



Kocaeli İlahiyat Dergisi

Kocaeli ilahiyat Dergisi

<http://dergipark.gov.tr/kider>

Cilt 3 - Sayı 1 - Yıl:2019



Kocaeli Theology Journal



Kocaeli Theology Journal
Volume:2 - Issue - Year:2019

Kocaeli **ilahiyat** Dergisi
<http://dergipark.gov.tr/kider> Cilt 3 - Sayı 1-Yil: 2019

Kocaeli **Theology** Journal
Volume:2-Issue:2-Year:2019

Kapsam / Scope

İslam ve Dini Araştırmalar / Islamic and Religious Studies

Periyot / Period

Yılda 2 Sayı (Temmuz/Aralık) / Biannual (July/December)

Basım Yeri / Place of Publication

Kocaeli Üniversitesi Basımevi Umuttepe Yerleşkesi 41380 İzmit/KOCAELİ - 02623031444

Yayın Dili / Language of Publication

Türkçe, Arapça ve İngilizce / Turkish, Arabic and English

Kocaeli İlahiyat Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.

Kocaeli Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, Türkçe ve İngilizce başlık, Türkçe ve İngilizce öz (en az 150 kelime), Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve Chicago stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Articles contain a Turkish and English title, a Turkish and English abstract (at least 150 words), a Turkish and English keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with the Chicago Manual of Style.

Yayıncı / Publisher

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE • Kocaeli University Faculty of Theology,
Kocaeli/TURKEY • <http://www.kocaeli.edu.tr/>

Sahibi/ Owner

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğ. Üyesi Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğ. Üyesi Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE
• huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Dr. Öğ. Üyesi Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE |
Dr. Öğ. Üyesi Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Mehmet Çiçek, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Doç. Dr. Sefer Yavuz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Dr. Öğ. Üyesi Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Dr. Öğ. Üyesi Ali Cançelik, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Dr. Öğ. Üyesi Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Kitap Değerlendirme / Book Reviews

Arş. Gör. Ali İhsan Kılıç, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE |
Arş. Gör. Abdurrahman Bulut, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ali İhsan Pala, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum/TÜRKİYE | Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/ TÜRKİYE | Prof. Dr. H. Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Metin Özdemir, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE | Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ünal Kılıç, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Avcu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Namlı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ömer Aslan, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Süleyman Kaya, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Doç. Dr. Yakup Coştu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE | Dr. Öğ. Üyesi Adalet Çakır, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Hakem Kurulu / Referee Board

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Kocaeli Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Umutepe Yerleşkesi, 41380, Kocaeli/ Turkey
<https://dergipark.org.tr/kider> Tel: +90 (262) 303 47 02/04 • Fax: +90 (262) 303 47 03

İçindekiler

Makaleler / Articles

İslâm Hukukunda Öşür ve Delilleri..... 5

Şevket TOPAL, Abdulkadir KİŞMİR

Oğuz Toplumunda Kimlik, Kişilik ve İkisi Arasındaki İlişki:
Dede Korkut Kitabı Bağlamında Bir Değerlendirme..... 53

Behram HASANOV

Kitâbü'l-Edeb Hadislerinin Muhtevâsı Bağlamında Fütüvvet..... 75

Şemsettin KIRIŞ

Kuşeyrî'nin Sünnet Müdâfaası 101

İbrahim TOZLU

Taberî Tefsirinde Hicret..... 123

Mustafa SOYCAN

İstihsân Delili Temelinde İslam Ceza Hukuku Hükümleri:
Serahî Örneği..... 157

Recep ÇEVİK, Halil İbrahim ACAR

Rabbani Yahudiliğin Teşekkülü: Rabbi Yişmael ve Rabbi Akiva Ekolleri 185

Ömer Faruk ARAZ

Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Yaban Adlı Romanının Tahlilinden Hareketle
Evrensel ve Dini/Ahlâkî Değerler Açısından Barındırdığı Olumlu/Olumsuz
İletiler 203

Musa YAŞAROĞLU

Diğer Yıyanlar / Works Not Peer-Reviewed

Kitap Tanıtımı, *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*..... 229

Osman BAYRAKTUTAN



İSLÂM HUKUKUNDA ÖŞÜR VE DELİLLERİ¹

Şevket TOPAL

Prof. Dr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
sevket.topal@erdogan.edu.tr orcid.org/0000-0001-8628-2800

Abdulkadir KİŞMİR

Öğr. Gör. Dr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim
Görevlisi, abdulcadir.kismir@erdogan.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Temmuz 2019/ 8 July 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Temmuz 2019 / 8 July 2019

Yayın Tarihi / Published: 19 Temmuz 2019/ 19 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 5-52

1 Bu makale, Şevket Topal'ın danışmanlığında Abdülkadir Kışmır tarafından hazırlanan, "İslam Hukukunda Öşür ve Deliller" adlı yüksek lisans çalışmasından üretilmiş olup yeni ve güncel bilgilerle geliştirilmiştir.

Öz

Devletlerin kuruluşunda, yükselişinde veya çöküşünde mali sistem son derece önemlidir. Mali sistem günümüzde çok çeşitli dinamiklere bağlı olarak insan hayatında etkin olmakla birlikte, eski devirlerde toplumun ana gelir kalemini toprak veya toprak mahsulleri oluşturmaktaydı. Toprak mahsullerinden ödenmesi gereken dini nitelikteki tahsisat, kaynaklarda öşür adı ile zikredilir. İnsanlar arasında zekât kavramı bilinmekle ve imkânlar ölçüsünce yerine getirilmeye çalışılmakla birlikte, aynı bilinç ve hassasiyetin öşür hakkında geçerli olduğu söylenemez. Oysaki din kaynaklı mali yükümlülük açısından zekât ile öşür birbirine eşdeğerdir. Tek farkları zirai ürünler için ödenen meblağa zekât yerine öşür denmiş olmasıdır. Hal böyle iken, öşre tabi mahsullerin yapısından kaynaklanan bazı meseleler dolayısıyla ekonomik değeri yüksek olmakla birlikte bazı ürünlerin öşre tabi olup olmadığı da, özellikle ülkemizdeki toprağın hukuki statüsüne bağlı olarak kimi zaman tartışılmıştır. Bu makalede söz konusu tartışmaların fikhî delilleri ve günümüze yansımaları fıkıh zaviyesinden incelenecektir.

Anahtar kelimeler: İslam hukuku, mali sistem, öşür, zekât, zirai ürünler.

Islamic Tithe And Its Proofs In Islamic Law

Abstract

Financial system has played a significant role in the establishment, rise and collapse of states. This system that is dependent on various dynamics affects human life in the contemporary era, while agricultural affairs and products were the main income item in the previous periods. Islamic tithe [*öşür*] was a religious tax imposed on those generating income by agricultural products. Alms [*zekat*] was a well-known religious duty that Muslims regularly fulfilled, but similar attention was not paid to Islamic tithe. However, there is no difference between Islamic tithe and alms in fulfilling religious-based financial duties. It is the only difference between the two religious practices that taxes on agricultural products were called 'Islamic tithe' rather than 'alms'. By taking into account Turkish legislative principles of soil, it has been scrutinised whether Islamic tithe should be imposed upon some agricultural products that have economic values thanks to their structures or not. In this article, many arguments on the possible imposition of Islamic tithe upon economically-valuable agricultural products, their proofs and present impacts are examined via the principles of Islamic jurisprudence.

Key words: İslamic law, Financial system, Islamic tithe [*öşür*], Alms [*zekat*], agricultural products.

GİRİŞ

1. Öşür İle İlgili Genel Bilgiler

Öşür, İslam'a ait bir vergilendirme çeşididir. Bununla birlikte kimi müsteşrikler öşürün İslâm öncesinde de olduğunu iddia ederek bu uygulamanın Müslümanlara ait bir vergilendirme sistemi olduğuna hanel getirmek isterler.² Ancak bunlar doğru değildir. Zira öşür İslâm'da herhangi bir vergi olarak değil, dini bir vecibe olarak hükme konu edilmiştir.

Öşür, toprağa ait bir vergidir. Toprakten elde edilen zirâî ürünlerden öşür verilmesinin gerekip gerekmediği hususunda kimi zaman cereyan eden hukuki tartışmaların vuzuha kavuşturulması açısından, toprağın hukuki statüsüne değinmek gerekmektedir.

Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye hicreti sonrasında orada siyasi ve hukuki açıdan yerleşik bir düzenin tesisi için büyük gayret sarf etti. Medine'de pek çok kültürden ve dinden insan yaşamasına rağmen onların toprağına dokunmadı.³ Zamanla fetihler neticesinde Müslümanların hâkimiyeti altına pek çok toprak dâhil oldu. İlk fethedilen yerler Medine'de yaşayan Benî Nadîr Yahudi kabilesinin üzerinde yaşadıkları topraklardı. Kaynaklara göre bu kabile Hz. Peygamberi öldürmeye teşebbüs etmiş ve kendileriyle yapılan antlaşmayı bozmuşlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber bu kabileyi muhasara etmiş ve sonuçta onları Medine'den çıkarmıştır.⁴ Hicri 4. yılda ele geçirilen bu araziler, bu olay üzerine nazil olan Haşr Suresinin 6-8 ayetleri doğrultusunda Hz. Peygambere ait kabul edildi.⁵ Hz. Peygamber döneminde ele geçen ikinci

2 A.Grohmann, "Öşür", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1964), 9: 482.

3 Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 1: 67; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1414/1993), 1: 202-206.

4 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 580; Ali Himmet Berki, Osman Keskioglu, *Hiz. Muhammed ve Hayatı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1997), 289-292.

5 Bkz. Mustafa Demirci, *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, (İstanbul: Kitabevi, 2003), 51; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 1: 210; Süleyman Ateş, "Toprak ve İslâm", *AÜİFD*, 17/13 (1969), 206; Hüseyin Çelik, "Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hz. Ömer'in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi",

arazi ise hicri 5. yılda Müslümanlara ihanet eden yine bir Yahudi kabilesi olan Benî Kureyza'ya ait topraklardı. Ancak bu topraklar, Benî Nadîr topraklarının aksine Enfâl Suresinin 41. ayeti⁶ gereği taksim ve tahmis edilmiştir. Bu tatbikatla savaşla alınan toprakların ganimet⁷ kabul edilip taksim ve tahmis edilmiş olduğu görülmektedir.⁸

Hicri 7. yılda vuku bulan Hayber'in fethinden sonra ise Hz. Peygamber bu arazileri, elde edilen mahsulün yarısını Müslümanlara vermeleri şartıyla burada yaşayan Yahudilere bırakmıştı.⁹ Diğer taraftan Hz. Peygamber Mekke'yi fethedince buradaki arazileri ne taksim etmiş ne de fey olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla daha sonra fethedilen yerler hakkında bu hükmün uygulanabileceğini söyleyenler olmuşsa da Ebû Ubeyd'e göre Mekke, diğer beldelelere mukayese edilemez.¹⁰ Ayrıca daha öncesinde Hz. Peygamber sırası ile Fedek, Vâdi'l- Kurâ ve Teymâli Yahudileriyle anlaşmalar yapmış; bunun üzerine Fedek topraklarının yarısı Hz. Peygambere bırakılmıştı. Vâdi'l- Kurâ, savaşla ele geçtiği için Hayberliler'le yapılan anlaşma şartları içinde sulh sözleşmesi yapılmıştır.¹¹

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8/15 ,(2010), 78; Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l- emvâl*, trc. Cemalettin Saylık, (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1981), 35; Mustafa Fayda, "Fey", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 511; Osman Eskicioğlu, *İslâm Hukukunda Vergiler Yahya b. Adem ve Kitabu'l-Harâcî*, (İzmir: 1966), 71; İsfehâni, Ebû Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Rağîbî, *el-Mufredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1426/2005), 390.

6 Enfâl 8/41.

7 Ganimet, sözlükte "bir şeyi zorluk çekmeden elde etmek" demektir. İslâm hukukunda ise, Müslümanların savaş yoluyla gayri müslimlerden ele geçirdikleri esirler ve her türlü mallardır. Bkz. Mehmet Erkal, "Ganimet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1996) 12: 351; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 210; Ateş, "Toprak ve İslâm", 207; Çelik, "Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hz. Ömer'in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi", 81.

8 Erkal, Mehmet, "Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9 (2007), 14.

9 Berki, Hz. Muhammed ve Hayatı, 340; Hamidullah, İslâm Peygamberi, 1: 594.

10 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 90.

11 Erkal, "Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür", 15.

Hız. Ömer devrinde ise Suriye ve Irak fethedilince, ele geçirilen toprakların kime ait olacağı mevzuu ortaya çıkmış ve tartışılmıştır.¹² Mısırın fethinden sonra Zübeyr b. Avvâm¹³ (v. 36/657), Mısır fatihi Amr b. As'a (v. 43/664) hitaben Hız. Peygamber Hayber'i nasıl taksim ettiyse, kendisinin de aynı şekilde davranması gerektiğini bildirir. Bunun üzerine Amr b. As, konuyu Hız. Ömer'e bildirmeden bir şey yapamayacağını söyler ve durumu bir mektupla Hız. Ömer'e bildirmiştir. Hız. Ömer, Amr b. As'tan bu arazilerin askerlere dağıtılmamasını, çünkü daha sonraki Müslümanların bu arazilerden elde ettikleri vergiyle Allah yolunda savaşıacaklarını ve bu arazilerle Müslümanların güçleneceğini söyler.¹⁴ Hatta Hız. Ömer'in "*Müslümanların geleceğinden endişe etmeseydim Hız. Peygamberin Hayber'i savaşanlara dağıttığı gibi ben de fethettiğim yerleri Müslümanlar arasında taksim ederdim*" dediği rivayet edilir.¹⁵

Ebû Yusuf (v. 182/798), *Kitâbu'l-Harâc*'ında bu konuya ait rivayetleri aktarır. Bu rivayetlere göre bir grup gazinin Irak topraklarının paylaşılması hususunda ısrar etmeleri üzerine başkomutan Sa'd b. Ebî Vakkas (v. 55/675), durumu Hız. Ömer'e bildirir. Hız. Ömer meseleyi sahabenin ileri gelenleriyle görüşür. Abdurrahman b. Avf (v. 32/652) bunun bir ganimet olduğunu, dolayısıyla Müslümanlar arasında paylaşılması gerektiğini savunurken; Hız. Ömer, bu arazilerin dağıtılmayıp bütün Müslümanlar namına vakfedilmesi gerektiğini söyler. O bu arazilerin işletilmesi sonucu alınacak haraçtan bütün Müslümanların istifade etmesini ileri sürer. Aksi halde yetimler, dullar, fakirler ne olacak, sınırları ve bu toprakları kim koruyacak der. Bunun üzerine Hız. Ali (v. 40/661), Osman (v. 35/656), Talha (v. 97/715) ve İbn Ömer bu konuda halifeyi desteklerler.¹⁶ Halife Ömer bu meseleyi bir de ensardan on kişiyi davet ederek onlarla da müşavere eder. Hız. Ömer bu meseleyi kendileri ile müşavere ettikten sonra, şura üyeleri neticede kendisine: "*Düşündüklerin çok güzel,*

12 Karaman, İslâm'ın İşğında Günün Meseleleri, 1: 200.

13 Bu konuda Halife Hız. Ömer'e şiddetli bir şekilde muhalefet edenler arasında Zübeyr b. Avvâm ve Bilâl b. Rebâh ön plana çıkar. Hatta Hız. Ömer'in "*Bilâl ve arkadaşlarından Allah'im beni koru*" şeklinde dua ettiği zikredilir. Bkz. Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *Kitâbu'l-Harâc*, thk. Muhammed Abdulhafız el-Menâsir, (Amman: Dâru Kunûzi'l-Ma'rifeti'l-İlmiyye, 1430/2009), 149.

14 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 82.

15 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 79.

16 Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-harâc*, 142.

bildiğin üzere muamelede bulun” der. Böylelikle Hz. Ömer fethedilen arazinin; önce ölçülmesi, akabinde ise orasını işletecek olan eski sahibine veya bir başkasına teslim edilerek karşılığında vergi alınması uygulamasını getirmiştir. Bu araziden alınan vergi çıkan mahsulün bir kısmı şeklinde olabileceği gibi, önceden tespit edilen meblağ şeklinde de olabiliyordu.¹⁷

Sevâd arazisini fetheden Sad b. Ebî Vakkâs, Hz. Ömer’e bu arazinin dağıtımıyla ilgili gönderdiği mektuplardan birine Hz. Ömer şöyle cevap verir: *“Bana ulaşan mektubuna göre insanlar Allah’ın kendilerine fey olarak verdiği şeyleri kendi aralarında taksim etmemi istiyorlarmış. Mektubum sana ulaştıktan sonra, askerlerin atları veya binekleri ile elde ettikleri silah ya da malların 1/5’ini al, sonra da geri kalanını onların arasında taksim et. Arazileri ve nehirleri (sulama kanallarını) müstahsilere bırak. Bu sayede söz konusu toprakların geliri daha sonraki Müslümanların ihtiyaçlarına sarf edilsin. Eğer bu su kanallarını ve elde edilen toprakları sadece o anda savaşa katılanlar arasında taksim edecek olursan, onlardan sonra gelecek nesiller için dağıtacak hiçbir şey kalmaz.”*¹⁸

Hz. Ömer’in bu tutumunda Hz. Ali’in büyük bir etkisi vardı. Kaynaklarda Hz. Ömer’in Sevad arazisi hakkındaki görüşünün belirginleşmesinde Hz. Ali ile istişaresinin etkili olduğu zikredilir. İlgili rivayetlerde Hz. Ömer, Sevad arazisini Müslümanlar arasında bölmek ister ve Sevad ahalisinin sayımını yaptırır. Sayım neticesinde her müslümana üç çiftçi düştüğünü görünce, arkadaşları ile istişare eder. Bunun üzerine Hz. Ali kendisine: *“Irak ahalisini kendi hallerinde serbest bırak ki; Müslümanlar için bu araziler faydalı bir varlık olarak kalsınlar”* der.¹⁹ Yine Hz. Ali, Sevad arazisinin Müslümanlara

17 Ebû Yusuf, Kitâbu’l-harâc, 142; Ebû Ubeyd, Kitâbu’l-emvâl, 80; Karaman, İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri, 1: 200-201.

18 Eskicioğlu, *İslâm Hukukunda Vergiler Yahya b. Adem ve Kitabu’l-Harâcı*, 76; Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *Futûhu’l-buldân*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ’, (Beirut: Mektebetü’l-Mearif, 1407/1987), 2: 307-371: Ateş, “Toprak ve İslâm”, 204; Çelik, “Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hz. Ömer’in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi”, 85.

19 Belâzurî, *Futûhu’l-buldân*, 2: 371-372.

dağıtılmasının gerekli olduğunu iddia edenlere hitaben de: “*Eğer sizlerin birbirinize gireceğinden korkmasaydım Sevad’ı aranızda taksim ederdim*” der.²⁰

Hız. Ömer’i Sevad arazisi konusunda vermiş olduğu karara sevk edenlerden biri de Muaz b. Cebel’dir. İlgili rivayette Muaz b. Cebel Hız. Ömer’e, “*Sen bu arazileri²¹ Müslümanlara taksim edersen onların ellerinde çok mal ve mülk toplanır ve onlar vefat ettikten sonra o mallar tek bir kişinin eline geçebilir. Bu ise bizim arzu etmediğimiz bir durumdur. Bunlardan sonra bir topluluk gelir, samimi duygularla İslâm’ı yaşar, ancak ihtiyaçlarını karşılayacak bir şey bulamazlar. Buna uygun bir hüküm ver*” der. Görülüyor ki, Hız. Ömer’in kararı üzerinde Hız. Muaz da etkili olmuştur.²²

Ebû Ubeyd (v. 224/838) kitabında Hız. Ömer devrinde savaşla ele geçen toprakların durumu hakkında iki görüş olduğunu söyler. Bunlardan ilki Hız. Peygamber’in Hayber arazileri ile ilgili uygulamalarıdır. Hız. Peygamber Hayber’i, tahmis ve taksim etmiştir. Yani ganimet kabul etmiştir. Bu uygulama aynı zamanda Hız. Bilâl’in, Şam bölgesi hakkında Hız. Ömer’e tavsiye ettiği bir görüştür. Zübeyr b. Avvâm da Amr b. As’tan, Mısır toprakları hakkında aynı hükme uymasını istemiştir. Mâlik b. Enes’in (v. 179/795)) tercih ettiği görüş de bu yöndedir.²³

İkinci görüş ise Hız. Ömer’in Sevad bölgesi ile diğer ülkeler hakkında tatbik ettiği hükümdür. Bu görüşe göre Hız. Ömer bu arazileri taksim etmeyerek nesiller boyu bütün Müslümanlara mevkuf bir fey olarak bırakmıştır. Hız. Ömer bu arazileri tahmis etmemiştir.²⁴ Hız. Ömer’in kendisinden ganimet talep edenlere yönelik gerekçesi şöyledir: “... Allah’a yemin olsun ki, benden sonra büyük ganimet getiren yerler fethedilemeyecek. Dahası mevcutta fethedilen memleketlerin Müslümanlara büyük mali yükler getirmesi de ihtimal dâhilindedir.

20 Belâzurî, *Futûhu’l-buldân*, 2: 373; Çelik, “Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hız. Ömer’in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi” 86.

21 Bu arazilerden kastedilen Sevad arazileri değildir. Daha önce fethedilen Câbiye arazisidir. Ancak bu arazi hakkında verdiği hüküm Sevâd arazisinin nasıl taksim edileceği konusunda etkili olmuştur. Bkz. Çelik, “Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hız. Ömer’in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi” 87.

22 Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-emvâl*, 83; Belâzurî, *Futûhu’l-buldân*, 2: 206-207.

23 Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-emvâl*, 83.

24 Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-emvâl*, 84.

Hal böyle iken ahalisiyle birlikte Irak ve Şam arazisi taksim olunacaksa, o zaman eldeki kaleler ne ile korunacak? Geriden gelecek yoksullar, yetimler ve dullar için Irak ve Şam arazisinden geriye ne kalacak?”²⁵

Hız. Ömer’in görüşünün belirginleşmesinde ayrıca Haşr suresinin 7. ayeti de destekleyici delil olmuştur. O, muarızlarına karşı ayette geçen “*zenginler arasında elde dolaşan bir servet olmasın*” kısmını delil olarak kullanmış, “*eğer onu size dağıtırsam zenginler arasında elden ele dolaşan bir servet olur*” demiştir.²⁶ Fethedilen arazilerin hukuki statüsü ile ilgili söz konusu dönemde iki ana görüş ortaya çıkmıştır. Birincisi: Savaşla ele geçen toprakların gazilere ganimet olarak dağıtılması gerektiği, ikincisi ise devlet başkanının kamu yararını düşünerek Müslümanların ortak malı olarak bırakması gerektiği görüşüdür.

Ebû Ubeyd, devlet başkanının savaşla ele geçen toprakların taksimatı konusunda şöyle demektedir: “*Hız. Ömer, Peygamber Efendimiz’in tatbikatını bildiği halde, aynı konuda farklı davranması bize dinen bir muhayyerlik hakkının var olduğunu gösterir. Aksi takdirde o, sünneti bırakıp başka bir yola tevessül etmezdi.*”²⁷ Buna karşılık sahabeden Bilâl b. Rebâh ve Zübeyr b. Avvâm, bu arazilerin silah yoluyla ele geçirilmiş olduğunu, bundan dolayı ganimet olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler ve bunu desteklemek için de Hız. Peygamber’in Hayber’deki araziye savaşanlara dağıttığını söyler.²⁸

Hız. Peygamber ve sonrasında yapılan tatbikatlara bakıldığında fethedilen toprakların hukuki statüsü ile ilgili üç ana yaklaşımın olduğu görülür.²⁹

25 Çelik, “Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hız. Ömer’in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi”, 88.

26 Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-Emvâl*, 83; Belâzurî, *Futûhu’l-buldân*, 2: 206; Cessâs, Ebu Bekir er-Razî, *Abkâmü’l-Kur’an*, (Beyrut: Dâru’l-İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1412/1992), 320.

27 Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-Emvâl*, 83.

28 Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-Emvâl*, 82; Çelik, “Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hız. Ömer’in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi”, 88.

29 Daha geniş bilgi için bkz; Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-Emvâl*, 77; İbn Abidin, Muhammed Emîn, *Reddu’l-Muhtâr*, (Beyrut: Dâru Alemi’l-Kütüb, 1423/2003) 3: 278 vd; İbn Arabî, *Abkâmü’l-Kur’an*, 5: 213; Çelik, “Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hız. Ömer’in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi”, 89; Erkal, “Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür”, 21; Eskicioğlu, *İslâm Hukukunda Vergiler Yahya b. Adem ve Kitabu’l-Harâci*, 71.

Halkı Müslüman olan topraklar: Bu araziler, sahiplerinin kendi ellerindeki mülkü olup, öşür arazisi statüsündedir. Elde edilen mahsulden sulama tekniğine göre “öşür” veya “nisf öşür” verilmesi gerekir.

Sulh yoluyla veya muayyen bir haraç karşılığında fethedilen topraklar: Belirli bir vergi karşılığında savaşılmaksızın ele geçirilen topraklardır. Onların sahipleri ile yapılan anlaşma ne ise bu topraklar hakkında ona uyulur.

Kuvvet yoluyla fethedilen topraklar: Savaş yoluyla elde edilen arazilerin statüsünü belirleme noktasında Müslümanlar farklı düşünmüşlerdir.³⁰ Bazılarına göre bu tür araziler ganimet statüsünde olduğundan tahmis edilir ve kalanı savaşa katılanlara bölüştürülür. Bazılarına göre ise bu türden araziler hakkında devlet başkanı karar verir. Kendisi isterse onun beşte birini devlet hazinesine (tahmis), geri kalanını ise süvari veya piyade oluşlarına göre gazilere dağıtır. İsterse de araziye sadece fethedenler arasında değil, bütün Müslümanlar arasında taksim eder. Müslümanlar bu topraklara yerleşecek olursa, topraklardan öşür alınır. Devlet başkanı isterse bu araziye fey olarak da değerlendirebilir. O takdirde arazi Müslümanlara için ilelebet mevkuf bir kamu malı olarak kalır. Savaş yoluyla ele geçen toprakların durumuyla alakalı mezheplerin görüşleri birbirinden farklılık arz eder.

Hanefî mezhebine göre savaş yoluyla elde ele geçirilen toprakların statüsünü belirleme yetkisi devlet başkanına aittir. Devlet başkanı dilerse bu arazileri Müslümanlara taksim eder. Böylece bu topraklar Müslümanların mülkiyetine girer ve bu topraklardan elde edilen üründen öşür verilmesi gerekir. Dilerse de o toprakları eski sahiplerine bırakarak kendisinden haraç vergisi alır.³¹

Malikî mezhebine göre savaşla elde edilen topraklar savaşa iştirak edenlere taksim edilmez. Vakıf arazi kabul edilir. Bu topraklardan elde edilen gelirlerle mücahitlerin ihtiyaçları karşılanır veya köprüler ve mescitler yaptırılır. Ayrıca elde edilen gelir diğer hayır işlerine harcanır. Bu hususta bir

³⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 77.

³¹ İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1430/2009), 1: 203; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 3: 278; Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'an*, 5: 320; Çelik, “Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hz. Ömer'in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi”, 90.

diğer seçenек ise devlet başkanının maslahata binaen bu toprakları gaziler arasında taksim etmesidir.³²

Şâfiî mezhebine göre, bu topraklar Enfâl suresi 41. ayetin hükmüne göre tahmis ve taksim edilmelidir. Ancak hak sahibi kendi isteğiyle hakkından vazgeçebilir. O zaman devlet başkanının söz konusu araziyi vakfetme hakkı vardır.³³

Hanbelî mezhebine göre savaş yoluyla fethedilen topraklar hakkında üç farklı görüş vardır. Buna göre devlet başkanı dilerse buraları ganimet olarak dağıtır, dilerse haraç vergisi alarak eski sahiplerinin ellerinde bırakır, dilerse Müslümanlar yararına vakfedebilir.³⁴

2. Öşürün Tanımı, Mahiyeti Ve Meşruiyyeti

Öşür, bir şeyin onda biri demektir. Kelimenin aslı Arapçadır.³⁵ Bir fıkıh terimi olarak öşür, zirâî ürünlerden tahsil edilen zekâttır.³⁶ Zirâî ürünler için zekât yerine fukaha tarafından öşür kelimesinin tercih edilmesinin sebebi bir hadise dayanır. Hz. Peygamber demiştir ki: “Yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak mahsullerinde “uşr” yani onda bir, kovayla sulanan toprak mahsullerinde “nısf uşr” yani yirmide bir zekât vardır.”³⁷

Öşür, fıkıh kitaplarında “zekâtü’z-zürû”, zekâtü’l-hars” gibi başlıklar altında incelenmiştir.³⁸ Dini vecibe olan öşür ile benzer isme sahip olan bazı vergi türlerini (öşür/aşar) birbirine karıştırmamak gerekir. Öşür zirai ürünler için dinen farz kategorisinde yer alan mali bir ibadet türü olup, farz oluşu ile ilgili başta Kur’ân olmak üzere kaynaklarda pek çok delil mevcuttur.

32 İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1: 203; Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 5: 320; Çelik, “Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hz. Ömer’in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi”, 90.

33 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Abkâmü’l-Kur’an*, thk. Abdulğani Abdulhâlık, (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1400/1980), 1: 154; İbni Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1: 203; Şirbîni, Şemsuddîn Muhammed b. Hatib, *Muğni’l-Muhtâc*, (Beyrut: Dârü’l- Marife, 1418/1997), 3: 122; Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 5: 320.

34 İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğni*, (Riyad: Dâru Alemi’l-Kütüb, 1417/1997) 4: 189.

35 Erkal, “Öşür”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007) 34: 97.

36 Fahrettin Atar, “İslâm Hukukunda Zekât ve Vergiler”, *Diyanet Dergisi*, 17/4 (1979), 232; Akyüz, Vecdi, *Zekât*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 416.

37 Buhâri, Zekât, 55.

38 Erkal, “Öşür”, 34: 97.

Kurân'da zekâtla alakalı pek çok âyet vardır. Bu ayetlerde genel olarak zekâtın ödenmesine, ödemeyenlerin ise kötü akıbetine vurgu yapılır. Bununla birlikte öşür kelimesi lafız olarak hadislerde, anlam olarak Kurân'da yer alır:

*“Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan infak edin. Kendiniz göz yummadan alıcısı olmayacağınız bayağı şeyleri vermeye kalkışmayın ve bilin ki Allah, her bakımdan zengindir, övülmeye layıktır.”*³⁹

Söz konusu ayette geçen *infak ediniz* emri, âlimler tarafından çoğunlukla *zekât veriniz* şeklinde anlaşılmıştır.⁴⁰ Cessâs, selef ve halef uleması arasında bu konuda ihtilafın olmadığını, ayette yer alan *infak ediniz* emrinin zekâta hasredilmesi gerektiğini söyler.⁴¹ Genel anlamda söylemek gerekirse fakihler “*yerden sizin için çıkardıklarımızdan*” ibaresinin zirâî ürünlerden alınan zekâtın anlamında olduğunu söylemişlerdir.⁴²

Fukahanın öşrün farziyetine delil olarak gösterdikleri bir diğer ayet ise şöyledir:

*“O, çardaklı-çardaksız olarak bahçeleri, ürünleri, çeşit çeşit hurmalıkları ve ekinleri, zeytini ve narı (her biri) birbirine benzer ve (her biri) birbirinden farklı biçimde yaratandır. Bunlar meyve verince meyvelerinden yiyin. Hasat günü de hakkını verin, fakat israf etmeyin. Çünkü o israf edenleri sevmez.”*⁴³

39 Bakara 2/267.

40 Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîrül-Kur'ani'l-Azîm*, (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 2006), 1: 535.

41 Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'an*, 2: 174.

42 Bkz. Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali, *el-Hâvî'l-Kebîr*, (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1414/1994), 3: 209- 210; Serahsî, Ebû Bekir Muhammed, *el-Mebsût*, (Beirut: Dârü'l-Marife, 1409/1989), 3: 2; Kâsânî, Alauddîn Ebû Bekir b. Mes'ud, *Bedâi'us-Sanâi*, (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1406/1986) 2: 53; Zerkeşî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu'z-Zerkeşî ala Muhtasari'l-Hırâkî*, (Riyad: 1413/1993) 3: 466-467; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 155; Mevsilî, Abdullâh b. Mahmud, *el-İhtiyâr li Tâ'lîli'l-Muhtâr*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 113; İbn Abidin, *Reddül-Muhtâr*, 3: 264.

43 En'am 6/141.

Bu ayet de öşrün müminler üzerine farz oluşunun delilleri arasında zikredilir.⁴⁴ Kurtubî, ayette geçen “*hakkını verin*” ifadesindeki “hak” kavramının öşrü de kapsayacak şekilde farz olan zekât anlamına geldiğini, kelimenin pek çok fakih tarafından böyle anlaşıldığını söyler.⁴⁵ Teşrî tarihinden biliyoruz ki, çoğunluğun görüşüne göre, zekât hicri 2. yılda farz kılınmıştır. Ancak müesseselerin oluşumunda görüldüğü gibi zekât hukuku sahasında da önce icmâl sonra tafsîl şeklinde tadrîci bir metod takip edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki ilgili ayetle toprak ürünlerinden zekât mükellefiyetine icmâlen temas edilmiş, daha sonra zekât mevzularını ayrı ayrı gösteren, bunlardan hangi şartlarda ve ne nispette zekât ödeneceğini açıklayan hadislerle ayet tafsîl edilmiştir. Bu ayet ve hadislere istinaden fakihler öşrün farz olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır.⁴⁶

Fukaha, zirâî ürünlerden alınan öşrün farziyetini bu konuda varid olan hadis-i şeriflerden çıkarmışlardır. Söz konusu hadislerden birinde Rasulullah (s.a.v) şöyle buyurmaktadır:

*“Yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak mahsullerinde “uşr” yani onda bir, kovayla sulanan toprak mahsullerinde “nisf uşr” yani yirmide bir zekât vardır.”*⁴⁷

Zirâî ürünlerin zekâtı ile ilgili bir başka delil ise şu şekildedir: Muaz b. Cebel “*Rasululah beni Yemen’e gönderirken göğün suladığı mahsulden onda bir, atlele sulanan mahsulden yirmide bir zekât almamı emir buyurdu*” demiştir.⁴⁸

Bu ve benzeri hadisler, zirâî mahsullerden alınacak öşrü farz kılmakta ve mükelleflerden bu ibadeti yerine getirmelerini istemektedir. Ancak hangi

44 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3: 209- 210; Serahsi, *Mebisût*, 3: 2; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 2: 53; Zerkeşî, *Şerhu’z-Zerkeşî*, 3: 466-467; İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 155; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 113; İbn Abidin, *Reddu’l- Muhtâr*, 3: 264.

45 Kurtubî, Ebû Abdullah, *el-Cami’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, tahk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Beirut: Müessesetü’r-risale, 1427/2006), 9: 53.

46 Erkal, “Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür”, 10-11.

47 Buhârî, Zekât 55; Müslim, Zekât 7; Ebû Davut, Zekât 11.

48 Nesâî, Zekât 25.

mahsulün zekâta tabi olacağı konusu ulema arasında tartışmalı olup bu konuya yeri geldiğinde temas edilecektir.⁴⁹

Öşür hakkında genel hüküm ayete, detay hüküm ise hadise dayanmaktadır. Ayrıca öşrün detaylarında bazı görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte müçtehitler zirâî mahsullerden onda veya yirmide bir zekât alınacağı hususunda ittifak etmişlerdir.⁵⁰ Öşür zirai mahsullerden ödenen bir tür zekat olduğuna göre konumuzu aydınlatması açısından toprağın hukuki statüsüne de kısaca değinelim. İslâm'ın ilk üç asrında toprak üzerinde genel olarak mülkiyet iki şekilde ele alınır. Birincisi fey arazileri, ikincisi ise özel mülk topraklar.⁵¹

Fey arazileri şu şekilde sıralanır: Savaşla ele geçen ve sonra belli bir vergi karşılığı eski sahiplerine bırakılan topraklar,⁵² hukuki statüsünü devlet başkanının belirlediği devletin elindeki sahipsiz topraklar (savâfi),⁵³ mevat araziler.⁵⁴

Mülk araziler de şu şekilde sıralanır: Arap Yarımadası'nın tümü, kendiliğinden Müslüman olanların ellerinde bulundurdıkları araziler, ölü toprakları ihya suretiyle elde edilen araziler, temlik-i iktâ suretiyle özel mülk haline gelmiş araziler, savaş sonrası devlet başkanının taksim ettiği araziler, sulh akdi yapılarak mülkiyeti eski sahiplerine bırakılan araziler, satın almak suretiyle özel mülk haline gelen araziler.⁵⁵

49 İslâm âlimlerinin söz konusu hadisi delil olarak kullanmaları ile ilgili bkz: Şirâzî, Ebû İshâk, *el-Mühezzeb*, (Beyrut: Dâru's-Saade, 1412/1992), 1: 508; Serahsi, *Mebsût*, 3: 2; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 54; Karâfi, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. İdris, *ez-Zehîre*, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 3: 73; Merğînânî, Ali b. Ebi Bekir b. Abdilcelil, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi'*, (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 2: 132; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 565; İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 156; Cezîrî, Şeyh Abdurrahman, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2006), 317.

50 Karaman, "Toprak Mülkiyeti ve Öşür", 83; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 54.

51 Demirci, İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi, 67.

52 Demirci, *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, 51; Ateş, "Toprak ve İslâm", 206; Çelik, "Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hz. Ömer'in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi", 78.

53 Demirci, İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi, 85.

54 Demirci, İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi, 120.

55 Daha geniş bir bilgi için bkz. Demirci, İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi, 127; Karaman, İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri, 1: 197.

Geniş bir coğrafyaya asırlarca hükmeden ve İslam hukukunun teori ve pratiğini en başarılı şekilde uygulamaya gayret gösteren Osmanlı Devletinde toprak mülkiyeti ve çeşitleri üzerinde hassasiyetle durularak yeni tasnifler yapıma yoluna gidilmiştir. İbn Kemal (v. 940/1534) ve Ebüssuûd (v. 982/1574) tarafından geliştirilen bir tasnife göre beş kısma ayrılmıştır. Bunlar şu şekildedir:

Arâzî-i Mîriyye: Bunlar mülkiyeti devlete ait topraklardır.⁵⁶ Osmanlılarda fetihler sonucu ele geçirilen ve mîrî olarak reayaya bırakılan topraklar, vefat edip de mirasçısı olmayanların bıraktığı topraklar, fetih sırasında hangi statüye bağlandığı bilinmeyen topraklar ile sahibi belli olmayan ve devlet başkanının izniyle işlenerek tarıma kazandırılan topraklar bu statüde kabul edilmiştir. Bu toprakları işletmeyi üstlenenler kimseler öşür namıyla harâc-ı mukâsesini⁵⁷ ve çift akçesi adıyla harâc-ı muvazzafasını⁵⁸ verirler. Bu araziler işletildiği sürece işletmecisinin elinden asla alınmaz. Hiç kimse de onların bu topraklar üzerindeki hukukuna el uzatamaz. Vefat etmeleri durumunda arazileri mirasçılarına intikal eder. Onlar da aynı şekilde işletmeciliğe devam ederler. Ancak bu araziler üç yıl boyunca işletilmez de boş bırakılırsa, mahkeme kararıyla o kişilerden alınır.⁵⁹

Arâzî-i Mevkûfe (Vakıf Arazisi): Mülk arazi iken Allah rızası için hayır yoluna vakfedilen topraklardır. Bu da iki kısımda mütalaa edilir. Birincisi malikleri tarafından vakfedilen araziler, ikincisi devlet başkanı veya onun yetkili kıldığı bir makamın beytül-mâlde ait mîrî araziden bir kısmının gelirini, beytül-mâlde hakkı bulunan bir hayır kurumuna tahsis ettiği arazilerdir.⁶⁰

56 M. Macit Kenanoğlu, "Mîrî Arazi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 157; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 198; Halil Cin, "Arazi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) III, s. 344.

57 Harâc-ı Mukâseme: Arazinin ürününden yerin verimliliğine göre alınan vergidir. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 179.

58 Harâc-ı Muvazzafa: Arazi üzerine her dönüm başına senelik maktu olarak muayyen bir miktar meblağ olarak alınacak bir vergidir. Buna harâc-ı vazife de denir. Bkz. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 179.

59 Halil İnalçık, "İslâm Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi", *İslâmi İlimler Dergisi-I*, (1950), 29-46; Cin, "Arazi", 3: 344; Kenanoğlu, "Mîrî Arazi", 30: 157.

60 Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 198; Cin, "Arazi", 3: 345.

Arâzî-i Metrûke: Amme menfaatine, halkın istifadesine sunulmuş arazilerdir. İki nevidir: Bütün halkın istifadesine arz edilmiş yerler; umumi yollar, meydanlar, parklar ile köy veya kasabaların bütün halkına bırakılmış yerler, mera, yaylalar bu kapsamda değerlendirilir.⁶¹

Arâzî-i Mevât (Ölü Arazi): Bu tür araziler, kullanılmayan arazilerdir. Bu tür araziler ihya edilmek suretiyle mülk arazi haline gelebilir.⁶²

Arâzî-i Memlûke (Mülk Arazi): Tam mülkiyeti sahiplerine ait olan arazilerdir. Bu arazilerin sahipleri bu araziler üzerinde her türlü tasarrufta bulunabilir ve sahih olarak vakıf da yapabilirler. Mülk arazi kendi içerisinde dört şekilde tasnif edilir: Şehir, kasaba ve köylerin içlerinde bulunan arsalar ile bu yerlerin kıyı ve banliyölerinde bulunan yarım dönüme kadar arazi, beytü'l-mâl arazisi iken ifraz edilerek sahih temlik ile mülk arazi haline getirilen arazi, öşür ve haraç arazisi.⁶³ Burada önemine binaen öşür ve haraç arazileri ile ilgili detaya girmek faydalı olacaktır.

3. Öşür ve Haraç Arazileri

a. Öşür Arazisi: İslâm hukukunda öşür arazisi denilince mahsullerinden 1/10 nispetinde zekât alınan topraklar anlaşılır.⁶⁴ Öşür arazisi, Müslümanların ganimet hissesi, ihya, tevarüs, ikta yollarıyla elde ettikleri mülkleri ifade eder.⁶⁵ Hangi araziden öşür alınacağı konusunda İslâm âlimleri arasında ittifak yoktur. Ancak bu husus ilk dönem fukahanın eserlerinde yer alan toprak tasnifi ile ilgili bilgiler ışığında vuzuha kavuşturulabilir. Ebû Ubeyd öşür arazilerini dört başlıkta daha sistematik bir şekilde sunar:⁶⁶

1) Sahipleri Müslüman olduktan sonra mülkiyetini koruduğu topraklar: Medine, Taif, Yemen ve Bahreyn gibi. Hatta Mekke de bu sınıfa dâhildir. Zira

61 Cin, "Arazi", 3: 345; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 198.

62 Cin, "Arazi", 3: 345; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 198.

63 Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 197; Cin, "Arazi", 3: 344.

64 Yavuz, Yunus Vehbî, *İslamda Zekât Müessesesi*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), 179.

65 Akyüz, Zekât, 431; Demirci, *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, 142; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 215.

66 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 491; Demirci, *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, 129.

Mekke savaşı ile fethedildiği halde Rasulullah (s.a.v) halkına ihsanda bulunarak, ne kendilerine dokunmuş ve ne de mallarını ganimet olarak almıştır.

2) Kuvvet kullanılarak ele geçirilen topraklar: Bu toprakların öşür arazisi olması için devlet reisi söz konusu araziye mevkûf bir fey olarak değil, bir ganimet olarak bırakıp taksim ve tahmis etmeyi ve bunun beşte dördünü bu araziye fetheden gazilere dağıtmayı uygun görmesi lazım.

3) Adî arazi olarak tabir edilen sahihsiz araziler: Arap yarımadası veya başka bir bölgede devlet reisi tarafından herhangi bir kimseye iktâ⁶⁷ edilen arazidir. Rasulullah (s.a.v) ve ondan sonra gelen halifelerin Yemen, Yemame ve Basra bölgelerinden ikta ettikleri araziler gibi.

4) Herhangi bir kimse tarafından sulanarak ve ekilerek ihya edilen ölü topraklardır. Sünnet gereği bu çeşit araziye öşür veya nisf öşür lazım gelir.

Günümüzde mevcut topraklardan elde edilen ürünler üzerinde öşür gerekip gerekmediği meselesine gelince bu konuda şunlar söylenebilir: Geçmiş dönemlerde haracî-mîrî arazi statüsüne tabi İslâm ülkelerine ait toprakların günümüzde mülk araziye dönüştüğünü ve şahsın her türlü tasarrufuna açık hale geldiğini görmekteyiz.⁶⁸ Ömer Nasuhi Bilmen Türkiye topraklarının çoğunun mîrî arazi statüsünde olduğunu zikreder.⁶⁹ Ancak Ebû Hanîfe'ye göre haraç karşılığı kâfirlerin eline bırakılan ve daha sonra Müslümanların eline geçen ya da sahipleri sonradan Müslüman olan toprakların vergisinin de öşür olarak değil; eskiden olduğu gibi haraç vergisi olarak ödenmesi gerekir. Dolayısıyla Müslümanların büyük bir çoğunluğu bu görüşe göre mali bir ibadet olan öşürden mahrum bırakılmış olacaktır. Günümüzde bu sakınca ile birlikte böyle arazilerin sahiplerinden haraç da alınmaması, sosyal dengesizliklerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.⁷⁰

Hanefî fakihlerinden İbn Nüceym (ö. 970/1563), Mısır ve Şam arazisinin haracî olmaktan çıkarak beytü'l-mâle intikal ettiğini, bu araziye

67 İktâ: Sultanın, devlete ait bir araziye bir şahsa ardından da onun çocuklarına vermesi. Bkz.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 211.

68 Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 219.

69 Bkz. Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1995), 334.

70 Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 185.

hukuki bir şekilde satın alan Müslümanların haraç değil, öşür vereceklerini ifade etmiştir.⁷¹

Günümüzde esas itibarı ile ikta ve tımar sistemleri kaldırılarak hususi mülkiyete geçilmiştir. Artık İslâm ülkelerinde geneli itibarı ile haraç toprağı kalmamıştır. Öyleyse Müslüman toprak sahibi, mülkü olan veya kiraladığı topraktan elde ettiği üründen öşrünü de vermekle mükelleftir. Türkiye'deki topraklar da bu kapsamda öşre tabidir. Devlete ait hazine topraklarıyla vakıflar idaresine ait topraklar hariç tutulursa, başka cins arazi bulunmadığı söylenebilir. Özünde vakıf olup, bugün tapu ile tam mülk haline gelmiş topraklar da öşre tabidir. Fukaha ve tarihçilerin sözünü ettiği haraç toprakları, bugün için kalmamış, özel mülk haline gelmişlerdir. Özel topraklardan toprak vergisi alındığı gibi, öşür de verilmelidir.⁷² Türkiye topraklarının öşür toprağı olup olmaması hususunda Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulunun konu ile ilgili 18.12.1982 tarihli açıklaması ise şöyledir:

“İslâm hukukuna göre, Müslüman bir ülkenin sınırları içinde bulunan ekilip biçilen topraklar: a) Memleket arazisi (arazi-i emîriyye), b) Mülk arazi (öşür ve haraç arazileri), c) Vakıf arazisi (arazi-i mevku'fe) gibi kısımlara ayrılır. Bunlardan memleket arazisininin mülkiyeti devlete ait olup tasarrufu (ekilip biçilmesi); senelik belli bir ücret veya elde edilen mahsulün sekizde bir, onda bir... gibi bir kısmı karşılığında talip olan ve devletçe uygun görülen fertlere verilmiştir. Ekip biçmek üzere kendilerine bu arazilerin verildiği kimseler bu topraklarda kiracı; ödedikleri vergi ve hisselerde kira bedeli sayılmıştır. Hanefî mezhebine göre bir arazide kira ile öşür birleşmeyeceğinden bu durumdaki arazilerin mahsullerinden ayrıca öşür gerekmeceği beyan edilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu zamanında imparatorluk sınırları içinde kalan arazi, genellikle memleket arazisi (arazi-i emîriyye) kabul edildiğinden elde edilen mahsulden devlete verilen sekizde bir, onda bir... gibi hisseler, bu toprakların kira bedeli sayılmıştır. Fakat devletçe, daha sonra özel kanunla bu araziler ekip biçenlere mülk olarak verildiğinden, halen bu topraklar mülk arazi hükmünde bulunmaktadır. Bu itibarla elde edilen

71 İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim, *el-Babru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 5: 115; Kardâvi, *Fıkhü'z-zekât*, 1: 418.

72 Akyüz, *Zekât*, 435.

mahsulün zekâtının verilmesi gerekir. Toprak mahsullerinin zekâtına bilindiği gibi “öşür” denilmektedir.”

b. Haraç Arazisi: Müslümanlar tarafından savaş yoluyla fethedilip muayyen bir vergi karşılığında Müslüman olmayan sahiplerinin ellerinde bırakılan topraklardır.⁷³ Ebû Ubeyd eserinde öşür arazilerini sistematik bir şekilde verdikten sonra haraç arazilerini de şu şekilde açıklar:

“Bunun dışında kalan beldeler ya kuvvet yoluyla ele geçirilen ve fey haline getirilen arazidir. Sevad, Cibal, Ehvaz, İran, Kirman, Asfahan, Rey şehirleri hariç Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika ülkeleri gibi... Ya da Rasulullah (s.a.v)’in ahalisıyla sulh akdettiği Necran, Eyle, Ezruh, Dumetu’l-Cendel, Fedek ve benzeri memleketler gibi... Yahut da Rasulullah (s.a.v)’den sonra gelen imamların, ahalisıyla muâbede akdettikleri Cezire, Ermenistan’ın bazı bölgeleri ve Horasan’dan birçok arazi gibi... İşte kuvvet yoluyla veya sulh ile fethedilen ve fey haline getirilen bu iki nevi arazi bütün insanların müşterek hakkı olup toplumun fertlerinin geçimine ve devlet reisinin maruz kalacağı toplum sorunlarının çözümüne harcanır.”⁷⁴

Haracın hukuki dayanağı Hz. Ömer’in ichtihadıdır. Hz. Ömer fethedilmiş toprakları savaşanlar arasında dağıtmayıp, muayyen bir vergi karşılığında, bu toprakları işlemeyi daha iyi bilen eski sahiplerine bırakmak suretiyle tecrübesiz kişilerin mülkiyeti altında meydana gelecek verim düşüşünü engellemeyi ve Müslüman nüfus arasında adil bir gelir dağılımı sağlayarak kaynakların tahsisinde nesiller arası bir denge kurmayı gözetmiştir.⁷⁵

Arazinin haraç miktarı, tavan ve tabanı ichtihatla belirlenir.⁷⁶ Ebû Yusuf’a göre araziye tayin edilen haraç arazinin verim gücüne göredir. Dolayısıyla bu vergi toprağın verimine göre artırılıp azaltılabilir. Bu hususta yetki devlet başkanına aittir. Hz. Ömer Sevad ve Necran arazilerine farklı haraçlar koymuştu. Ebû Yusuf Hz. Ömer’in Sevad arazisine koymuş olduğu haracı azaltmış, bu hususta yapılan itiraza cevaben Hz. Ömer’in haracın

⁷³ Cengiz Kallek, “Haraç”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 72; Ateş, “Toprak ve İslâm”, 214; Karaman, *İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 97; Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 179.

⁷⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-emvâl*, 491-492.

⁷⁵ Kallek, “Haraç”, 16: 72.

⁷⁶ Kallek, “Haraç”, 16: 73.

yüksek tutulmasını isteyenlere “*korkarım ki siz, toprağa gücünün üstünde bir şey yüklediniz*” dediğini hatırlatmıştır. Hz. Ömer, bu sözyle haracın toprağın durumuna göre azaltılıp arttırılabileceğine işaret etmiştir. Ebû Yusuf kendisine itiraz edenlere Hz. Ömer’in uygulamalarını örnek göstererek, vermiş olduğu haracı toprağın statüsüne bağlı olarak değerlendirdiğini ifade etmiştir.⁷⁷

Haraç arazilerle ilgili bir diğer konu ise; bu toprakların kendilerine bırakılan kimseler tarafından satılıp satılmaması meselesidir. Cumhura göre bu topraklar vakıf toprakları gibi değerlendirildiğinden, haraç topraklarının alınıp satılması caiz değildir. Haracı da devamlıdır. Bazı hukukçulara göre, devlet başkanı savaşla alınan haraç toprağını sahiplerine bırakınca, onlar bu topraklara mirasçı olabilirler ve onları satabilirler. Bir grup hukukçuya göre ise haraç topraklarının satımı caiz değilken, alımı caizdir. İbn Kudâme ise devlet başkanı kamu yararı için satabilir görüşünü savunur.⁷⁸

Müslüman bir kimsenin gayrimüslim bir kimseden haraç arazisi satın alması konusunda Serahsî’nin: “*Biz hanefilere göre bu arazi, haraç arazisi olmaya devam*” eder sözüyle, satımının caiz olduğu anlaşılır.⁷⁹ Serahsî’nin bu görüşünün arka planında haraç arazilerinin de mülk arazi statüsünde değerlendirilmesi gerektiği düşüncesinin yattığı söylenebilir.

4. Öşür ve Haracın Birleşmesi

İslâm hukukunda öşür ve haraç arazilerini tetkik ederken, öşrî araziye; Müslümanların, ganimet hissesi, ihya, teverüs, ikta’ yollarıyla elde ettikleri mülkleri, haracî araziye ise; fetih sonrasında askere dağıtılmayıp bütün Müslümanların lehine vakfedilen yahut da gayri müslim sahiplerinin mülkiyetinde bırakılıp haracı, ammeye sarfedilen arazi olarak belirtmiştik. İslâm hukukunda İslâm âlimleri arasında ihtilaf konusu olan haraç arazinin öşrî araziye dönüşüp dönüşmemesi veya bir toprakta öşür ve haracın birleşip birleşmemesi meselesini ele almakta yarar görüyoruz.

77 Ebû Yusuf, *Kitâbu’l-harâc*, 222; Ateş, “Toprak ve İslâm”, 217.

78 Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-emvâl*, 103.; İbn Kudâme, *Muğnî*, 4: 192; Kardâvî, *Fıkhu’z-zekât*, 1: 410; Karaman, *İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 216; Akyüz, *Zekât*, 435.

79 Serahsî, *Mebûsât*, 3: 6.

Ebû Ubeyd, haraç vergisi ödeyen gayri müslimlerin Müslüman olmaları halinde haraç vergisinin düşüp düşmeyeceği, öte yandan yeni Müslüman olmuş bu kimselere öşür gerekip gerekmeyeceği konusunda farklı rivayetleri eserinde zikreder. Ebû Ubeyd, Hz. Ali'ye bir köy reisi gelip Müslüman olduğunu ilan etmesi üzerine kendisine hitaben, mükellef olduğu cizye vergisinden muaf olduğunu ve topraklarını bırakırsa, bunun Müslümanların mülkü olduğunu bildirdiği rivayeti ve Hz. Ömer bir şahsın Müslüman olması halinde arazisine öşür vergisini koymaması ile ilgili haberi eserinde aktarır. Bu ve benzeri rivayetlerden yola çıkarak bazı âlimlerin Müslümanların haraç vergisi ödedikleri topraklarda ayrıca öşür vergisi ödemeyeceklerini, mezkûr rivayetlerdeki öşür bahsinin geçmemesine bağladıklarını ifade eder. Bunlar arasında Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının da olduğunu bildirir. Ancak Ebû Ubeyd, ilgili rivayetlerde Hz. Ali ve Hz. Ömer'in ayrıca öşürden bahsetmemeleri, bu durumda olan Müslümanların üzerinden öşür vergisini ıskat etmeyeceğini iddia eder. Zira öşür vergisi, muhtaç kimseler için her Müslüman arazi sahibine düşen ve yerine getirilmesi gereken bir mükellefiyettir Ebû Ubeyd'e göre Hz. Peygamber ve ondan sonra gelen halifeler, arazi ikta ederlerken öşür vergisini ayrıca zikretmediklerini, dolayısıyla arazi sahibi her Müslümana öşür vergisinin gerekli olduğunu bildirir. Ona göre haraç arazi herhangi bir müslümanın sahibinden kiralayıp ekmiş olduğu arazi gibidir. Bu durumda kiracı hem haraç durumunda olan kira ücretini ödemek hem de nisab miktarına ulaşması halinde elde ettiği mahsulün onda birini ödemek zorundadır. Ayrıca Ebû Ubeyd'e göre öşür ve haracın sarf yerleri farklıdır. Dolayısıyla birbirlerini ilga edemezler. Bütün bunlara delil olarak da Ömer b. Abdulazîz'e (v. 101/720) sorulan bir sorunun cevabını gösterir. Söz konusu rivayette bir şahıs Ömer b. Abdulazîz'e: *“Bir Müslüman eli altında bir haraç arazisi bulunup da ondan öşür vergisi istenirse, o kimse de bana ancak haraç düşer diye diretirse ne olur?”* sorusunu yöneltir. *“Haraç toprağa, öşür ise ürüne düşer”* diye cevap veren Ömer b. Abdulazîz Ebû Ubeyd'in görüşünün temel dayanağı olur. Bu konuda Malik ve Evzâî'nin (v. 157/774) de aynı görüşte olduğunu zikreder. Ayrıca İbn Abbas'a isnad edilen: *“Bir Müslümanın aynı zamanda hem Müslüman vergisi olan zekâtla hem de kâfir*

vergisi olan haraçla mükellef olmasını yadırgamaktayım” ifadesini Ebû Ubeyd, “*İbn Abbas bu sözüyle mekruhîyeti ifade etmiştir*” şeklinde yorumlar.⁸⁰

Öşür ve haraç toprakları konusunda bazı müçtehitler, toprağın ilk devirlerde tabi kılındığı statüye göre hüküm vermişlerdir. İlk fütuhât devirlerinde bir toprak haraç toprağı olarak tescil edilmişse, bundan sonra sahibi değişse de o toprağın statüsünün değişmeyeceğine hüküm ederek böyle topraklardan hem öşür, hem de haraç verilmesi gerektiğini kabul etmişlerdir. Buna karşılık diğer bazı müçtehitler de toprağın sahibi değişince bağılı bulunduğu statünün değişmeyeceğini kabul etmekle beraber, böyle bir toprağın sahibi değişerek Müslüman eline geçse de, bir topraktan hem öşür hem de haraç alınamayacağını kabul etmişlerdir. Bu iki görüşten farklı olarak bazı âlimler öşür ve haraç gibi topraktan alınan gelirlerin İslâm’ın ilk fütuhât dönemlerinde toprağın bağılı bulunduğu statüye göre değil de, sahibinin Müslümanlık yahut zimmîlik durumuna bağılı olarak vergi çeşidinin de değişebileceği, dolayısıyla ilk dönemler deki durumu ne olursa olsun, bugün toprağın sahibi Müslüman ise o topraktan öşür, sahibi gayri müslim zimmî ise haraç vermesi gerektiğini savunmuşlardır.⁸¹ Bu konuda zikredilmesi gereken bir nokta da haraç arazisinin mevkûf olarak kabul edilmesi durumunda satılıp satılamaması meselesidir. İmam Malik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’in içinde bulunduğu ulemanın ekseriyetine göre haraç arazisi vakıf mahiyetindedir. Alınıp satılması caiz değildir. Haracı ise devamlıdır.⁸² Diğer bazı müçtehitlere göre haraç araziye gayri müslim sahipleri satabileceği gibi devlet de elinde bulundurduğu harâcî topraklardan bir kısmını zaruret halinde veya faydalı bulduğu takdirde satabilir. Her iki halde de Müslümanlar bu toprakları satın alabilirler.⁸³ Ancak bu araziler Müslümanların mülküne geçse dahi haracı düşmez, bu toprakların yeni malikleri olan Müslümanlar, bu arazilerin haracını öderler.⁸⁴

80 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-envâl*, 115.

81 Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 179.

82 İbn Kudâme, *Muğnî*, 4: 192.

83 İbn Kudâme, *Muğnî*, 4: 195; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Abkâmu Ehli'z-Zimme*, thk. Yusuf b. Ahmed el-Bekrî, Şakir b. Tevfik el-Arûrî, (Dammam: Dâru İbn Hazm, 1418/1997), 1: 250; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 216.

84 İbn Kayyim, *Abkâmu ehli'z-zimme*, 1: 251.

Hanefî mezhebine göre bir topraktan elde edilen üründen onda bir ya da yirmi de bir zekât alınabilmesi için o toprağın öşür toprağı olması lazımdır.⁸⁵ Dolayısıyla haraç ile öşür birleşmez.⁸⁶ Bir araziden duruma göre ya haraç alınır ya da öşür. Haracî arazi kimin mülkiyetine geçerse geçsin haraçla beraber geçer. Ancak bu mezhebe göre de, haracî ve mîrî arazinin öşrî hale gelmesi mümkün ve caizdir, bu takdirde haraç değil öşür alınacaktır.⁸⁷ Hanefî mezhebi âlimlerinden Serahsî, bağlı bulunduğu mezhebin görüşünü temellendirmede İbn Mes'ud'dan (r.a) hem mevkûf hem de merfû olarak rivayet edilen “Müslümanın arazisinde öşür ve haraç birleşmez”⁸⁸ hadisini delil olarak kullanır ve bu konuyu şöyle ifade eder:

*“Müslüman arazisinde öşür ve haraç birleşmez. Ayrıca, adil veya zalim hiçbir halife, insanların mallarını almak için çeşitli çareler aradıkları halde, Irak'taki Sevad arazisinden öşür almamışlardır. Bu bir icmadır. Delil olarak da icma yeter. Akli delili ise şudur: Haraç ve öşrün her biri, ürün veren arazinin, vergisidir. Tek bir arazi nedeniyle birden çok yükümlülük bir arada bulunmaz. Çünkü öşür ve haracın nedenleri de farklıdır. Haracın farz oluş nedeni; arazinin, savaş yoluyla fethedilmesi ve onda savaşçıların haklarının olmasıdır. Öşrün farz oluş nedeni ise; o bölge halkının kendi rızaları ile Müslüman olmaları ve orada savaşçıların hakkının sabit olmamasıdır. Bunların arasında çok büyük fark vardır. Nedenler birleşmeyince hükümler de birleşmez.”*⁸⁹ Hanefîlerin bu konuda diğer delilleri ise Hz. Ömer'in uygulamalarıdır. Şöyle ki Hz. Ömer Müslüman olan Dahhâk'a “haracını ödemeye devam et” demiştir. Burada öşürden bahsetmemiştir. Eğer gerekli olsaydı bunu ifade ederdi.⁹⁰ Ayrıca haracın sebebi toprak sahibinin kâfir olmasıdır. Öşrün sebebi ise Müslüman olmasıdır. Dolayısıyla bunların birleşmesi doğru değildir.⁹¹ Diğer taraftan gerek haraç ve gerekse öşür toprağın

85 Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-harâc*, 291.; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 57.

86 Serahsî, *Mebûsât*, 2: 208; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 57; İbn Kayyim, *Abkâmu ehliz-zimme*, 1: 249; İbn Nüceym, *Bahrur-râik*, 2: 413; Kardâvî, *Fıkhuz-zekât*, 1: 412; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 216; Akyüz, *Zekât*, 431.

87 İbn Nüceym, *Bahrur-râik*, 4: 115; Akyüz, *Zekât*, 436.

88 Beyhâkî, *Sünenül-Kübrâ*, 4: 132.

89 Serahsî, *Mebûsât*, 2: 208.

90 Kardâvî, *Fıkhuz-zekât* 1: 413; Erkal, “Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür” 28; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 216.

91 Kardâvî, *Fıkhuz-zekât*, 1: 413; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 217.

nemasına, faydasına dayanmaktadır; bunun için de ölü topraktan haraç ve öşür alınmaz. Şu halde tek sebeple iki verginin alınması uygun değildir.⁹²

Cumhur ulemaya göre ise, öşür ile haraç birleşebilir. Yani haraca tabi bir arazi Müslümanın mülkiyetine geçerse, yeni sahibi hem haracı, hem de çıkan mahsulün zekâtını öder. Cumhura göre toprağın öşrî veya haracı olması durumu değiştirmez.⁹³ Cumhur, görüşünün doğruluğunu ispat bağlamında ilk olarak bu konuda varid olan umûmî nasları dile getirir. Bu naslar “*Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan infak edin*”⁹⁴ ayeti ile “*Hasat günü de hakkını verin*” ayetidir. Ayrıca “*Yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak mahsullerinde “uşr” yani onda bir, kovayla sulanan toprak mahsullerinde “nısf uşr” yani yirmide bir zekât vardır*”⁹⁵ hadisi de delil olarak cumhurun kullandığı deliller arasındadır.⁹⁶

Cumhura göre öşür ve haraç mükellefiyeti tek sebeple değil, farklı sebeplerle konmuştur. Öşrün sebebi mahsulün bulunması, haracın sebebi ise topraktan faydalanma imkânının bulunmasıdır. Öşür mahsulün borcudur, haraç boyun borcudur, zimmet ile ilgilidir. Mükellefin şahsına bağlıdır. Öşrün sarf yeri, zekâtın sarf yeri olan sekiz sınıftır. Haracın sarf yeri ise ordunun ve memurların masrafı ile diğer amme hizmetleridir. Dolayısıyla bir şahsın her ikisiyle de mükellef olması mümkündür.⁹⁷ Ayrıca haraç kiralık arazinin kira bedeli yerindedir. Bu yüzden, sadece savaş yoluyla zorla fethedilen arazide farzdır. Kiralanan arazide ücretin gerekli oluşu da tarladan çıkan üründe öşrün gerekliliğine engel olmaz.⁹⁸

92 Karaman, İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri, 1: 217.

93 Sahnûn, Ebû Saïd Abdüsselâm, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 1: 381; Şirâzi, *Mühezzeb*, 1: 517; Serahsî, *Mebûsât*, 2: 208; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, 3: 481; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 57.

94 Bakara 2/267.

95 Buhârî, Zekât 55; Müslim, Zekât, 7.

96 Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, 3: 481; Kardâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 1: 414; Akyüz, *Zekât*, 436; Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 183; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1428/2007), 1: 426.

97 Ebû Ubeyd, Kitâbu'l-emvâl, 116; İbn Kayyim, Ahkâmu ehli'z-zimme, 1: 248; Kardâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 1: 414; Karaman, İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri, 1: 217.

98 Serahsî, *Mebûsât*, 2: 208.

Cumhurun bu konudaki bir diğer delili ise öşürün Kitap ve Sünnet'in apaçık nasları ile sabit olmasıdır. Bu münasebetle öşür, içtihat sonucunda sabit olan haraç ile ortadan kaldırılamaz.⁹⁹ Dolayısıyla bir toprağın haracî olması farz olan zekâta engel teşkil etmez. Bu topraktan elde edilen mahsullerin zekâtı verilmelidir. Ayrıca haracı da verilir. Çünkü haraç ürünlere değil, bizzat araziye konulmuş bir vergidir. Toprak sahibi hiçbir şey ekmese dahi, bu arazinin haracını vermek zorundadır. Ayrıca Hanefiler'in bu konuda delil olarak ele aldıkları “*Müslümanın arazisinde öşür ve haraç birleşmez*” hadisi Yahya b. Anbese yoluyla Ebû Hanife, İmam Hammad, İbrahim en-Nehâî, ve Alkame'den intikal etmiştir. Cumhur Yahya b. Anbese'nin güvenilir ravilere isnad ederek yudurma hadis rivayet ettiğini iddia etmektedir.¹⁰⁰

5. Öşre Tabi Toprak Ürünleri

Fukaha, toprak ürünlerinden dinen verilmesi zorunlu öşürün farziyyetinin Kitap, sünnet ve icma ile sabit olduğunu ve bunun miktarının da sulamaya bağlı olup olmamasında göre onda bir veya yirmide bir oranında olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte hangi ürünlerin bu kapsama girdiği hususunda ise farklı düşünmüşlerdir.¹⁰¹ Fukaha hububatta, arpada, buğdayda, hurmada ve kuru üzümde öşür gerektiğinde ittifak etmişlerdir.¹⁰² Hatta ilk dönem selef âlimlerinden bazıları öşürün sadece zikredilen bu dört grup toprak ürününe gerekli olduğunu söylemiştir. Özellikle İbn Ömer'in başını çektiği bu âlimlere göre; bu dört grup mahsul haricinde hiçbir toprak ürününde zekât gerekmez. Çünkü bu mahsuller dışında öşürün gerekli olduğunu ifade eden başka bir nas yoktur. Bu konuda icma da söz konusu değildir.¹⁰³ Diğer taraftan bu dört mahsulün genel anlamda yiyecek maddesi olarak kullanılmaları ve menfaatlerinin de fazla olması nedeni ile bunlara diğer mahsuller de kıyas edilemez.¹⁰⁴ Bu görüşteki âlimlere İbn Abbas zeytini,

99 Kardâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 1: 414; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 217; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 1: 426.

100 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 1: 426.

101 Kardâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 1: 349; Erkal, *Zekât*, 145.

102 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 461; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 372.

103 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 372; İbn Münzir, Ebû Bekir, *Kitâbu'l-İcma'*, (Amman: Mektebetü'l-Furkan, 1420/1999), 52.

104 İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 156; Kardâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 1: 349.

İbrahim en-Nehâi¹⁰⁵(v. 96/714), Hasan-i Basrî (v. 110/728), Sevrî (v. 161/778) ve Şa'bi ise darıyı ekleyerek katılmışlardır.¹⁰⁶ Öşrün sadece dört grup toprak ürününde gerekli olduğunu savunanlar, bu görüşlerini “*öşür sadece buğday, arpa, hurma ve kuru üzümünden gerekir*”¹⁰⁷ hadisine dayandırmışlardır.

Ebû Ubeyd zekâtın sadece buğday, arpa ve hurmadan ödenmesi gerektiğini söyleyen âlimlerin olduğunu bildirir. Bu görüşü savunanlar Hz. Peygamberin sadece Arapların köy, şehir ve badiyelerinde bilinen geçim kaynaklarının zekâtı hakkında hüküm vermiş olduğunu zikrederler. Buğday ile arpa köy ve belde sakinlerinin, hurma ise badiye (çöl) ahalisinin geçim maddeleridir. Üzüm ise bunlara dâhil değildir. Onlara göre zekât, insanların hayatında vazgeçilmez niteliğe sahip maddeler üzerinde farz kılınmıştır. O nedenle deve, sığır ve koyunların zekâta tabi iken at, katır ve merkepler bu hükmün dışındadır. Zira deve, sığır ya da koyunların sütleri ve etleri maişet kaynağıdır. Buğday, arpa ve hurma da böyledir.¹⁰⁸ Bu hususta mezheplerin görüşleri özetle şu şekildedir:

a. Hanefî Mezhebi: Ebû Hanîfe'ye göre bütün zirâî ürünler zekâta tabidir.¹⁰⁹ Ona göre *toprağı değerlendirmek üzere ekilen ve istifade edilen her türlü ürün öşre tabidir*.¹¹⁰ Yerden çıkan bu ürünlerin zekâta tabi olması için o yerin zirai amaçla kullanılması ve insanların bu topraktan faydalanması gerekir.¹¹¹ Ebû Hanîfe'ye göre bunun beş istisnası vardır.¹¹²

105 İbn Kudâme, *Muğnî*, 4: 156; Kardâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 1: 349.

106 Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, 1: 420.

107 Dârekutnî, *es-Sünen*, 2: 476.

108 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 465.

109 Serahsî, *Mebûsât*, 3: 2; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 375; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 113; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1: 132; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-Râik*, 2: 414; Meydânî, Abdulğanî el-Çanîmî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1429/2008), 146; Cezîrî, *el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 317; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, 1: 420; İbn Hazm haricinde Zahiri Mezhebi âlimleri de topraktan çıkan bütün ürünlerin zekâta tabi olduğunu savunurlar. Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-Muhallâ*, (Mısır: Matbaatü'n-Nehdeti'l-Abdilazîz, 1348) 5: 112.

110 Serahsî, *Mebûsât*, 2: 217.

111 Hanefî mezhebindeki görüşler için bkz. Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-harâc*, 235.

112 Serahsî, *Mebûsât*, 2: 217, 3: 3; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, 1: 420.

aa) Hurma Yaprağı: Ağaç dalındaki bir yapraktır ve ağaçta da öşür yoktur.

ab) Saman: Bitki gövdesidir, meyveye göre ağaç gibidir.

ac) Ot: Bununla tarladan verim alma kastedilmez. Aksine tarlalar ottan temizlenir.

ad) Kamış: Burada kastedilen kaval yapılan ve evlerin damına serilen kamıştır. Buna Fars kamışı denir. Şeker kamışında ise zekât vardır.

ae) İlgın Ağacı

Fakat kişi yukarıda zikredilen ürünleri elde etmek için, mesela toprağını ağaçlık, otlak ve kamışlık yapar da bunların büyümesi için su verir ve bu araziyi kullandığını bir şekilde insanlara bildirirse bu ürünlere de zekât gerekir.¹¹³

Ebû Hanîfe'nin, bahçelerde ekilen ve araziden verim alma kastedilen her bitkide öşür vardır şeklindeki görüşünü temellendirdiği birtakım ayet ve hadisler mevcuttur.

“Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan *infak edin*”¹¹⁴ ayeti hem ticaret mallarının zekâtını hem de öşrü farz kılmaktadır. Ayrıca bu ayet umûm ifade eder.¹¹⁵ Dolayısıyla bir ürünün saklanabilir, dayanıklı, zaruret dışında kullanılan, normal şartlarda yiyecek maddesi olan, kurutulan ve yenilmesi gereken özelliklere sahip olma gibi birtakım şartlara bağlı kalmaksızın bütün ürünlerde öşür gereklidir. Hububat, baklagiller, yaş sebzeler bu konuda eşittir.¹¹⁶

“*Hasat günü de hakkını verin*”¹¹⁷ ayetinde geçen “hak” kelimesine ilk hamledilmesi gereken mana toprak mahsulü sebzelerdir. Çünkü sebzelerin hasadı sırasında onların zekâtının ödenmesi daha kolaydır. Hububata ise

113 Merğînânî, *Hidâye*, 1: 132; Mevsilî, *İhtiyâr*, 113; Meydânî, *Lübâb*, 146.

114 Bakara 2/267.

115 İbn Arabî, *Abkâmu'l-Kur'an*, 1: 313.

116 Serahsî, *Mebsût*, 3: 2; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2: 59.

117 En'am 6/141. Ayet hakkında farklı yorumlar için bkz. Kurtûbî *el-Cami' li-ahkâmî'l-Kur'an*, c. s. 54 vd.

biçilme, toplanma ve ayrıştırılma safhalarından sonra kullanımını mümkündür. Bu da bize gösteriyor ki sebzeler de öncelikle zekâta tabidir.¹¹⁸

“Yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak mahsullerinde “uşr” yani onda bir, kovayla sulanan toprak mahsullerinde “nısfuşr” yani yirmide bir zekât vardır”¹¹⁹ ve “Yerin çıkardığında öşür vardır”¹²⁰ hadisleri aynı şekilde Ebû Hanîfe’nin delil olarak ortaya koyduğu naslardır. Zikredilen bu hadisler de umûm ifade eder. Ebû Hanîfe’ye göre öşür, ürün veren arazinin vergisidir. Nitekim öşrî arazide elde edilen her bir ürünün zekâtı ödenmelidir.¹²¹ Hanefî mezhebine göre lafız, bir mana için vaz’ edildiğinde aksine delil bulunmadıkça bu mana, o lafız ayrılmaz bir parçasıdır ve o lafız hakkında katî olarak sabittir. Âmm lafız, usulcülere göre aksine bir kayıt olmadıkça kapsamına giren bütün fertlere katî olarak delalet eder. Dolayısıyla Ebû Hanîfe kendi görüşünün aksine hüküm beyan edenlerin ileri sürmüş oldukları hadisleri, katî olan umûm ifadeyi tahsis edecek güçte görmemektedir.

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre ise her türlü zirâî üründe öşür gerekmez. Bu iki imama göre zirâî ürünlerde zekâtın farz olması için yiyecek maddesi olmaları ve bir yıl saklanabilme özelliğine sahip olmaları gerekir.¹²² Onlara göre kural şudur: Baklagiller, sebzeler ve reyhanlar gibi amaçlanan şekilde kalıcı ürünü olmayan bitkilere öşür gerekmez.¹²³ Bu konuda dayanakları ise Musa b. Talha’nın (v. 103/771) babası aracılığı ile Hz. Peygamberden rivayet ettiği “sebzelerde zekât yoktur”¹²⁴ hadisidir. İmameyne göre adeten değersiz olan hem zengin hem de fakirin kolayca bulabildiği şeylerde Allah hakkı gerekli değildir. Kalıcı olan ve zor bulunan ürünlere

118 Kâsânî, *Bedâi’ u’s-sanâi’ fi tertibi’ş-şerâi’*, c. II, s. 59.

119 Müslim, *Zekât* 7; Ebû Davut, *Zekât* 11.

120 Dârekutnî, *Sünenu’l-Dârekutnî*, II/128.

121 Serahsî, *Mebûsât*, 3: 3.

122 Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü’l-asl*, (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1410/1990), 2: 104, 138; Aynî, Ebû Muhammed Mahmud, *el-Binâye fi Şerhi’l-Hidâye*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1411/1990), 3: 492; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü’l-İslâm ve Edilletuh*, (Şam: Dâru’l-Fikr, 1409/1989), 2: 805; Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 153; Seyyid Sâbık, *Fıkhü’s-sünne*, 1: 420.

123 Serahsî, *Mebûsât*, 3: 3.

124 Dârekutnî, *Sünen*, 2: 94.

zekât gerekir.¹²⁵ Buna göre hububat ve kalıcı meyvesi olan bitkiler için öşür ödenir. İlaç ve buna benzer maddelerle müdahale edilmeden en az bir yıl bekletilemeyen karpuz, kavun, salatalık, meyve, sebze gibi ürünler için zekât ödenmez.¹²⁶

Ebü Hanîfe ve İmameyne göre her ne kadar yenilmiyorsa da şeker kamışı, pamuk, keten ve bunlara benzer ürünlerde öşür gereklidir.¹²⁷

b. Şâfiî ve Malikî Mezhebi: Şâfiî ve Malikî mezheplerine göre her ürün öşre tabi değildir. Bir zirâî üründe zekâtın farz olması için bir takım şartlar gerekir. İnsanların ektiği, hasattan sonra kurutup saklayabildiği ve normal şartlarda kendisiyle hayatını sürdürdüğü gıda maddesi öşre tabidir.¹²⁸ Gıda vasfını taşımayan fındık, fıstık, ceviz ve benzeri ürünler saklanabilse de zekâta tabi değildir.¹²⁹ Çünkü insanlar bunları tabii gıda maddesi olarak kullanmazlar.¹³⁰

Şâfiî mezhebine göre öşre tabi mahsul, gerçek kişilere ait olmalıdır. Mescitlere veya tüzel kişilere vakfedilen arazilerdeki toprak mahsullerine, ayrıca sahipsiz alanlardaki ürünlere zekât gerekmez.¹³¹ Ayrıca öşür, meyve olarak sadece hurma ve üzümden gerekir. Zira Hicaz bölgesinde yiyecek olarak bu ikisi yaygın ve saklanabilir özelliğe haizdir.¹³² İmam Şâfiî kavli-i cedidinde/ son görüşüne göre pirinç, fasulye, bakla, nohut, mısır, üzüm ve hurmayı da gıda maddesi olarak değerlendirerek öşre tabi kılmıştır. Ceviz, susam, incir, elma, nar, ayva ve diğer meyveleri ise öşrün kapsamı dışında tutmuştur.¹³³

125 Serahsî, *Mebûsât*, 3: 3.

126 Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, 2: 104; Serahsî, *Mebûsât*, 3: 3; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 1: 420; Akyüz, *Zekât*, 439.

127 Merğînânî, *Hidâye*, 1: 133; Mevsilî, *İhtiyâr*, 113.

128 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 3: 241; Gazzâlî, *Vasît*, 1: 457; Nevevî, *Ravzatü't-Talibîn*, 2: 93; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 1: 421.

129 Sahnun, *Müdevvene*, 1: 342.

130 Kardâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 1: 350.

131 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 601.

132 Kardâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 1: 351.

133 Gazzâlî, *Vasît*, 1: 458; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 566; Aynî, *Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 3: 493.

İmam Malik'e göre ceviz, badem, incir gibi kuru olan ve saklanabilen meyvelerle, satıldığı takdirde bu meyvelerin parası üzerinden bir yıl geçmedikçe bunlardan zekât vermek gerekmez.¹³⁴ Malikî mezhebinin müteahhir dönem âlimlerine göre üzüm ve hurma dışındaki meyvelerin zekâta konu olabilmesi için saklanabilir özelliğe sahip olmaları gerekir. İnciri örnek olarak veren muteahhir âlimler, kurutulabilme özelliğinden yola çıkarak bu gibi ürünlere zekâtın vacip olduğunu söylemişlerdir.¹³⁵

Zeytinde zekâtın gerekli olup olmadığı konusunda her iki mezhep de farklı düşünmüştür. İmam Şâfiî kavî-i kadîminde zeytine öşür gerekir¹³⁶ derken, daha sonra “*En'am Suresinin 141. ayetinde zeytin nar ile birlikte zikrediliyor. Nardan zekât vermek gerekmediğine göre, zeytinden de zekât vermek gerekmez*” dediği rivayet edilmektedir.¹³⁷

İmam Malik'e göre zeytinde zekât gereklidir.¹³⁸ Ancak o, Ebû Hanîfe'den farklı olarak öşür gereken ürünler üzerinden bir yıl geçmesini şart koşar.¹³⁹ İmam Malik'in toprak ürünlerinin zekâtında bazı ürünlerin ismini tahsis ederek zikretmesi, öşrün sadece bu ürünlerde olduğu anlamına gelmez. İmam Malik'in kabul ettiği esasa göre, günümüzde ve gelecekte saklanabilir özellikteki tüm hububattan ve meyvelerden zekât vermek gerekir.¹⁴⁰

c. Hanbelî Mezhebi: Ahmed b. Hanbel'e göre toprak ürünlerinin zekâta konu olabilmesi için insan tarafından *ekilen, dikilen, kurutulan, ölçülen ve saklanan* özelliklerine sahip olması gerekir.¹⁴¹ Ahmed b. Hanbel'den gelen

134 Sahnun, *Müdevvene*, 1: 341.

135 Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemrî el-Kurtûbî, *el-Kâfi fi fıkhi ehlil-Medinetil-Maliki*, (Beyrut: Dârul-Kütübül-İlmiyye, 1413/1992), 100.

136 Şirâzî, *Mühezzeb*, 1: 503; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 566.

137 Kurtûbî, *el-Câmi'*, 9: 55; Yunus Vehbi Yavuz Şâfiî'ye nispet edilen bu sözün naslara aykırı olduğunu dolayısıyla önceki görüşün geçerli olması gerektiğini savunur. Bkz. Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 158.

138 Sahnun, *Müdevvene*, 1: 342; Aynî, *Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 3: 493.

139 Sahnun, *Müdevvene*, 1: 341.

140 Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 157.

141 İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 155; Abdullâh b. Ahmed, *Mesâilü Ahmed b. Hanbel*, thk. Züheyr eş-Şâviş, (Beyrut: Mektebetül-İslâmî, 1401/1981), 165; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, 1: 421; Kardâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 1: 352; Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 154.

en meşhur görüşe göre yiyecek, giyecek, hububat (baklagiller) veya meyve farkı gözetilmeksizin yukarıdaki şartları taşıyan bütün ürünler zekâta tabidir.¹⁴² Bu şartlara uymayan şeftali, elma, armut, kayısı (yaş), incir ve ceviz gibi meyvelere ise zekât düşmez. Ayrıca salatalık, patlıcan, şalgam, kavun, karpuz, havuç, karnabahar, lahana, sarımsak, soğan, patates, turp ve benzeri yeşilliklere de zekât gerekmez.¹⁴³ Zeytin hususunda iki farklı görüş olmakla birlikte sahih olan zekâtın gerektiğidir.¹⁴⁴ Bu hususta genel bir değerlendirme yapılacak olursa şunları söylemek mümkün olur:

Ebû Hanîfe dışındaki fukaha, toprak mahsullerinin zekâta tabi olması için birtakım şartlar öne sürmüş ve her toprak ürününün zekâta tabi olmadığını söylemiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe dışında kalan diğer mezhep imamlarına göre toprak mahsullerinden zekât verilmesi için *havelânül-havl* de şarttır.¹⁴⁵ İmamı Azam ise senede iki defa mahsul veren toprakları nazarı itibara alarak, toprak mahsullerinin bir sene elde kalmasını şart koşturmakta; ister az ister çok olsun elde edilen bütün toprak mahsullerinin zekâta konu olduğunu savunmaktadır.¹⁴⁶

Yusuf el-Kardâvi'ye göre Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşü daha isabetlidir.¹⁴⁷ Çünkü ona göre bu görüş hem Kur'an ve Sünnet'in umûm naslarına; hem de zekâtın teşri kılınma hikmetine uygundur.¹⁴⁸ Şöyle ki Şâri'in buğday ve arpa eken çiftçiye öşrü gerekli kılıp da portakal ve elma bahçesine sahip olan kimseyi bundan muaf tutması hikmete uygun değildir. Öte yandan öşrün sadece buğday, arpa, hurma ve üzümde gerekli olduğunu bildiren hadisler sıhhat bakımından ta'n edilmiştir. Bunların bazıları munkati', bazıları mevkufl¹⁴⁹ bazılarının ise ravileri zayıftır. Dolayısıyla Ebû

142 İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 155.

143 İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 156; Kardâvi, *Fıkhü'z-zekât*, 1: 353.

144 İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 159.

145 Ancak İbn Kudâme bu konuda farklı görüş beyan eder. Ona göre bir yıl bekleme şartı yoktur. Bkz. İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 162.

146 İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3: 265.

147 Kardâvi, *Fıkhü'z-zekât*, 1: 355.

148 Kardâvi, *Fıkhü'z-zekât*, 1: 355.

149 Mevkuf: Sahabilerin söz, fiil ve takrirlerine dair muttasıl veya munkati' haberlere denir. Bkz. Tahhân, *Teyisiru mustalabi'l-hadis*, s. 130; Çakan, *Hadis usûlü*, s. 118.

Hanîfe'nin bu husustaki görüşü daha isabetlidir.¹⁵⁰ Mâlikî mezhebine mensub olan İbn Arabî de bu konuda Ebû Hanîfe'nin haklı olduğunu savunur. Ona göre sebzelere ilgili hadis sıhhat şartlarını taşımadığından bu konuda hüccet olamaz.¹⁵¹ Bu sebeple toprağa ekilen ve öşür toprakları içinde yetişen her çeşit ürünün öşrünü ödemek gerekir. Hadislerde zikredilen toprak ürünleri o devirde Müslümanların yaşadığı ülkelerde yaygın ürünlerdir. Dolayısıyla hadislerde ismi geçmeyip sonradan keşfedilen veya başka ülkelerde yetişen bütün toprak mahsulleri, özellikle baklagiller ve yeşillikler de öşre tabidir.¹⁵²

6. Öşürde Nisab

Nisab, zekâtın bir kimseye vacip olması için şer'an gerekli olan mal miktarını ifade eden fikhî bir kavramdır.¹⁵³ Nisab miktarı, zekâta tabi eşyanın tümüne göre değişir. Aynı şey toprak ürünleri için de söz konusudur. Toprak ürünlerinden ödenmesi gereken öşrünün nisabı konusunda fukaha başlıca iki görüş ortaya koymuştur.

A. Öşürde Nisabı Şart Koşmayanlar

Ebû Hanîfe başta olmak üzere bir kısım fukahaya göre öşrünün vacip olması için herhangi bir nisab şartı yoktur. Araziden elde edilen ürünün azı da çoğu da öşre tabidir.¹⁵⁴ Ebû Hanîfe bu konuda Mücahid (v. 100/718), Hammâd b. Süleyman, Ömer b. Abdulazîz ve İbrahim en-Nehâî ile aynı hükümde birleşir. Davud ez-Zahiri ise sadece veznî ürünlerde nisabın gerekli olduğunu savunur.¹⁵⁵

Ebû Hanîfe'nin zirâî ürünlerde nisab şartını aramaması, birtakım delillere dayanır. Bu konuda daha önce zikredilen umûm manalı ayetler¹⁵⁶ yanında,

150 Kardâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 1: 356.

151 İbn Arabî, *Abkâmu'l-Kur'an*, 2: 286.

152 Akyüz, *Zekât*, 440.

153 Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 457.

154 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 469; Serahsî, *Mebûsât*, 3: 3; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 59; Merğînânî, *Hidâye*, 1: 132; Mevsilî, *İhtiyâr*, 113; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 1: 423.

155 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-Muhallâ*, (Mısır: Matbaatü'n-Nehdeti'l-Abdilaziz, 1348), 5/212; Şevkânî, İbn Abbas'ın da aynı görüşte olduğunu söyler. Bkz.: Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylu'l-Evtâr*, (Riyad: Dâru İbn Kayyim, 1426/2005), 5/291.

156 Bakara 2/267; En'am 6/141.

“Gökyüzünün suladığında öşür vardır”¹⁵⁷ ve “yerin çıkardığında öşür vardır”¹⁵⁸ şeklindeki umûm manalı hadislerde de herhangi bir nisab şartı aranmaması onların delilleri arasındadır.¹⁵⁹ Ayrıca zirâî ürünlerin zekâtı için havelânü'l-havl şartı yoktur. Bundan dolayı zirâî ürünlerde nisab şartı olmamalıdır.¹⁶⁰ Diğer taraftan öşür, nâmî arazinin vergisidir. Bu hususta arazinin yüzölçümüne değil, verdiği ürüne bakılır. Haraçta olduğu gibi ürünün miktarına bakılmaksızın onda bir oranında zekâtı verilmelidir.¹⁶¹ Ebû Hanîfe'ye göre diğer zekât mallarında nisabın şart kılınmasının sebebi, mal sahibinde zenginlik sıfatının meydana gelmesidir. Öşürün farz olması için zenginlik dikkate alınmaz. Define ve madenlerin zekât miktarı olan humusta olduğu gibi zenginlik fakirlik, mahsulün azlığı ya da çokluğu (nisab) dikkate alınmadan öşürün verilmesi gerekir.¹⁶² Onlara göre zirâî ürünlerin zekâtında nisabı şart koşanların ileri sürmüş oldukları hadis¹⁶³, ahad yolla gelmiştir. Bu nedenle söz konusu hadis, Kur'ân'a ve meşhur sünnete aykırı hüküm içeremez.¹⁶⁴ Oysaki konuyla alakalı zikredilen ayet ve hadislerdeki âmm lafız, katiyet ifade ettiği için haber-i vahid onu tahsîs edemez.¹⁶⁵

B. Öşürde Nisabı Şart Koşanlar

İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre zekâta tabi diğer ürünlerde olduğu gibi, zirâî ürünlerde de öşür verilmesi için nisab şarttır.¹⁶⁶ İbn Kudâme'nin naklettiğine göre; Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Ömer b. Abdulazîz, Câbir b. Zeyd, Atâ b. Ebî Rebâh, Mekhûl, İmam Malik, İmam Sevrî, İmam Evzaî, İbn ebî Leyla, İmam Şâfiî, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve diğer birçok

157 Buhârî, Zekât 55; Müslim, Zekât 7; Ebû Davut, Zekât 11; Tirmizî, Zekât 14.

158 Dârekutnî, *Sünen*, 2: 128.

159 Serahsî, *Mebisût*, 3: 3; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 59; İbn Kudâme, *Muğnî*, 4: 161; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, 1: 423.

160 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 59; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, 1: 423; Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 145.

161 Serahsî, *Mebisût*, 3: 3.

162 Serahsî, *Mebisût*, 3: 3.

163 “Beş veskten aşağısında zekât yoktur” Buhârî, Zekât 32; Müslim, Zekât 1; Ebû Davut, Zekât 2; Tirmizî, Zekât 7.

164 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 59.

165 Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 5: 292.

166 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 392; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 2: 810; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, 1: 422.

âlimin toprak mahsullerinin zekâtında nisabı şart koşmuştur.¹⁶⁷ Cumhuriyet bu husustaki en güçlü delili Buhâri ve Müslim'in ittifakla naklettikleri “beş veskten aşağısında zekât yoktur”¹⁶⁸ hadisidir. Cumhura göre zekâtın sebebi şer’î zenginliktir. Çünkü zekât, zengin sayılanların vermesi gereken malî bir değerdir. Dolayısıyla diğer zekât mallarında olduğu gibi, nisab miktarına ulaşmadıkça kişi zengin toprak ürünlerinde de zengin sayılmaz ve zekâtla mükellef olmaz.¹⁶⁹

7. Nisabın Belirlenmesi

“Beş veskten aşağısında zekât yoktur.” hadisinde geçen “beş ölçek (vesk)” ve bunun kilogram cinsinden karşılığı olan miktar konusunda fukahâ farklı düşünmüştür. Kaynaklarda belirtildiğine göre müçtehitler, bir ölçegin altmış sa’ olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.¹⁷⁰ Ancak bir sa’ ne kadardır? Bu konuda iki ayrı görüş mevcuttur:

Hanefilerin esas aldığı Iraklı ölçegine göre 1 vesk 60 sa’, 1 sa’8 rıtıl, 1 rıtıl 130 dirhemdir. Buradan hareketle yapılan işlemlerden sonra 5 vesk, kullandığımız ağırlık ölçüsüne göre 1 tona karşılık gelmektedir.¹⁷¹ Malikî, Hanbelî ve Şâfiî mezhebi fakihlerinin esas aldığı Hicaz ölçegine göre ise 1 vesk 60 sa’dır. 1 sa’ 5.33 rıtıl, 1 rıtıl ise 128 dirhemdir. Bu ölçülere göre, nisab yaklaşık 2/3 ton, ortalama 653 kg’lık bir ağırlıktır.¹⁷²

Belirlenen bu nisab ölçülere mübâdele edilen zirâi mahsullere aittir. Balya, demet gibi değişik şekil ve hesaplarla mübâdele edilen ürünlerde ise nisabın ne miktarda olacağı ihtilaf konusudur. Bu hususta İmam Muhammed’e göre, her cins için kullanılan en büyük birim; Ebû Yusuf’a göre ise ülkenin hububat cinsinin en düşük olanının 5 vesklik değeri esas alınır.¹⁷³ Buna göre, ülkede

167 İbn Kudâme, *Muğnî*, 4: 161.

168 Buhârî, Zekât 32; Müslim, Zekât 1; Ebû Davut, Zekât 2; Tirmizî, Zekât 7.

169 İbn Kudâme, *Muğnî*, 4: 161.

170 Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 140; Akyüz, *Zekât*, 422.

171 Kardâvî, *Fıkhu’z-zekât*, 1: 365; Akyüz, *Zekât*, 422; Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 140.

172 Cezîrî, *Mezâhibu’l-erba’a*, 319; Akyüz, *Zekât*, 422; Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 141; Kardâvî, *Fıkhu’z-zekât*, 1: 366.

173 Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 2: 61; Kardâvî, *Fıkhu’z-zekât*, 1: 373; Akyüz, *Zekât*, 422; Karaman, *İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 166.

ölçülen en ucuz zirâî mahsul arpa ise bunun 653 kg para olarak değerine ulaşan, örneğin pamuk zekâta tâbi olacaktır.¹⁷⁴

8. Toprak Mahsullerinin Zekâtında Masrafların Düşürülmesi

“Yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak mahsullerinde “uşr” yani onda bir, kovayla sulanan toprak mahsullerinde “nısfuşr” yani yirmide bir zekât vardır”¹⁷⁵ hadisi, elde edilen üründen verilecek zekât miktarını sulama tekniğine göre belirlemektedir. Bu ve benzeri hadislerden hareketle İslâm âlimleri eğer toprak yağmur, dere, ırmak ve bunların kanalları ile sulanıyorsa elde edilen zirâî ürünlerden 1/10 oranında zekât almanın farz olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Aynı şekilde insan gücüyle sulama yapılıyorsa; o topraktan elde edilen ürünün nisabı 1/20 oranında olduğu noktasında İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir.¹⁷⁶

Ancak günümüze bakıldığında zirâî ürünleri yetiştirmede birçok farklı masraflar yapıldığı görülmektedir. Özellikle işçi, motor, gübreleme ilaçlama ve diğer teknik masraflar bir hayli yekûn tutmaktadır. Günümüzde öşür için bu masrafların düşülüp düşülmeyeceği hususu tartışmalıdır. Ebû Hanîfe, İmam Malik ve İmam Şâfiî’ye göre işçilik, tohum, gübre, vergi, kira, ailenin nafakası gibi herhangi bir masraf öşrün oranını düşürmez. Maliyeti ne olursa olsun elde edilen ürünün tamamı üzerinden zekât ödenir.¹⁷⁷ Bazı Hanefî âlimlerince sulama şekline göre nisabın farklı olması gerektiği ve yapılan masrafa göre değerlendirme yapılması gerektiği ile ilgili görüşlerine cevap veren Serahsî, söz konusu gerekçelerin doğru olmadığını savunur. Çünkü dinimiz, savaşla alınan ganimetlerin beşte birini sadaka olarak farz kılmıştır. Oysa ganimetin elde edilmesindeki külfet çok daha büyüktür. Ayrıca nisab, şer’i (ta’abbudî) bir takdirdir.¹⁷⁸ Atâ b. Ebî Rebâh’a göre masraflar düşüldükten sonra, sulama şekline göre öşür ödenir.¹⁷⁹ Ahmed b. Hanbel’e göre zirâî ürünlerin

¹⁷⁴ Akyüz, *Zekât*, 422.

¹⁷⁵ Buhârî, *Zekât* 55; Müslim, *Zekât* 7; Ebû Davut, *Zekât* 11.

¹⁷⁶ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, 2: 54; Merğînânî, *Hidâye*, 1: 133; İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 166; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 113.

¹⁷⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5: 258.

¹⁷⁸ Serahsî, *Mebstû*, 3: 5.

¹⁷⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5: 259.

yetiştirilmesi esnasında yapılan masrafların borç olması durumunda, bunların tutarı üründen düşülür.¹⁸⁰

İslâm Konferansı'na bağlı İslâm Fıkıh Kurulu'nun Ciddede yapmış olduğu VI. Dönem toplantısında alınan 15 Nolu karara göre, toplam ürünün 1/3'ü düşürülür, 2/3'ünün zekâtı verilir. Toplantıya katılan üyeler yapılan masraflara karşılık toplam ürünün üçte biri çıkarıldıktan, sonra kalan üçte ikilik kısmından sulama türüne göre zekâtın verilmesi gerektiğine karar vermişlerdir.¹⁸¹

Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu da 07.08.2001 tarihinde yapılan toplantısındaki müzakereler sonucunda; Türkiye topraklarının mülk arazi olduğu, bu nedenle elde edilen zirâî mahsulden öşür verilmesinin gerektiği belirtilmiştir. İlaveten, tarımsal ürünlerin zekâtı hususunda şöyle demiştir: Elde edilen hâsılâtın tamamından (gayr-i sâfi) günümüz tarım şartlarının getirmiş olduğu ekstra masraflar çıkarılır, geriye kalan ürünün nisab miktarına ulaşması halinde tabii yollarla sulanan araziden 1/10, masraf veya emekle sulanan araziden ise 1/20 oranında zekât verilir.¹⁸²

9. Öşrün Farz Olma Vakti

Öşrün farz olma vakti fukaha arasında ihtilafıdır. Ebû Hanîfe'ye göre, ekin taneleri sertleşmeye, meyvelerin ise olgunlaşmaya başladığı zaman zekâtın verilemesi vacip hale gelir.¹⁸³ Çünkü bu aşamaya gelmeden önce ekin ve meyveler gıda olarak değerlendirilmez.¹⁸⁴ Ebû Yusuf'a göre öşür, ürünler hasata uygun hale geldiği vakitte (idrak) farz olur. İmam Muhammed'e göre ise farz olma vakti harman zamanıdır.¹⁸⁵

180 Akyüz, *Zekât*, 425.

181 Yaşar Yiğit, Mehmet Keskin, İsmail Karagöz, *Zekât İlmihali*, (Ankara; Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, 2011), s. 100; Bu konuda farklı görüşler ve zekât kanun tasarıları için bkz. Osman Hüseyin Abdullah, *ez-Zekât, ed-Damânu'l-İctimaîyyu'l-İslâmî*, (Kahire; Dârü'l-Vefâ, 1409/1989), 200.

182 Yiğit, Yaşar-Mehmet Keskin-İsmail Karagöz, *Zekât İlmihali*, (Ankara; Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, 2011), 101.

183 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 63; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 114; İbn Abidin, *Reddu'l- Muhtâr*, 3: 264.

184 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 63; Yiğit, *Zekât İlmihali*, 101.

185 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 63; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 114.

Şâfiî mezhebine göre öşrün farz olma vakti hububatın sertleşmeye, meyvelerin ise olgunlaşmaya başladığı zamandır. Ancak öşrün hemen verilmesi zorunlu değildir. Ürünler kuruyup kurutulduktan sonra verilir.¹⁸⁶

Malikî mezhebine göre öşrün farz olma vakti hububatın suya ihtiyaç duymadığı, meyvelerin ise yenilebilir olduğu zamandır.¹⁸⁷

Hanbelî mezhebinde ise hububatta ürünlerin taneleri olgunlaşıp depolanmaya elverişli olduğu, meyvelerin ise olgunlaşıp yenilebilir olduğu zamandır.¹⁸⁸

10. Zirâî Ürünlerin Nisaba Ulaşması İçin Birbirlerine İlave Edilmeleri

İslâm âlimleri nisabı tamamlamak için, hububat ve paranın dışında hiçbir cinsin birbirine ilave edilemeyeceği hususunda görüş birliğine varmıştır. Aynı şekilde farklı cins meyveler de birbirlerine ilave edilerek nisabı tamamlama yoluna gidilmez. Örneğin kuru hurma kuru üzüme, bademe fistiğe veya fındığa ilave edilemez. Aynı cinslerin birbirine ilave edileceği hususunda ise âlimler arasında ihtilaf yoktur.¹⁸⁹ Konuyla alakalı fakihlerin görüşleri kısaca şöyledir:

Ebû Hanîfe'ye göre toprak mahsullerinin zekâtında nisap şartı değildir. Topraktan çıkan ürünlerin azından da çoğundan da 1/10 veya 1/20 oranında zekât verilmesi zorunludur.¹⁹⁰ Öşürde nisap şartı olmadığından hangi cins üründen ne kadar çıkarsa o kadarının zekâtı ödenir. İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise iki ürünün birbirine ilave edilebilmesi için, onların aynı cinsten olması gerekir. Cins farklı ise nisap için bunlar birbirlerine ilave edilmezler. Örneğin buğday ve arpa birbirlerine ilave edilmezler. Çünkü bunlar farklı ürünler olup, zekâta tabi olmaları için ayrı ayrı nisabı doldurmaları gerekir.¹⁹¹ Buna karşılık kırmızı ve beyaz cins buğday aynı

186 Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 3: 243.

187 Cezîrî, *Mezâhibu'l-erba'a*, 319.

188 İbn Kudâme, *Muğnî*, 4: 169.

189 İbn Kudâme, *Muğnî*, 4: 204.

190 Serahsî, *Mebûsât*, 3: 3; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 2: 59; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 113.

191 Serahsî, *Mebûsât*, 3: 4.

kategoride olduklarından birbirine ilave edilebilir.¹⁹² Toprakta elde edilen ürün birkaç kişinin ortak malı ise bu durumda İmam Muhammed'e göre her birisinin hissesi ayrı ayrı nisaba ulaştığında zekât ödenir. Ebû Yusuf ise kişinin hissesini değil, ürünün bütününe dikkate alır; ürünün tamamı nisab miktarına ulaşmışsa zekâtı da ödenir. Ebû Yusuf'a göre burada toprağın sahibine değil, çıkan ürüne bakılır. Buna göre vakfedilen ve sahibi belli bir şahıs olmayan ürünlerin de zekâtı verilir.¹⁹³

İmam Malik, cins birliği olan zirâî ürünlerin birbirlerine ilave edilerek öşrün verilmesi gerektiği görüşündedir. Cinsleri farklı olan ürünlerin her biri beş veske ulaşmadıkça zekât vermek gerekmez. Buğday, arpa ve sült denilen buğday cinsinden ürünlerin bir kısmı diğerine ilave edilebilir.¹⁹⁴ Meyvelerde de durum aynıdır. Cinsleri aynı ise türleri farklı olsa da nisaba ulaşmada birbirlerine ilave edilirler.¹⁹⁵

Şâfiî mezhebine göre ayrı cins ürünler birbirlerine ilave edilmezler. Ancak aynı cins içindeki farklı türler birbirlerine ilave edilebilir.¹⁹⁶ Örneğin buğday ve ales¹⁹⁷ aynı cins içerisindeki farklı türlerdir ve bunlar birbirlerine ilave edilebilir.¹⁹⁸ Farklı zamanlarda yetişen ürünlerin birbirleriyle ilave edilip edilmemesi konusunda Şâfiî mezhebinde farklı görüşler vardır. Bir sene içerisinde ekilen ürünler aynı yıl yetişip ortaya çıkarsa birbirlerine ilave edilirler. Eğer aynı tür ürünlerin bir kısmı diğer seneye sarkarsa, birbirlerine ilave edilmezler. Diğer bir görüşe göre ise farklı zamanlarda yetişen ürünler tek başlarına hesap edilerek, birbirlerine ilave edilmezler.¹⁹⁹

Hanbelî mezhebinde meyvelerin birbirine ilave edilebilmeleri için aynı cins olmaları gerekir. Örneğin üzüm, hurmaya ilave edilmez.²⁰⁰ Hububatta

192 Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2: 60.

193 Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2: 60; Serahsî, *Mebûsât*, 3: 4.

194 Sahnun, *Müdevvene*, 1: 384.

195 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 3: 242.

196 Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 568.

197 Bir kabukta iki dane bulunan bir buğday türüdür.

198 Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 569.

199 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib, (Kahire: Dâri'ü'l-Vefâ, 1422/2001), 3: 77.

200 İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 204.

ise Ahmed b. Hanbel'den üç farklı rivayet gelmiştir. Bu üç görüştem birisi hiçbir cinsin bir cinse ilave edilemeyeceği, ikincisi bütün hububat ürünlerinin birbirlerine ilave edilebileceği, üçüncüsü ise buğdayın arpaya ve baklagillerin de birbirlerine ilave edilebileceği şeklindedir. O, bu hususta ürünün aynı yıla ait olup olmadığına bakar.²⁰¹ İbn Kudâme'ye göre bu hususta en sahih cinslerinin birbirlerine ilave edilmemesi şeklinde olanıdır.²⁰²

11. Kiraya Verilen Veya Yarıcılık Usulüyle İşletilen Toprakların Zekâtı

Kiraya (icar) verilen topraktan çıkan ürünün öşrünün toprak sahibi mi veya kiracı mı tarafından ödeneceği, fukaha arasında tartışma konusu olmuştur. Fürû kitaplarında yer alan bilgiye göre, bu hususta iki ana görüş vardır. Ebû Hanîfe'ye göre öşrün farz oluşunun sebebi, topraktan elde edilen menfaattir. Toprağın kiraya verilmesi sonucunda ondan elde edilen menfaat, kiranın verilmesi ile toprak sahibine ödenmiştir. Dolayısıyla öşrü toprak sahibi ödemelidir.²⁰³ Ayrıca öşür tıpkı haraçta olduğu gibi bir tür toprak vergisiyse, o takdirde kiraya verildiğinde nasıki haraç toprağının vergisini onun sahibi ödüyorsa, benzer şekilde tarlasını kiraya veren de onun öşrünü kendisi ödemek zorundadır.²⁰⁴

Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Şâfiî, Malik, Ahmed b. Hanbel ve daha pek çok ulemaya göre ise öşrü arazisini kiraya veren kimse değil, toprağı işleten kimse ödemelidir.²⁰⁵ Bu görüş sahiplerine göre öşür, üründen verilmesi gereken bir borçtur. Ürünün tamamı ise kiracının elindedir ve öşrü kiracının ödemesi gerekir.²⁰⁶

Fıkıh kitaplarında müzaraa akti olarak isimlendirilen, günümüzde ise halk arasında yarıcılık olarak adlandırılan ortaklık konusunda da Ebû Hanife

201 İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 204.

202 İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 205.

203 Serahsî, *Mebûsât*, 3: 6.

204 Şeybânî, *Kitâbu'l-asl*, 2: 123-141; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 3: 254; İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 201.

205 İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 201; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 3: 254.

206 Şeybânî, *Kitâbu'l-asl*, 2: 141; Serahsî, *Mebûsât*, 3: 5.

ve İmameyn arasında görüş ayrılığı vardır. Ebû Hanîfeye göre öşür yine toprak sahibine aittir. İmameyn'e göre ise, her ikisinin de hissesi oranında ödenir.²⁰⁷

12. Balın Öşrü

Fıkıh kitaplarında zirâî ürünlerin zekâtı ele alınırken konu içerisinde balın da zekâtının olup olmadığı hususu ele alınmış ve bu konuda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Baldan zekât verilmesi gerektiğini söyleyen fakihler, bu konudaki görüşler ve dayandıkları deliller kısaca şöyledir:

Ebû Hanîfe'ye göre, baldan zekât vermek gerekir. Diğer toprak ürünlerinde olduğu gibi, balda da nisabı şart koşmayan Ebû Hanîfe, elde edilen üründen 1/10 nispetinde zekâtın lazım geldiğini savunur.²⁰⁸ Ancak Ebû Hanîfe'ye göre baldan dolayı öşrün farz olabilmesi için, toprağın öşür arazisi olması gerekir. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre haraç toprağından haraç vergisi ödenir. Zira ona göre bir toprakta hem öşür ve haraç vergisi birleşmez.²⁰⁹ Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre de balda öşür gerekir. Fakat öşrün farz olması için nisab miktarına ulaşması şarttır.²¹⁰ Ancak Ebû Yusuf ile İmamı Muhammed arasında nisabı belirleme noktasında ihtilaf vardır. Ebû Yusuf'a göre eğer bal, ölçüle ölçülen zirâî ürünlerin en ucuzundan beş ölçüğünün değerine ulaşırsa öşre tabi olur. Burada Ebû Yusuf pamuk, şeker ve bal gibi ölçüle ölçülmeyen ürünlerin nisabında, onun değerine bakıyor.²¹¹ Ebû Yusuf bu konuda nisabı hakkında nas bulunmayan balı, nisabı hakkında nas bulunan ürünlere benzeterak kıymet üzerinden değerlendiriyor.²¹² O: "*Zekâtla ilgili hükümlerde saim hayvanlarda ve ticaret mallarında olduğu gibi hakkında nas*

207 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmiyye ve İstilahâtı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Basın ve Yayın Evi, 1985), 4: 79.

208 Serahsî, *Mebûsât*, 3: 16; Merğînânî, *Hidâye*, 2: 133; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 114; Meydânî, *Lübâb*, 146; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, 1: 433; Kardâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 1: 421; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâm ve Edilletuh*, 2: 809.

209 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 62.

210 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 61; Serahsî, *Mebûsât*, 3: 16; Merğînânî, *Hidâye*, 2: 133; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 114;

211 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 61.

212 Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 164.

bulunmayan mallarda esas olan kıymettir” diyerek görüşünün doğru olduğunu vurgular.²¹³

İmam Muhammed ise pamuk, şeker ve bal gibi ölçüğe bağlı olmayan ürünlerde, bu ürünlerin ölçülmesinde kullanılan birimlerin beş mislini nisab olarak belirler. İmam Muhammed’in görüşünün delili şudur: Hakkında delil bulunmayan oşür mallarının hakkında delil bulunan oşür mallarına kıyas edilebilmesi için aralarında ortak bir yönün bulunması lazımdır. Hakkında delil bulunan nisab da vesk ile ölçülenlerde beş vesktir. Ayrıca vesk, bu ölçü ile ölçülen maddelerin ölçüldüğü en yüksek birimdir. Buna göre nisabı hakkında delil bulunmayan mallarda, ölçüldüğü birimin en yükseğine itibar edilir.²¹⁴ İmam Muhammed’e göre balda nisab beş *farak*’tır.²¹⁵ *Farak*, yöreye göre değişiklik gösteren bir hacim ölçüsü olup, günümüz ağırlık birimine göre beş farak yaklaşık 140 kilogramdır.²¹⁶

Ahmed b. Hanbel, “*Balda zekât vermek gerekir mi?*” şeklindeki soruya “*Evet, bana göre balda zekât vardır. Çünkü Hz. Ömer baldan zekât aldı*”, şeklinde cevap vermiştir.²¹⁷ Ayrıca ona göre balın nisabı *on farak* (280 kg) kadardır.²¹⁸ Ahmed b. hanbel bu görüşünü, Hz. Ömer’in uygulamasına dayandırır. İbn Kudâme’nin eserinde naklettiği rivayete göre birtakım kimseler Hz. Ömer’e gelerek Yemen’deki bir vadiyi Hz. Peygamberin kendilerine vermiş olduğunu belirtirler. Bu vadiye arı kovanlarını yerleştirdiklerini ancak hırsızların bu kovanları çaldıklarını ve bundan dolayı kendisinden vadiyi korumasını isterler. Bunun üzerine Hz. Ömer kendilerine şöyle cevap verir: “*Eğer balınızın on farkta bir fark zekâtını vererseniz, vadiyi koruruz.*”²¹⁹

Balda oşrü gerekli gören âlimler, bu konudaki görüşlerini Hz. Peygamberden gelen birtakım hadislere dayandırırılar. Ebû Seyyâre el-Mute‘îden

213 Serahsî, *Mebisüt*, 3: 17.

214 Serahsî, *Mebisüt*, 3: 17.

215 Geniş bilgi için bkz. Kâsânî, *Bedâi’us-sanâi*, 2: 61; Merğînânî, *Hidâye*, 2: 133; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 114; Seyyid Sâbık, *Fıkhu’s-sünne*, 1: 433.

216 Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 165.

217 İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 183. Farklı bir rivayet için bkz. Abdullah, *Mesâilü Ahmed b. Hanbel*, 165.

218 İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 184.

219 İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 184.

rivayet edildiğine göre kendisi Hz. Peygamber'e: "Ey Allah'ın Rasulu benim bal arılarım vardır" dedi, bunu üzerine Hz. Peygamber "Onda bir oranında zekât ver" buyurdu. Adam "O halde sen de beslendiği dağtı koru" şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber söz konusu yeri onun adına korudu.²²⁰

Ömer b. Abdulazîz, Mekhûl, Zührî, Evzâî, İbn-i Ebî Leylâ, İmam Mâlik ve İmam Şâfîî balın zekâta tabi olmadığı görüşündedir.²²¹ Abdullah b. Ebî Bekir, Ömer b. Abdulazîz'in kendisine bir mektup gönderdiğini ve bu mektupta at ile baldan zekât alınmaması gerektiğini bildirir.²²² Balda öşürün olmadığını savunanlara göre, bal sıvı bir maddedir ve hayvandan elde edilir. Bu özelliği bakımından süte benzer. Sütten zekât vermek gerekmediğine göre, aynı özellikte olan baldan da öşür lazım gelmez. Ayrıca bu görüşte olanlara göre, balda öşürün olduğuna dair Hz. Peygamberden sahih bir rivayet gelmemiştir. Ayrıca bu hususta İslâm âlimleri arasında bir görüş birliği de oluşmamıştır.²²³

Konuyu eserlerinde inceleyen muasır âlimlere göre, baldan dolayı öşür gerekir.²²⁴ Öşürü verilecek olan balın nisabının ne olacağı hususunda Ebû Ubeyd'in naklettiği ve Hz. Ömer'e isnad ettiği "bal, ovada olursa onda bir, dağda olursa yirmi de bir zekâta tabidir"²²⁵ ifadesi uygulamada kendisine yer bulmuştur.²²⁶

13. Çay, Fındık, Kivi, Narenciye Gibi Karadeniz Yöresindeki Bazı Zirai Ürünlerin Öşürü

Karadeniz bölgesi genel olarak dağlık bir alana sahiptir. Dağların denize göre yatay olması nedeniyle, bölgede iklim ve ürün çeşitliliği bakımından sahil ile iç kesimler arasında farklı çeşitliliğin oluşmasına yol açmıştır. Örneğin kıyı kesiminde bulunan Rize ve Giresun'da çay üretimi mümkün iken, Rize'ye Giresun'dan daha yakın olan Erzurum'da çay tarımı yapılamamaktadır. Yine Erzurum'da buğday üretilirken, mesafeler yakın olmasına rağmen Rize ve

220 İbn Mâce, Zekât 20; Ebû Davut, Zekât 13; Nesâî, Zekât 29.

221 İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 183.

222 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-envâl*, 481.

223 Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi*, 2: 61; İbn Kudâme, *Muğni*, 4: 183; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, 1: 433; Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 165.

224 Kardâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 1: 426; Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 168; Akyüz, Vecdi, *Zekât*, 447.

225 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-envâl*, 481.

226 Bkz. Kardâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 1: 426; Yavuz, *İslamda Zekât Müessesesi*, 168; Akyüz, *Zekât*, 447.

civarında buğday yetişmemektedir. Özellikle Doğu Karadeniz Bölgesi'nin coğrafi yapısı ve kendine has iklimi diğer bölgelerden farklı bitki türlerinin yetişmesine olanak sağlamıştır.

Karadeniz yöresinde yaygın olarak çay, fındık ve kivi üretilir. Ülkemizde dünya üretimi açısından birinci sırada olan fındık Giresun, Ordu, Trabzon ve Rize'de yetişir. Yılda bir kez ürün veren fındık, üretimi hayli zahmetli bir iş gücü desteğiyle yapılır. Fındık ağacının köklerinin yabancı bitkilerden temizlenmesi, ilaçlanması ve gübrenmesi bir hayli masraf gerektirir. Ayrıca hasat mevsiminde ödenen işçi ücretleri ve ürünü fabrikaya ulaştırmadaki masraflar bir hayli yekûn tutar. Ancak fındık, çay ve kivi gibi ekonomik değeri yüksek ürünlerin öşrü hususunda üreticiler arasında yeterli bir bilinç ve hassasiyet gelişmemiştir. Üreticiler, elde etmiş olduğu ürünün öşrünü ne yazık ki, ya hiç vermemekte yahut da herhangi bir oran olmaksızın isteyenlere yardım amaçlı olarak dağıtmaktadır. Bu nedenle üreticilerin, bu ürünlerin öşrü konusunda bilinçlendirilmesi gerekmektedir. Özellikle yörede geçerli Hanefî mezhebinin uygulamaları üreticiye anlatılmalı ve onlara öşrün bir ibadet olduğu bilinci yerleştirilmelidir. Zira bu ibadetin diğer ibadetlerden ayrı tutulmasının ve fakirlerin öşürden neşet eden hak kayıplarının hiçbir haklı gerekçesi yoktur. Aşağıda fındık, çay ve kivi'nin öşrü ile ilgili kısa bir malumat verilecektir.

Fındık, toprağa bağlı bir ürün olup, doğal olarak öşre tabidir. Tarlayı temizleme, gübreleme, ilaçlama, işçi ücretleri, ulaşım masrafları gibi ürünün yetiştirmedeki yapılan bütün masraflar göz önünde bulundurulduğunda 1/20 oranında bir miktarın öşür olarak hak sahiplerine ödenmesi gerekir. Bu görüşün "*yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak mahsullerinde "uşr" yani onda bir, kovayla sulanan toprak mahsullerinde "nısf uşr" yani yirmide bir zekât vardır*"²²⁷ hadisine uygun olduğu söylenebilir.

Bol yağmur alan Karadeniz Bölgesi'nde diğer pek çok üründe olduğu gibi, fındık da doğal yoldan sulandığı için şayet arazi sahibi arazisini ihmal, terk vb. sebeplerle tarlaya hizmet etmeden ürün elde etme cihetine gidiyorsa, o zaman 1/10 oranında öşür verilmesi gerekir. Masraf ve bakım yapılması durumunda bu oran 1/20 oranına düşecektir. Ancak elde edilen üründe öşrün

227 Buhârî, Zekât 55; Müslim, Zekât 7; Ebû Davut, Zekât 11.

farz olması için nisap miktarına ulaşması lazımdır. Daha önce de zikredildiği gibi yaklaşık 653 kilo ürün elde edilince öşürün ödenmesi gerekir.

Geçmişte ülkemizin Akdeniz, Ege ve Marmara bölgelerinde yetiştirilen kivi, daha sonraları Karadeniz bölgesinde önemli ölçüde yetiştirilmeye başlanmıştır. Karadeniz bölgesinde Rize, Trabzon ve Giresun yöresinde yetiştirilen bu meyve, artık halkın geçim kaynakları arasına dâhil olmuştur. Ebû Hanîfe'ye göre bütün toprak mahsullerinin zekâta tabi olduğunu daha önce belirtilmişti. Bu görüşe göre söz konusu ürünlerin de zekâtının verilmesi gerekir. Yörede yetiştirilen kivinın yer yer yüksek kâr getirdiği bilinmektedir. Onlarca ton meyve üretilip bunun zekâtını ödememeyi, İslâm'ın sosyal adalet prensibiyle bağdaştırmak mümkün değildir. Dolayısıyla kivide de masraflı olup olmamasına göre 1/10 ya da 1/20 oranında öşür verilmelidir.

Doğu Karadeniz Bölgesi, yazları serin ve yağışlı kışları ise ılık ve yağışlı olması hasebiyle Akdeniz bölgesinde yetiştirilen narenciye ürünlerinin yetişmesine olanak sağlar. Özellikle Rize ve yöresinde yetiştirilen mandalina ve kısmen de portakal, halkın bir kısmının geçim kaynakları arasında yer almaktadır. Kivide olduğu gibi, bu ürünlerde de yarım öşür gerekir. Buna göre elde edilen üründen 1/20 oranında öşür ödenmeli, fakirin hakkı korunmalıdır.

Karadeniz yöresinin en önemli geçim kaynakları arasında yer alan bir diğer ürün olan çay, Doğu Karadeniz bölgesindeki en büyük tarım alanını oluşturur. Ülkemizde çay, Gürcistan Cumhuriyeti sınırından başlayarak Trabzon'un Araklı-Karadere sınırına kadar olan Karadeniz kıyı şeridinde bolca yetişir. Çayın yetişme alanı yer yer sahilden 30 km. içerilere kadar sokulur. Bu kesimde iklim ve toprak yapısının uygunluğu sebebiyle yaklaşık 1000 m. yüksekliğe kadar uzanan yamaçlarda oldukça kaliteli çay yetiştirilir. Bu bölge söz konusu özelliği sebebiyle birinci sınıf çay bölgesidir. Buradan itibaren (Araklı-Karadere) Ordu'nun Fatsa ilçesine kadar uzanan bölgede kimi yerlerde çay yetiştirilir ancak buralar diğer mıntıkalara nazaran ikinci sınıf çay bölgesi olarak tanımlanır.²²⁸ Çay bitkisi, Mayıs ayında filizlenmeye başlayıp ve üç sürgün olarak hasat edilir. Oldukça karlı ve verimli bir ürün olması dolayısıyla halkın

228 www.ulusalçaykonseyi.org.tr/dosyalar/T%C3%BCrkiye'de%20Siyah%20%C3%87ay%20Sekt%C3%B6r%20Raporu.pdf, [20/05/2013]

büyük çoğunluğunun birinci önceliği çay üretimidir. Sadece Çaykur İşletmeleri Genel Müdürlüğü'nün 2012 yılında almış olduğu yaş çay miktarı 655 bin ton olarak kayda geçmiştir.²²⁹ Bu rakama özel sektörün işlediği çay da eklendiğinde, bölge ekonomisine verdiği katkı küçümsenemeyecek rakamlara ulaşır.

Çay üretiminde budama, gübreleme ve işçi ücretleri gibi masraflar, üreticiyi ekonomik olarak etkilemektedir. Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği gibi verilecek olan öşür oranının 1/20 olarak belirlenmesi gerekmektedir. Çay üretimi yılda genellikle üç hasat şeklinde yapıldığı için, her sürgünün öşrünün ayrı ayrı verilmesi gerekir. Bu hüküm, Ebû Hanîfe'nin "*bir adamın öşür arazisinde yoncası olsa ve her kırk günde bir biçse; her biçişinde öşür gerekir*" sözüne de uygundur. Burada yaklaşık 653 kg'dan aşağı miktarlardaki üründen daha az olan miktar için öşür gerekmediğini yeniden hatırlatmak gerekir.

Karadeniz yöresinde yarıcılık adı altında üretilen çay için, ürünün toplamının yarı yarıya bölüşülmesi veya belirli oranlarda paylaşılması gibi sözleşmelerin de yapıldığı bilinmektedir. O takdirde herkes nisabı doldurması halinde kendi payına düşen miktarın öşrünü ödemekle yükümlüdür.

Sonuç

Zekât, İslâm'ın temel farzlarından biri olup meşruiyetini Kitap, sünnet ve icmaddan alır. Bu bir ibadettir ve esasını, belli bir oran dâhilinde dinen zekât yükümlüsü kişinin malından alıp yine dinen belirlenen hak sahiplerine ödemek oluşturur. Zekâtın farziyeti konusunda İslâm âlimleri arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak hangi malların, hangi şartlar muvacehesinde zekâta tabi olduğu, ne oranda verileceği, zirâî ürünlerin tamamından zekât (öşür) alınıp alınmayacağı hususlarında fakihler farklı düşünmüşlerdir.

Kurân'da, toprak ürünlerinin zekâtı konusunda umum ifadelerin yer alması bu ihtilafın sebeplerinden bir tanesidir. Öte yandan İslâm âlimlerinin ve müçtehitlerin sünneti kabulde getirdikleri birtakım ölçütler de farklı görüşlerin oluşmasının bir diğer sebebidir. Buna sahabe uygulamalarındaki farklılıkları da eklemek gerekir. Özellikle Hz. Ömer devrinde fethedilen toprakların durumuyla ilgili uygulamalar yanında İslâm âlimlerinin farklı

229 www.tarim.gov.tr/Documents/SagMenuVeriler/CAYKUR.pdf. [20/05/2013]

kültürler ve iklimlerde yetişmiş olmaları da farklı bakış açılarının doğmasına zemin hazırlamıştır.

Öşür hususundaki tartışmalardan birisi, hangi zirâî ürünlerin öşre tabi olacağı hususudur. İlk dönem âlimlerinden bazılarına göre, Hz. Peygamberin zikrettiği dört sınıf toprak ürününün dışında öşür gerekmezken, diğer bazılarına göre ise birtakım özellikleri taşıması şartıyla bu dört ürünün dışında da öşre tabi ürün olabilir. Ebû Hanîfe ise bütün zirâî ürünlerde öşrün gerekli olduğunu söylemiştir. Bu görüş, öşrü farz kılan nasların mana ve ruhu ile daha uyumlu gözükmektedir. Burada ele alınmaya çalışılan bir diğer husus ise çay, narenciye, kivi... vs. ürünlerin ekonomik değeri ve yaygınlığı sebebiyle öşre tabi olduğuna yapılan vurgudur.

İslâm âlimleri arasında tartışma konusu olan haraç ve öşür arazi konusu tarihte kalmış, dönemin siyasi ve iktisadi yapısı gereği Hz. Ömer'in uygulamaları ve bir takım içtihatlar sonucunda fıkıh kitaplarında yer bulmuş bir meseledir. Günümüz Türkiye'sinde halkın elinde tuttuğu ve tapusuna sahip toprakların hala mîrî arazi statüsünde olduğu düşüncesi yerini, artık onların da mülk araziye dönüştüğü görüşü ile değiştirmiştir. Zira geçmiş içtihatlarda, İslâm beldesindeki bir arazide öşrün gerekli görülmemesi düşüncesi, toprağın ekip biçenin mülkiyetinde olmaması gerçeğinden kaynaklanıyordu. Osmanlı'da fethedilen bir arazinin mülkiyeti devletin, işletmesi ise halkındı. Buna karşılık devlet onlardan sekizde bir, onda bir... gibi oranlarda vergi alırdı. Hanefî mezhebine göre bir topraktan hem vergi hem de öşür talep edilemeyeceğinden, Osmanlı İmparatorluğu bu arazilerden sadece vergi alıyordu. Günümüzde ise devletin sahip olduğu hazine toprakları dışında kalan topraklar kişilerin kendi mülküdür ve tapuları kendileri adına devlet tarafından verilmiştir. Dolayısıyla bugün Türkiye toprakları mülk topraklardır ve öşrü, toprakların değil ürünün olduğu için verilmesi gerekir.

KAYNAKÇA

A.Grohmann, "Öşür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 482-485. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1964.

Abdullah, Osman Hüseyin. *ez-Zekât, ed-Damânu'l-İctimâyyu'l-İslâmî*. Kahire: Dârü'l-Vefâ, 1409/1989.

Akyüz, Vecdi. *Zekât*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

- Atar, Fahrettin. "İslâm Hukukunda Zekât ve Vergiler". *Diyanet Dergisi*, (1979): 226-242.
- Ateş, Süleyman. "Toprak ve İslâm". *AÜİFD* 17/13 (1969): 201-237.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud. *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1411/1990.
- Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed. *Futûhu'l-Buldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Mearif, 1407/1987.
- Berki, Ali Himmet - Osman Keskioglu. *Hız Muhammed ve Hayatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslâmiyye ve İstılahâtı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Basın ve Yayın Evi, 1985.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Cami'û's-Sahih*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1411/1991.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus. *Keşşafu'l-Ğinâ*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1997.
- Cessâs, Ebu Bekir er-Razî. *Abkâmu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.
- Cezîrî, Şeyh Abdurrahman. *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2006.
- Cin, Halil, "Arazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 344. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çelik, Hüseyin. "Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hz. Ömer'in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15, (2010): 75-100.
- Demirci, Mustafa. *İslâmın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Doğru, Mehmed. *Zekât İbadeti*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Dusûkî, Şemsu'd-Dîn Şeyh Muhammed. *Hâşiyetu'd-Dusûkî ale's-Şerhu'l-Kebir*. İhyâu'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru'l- Hadis, 1419/1998.
- Ebû Ubeyd, el-Kasım b. Sellâm. *Kitâbu'l-Emvâl*. trc. Cemalettin Saylık, İstanbul: Düşünce Yayınları, 1981.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim. *Kitâbu'l-Harâc*. Amman: Dâru Kunûzi'l-Ma'rifeti'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Erkal, Mehmet, "Öşür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 34: 97. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Erkal, Mehmet. "Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007): 9-36.
- Erkal, Mehmet. *Zekât*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- Eskicioğlu, Osman. *İslâm Hukukunda Vergiler Yahya b. Âdem ve Kitâbu'l-Harâc*. İzmir: 1966.
- Fayda, Mustafa. "Fey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 12: 511-513. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Fayda, Mustafa. "Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr". *AÜİFD*, 25/17 (1981): 169-178.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1414/1993.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf. *el-İstizkâr*. Kahire: Dâru'l-Ve'y, 1414/1993.

- İbn Abidîn, Muhammed Emin. *Reddu'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-Muhallâ*, Mısır: Matbaatü'n-Nehdeti'l-Abdilazîz, 1348.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Abkâmu Ehlî'z-Zimme*. Dammam: Dâru İbn Hazm, 1418/1997.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah. *el-Muğnî*. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Münzir, Ebû Bekir. *Kitâbu'l-İcma'*, Amman: Mektebetü'l-Furkan, 1420/1999
- İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009.
- İnalçık, Halil. "İslâm Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi". *İslami İlimler Dergisi-I*, (1950): 29-46.
- İsfehânî, Ebû Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Rağîbî. *el-Mufredât fî Ğaribi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1426/2005.
- Fayda, Mustafa. "Fey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 12: 511-513. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kallek, Cengiz, "Haraç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 16: 71-88. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karâfi, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zehîre*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Karaman, Hayrettin, "Toprak Mülkiyeti ve Öşür", *Diyanet Dergisi*, 2 (1976): 80-88.
- Kardâvî, Yusuf. *Fıkhu'z-Zekât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1393/1973.
- Kâsânî, Alauddîn Ebû Bekir b. Me'sud. *Bedâi'us-Sanâi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kenanoğlu, M. Macit, "Mîrî Arazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30: 157. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Kurtubî, Ebû Abdullah. *el-Cami' li-Abkâmi'l-Kur'an*, tahk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1427/2006.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali. *el-Abkâmüs-Sultâniyye ve'l-Velâyâtud-Dîniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1990.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali. *el-Hâvi'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Merğînânî, Ali b. Ebi Bekir b. Abdilcelil. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mütedî*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li Tâ'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Meydânî, Abdulğani el-Ğanîmî. *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1429/2008.
- Remlî, Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-Muhtâc ila Şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.

Sahnûn, Ebû Saïd Abdüsselâm. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1409/1989.

Seyyid Sabık. *Fıkhu's-Sünne*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1428/2007.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylu'l-Evtâr*. Riyad: Dâru İbn Kayyim, 1426/2005.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan. *Kitâbu'l-Asl*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1410/1990.

Şirâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru's-Saade, 1412/1992.

Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1418/1997.

Tuğ, Salih. *İslâm vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*. Ankara: AÜİF Yay., 1963.

Yavuz, Yunus Vehbî. *İslamda Zekât Müessesesi*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.

Yiğit, Yaşar-Mehmet Keskin-İsmail Karagöz. *Zekât İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, 2011.

Zebidî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*. Kuveyt: et'Türâsü'l-Arabî, 1422/2001.

Zerkeşî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'z-Zerkeşî ala Muhtasari'l-Hırâkî*. Riyad: 1413/1993.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâm ve Edilletuh*. Şam: Dâru'l-Fıkr, ts.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**OĞUZ TOPLUMUNDA KİMLİK, KİŞİLİK VE İKİSİ ARASINDAKİ
İLİŞKİ: DEDE KORKUT KİTABI
BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME**

Behram HASANOV

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı.

<https://orcid.org/0000-0002-0717-173X>

behram79@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Mart 2019/ 16 March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 7 Mayıs 2019 / 7 May 2019

Yayın Tarihi / Published: 19 Temmuz 2019/ 19 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 53-74

Öz

Bu çalışma *Dede Korkut Kitabı*'ni kimlik ve kişilik bağlamında ele almakta, söz konusu eserde toplumsal kimlik ile bireysel kişilik arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu, Oğuz kahramanlarının sahip olduğu kişiliğin hangi toplumsal kimlik özelliklerine bağlı olarak şekillendiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Aynı zamanda Oğuz toplumunda bireylerin kişilik özelliklerinin şekillenmesi ve sürdürülebilmesi için nasıl bir sosyal yapının ve toplumsal mekanizmanın hâkim olduğu incelenmektedir.

Oğuz kahramanlarının sergiledikleri erdemli kişilik özellikleri onların kişilikleri ile ilgili olduğu kadar, toplumsal kimlikleriyle de yakından bağlantılıdır. Oğuz toplumunda bireyler bir erdemli kişilik özelliğinin sadece iyi ve değerli olduğunu öğrenmekle kalmıyorlar, aynı zamanda o kişilik özelliğini somut olarak gözlemleyebiliyorlar. Dahası kendilerinden de aynı erdemli kişiliği sergilemeleri beklenmektedir. Bu kişiliği sergilemek, pratiğe dökmek için toplum kendilerine fırsatlar sunmaktadır. Hatta sadece fırsatlar sunmakla da kalmamakta, toplum erdemli kişilik sergileyenleri ödüllendirmektedir. Bütün bunlar Oğuz toplumunda kalıplaşmış bir sosyal ilişkiler ağı sayesinde gerçekleşmekte, söz konusu ilişkiler ağı varlığını sürdürdüğü müddetçe erdemli kişi ve kişiliklerin yetişmesi için de uygun şartlar varlığını sürdürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Oğuz Toplumunu, *Dede Korkut Kitabı*, Kimlik, Kişilik

Identity and Personality in Oghuz Society and the Relationship Between These Two: An Evaluation in the Context of the Dede Korkut Book

Abstract

This study deals with Dede Korkut Book in the context of identity and personality. The study tries to determine the relationship between the social identity and the individual personality in the Book of Dede Korkut, and the social identity characteristics of the personality of the Oghuz heroes. At the same time, it is examined how a social structure and social mechanism dominate in order to shape and sustain the personality traits of individuals in Oghuz society.

The virtuous personality traits displayed by the Oghuz heroes are closely related to their personalities as well as their social identity. In Oghuz society, individuals not only learn that a virtuous personality trait is only good and valuable, but they can also observe that personality trait in concrete terms. Moreover, they are expected to exhibit the same virtuous personality. The community offers opportunities for them to exhibit and to practice this personality. It does not only offer opportunities, but also rewards those who exhibit virtuous personality. All of these are realized through a conventional social relations network in Oghuz society, and as long as the network of relations continues to exist, appropriate conditions exist for the development of virtuous persons and personalities.

Key Words: Sociology, Oghuz Society, Dede Korkut Book, Identity, Personality

GİRİŞ

Dede Korkut Kitabı Türkiye’de üzerine en fazla araştırma yapılmış eserlerden biridir. Onunla ilgili bugüne kadar kaleme alınan akademik incelemeler gözden geçirildiğinde ağırlıklı olarak Türkoloji araştırmaları bağlamında ele alındığı görülmektedir. *Dede Korkut Kitabı*’nı Oğuzların toplumsal kimliğinin anlaşılması açısından inceleyen hatırı sayılır bir araştırma bulmak kolay değildir. Özellikle de Oğuzlarda bireylerin kişiliği ile toplumsal kimlik arasındaki ilişkileri ele alan bir araştırmaya rastlayamadık. Dede Korkut Hikâyeleri’ndeki bazı kahramanların kişilik özelliklerini inceleyen araştırmalar mevcut olsa da¹, bu kişilik özellikler toplumsal kimlik ile ilişkisi yeteri kadar kurulmadan, yalıtılmış olarak ele alınmaktadır.

Son yıllarda *Dede Korkut Kitabı* değer eğitimi bağlamında da inceleme konusu olmaktadır². Fakat bu araştırmalarda da değerler adeta toplumsal kimlikten soyutlanarak ele alınmakta, o değerlerin kaynaklandığı ve somutlaştığı kimlik üzerinde yeteri kadar durulmamaktadır.

Bu çalışma *Dede Korkut Kitabı*’nı kimlik ve kişilik bağlamında ele almaktadır. Daha açık şekilde söylemek gerekirse, çalışma *Dede Korkut Kitabı*’nda toplumsal kimlik ile bireysel kişilik arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu, Oğuz kahramanlarının sahip olduğu kişiliğin hangi toplumsal kimlik özelliklerine bağlı olarak şekillendiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Aynı zamanda Oğuz toplumunda bireylerin kişilik özelliklerinin şekillenmesi ve sürdürülebilmesi için nasıl bir sosyal yapının ve toplumsal mekanizmanın hâkim olduğu incelenmektedir. Bu yaklaşımın, daha bütüncül bir bakış açısı sunarak medeniyetimizin kodlarını kendinde barındıran en önemli eserlerden biri olan *Dede Korkut Kitabı*’nı anlamak için bize daha fazla avantaj sağlayacağı kanaatindeyiz.

1 Bk. Umay Günay, “Dede Korkut Hikâyelerindeki Karakterlerin Tahlili”, *Milli Folklor* 37 (1998): 3-12.; Behiye Köksel, “*Dede Korkut Kitabı*’nda Dini-Mitolojik Yardımcı Kahraman Motifi”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2012): 73-88.

2 Bk. Murat Özbay – Esra Karakuş Tayşi, “Dede Korkut Hikâyelerinin Türkçe Öğretimi ve Değer Aktarımı Açısından Önemi”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 1/1 (2011): 21-31.; Handan Deveci v.dğr., “Dede Korkut Hikâyelerinde Yer Alan Değerler”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/46 (Yaz 2013): 294-321., erişim: 3.03.2019, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/70492>.

Çalışma *Dede Korkut Kitabı*'ndan hareketle, öncelikle Oğuzlarda toplumsal kimliğin, üzerine kurulu olduğu bilgi ve varlık anlayışını inceleyerek Oğuzların anlam dünyasını ortaya koymaya çalışmaktadır. Daha sonra Dede Korkut Hikâyeleri'nin kahramanlarında en fazla öne çıkan ve aslında Oğuz toplumunun anlam dünyasının bir yansıması olan kişilik özellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. En sonda da *Dede Korkut Kitabı*'ndan hareketle Oğuz toplumunun kendi üyelerindeki erdemli kişilik özellikleri meydana getirme ve sürdürme mekanizmaları incelenmiştir.

1. OĞUZ KİMLİĞİNİN ÜZERİNE KURULU OLDUĞU ANLAM DÜNYASI: BİLGİ VE VARLIK TASAVVURU

Dede Korkut Kitabı bir toplumun-Oğuzların kolektif kültür bilincini yansıtmaktadır. Dolayısıyla Dede Korkut Hikâyeleri'nden hareketle Oğuzların toplumsal-kültürel hayatını anlamak, böylece medeniyetimizin üzerine kurulu olduğu temelleri belli ölçüde tespit etmek mümkündür.

Dede Korkut Hikâyeleri'nden anlaşıldığı üzere Oğuz toplumunda gerçek otorite iktidar ve güçten ziyade bilgeliktir. Diğer bir ifadeyle, toplumsal yönetimin başındaki hanlar ve beyler de dâhil olmak üzere Oğuz toplumu müşkül bir durumla karşılaştığında bilge kişi olarak bilinen Korkut Ata'ya danışmayınca yapmazlardı. "Her ne ki buyursa kabul ederlerdi. Sözüünü tutup tamam ederlerdi"³. Dede Korkut'un bilgeliğinin dört tür bilgi kaynağına dayandığı anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki vahye dayalı bilgidir. Dede Korkut işlere Allah'ın adı ile başlanması gerektiği, takdir-i ilahi, kaza kader vb. konularda dini bilgiler vermektedir. O aynı zamanda, oldukça hareketli bir hayatın hâkim olduğu Oğuz toplumuna sık sık dünyanın gelip geçilen, "gelimli gidimli", "son ucu ölümlü" olduğunu hatırlatmaktadır.

Dede Korkut'un bilge oluşunu sağlayan ikinci bilgi kaynağı ilhamdır. "Ne derse olurdu. Türlü haber söylerdi. Hak Teâla onun gönlüne ilham ederdi"⁴. Anlaşıldığı kadarıyla Oğuz toplumunda ilham ile bilgi edinme sadece Dede Korkut gibi "Oğuzun tam bilicisi" olan erdem sahibi ve bilgili kişilerin mazhar olduğu bir şey olarak görülmüştür.

3 Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 52. Baskı (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2015), 13.

4 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 13.

Dede Korkut'un bilgi kişi olmasını sağlayan üçüncü bilgi kaynağı toplumun hayat tecrübesi ve nesiller boyunca aktarılan bilgi birikimidir. Onun toplumsal hayat tecrübesinden beslenmesi ve toplumun bilgi birikimine nüfuz etmesi bilgeliğinin önemli göstergelerinden biridir. Yüzyıllara dayanan bu bilgi birikimi sık sık Dede Korkut'un veciz deyişlerinde ifade bulmaktadır: "Eski pamuk bez olmaz, eski düşman dost olmaz.", "Kız anadan görmeyince öğüt almaz, oğul babadan görmeyince sofraya çekmez.", "Gittikte yerin otlakların geyik bilir. Yeşermiş yerlerin çimenlerin! yaban eşeği bilir. Ayrı ayrı yolların izini deve bilir. Yedi dere kokularını tilki bilir"⁵.

Son olarak Dede Korkut'un bilgi kişiliği için vazgeçilmez olan dördüncü bilgi kaynağı akıl ve muhakemedir. *Dede Korkut Kitabı*'nda akıl ve muhakeme genellikle karşılaşılan sorunların pratik çözümü için devreye girmektedir. Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek hikâyesinde Oğuz beyleri, Beyrek'in talip olduğu kızın kardeşi Deli Karçar'ı ikna edebilmek için Dede Korkut'u yollamaya karar veriyorlar. Kızı istemeye giden Dede Korkut, Deli Karçar'ın yerine getirilemez denecek kadar zor olan bin pire talebinin pratik çözümüne akıl ve muhakeme ile ulaşmakta ve Deli Karçar'a iyi bir ders vermektedir.

Yukarıda Dede Korkut'un bilgeliğinin kaynağı olarak nitelediğimiz bilgi kaynaklarının Oğuz toplumu açısından da muteber addedildiği görülmektedir. Örneğin, Oğuz toplumunda Allah ile insan arasında iletişim kanallarının açık olduğuna inanılmakta, özellikle duanın gücüne büyük önem atfedilmekte, Dede Korkut Hikâyeleri'nde sık sık duanın gücü ile nice zor durumların üstesinden gelinmektedir. Oğuz beyleri her muharebeden önce iki rekât namaz kılmakta, Hz. Peygamber'e salavat getirmekte ve dua etmektedirler. Bunun yanında nesilden nesle aktarılan bilgi birikimine itimat gösterilmektedir. Oğuz beylerinden Kazan Bey, oğlu Uruz'un on altı yaşına gelmesine rağmen henüz kahramanlık göstermediğini, kendini kanıtlamadığını üzülen söylediğinde, Uruz'un verdiği cevap önemlidir. "Hüneri oğul babadan mı görür öğrenir, yoksa babalar oğuldan mı öğrenir, ne zaman sen beni alıp kâfir hudut boyuna çıkardın, kılıç çalıp baş kestir, ben senden ne gördüm ne öğreneyim." Kazan Bey'in "A beyler Uruz güzel söyledi"⁶ diyerek karşılık vermesi Oğuz toplumunda

5 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 14, 15.

6 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 102-103.

sürekliliği de sağlayan, kuşaklararası bilgi aktarımına verilen öneme işaret etmektedir. Fakat bu, hayatla baş ederken akla ve bireysel muhakemeye önem verilmediği anlamına gelmemelidir. Örneğin Oğuz yiğitlerinden hem Boğaç hem de Kan Turalı farklı zamanlarda boğa ile yaptıkları dövüşü akıl ve muhakeme sayesinde kazanmaktadırlar. “Kemal sahibi” bir yiğit olduğu belirtilen Kan Turalı’nın “bu dünyayı erenler akılla bulmuşlardır”⁷ sözü Oğuz toplumunda adeta genel kabul görmüş bir tabir olarak dile getirilmektedir.

Oğuz toplumunda muteber görülen bilgi kaynaklarının tespit edilmesi, söz konusu toplumun varlık anlayışını ve anlam dünyasını kavrayabilmemiz açısından oldukça önemlidir. Nitekim varlık anlayışı ile bilgi anlayışı arasında bir uyum bulunmakta ve onlardan hareketle bireyin ve toplumun anlam dünyasıyla ilgili bir fikir edinmek mümkün olabilmektedir.

Dede Korkut Hikâyeleri’nden anlaşılacağı üzere varlık Oğuzlarda parçalı, birbirinden kopuk ve bağımsız olarak değil, bir bütün olarak görülmektedir. Bu hem fiziki âlemin kendi içinde bütünlüğü, hem de fiziki âlem ile metafizik âlem arasındaki bütünlük açısından geçerlidir. Örneğin fiziki âlemin bütünlüğü açısından baktığımızda Dede Korkut Hikâyeleri’nde insan ve doğa birbirinden ayrı ve karşılıklı mücadele içinde bulunan varlıklar olarak değil, tam tersine bir bütünün parçaları olarak ele alınmaktadır. Oğuz toplumu kendisini doğanın diğer unsurları ile bütünlük olarak görmektedir. Dede Korkut Hikâyeleri’nde bununla ilgili pek çok örnek bulunmaktadır. Evi yağmalanan Salur Kazan yurdunda ne olup bittiğini anlayabilmek önce “Hak yüzünü görmüş” suyla, sonra “yüzü mübarek” kurtla, en son da “kara köpek” ile haberleşiyor⁸. Aynı şekilde annesi Boğaç’ı Kazlık dağında yaralı halde bulduğunda, oğluna Kazlık dağının ve orada bulunan hayvanların zarar verdiğini zannederek dağın suları, otları, geyikleri, aslanları ve kaplanlarına sitem etmektedir. Salur Kazan’ın oğlu Uruz da düşmanın kendisini asmak için getirdiği ağaçla konuşmakta, insanların hayatında ağacın ne kadar önemli işlevleri olduğunu anlattıktan sonra “beni sana asarlar çekme ağaç”⁹

7 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 146.

8 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 45-46.

9 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 52.

diye ağaçtan talepte bulunmaktadır. Yine Dede Korkut Hikâyeleri'nde sık sık tekrarlanan ve farklı versiyonlarda dile getirilen bir duada doğayla insan birbirleriyle organik bağı bulunan bütünlüğe varlıklar olarak zikredilmektedir. “Yerli kara dağların yıkılmasın. Gölgeyi kaba ağacın kesilmesin. Taşkın akan güzel suyun kurumamasın. Kanatlarının ucu kırılmasın. Kadir seni namerde muhtaç etmesin. Koşarken ak boz atın sendelemesin.”¹⁰

Oğuz toplumunda varlık sadece duyu organlarımızla algıladığımız nesnelere sınırlı değildir. Fakat nesnelere dünyasında bulunanların hiçbir şekilde ulaşamadıkları ve bu dünyadan tamamen soyutlanmış bir metafizik âlem anlayışı da hâkim değildir. Tam tersine, fiziki âlem ile metafizik âlem arasında sürekli bir iletişim mevcuttur¹¹. Dede Korkut Hikâyeleri'nde “yücelerden yüce, kimse bilmez nice”¹² olması hasebiyle her şeye aşkın olan Tanrı, hayatın her alanında varlığı hissedilen, hayata müdahalelerde bulunan, dualara karşılık veren, “müminlerin gönlünde”¹³ olan bir Varlık olması hasebiyle de bu dünyaya içkindir. Dolayısıyla fizik ve metafizik âlem arasında adeta organik bir bağ veya bütünlük bulunmaktadır.

Dede Korkut Hikâyeleri'nden anlaşıldığı kadarıyla Oğuzların anlam dünyası yukarıda ele aldığımız bilgi ve varlık anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Daha açık şekilde ifade etmek gerekirse, Oğuzların anlam dünyasını şekillendiren şey, bir tarafta fiziki âlemin, yani doğanın ve toplum hayatının keşmekeşi ve hareketliliği, diğer tarafta da Yüce Varlığa itaattir. Dede Korkut Hikâyeleri'nin temel mesajı, bütün hareketliliğine ve keşmekeşine rağmen dünya hayatında faziletlerin ve yüce hikmetin unutulmamasıyla ilgilidir. Hareketli, savaş ve mücadelelerle dolu hikâyelerin sonunda farklı versiyonlarla tekrarlanan¹⁴

10 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 36, 98, 135, 167, 196.

11 Bk. Murat Serdar, “Dede Korkut Hikâyeleri'nde Türk-İslam İnanışlarının İtikâdi Göstergeleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/1 (Haziran 2018): 489-513.

12 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 129, 134, 165, 195.

13 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 129, 134.

14 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 36, 58, 121, 157, 227, 238.

*“Şimdi hani dediğim bey erenler.
Dünya benim diyenler.
Ecel aldı yer gizledi.
Fani dünya kime kaldı.
Gelimli gidimli dünya.
Son ucu ölümlü dünya”*

deyişi ve yine sık sık tekrarlanan “Ölüm vakti geldiğinde arı imandan ayırmasın” duası bu bağlamda oldukça anlamlıdır. Savaşa veya çarpışmaya girmeden önce abdest almak, Allah’ın adını anmak, O’na sığınmak, “adı güzel Muhammed” e salavat getirmek ve iki rekât namaz kılmak yaygın davranışlardır. Dolayısıyla Dede Korkut Hikâyeleri’nde hayatla baş edebilmek ve güç kazanmak ne kadar önemliyse Yaratıcıyı unutmamak, manevi dünya ile bağını güçlü tutmak ve erdemli davranmak da en az o kadar önemli görülmektedir. Dede Korkut Hikâyeleri’nde ikisinden biri tercih edilmek yerine, ikisi arasında denge telkin edilmektedir. Özellikle de güç ve iktidar hiçbir zaman kendi başına bir amaç olarak görülmemekte, kahramanlarda somutlaşan erdemli kişilik özellikleri hep ön planda tutulmaktadır.

2. OĞUZLARDA TOPLUMSAL KİMLİĞİN TEZAHÜRÜ OLAN KİŞİLİK ÖZELLİKLERİ

Oğuz kahramanlarının kişilik özellikleri dikkatli bir şekilde incelendiği zaman söz konusu davranışların, Oğuz toplumunun anlam dünyasının, sahip olduğu bilgi ve varlık anlayışının bir yansıması olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla aşağıda incelenecek olan kişilik özellikleri Oğuz toplumunun anlam dünyası ile irtibatlandırılarak ve onunla birlikte değerlendirilmelidir.

Dede Korkut Kitabı’nda Oğuz yiğitlerinin çok sayıda olumlu kişilik özelliğinden bahsedilebilir. Fakat bu kişilik özelliklerinden bazıları hem eserde daha sık sık karşımıza çıkması açısından, hem de daha kapsamlı bir karakter özelliği olması açısından dikkat çekmektedir. Bu bağlamda *Dede Korkut Kitabı*’nda Oğuz yiğitlerinin davranışlarında somutlaşan yedi kişilik özelliğinden bahsetmek mümkündür. Aşağıda sıralanan bu yedi kişilik özelliğinin Oğuz beylerinde nasıl ete kemiğe büründüğünü göstermeye çalışacağız. Fakat bunun öncesinde aşağıda bahsedeceğimiz

kişilik özelliklerinin sadece erkeklerde değil, kadınlarda da yaygın şekilde görüldüğü¹⁵ söylenmelidir. Özellikle de cesurluk ve kahramanlık gibi çoğu zaman erkeklere atfedilen davranışlar Oğuz kültüründe kadınlar için de beklenen davranışlardır. Kadınlar erkeklerle at yarışı yapmakta, ok atmakta, hatta güreş yapmaktadırlar. Oğuz toplumunda genç erkeklerin evlenmeyi arzu ettikleri ideal kadın tipi cesurluk ve kahramanlıkta Oğuz beyleri ile yarışan kadındır. Bamsı Beyrek ve Kan Turalı evlenmek istedikleri kızı “ben yerimden kalkmadan o kalkmalı, ben kara koç atıma binmeden o binmeli, ben hasmıma varmadan o bana baş getirmeli”¹⁶ diyerek tarif etmektedirler. Oğuzlarda kadınların zor günlerde eşlerinin yanında, onlarla omuz omuza savaşa girdiği de görülmektedir. Kazan Bey düşmana esir düşen oğlu Uruz Bey’i kurtarmak için savaşımaya gittikten bir süre sonra eşi Burla Hatun “kara aygırını çekti, sıçrayıp bindi, kara kılıcını kuşandı.” Böylece Burla Hatun “başımın tacı Kazan gelmedi”¹⁷ diyerek savaş meydanına kadar gitmekte ve kocasını yalnız bırakmamaktadır.

1.1. Büyüklere ve Ana Babaya Saygılı Olmak

Oğuz toplumunda ana baba başta olmak üzere büyüklere derin bir saygı duyulmaktadır. Büyükler yüzyıllardır biriken bilgi ve tecrübenin yeni kuşaklara aktarılması ve kuşaklar arası sürekliliğin sağlanması açısından büyük değer taşımaktadırlar. Çünkü “kız anadan görmeyince”, “oğul babadan görmeyince”¹⁸ toplumsal kimliğin ve erdemli kişilik özelliklerinin sürdürülmesi de mümkün olmamaktadır.

“Namertler”in Dirse Han’ın öz oğlu Boğaç’ı öldürmeye ikna etmek için kullandıkları yöntem büyüklerin Oğuz toplumundaki statüsü açısından dikkat çekicidir. Onlar Dirse Han’a oğlunu “aksakallı ihtiyarın ağzına sövdü, ak bürçekli kadının sütünü çekti”¹⁹ diyerek şikâyet etmektedirler. Çünkü Oğuzların toplum

15 Metin Ekici, ““Dede Korkut Kitabı”nda Kadın Tipleri”, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri (Ankara, 19-21 Ekim 1999)*, ed. Alev Kahya Birgül, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2000), 123-138.

16 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 70, 139.

17 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 118.

18 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 14.

19 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 27.

değerlerine göre büyüklere karşı böyle bir saygısızlık yapmak bir babanın oğluna en ağır cezayı vermeye kadar götürecektir.

Ana Oğuzlarda özellikle saygın bir yere sahiptir ve “ana hakkı Tanrı hakkı”dır.²⁰ Aynı şekilde evlatlardan babalarının adını yüce tutmaları, onların neslini en iyi şekilde sürdürmeleri beklenmektedir. Babalara karşı saygılı olmayan evlatlar yerilmektedir: “Baba adını yürütmeyen hoyrat oğul baba belinden inince inmesi daha iyi”²¹ diyor Dede Korkut. Oğul babasının hayatta kalması için kendi canını bile feda etmeyi göze alabilmektedir. Kazan Bey düşmana esir düşmüş oğlu Uruz beyi kurtarmaya gittiğinde, Uruz bu girişimin çok tehlikeli olduğunu söyleyerek babasını geri dönmesi için ikna etmeye çalışmaktadır. Çünkü Oğuzlarda “Oğul için baba ölmek ayıp olur”²².

Ana Babalar cennete layık görülmekte, onların cennette olması arzu edilmektedir. Dede Korkut Hikâyeleri’nde sık sık tekrarlanan dualardan biri “Ak sakallı babanın yeri cennet olsun. Ak bürçekli ananın yeri cennet olsun”²³ duasıdır.

1.2. Sadakatli ve Kadirşinas Olmak

Kişiler arası ilişkilerin büyük önem taşıdığı Oğuz toplumunda söz konusu ilişkilerin sürekliliğini sağlayan en önemli kişilik özellikleri arasında sadakat ve kadirşinaslığın özel bir yeri bulunmaktadır. Birbirini seven çiftler yıllarca esirlikte bulunan sözlülerine sadık kalarak yolunu gözlemekte, yeri geldiğinde sevdiği için canlarını bile esirgememektedirler. Arkadaşları veya yakınları zor durumda veya düşman esirliğinde olanlar rahat yaşamı kendilerine reva görmemektedirler. Hangi şartlarda olursa olsun, gerektiğinde ölümü bile göze alarak arkadaşına ihanet edilmemekte, döneklik yapılmamaktadır. Bütün bunların *Dede Korkut Kitabı*’ndaki hikâyelerde çok sayıda örneklerini görmek mümkündür.

Banu Çiçek nişanlısı Beyrek’i ölüm haberi gelinceye kadar on altı yıl beklemektedir. Azrail’in Deli Dumrul’un canını alacağını duyunca hanımı Deli Dumrul’un yerine Azrail’in kendi canını almasını istemektedir. Aynı

²⁰ Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 51, 202, 222.

²¹ Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 14.

²² Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 114.

²³ Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 36, 58, 98, 167, 238.

şekilde arkadaşların ve aralarında hukuku olan herkesin birbirine sadakatli davranması ve kadirşinas bir tutum sergilemesinin de birçok örneği bulunmaktadır. Düşman esirliğinden kurtulmayı başaran Beyrek kendi yurduna döndükten sonra ilk yaptığı işlerden biri hazırlıklar yaparak esirlikteki diğer arkadaşlarını kurtarmaya gitmektir. Yine Beyrek kendisini Kazan'a karşı çıkmaya zorlayan Dış Oğuz beylerine direnmekte ve bu direnişinin bedelini kanıyla ödemektedir. Beyrek Kazan'a karşı çıkmasını isteyen Dış Oğuz beylerine şöyle cevap vermektedir²⁴ :

*“Ben Kazan’ın nimetini çok yemişim
Bilmez isem gözüme dursun
Kara koçta cins atına çok binmişim
Bilmez isem bana tabut olsun
Güzel kaftanlarını çok geymişim
Bilmez isem kefenim olsun
Alaca büyük otağına çok girmişim
Bilmez isem bana zindan olsun
Ben Kazan’dan dönmem belli bil”*

Yine düşmana esir düşen Kazan'a Oğuz'u yermesi halinde kendisini serbest bırakacaklarını söylemeleri üzerine Kazan düşmana, nakaratları “Kılıcından sapacağım yok. Kendi aslımı kendi kökümü yermem yok” diye biten bir deyişle cevap vermektedir.²⁵

1.3. Cesurluk

Oğuz toplumu çevrede bulunan toplumlara karşı hep teyakkuzda olmak durumundadır ve bu açıdan hayat Oğuz toplumu için hep mücadelelerle doludur. Böyle bir ortamda izzeti nefsinin korumanın ve mücadeleyi kazanmanın en önemli şartı cesurluktur. Muhtemelen bu nedenledir ki, cesur davranışlar sergilemek ve yiğitlik göstermek bireylerin, özellikle de erkeklerin adeta toplum üyeliğine kabul edilmesinin ön şartıdır. Bir erkek genellikle yiğit ve cesur olduğu gözlemlendikten sonra ona isim verilmekte, saygınlık kazanmaktadır. Dirse Han'ın oğlu 15 yaşına geldiğinde azgın bir boğayı yenerek Boğaç ismini

²⁴ Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 233-234.

²⁵ Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 218-221.

alır, yine Bay Püre'nin 15 yaşlı oğlu malları kâfirler tarafından yağmalanmış tüccarların yardımına koşarak onların malını kurtarır ve Bamsı Beyrek adını alır. Salur Kazan, oğlu Aruz yay çekip ok atmadığı, baş kesip kan dökmediği için çok tedirgindir. Fakat Oğuz toplumunda rağbet gören şey zorbalık ve kayıtsız şartsız bir güç değil, cesaret ve yiğitlik gerektiren durumlarda harekete geçmektir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde güçsüzlere güç gösterisinde bulunmak yerilmekte, metnin aslında bu tür davranış için "bid'at işlemiş"²⁶ ifadesi kullanılmaktadır. Burada dinî terminoloji kullanılması, güçsüzlere karşı güç gösterisinde bulunmanın "bid'at-i seyyie", yani dinin aslını bozma, ile aynı tutulması dikkat çekmektedir. Boğaç'a haset eden bazı kimseler yalan bilgiler vererek babası Dirse Han'ı öz oğlunu öldürmeye ikna etmeye çalıştıklarında "nerede güzel gördüyse çekip aldı, aksakallı ihtiyarın ağzına sövdü, ak bürçekli kadının sütünü çekti"²⁷ diyerek şikâyette bulunuyor. Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek hikâyesinde ava çıkan ve geyiği arka ayağından okla vuran Beyrek'i kendi çadırından gözleyen Banu Çiçek yericî ifadeler kullanarak "bize erlik mi gösteriyor"²⁸ diye eklemektedir. Dolayısıyla Oğuzlarda cesurluk, yiğitlik, "baş kesmek, kan dökmek" ile kastedilen şey, bir güç gösterisi veya zorbalık değil, tam tersine genellikle gücünü zulme karşı, güçsüzleri korumak için ve cesaret gerektiren yerlerde kullanmaktır.

1.4. Yardımseverlik ve İmdada Yetişme

Oğuzlarda en yaygın olan kişilik özelliklerinden birinin yardımseverlik ve imdada yetişmek olduğu anlaşılmaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri'nde yardıma ihtiyacı olanın ve imdat isteyeninin umudu olmak en yüce kişilik özelliklerinden görülmektedir. Oğuz beyleri arasında çok saygın yeri bulunan Salur Kazan sık sık "Darda kalmış yiğidin arkası. Zavallının biçarenin ümidi"²⁹ olma özellikleri zikredilerek övülmektedir. Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikâyesinde de Dirse Han'ın hanımı eşine "olur ki bir ağzı dualının hayır duası ile Tanrı bize bir topaç gibi çocuk verir" temennisiyle "aç görseñ doyur,

26 Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı I. Giriş-Metin-Faksimile*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958), 84.

27 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 27.

28 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 68.

29 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 90, 162.

çıplak görsen donat, borçluyu borcundan kurtar”³⁰ tavsiyesinde bulunuyor. Yine Oğuz beylerinden Ters Uzamış, Egrek beyin bulunduğu konumu hak etmediğini vurgulamak için Oğuz beyleriyle ilgili toplumsal bir beklentiye dile getirmektedir: “aç mı doyurdun, çıplak mı donattın.”³¹ İmdat isteyenin imdadına yetişme ve ihtiyacı olanın yardımına koşma davranışından bir erdem ve kahramanlık olarak övgüyle bahsedilmesine Bamsı Beyrek’in soyulan tüccar kafilesine yardım ederek onların mallarını kurtardığı Kam Püre’nin Oğlu Bamsı Beyrek hikâyesinde de rastlıyoruz. Aynı şekilde Oğuz beylerinden biri savaş meydanında yardıma ihtiyacı olduğunda diğerlerinin imdada yetiştiğini, dar günde olanı yalnız bırakmadıklarını görüyoruz.

1.5. Ağzı Dualı Olmak

Dede Korkut Kitabı’nın mukaddimesi dualarla başladığı gibi, eserdeki bütün hikâyeler de dualarla bitmektedir. Dede Korkut tarafından dile getirilen bu dualara içerik açısından baktığımızda, dünya ve ahiret hayatı için iyilik ve güzelliklerin talep edildiğini, kötünden ve kötülüklerden de korunmanın istendiği görülmektedir.

Dede Korkut Kitabı’ndaki hikâyelerden de anlaşılacağı üzere Oğuz toplumunda dua yaşamın çok önemli bir parçasıdır. Her işte Allah’a sığınma ve O’ndan medet umma dualarla kelimelere dökülmektedir. Çünkü “Allah Allah demeyince işler düzelmez”³². Oğuz toplumu Dede Korkut’un bu telkinine günlük hayattan savaş meydanına kadar hayatın bütün alanlarında büyük titizlikle uymaktadır³³. Çocuk sahibi olmak isteyenler bu isteklerini dualarla kelimelere dökmektedirler. Çocuğa isim konulduğunda yine bir araya gelmekte ve dualar eşliğinde çocuğa isim verilmektedir. Savaş meydanında düşmana karşı başarılı olmak isteyen Oğuz yiğitleri dualar ederek Allah’tan yardım istemektedirler. Dualarla aynı zamanda şükür duygusu dile getirilmektedir.

30 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 34.

31 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 199.

32 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 13.

33 Kemale Yılmaz, ““Dede Korkut Destanı”nda Dua”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2 (2010): 144-157.; Abdurrahman Güzel, “Dede Korkut Hikâyeleri Bağlamında Dua”, *Turkish Studies*, 3/2 (Bahar 2008): 438-446.

Dirse Han, Kam Püre Bey ve Pay Piçe Bey bir çocukları olmasını istediklerinde eller kaldırıılarak dua edilir ve bu dua karşılık bulur. Yine Dirse Han'ın ve Kam Püre Bey'in çocuklarına isim konduğunda önce Dede Korkut, arkasından da Oğuz beyleri çocuk için hayır duada bulunmaktadırlar. Begil oğlu Emren kafir ordusuyla savaştığında Allah'ın yüce özelliklerini dile getirdikten sonra

*“Birliğine sığındım,
Aziz Allah hocam bana medet”*

diye dua etmektedir.³⁴ Aynı şekilde Yigenek de Allah'ın yüce niteliklerini övdükten sonra

*“Birliğine sığındım, Rabbim, Kadir Tanrı
Medet senden.
Kara elbiseli kâfire at tepiyorum,
İşimi sen yoluna koy”*

diyerek dua etmektedir.³⁵ Kısacası Oğuz toplumunda duanın gücüne olan inancın davranışlara da yansıdığı, dua ile birçok zorlukların aşıldığı görülmektedir.

1.6. Mütevazı Olmak

“Kibirlik eyleyen Tanrı sevmez”³⁶ diyen Dede Korkut mütevazı olmayı bir yaşam ilkesi olarak vazetmektedir. Oğuz toplumunda bu ilkeye büyük önem atfedildiğini görüyoruz. Oğuz toplumunun en önemli kahramanı, beyler beyi Kazan Bey düşmanlarına esir düştüğünde kendilerini öven şeyler söylerse Kazan Beyi serbest bırakacaklarını vaat ederler. Kazan Bey bu talep karşısında söylediği deyişte kendi kahramanlıklarını sıralayarak nakaratlarda “O zaman bile erim beyim diye övünmedim, övünen erenleri hoş görmedim”³⁷ diyerek düşmanlarına dahi mütevazı olmanın önemini anlatmakta, onlara örnek olmaya çalışmaktadır.

³⁴ Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 195.

³⁵ Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 166.

³⁶ Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 14.

³⁷ Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 218-220.

Oğuz beyleri kendi güçlerinin ötesinde, her zaman nihai güç olarak Tanrı'nın gücüne güvenmektedirler. Savaşlarda sık sık “sana sığındım aziz Allah'ım bana yardım et” benzeri ifadeler kullanılmaktadır. Oğuz yiğitleri olağanüstü bir kahramanlık sergilediklerinde bunu kendilerinden değil, Tanrı'dan biliyorlar. Bu nedenledir ki, halka zulmeden dev yaratık Tepegöz'ü öldürmek için giden Basat, Tepegöz'ün kendisine kurduğu tuzaklardan her kurtulduğunda, onun “kurtuldun mu” sorusuna karşılık her defasında “Tanrım kurtardı” diye cevap vermektedir.

1.7. Merhamet ve Affedicilik

Oğuz yiğitleri çok iyi birer savaşçı oldukları kadar aynı zamanda yufka yürekli, merhametli ve affedici insanlardırlar. Sadece kadınlar değil, erkekler de üzücü olaylar karşısında gözyaşı dökmekte, acı ve hüznün veren şeyler karşısında katı kalpli davranmamaktadırlar. Dede Korkut Hikâyeleri'nde arkadaşlarının ve yakınlarının ölüm haberini alan Oğuz beylerinin hüznülenerek ağladıklarını anlatan birçok sahne bulunmaktadır. Oğuz yiğitleri sadece günlük hayatın akışı içinde değil, savaş meydanında da aynı merhameti ve affediciliği sergilemektedirler. Kazan evini yağmalayan ve bütün ailesini esir alan düşmanla savaştığında bile sadece kendisiyle savaşanlarla savaştı, “kaçanı kovalamadı, aman dileyeni öldürmedi”³⁸. Aynı şekilde, Beyrek düşman esirliğindeyken onun nişanlısı Banu Çiçekle evlenmek için, Beyrek'in gömleğini kana bulayarak herkesi onun öldüğüne inandıran Yalancı oğlu Yaltacuk, esirlikten dönen Beyrek'ten af dilediğinde bütün yaşananlara rağmen Beyrek kendisini affetmektedir. Yine Dış Oğuz beyi Aruz, İç Oğuz'un beyler beyi Kazan'ın en gözde yiğitlerinden Beyrek'i, kendisiyle birlikte Kazan Bey'e karşı gelmediği için öldürdükten sonra, İç Oğuz ve Dış Oğuz beyleri savaş meydanına çıkarlar. Fakat Dış Oğuz'u savaş meydanında mağlup eden Kazan Bey sadece Beyrek'i öldüren Aruz'dan intikam alarak, af dileyen diğer Dış Oğuz beylerini affeder.

38 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 58.

2. OĞUZ TOPLUMUNUN ERDEMLİ KİŞİLİK ÖZELLİKLERİNİ SÜRDÜRME MEKANİZMASI

Dede Korkut Kitabı'ndan hareketle, Oğuz toplumunda erdemli kişilik özelliklerinin varlığını sürdürmesi ve yeni kuşaklarda da meleke ve karakter haline gelebilmesi için üç ana kural uygulandığı tespit edilebilir. 1. Erdemli kişilik özelliklerinin gözlemlenebilir ve uygulanabilir bir şey olması 2. Erdemli kişiliğin toplumsal bir beklenti olması 3. Erdemli kişiliğin ödüllendirilmesi

2.1. Erdemli Kişiliğin Gözlemlenebilir ve Uygulanabilir Bir Şey Olması

Oğuz toplumunda toplumsal-kültürel hayatın sürekliliği büyük ölçüde kişiler arası ilişkilere dayanmaktadır. “Kız anadan görmeyince öğüt almaz, oğul babadan görmeyince sofraya çekmez”³⁹. Bilgi, birikim, değer, erdem, davranış; bütün bunlar kuşaktan kuşağa soyut, yazınsal ve sözel olarak aktarılmaktan ziyade, kişiler arası ilişkilerle aktarılmaktadır. Bu bağlamda toplumsal-kültürel kimliğin kişiler arası ilişkilerden arındırılmış ve kişisizleştirilmiş bir ortamda aktarılması söz konusu değildir. Dede Korkut'un “misafiri gelmeyen kara evler yıkılsa daha iyi”⁴⁰ sözünden de anlaşılacağı üzere Oğuz toplumunda cemaat yapısını güçlendiren unsurlara büyük önem verilmektedir. Oğuzlarda sık sık yemekler toplu şekilde yenmekte, ikramlar toplu şekilde yapılmakta, ava topluca çıkılmakta, dualar toplu şekilde yapılmaktadır. Sonuç itibariyle cemaat yapısının ve yüz-yüze ilişkilerin oldukça güçlü şekilde varlığını sürdürdüğü böyle bir ortamda erdemli kişilik de günlük yaşamda kişiler arası ilişkilerde somutlaşan, bu nedenle de gözlemlenebilen bir şey haline gelmektedir. Toplumun kişilerarası ve yüz yüze ilişkiler üzerine kurulu olması erdemli kişiliği gözlemlenebilir olmanın ötesinde, aynı zamanda yeni kuşaklar için uygulanabilir kılmaktadır. Bu durum bireylere erdemli davranışları yapma ve yapı yapı bir meleke haline getirme fırsatı tanımaktadır.

Dolayısıyla erdemli davranış toplumdaki bireylerin gözlemleyerek, rol model olarak ve etkilenecek öğrendikleri, bunun da ötesinde buldukları toplumsal ortamda uygulama fırsatı buldukları tutum ve davranışlardır.

39 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 14.

40 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 14.

Bireyler cesur olmanın, ağız dualı olmanın, yardımsever olmanın, merhametli olmanın, mütevazı olmanın, büyüklere saygılı olmanın, kadirşinas olmanın nasıl bir şey olduğunu bizzat görerek, gözlemleyerek, etkilenecek öğrenmektedirler. Aynı zamanda bu erdemli davranışları tekrar tekrar yaparak meleke haline getirebilecekleri bir toplumsal ortamda bulunmaktadır.

2.2. Erdemli Kişiliğin Toplumsal Bir Beklenti Olması

Oğuzlarda bireylerin erdemli tutum ve davranışlarda bulunması yönünde yoğun bir toplumsal beklenti olduğu görülmektedir. Bu beklentinin erdemli kişilik sergilemede önemli bir payı olduğuna şüphe yoktur. Söz konusu beklentinin Dede Korkut Hikâyeleri'nin bazı yerlerinde örtük, bazı yerlerinde de açık şekilde ifade edildiği görülmektedir. "Namertler" in, Dirse Han'ı öz oğlu Boğaç'ı öldürmeye ikna etmek için söz konusu toplumsal beklentiye de kullanmaya çalışmaları, bu beklentinin bireyler üzerinde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir: "senin oğlun kötü çıktı, hayırsız çıktı, kırk yiğidini yanına aldı, kudretli Oğuz'un üstüne yürüyüş etti, nerede güzel ortaya çıktıysa çekip aldı, ak sakallı ihtiyarın ağzına sövdü, ak bürçekli kadının sütünü çekti, akan duru sulardan haber geçer, çapraz yatan Ala Dağ'dan haber aşar, hanlar hanı Bayındır'a haber varır, Dirse Han'ın oğlu böyle görülmemiş şey yapmış derler, gezdiğinden öldüğün daha iyi olur"⁴¹.

Erdemli kişilikle ilgili toplumsal beklentiye bazen Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki diyaloglardan, bazen de yapılan dualardan anlamak mümkün olmaktadır. Bay Püre Bey'in oğlunun ad koyma töreninde Dede Korkut'un delikanlı için yaptığı dua⁴² aynı zamanda bireylerle ilgili bazı toplumsal beklentilerin de dile getirilmesidir:

*"Ak sancak kaldırıncı, Müslümanlar arkası olsun
Karşı yatan kara karlı dağlardan aşar olsa
Allah Taala senin oğluna aşıt versin
Kanlı kanlı sulardan geçer olsa geçit versin
Kalabalık kafire girince
Allah Taala senin oğluna fırsat versin."*

41 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 27.

42 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 67.

Eserin bir başka yerinde, Kanglı Koca oğlu Kan Turalı hikâyesinde de erdemli kişiliğin toplumsal bir beklenti olduğunun açık işaretlerini görmekteyiz. Oğlu Kan Turalı'nın tarif ettiği nitelikte bir kız bulmak için çıktığı yolculuktan dönen Kanglı Koca, Kan Turalı'ya gerçekleri anlatır. Oğluna istediği niteliğe sahip bir kız bulduğunu, fakat o kızı almak için "hüner" gerektiğini söyler. Kızın sadece özel olarak beslenen üç canavarı öldürebilene verileceğini, mağlup olanın cellatlar tarafından öldürüleceğini anlatır. "Kan Turalı der: Baba bu sözü sen bana dememeliydin, mademki dedin, elbette varmalıyım, başıma kakınç, yüzüme dokunç olmasın"⁴³. İşinin çok zor olduğunu söyleyerek kendisini yolundan döndürmeye çalışan babasına Kan Turalı'nın verdiği cevap⁴⁴ bu bağlamda önemlidir: "Kan Turalı kızdı der:

*Ne söylüyorsun, ne diyorsun canım baba
Bu kadar işten korkan yiğit mi olur
Alp ere korku vermek ayıp olur"*

2.3. Erdemli Kişiliğin Ödüllendirilmesi

Oğuz toplumunda erdemli kişiliğin varlığına süreklilik kazandıran üçüncü kuralın erdemliliğin ödüllendirilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Oğuzlarda erdemli kişilik özellikleri ile bilinen kişiler toplumda önemli statüler kazanmakta, saygı görmektedirler. Kazan Bey'in divanında Uşun Koca oğlu Eğrek ile Ters Uzamış adlı iki Oğuz yiğidinin arasında geçen diyalogdan bunu açıkça anlamak mümkündür. Kazan Bey'in divanına istediği zaman katılan ve canının istediği gibi Kazan'a en yakın yerde, onun önünde oturan Uşun Koca oğlu Eğrek'e, Ters Uzamış "Bre Uşun Koca oğlu, bu oturan beyler her biri oturduğu yeri kılıcı ile ekmeği ile almıştır. Bre sen baş mı kestir, kan mı döktün, aç mı doyurdun, çıplak mı donattın"⁴⁵ diyerek eleştirmektedir.

Eserin çeşitli yerlerinde sık sık erdemli davranışın ödüllendirildiğini görmek mümkündür. Dirse Han, oğlunun soyulan tüccarların imdadına koşarak onların gasp edilen mallarını eşkıyalardan geri aldığını duyunca,

43 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 141.

44 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 142.

45 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 199.

oğlunun bu erdemli davranışını kutlamak için Oğuz beylerine toplayarak onlara sofraya kurmakta, Dede Korkut'u oğluna ad koymak için çağırarak ve arkasından da dua edilerek hep beraber ava çıkılmaktadır.

Yine Dirse Han'ın Oğlu cesur bir davranış sergileyerek üstüne gelen boğayla korkusuzca dövüşerek onu yendiğinde, Oğuz beyleri gelip oğlanın başına toplanırlar ve aferin derler. “Dedem Korkut gelsin, bu oğlana ad koysun, beraberinde alıp babasına varsın, babasından oğlana beylik istesin taht alıversin dediler”⁴⁶. Oğlanı babasına götüren Dede Korkut Dirse Han'dan oğlunu ödüllendirmesini istiyor⁴⁷.

*“Hey Dirse Han beylik ver bu oğlana
Taht ver erdemlidir
Boynu uzun cins at ver bu oğlana
Biner olsun hünerlidir
Ağıllardan on bin koyun ver bu oğlana
Etlük olsun hünerlidir
Develerden kızıl deve ver bu oğlana
Yük taşıyıcı olsun hünerlidir
Altın başlı otağ ver bu oğlana
Gölge olsun erdemlidir
Omuzu kuşlu cübbe elbise ver bu oğlana
Giyer olsun hünerlidir.”*

Dede Korkut'un talebi üzerine Dirse Han da oğluna beylik ve taht vererek erdemli davranışını ödüllendirmektedir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde buna benzer çok sayıda örnek bulunabilir. Erdemli tutum ve davranışın ödüllendirilmesinin toplumda erdeme dayalı kimliğin sürdürülmesi açısından büyük işleve sahip olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerek.

46 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 25.

47 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 26.

SONUÇ

Dede Korkut Kitabı toplum-birey ilişkileri konusunda bize çok önemli birkaç hususu öğretmektedir. Öncelikle toplumun sahip olduğu bilgi ve varlık anlayışı o toplumun kimliğini şekillendirdiği gibi, toplum üyelerinin davranışlarını da büyük ölçüde belirlemektedir. Bu bağlamda Oğuz kahramanlarının sergiledikleri erdemli kişilik özellikleri onların kişilikleri ile ilgili olduğu kadar, toplumsal kimlikleriyle de yakından bağlantılıdır. Birkaç örnek vermek gerekirse, bir toplumda 'ağzı dualı olma'nın yerleşik bir davranış olabilmesi duanın muhatabının olduğuna ve duanın karşılık bulmasının imkânına ilişkin genel toplumsal bir kabul ile makul hale gelmektedir. Elinde güç bulunmasına rağmen, tevazu göstermek ve merhametli olmak, sahip olduğu gücü imdada koşma, zalimlerle savaşıma vb. durumlar için kullanma erdeminin birey tarafından içselleştirilmesi, yüce bir güç karşısında sorumluluk taşıdığına dair kolektif bir bilinçle mümkün hale gelir. Büyüklere saygı, kuşaktan kuşağa aktarılan hayat tecrübesinin değerli olduğuna ve o tecrübenin taşıyıcılarının saygınlığı hak ettiğine ilişkin genel toplumsal inanç sayesinde anlam kazanmaktadır. Kısacası, toplumsal kimlik tarafından desteklenen, toplumun anlam dünyası ile uyum içerisinde olan davranışların bireyler açısından anlamlı bulunması ve içselleştirilmesi ihtimali oldukça yüksektir.

Dede Korkut Kitabı'ndan öğrendiğimiz bir diğer önemli husus da bir toplumun sahip olduğu soyut değerleri, sadece o değerleri somutlaştıran ve sürdürme mekanizmaları geliştiren toplumsal yapı sayesinde muhafaza edebileceğidir. Toplumda var olan bir değer, bireye makul gözükmese, büyük ölçüde o değer toplumsal hayatta somut bir şekilde var olup olmadığına bağlı bulunmaktadır. Dolayısıyla erdemli kişiliğin önemli ve değerli olduğuna inanan bireylerin bu inancı, erdemli kişilik özelliklerinin toplumda, günlük yaşamda gözlemlenebilir olması sayesinde kendileri için makul hale gelmektedir. Sosyolojik bir formülasyonla söylemek gerekirse değerler toplumsal yapı tarafından desteklendiği zaman varlığını sürdürebilmekte, aksi takdirde toplum üyelerinin gözünde makullüğünü kaybetmektedir. Oğuz toplumunda bireyler bir erdemli kişilik özelliğinin sadece iyi ve değerli olduğunu öğrenmekle kalmıyorlar, aynı zamanda o kişilik özelliğini somut olarak gözlemleyebiliyorlar. Dahası

kendilerinden de aynı erdemli kişiliği sergilemeleri beklenmektedir. Bu kişiliği sergilemek, pratiğe dökmek için toplum kendilerine fırsatlar sunmaktadır. Hatta sadece fırsatlar sunmakla da kalmamakta, toplum erdemli kişilik sergileyenleri ödüllendirmektedir. Bütün bunlar Oğuz toplumunda kalıplaşmış bir sosyal ilişkiler ağı sayesinde gerçekleşmekte, söz konusu ilişkiler ağı varlığını sürdürdüğü müddetçe erdemli kişi ve kişiliklerin yetişmesi için de uygun şartlar varlığını sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

Deveci, Handan – Belet, Dilek – Türe Hatice. “Dede Korkut Hikâyelerinde Yer Alan Değerler”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/46 (Yaz 2013): 294-321., erişim: 3.03.2019, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/70492>.

Ekici, Metin. ““Dede Korkut Kitabı”nda Kadın Tipleri”. *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri (Ankara, 19-21 Ekim 1999)*. Ed. Alev Kahya Birgül. 123-138. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2000.

Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı I. Giriş-Metin-Faksimile*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958.

Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. 52. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2015.

Günay, Umay. “Dede Korkut Hikâyelerindeki Karakterlerin Tahlili”. *Milli Folklor* 37 (1998): 3-12.

Güzel, Abdurrahman. “Dede Korkut Hikâyeleri Bağlamında Dua”. *Turkish Studies*, 3/2 (Bahar 2008): 438-446.

Köksel, Behiye. “Dede Korkut Kitabı’nda Dini-Mitolojik Yardımcı Kahraman Motifi”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2012): 73-88.

Özbay, Murat – Karakuş Tayşi, Esra. “Dede Korkut Hikâyelerinin Türkçe Öğretimi ve Değer Aktarımı Açısından Önemi”. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 1/1 (2011): 21-31.

Serdar, Murat. “Dede Korkut Hikâyeleri’nde Türk-İslam İnanışlarının İtikâdi Göstergeleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/1 (Haziran 2018): 489-513.

Yılmaz, Kemale. ““Dede Korkut Destanı”nda Dua”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2 (2010): 144-157.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

KİTÂBÜ'L-EDEB HADİSLERİNİN MUHTEVÂSİ BAĞLAMINDA FÜTÜVVET

Şemsettin KIRIŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, Hadis Ana bilim Dalı
Asst.Prof., Kastamonu University Programme In Basic Islamic Studies
e-mail: skiris@kastamonu.edu.tr Orcid ID: 0000-0002-1226-9811

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Mayıs 2019/ 14 May 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mayıs 2019 / 15 May 2019

Yayın Tarihi / Published: 19 Temmuz 2019/ 19 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 75-100

Öz

İnsanları zorlamadan yönlendirme ve etkileme gücü ve yeteneğine “eğitici otorite” denir. Eğitici otoritenin ağırlıklı olarak ilgilendiği geleneksel eğitim yaklaşımını “fütüvvet” olarak adlandırıyoruz. Fütüvvet aklın ve kalbin birlikte eğitilmesidir. Fütüvvet, kökenini el- Kitab ve Sünnet’ten alan bir eğitim yaklaşımıdır. İnsanın ruhsal gelişimi için, onu şekillendiren müeyyideler bulunmalıdır.”Kitâbu’l-adab” hadisleri, kişinin kendisini olumlu bir duruma yönlendirmesi ile ilgilidir. Kişinin kendine ve Rabbine karşı edebi öğrenmesi ve uygulaması hariçten bir baskı ile gerçekleşebilecek bir hususiyet değildir. Gönülde yerleşmiş sağlam akide, bunu gerçekleştirecek iç otoriteyi taşımaktadır. Kişinin anne babasına hürmet göstermesi ve akrabalık bağlarını koparmaması hariçten bir güç kullanımı ile gerçekleşebilecek bir özellik değildir. “Kitâbu’l-edeb” hadisleri Hz. Peygamber’in eğitici otoritesini göz önünde bulundurarak, olumlu bir değişim önerir. Bu hadislerin özü insanları zorla değiştirmeye yönelik değildir. Edep, yazılı olmayan kurallara dayalı dini ve sosyal bir kontrol yöntemidir. Fütüvvet’te tüm insanî faaliyetlerinin eğitime hizmet eden bir yönü vardır.

Anahtar Sözcükler: Fütüvvet, Hadis, Dini Sosyalleşme, Değer Eğitimi, Eğitsel Otorite

The Importance Of Education Authority In The Content Of Hadiths In Kitabul-Edeb

Abstract

The power and ability to direct and influence people without forcing is called educational authority. We call the traditional education approach, where educational authority is predominantly concerned “futuwwat” Futuwwat is the training of mind and heart together. Futuwwat is an educational approach that derives its origin from al- Kitab and Sunnah. For the spiritual development of man, sanctions must be found to shape him. The hadiths of “Kitâbu’l-adab” are related to one’s directing himself to a positive state. It is not a matter of external pressure that one can learn and practice literary against himself and his Lord. The firm belief established in the heart bears the internal authority to realize this. It is not a matter of external pressure that by the fact that one respects the parents and does not break the kinship ties. “Kitab al-adab” hadiths taking into consideration the educational authority of the Prophet, he proposes a positive change. The essence of these hadiths is not intended to change people by force. “Adab” is a method of religious and social control based on unwritten rules. The Futuwwat culture is the result of social piety. In the Futuwwa all human activities have an aspect that serves education.

Keywords: al- Futuwwa, Hadith, Religious Socialization, Value Education, educational authority

GİRİŞ

Ana, baba, öğretmen, eğitici gibi yetişkinlerin eğitimle ilgili bir görev yüklenmeleri sonucunda aldıkları sorumluluk ve bu sorumluluğun getirdiği otoriteye “eğitici otorite” denilmektedir.¹ Burada otoriteyi, “zor kullanmadan insanları etkileyerek yönlendirebilme gücü ve becerisi” olarak anlayabiliriz. Bu anlamda otorite güven ve kabule dayanmakta, saygı ve itaati temele almaktadır.² Ortada bir suç bulunmadan insanları bir davranışı yapmaktan sakındırmaya “te’dip” denilmiştir. Ta’zir ise kabahat işleyenin cezalandırılmasıdır. Ta’zir, kamu otoritesi ile uygulanır ve ortada bir kabahatin işlenmiş olması gerekir. Ta’zir kavramının içinde bir kimseyi bir işe zorlama vardır.³ Te’dib kavramında güç kullanımından çok “da’vet etme” anlamı vardır. Mesela bir adam yemek yapar, etrafındaki herkesi davet eder. Buna “me’dübe/ مأدبة” denir. Bu hareketi ile bir nevi herkese “topluluk içinde nasıl yemek yeneceğini” öğretmiş olur.⁴ “Bu Kur’an Allah’ın yeryüzündeki sofrasıdır/ إن هذا القرآن مأدبة الله” cümlesi ile başlayan hadis⁵ de bu anlamdadır.

İbn Hacer(ö. 852/1449) bu hadiste geçen me’dübeyi şöyle açıklar: “Burada kastedilen Allah’ın kullarını, zâtının edebi ile edeplendirmesidir”.⁶ Te’dibin tazirden daha genel olduğunu belirtmek gerekir.⁷ Te’dip, güç kullanımı anlamına gelmeyen ve sorumluluktan kaynaklanan bir otoriteyi gerektirir.

2000’li yıllardan sonra gelişen “eğitici otorite” kavramı esas itibariyle geleneğimizde bulunmaktadır. Eğitici otoritenin ağırlıklı olarak söz konusu

1 Firdevs Güneş, “Eğitsel Otorite Ve Geleceğe Yön Verme”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/2 (2016): 541.

2 Güneş, “Eğitsel Otorite Ve Geleceğe Yön Verme”, 540.

3 Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmi el-Hüseyî ez-Zebidî, *Tâcu'l- arûs min cevâhiri'l- kâmus* (Beyrut: Dâru'l-hidâye, t.y.), 13:24.

4 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab* (Beyrut: Dâru sâdir, 1993), 1:206.

5 Dârimî, *Fedâilu'l- Kur'an*, 1(3350).

6 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî - Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Fethu'l-bâri şerhu sahihi'l-Buhâri* (Beyrut: Dâru'l-marîfe, 1379), 13:255.

7 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sâri* (Mısır: Matbaatu'l-kubrâ el-emiriyye, 1911), 10:34.

olduğu geleneksel eğitim yaklaşımına fütüvvet diyoruz. Geleneksel fütüvvet kültüründe ustanın çırağı üzerindeki otoritesi, fiziksel bir otorite değil, eğitici otoritedir. Çıracı ustadan sadece meslek ve sanat öğrenmemektedir. Mesleğin yanında ahlâk, âdâb, görgü ve insan olmanın gereği erdemleri öğrenmektedir. Ustanın çırağı ile olan ilişkisinin de güç kullanmaya, yaptırım uygulamaya dayalı bir ilişkisinin olduğu söylenemez. Bu ilişkinin muhtevasında şefkat ve merhametin bulunduğu eğitici bir otoritenin varlığı inkâr olunamaz. Gençlerin severek içten gelerek iştirâk ettiği, zor kullanmaksızın uygulanan, bir karakter ve meslek eğitimi olan fütüvveti anlamaya çalışalım.

Fütüvvet felsefesinde yeni kuşaklar için asıl hedef, marifet sahibi, hüner sahibi insan olmaktır. Kendine ana babasına ailesine, milletine ve devletine faydası dokunacak insan yetiştirmektir. Çıracı ustadan sadece meslek öğrenmez, ilmihâlini de öğrenir. Hayatını şekillendirmede öncelikler sıralamasını öğrenir. Fütüvvet aynı zamanda bir “sosyal öğrenme” biçimidir. Örnek alınacak davranışlar önceki kuşaklar tarafından yazılı bir metne bağlı olmaksızın, mahalle gibi toplumun doğal hayatının şekillendiği bir ortamda sonraki kuşaklara aktarılır. “Sosyal öğrenme kuramına göre insan, başkalarının deneyimini gözlemleyerek kendi namına dersler çıkarabildiğini ve ötekinin davranışının yol açtığı sonuca göre bir tutum geliştirebildiğini keşfetmektedir”.⁸

19. yüzyıldan itibaren Avrupa’dan eğitimsel etkileşimimiz “entegrasyon” kavramıyla açıklanacak boyutta gerçekleşmiştir. Bu eğitimsel entegrasyon sürecinde belirleyici kültür Avrupa kültürü olmuştur.⁹ Hayati soru şudur: Bu eğitimsel entegrasyon sürecine devam edilecek mi? Kendi medeniyet değerlerimize dayanan bir eğitim felsefesi tercihi yapılacak mı? Eğitimin felsefesini oturtmadan sistemini oturtmaya girişmek sadece insan israfına neden olmaktadır. İnsana ve topluma, vatana, millete, sonraki kuşaklara getireceği fayda- zarar hesabı yapılmadan yola çıkılmış eğitim projeleri, milletimizin sahip olduğu nesillerin imarına değil, heba edilmesine kapı aralamaktadır.

8 Yusuf Batar, “Kur’an Kıssalarındaki Rol Modellerin Eğitsel Değeri”, *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu, 10-12 Haziran 2016, Ordu 1* (2016): 187.

9 Hüseyin Şimşek, “Bir İmparatorluk Refleksi Olarak, 19. Yüzyılda Eğitsel Etkileşim ve Sonuçları”, *Abi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD) 14/3* (2013): 90.

Fütüvvet, Arapça “fetâ / فتى” kökünden türetilmiş bir masdardır. Fetâ, genç, yiğit, delikanlı demektir. İbn Manzur (ö. 711/1311)’a göre “fetâ” her şeyin genç ve tâze olanına denir.¹⁰ ez- Zebîdî(ö. 1205/1791)’ye göre fütüvvet, lûgat bakımından şeref ve asalet ile cömertlik anlamına gelir. Tahkik ehlinin örfünde ise hem dünyevî, hem uhrevî işlerde mahlûkatı kendi nefesine tercih etmek demektir.¹¹

Fütüvvetin İslam öncesi dönemden gelen tarafı ile ilgili şu tespitler önemlidir:

“Eski Arap anlayışı, fetâ terimiyle ideal olarak zihninde yaşattığı “asil ve tam manasıyla insan”ı kasetmekte idi. Fetanın misafirperverliği ve eli açıklığı, kendisinin hiçbir şeyi kalmayınca kadar devam eder. Mücadelede de arkadaşları uğruna hayatını ortaya koyar. Fütüvvetin aslı, kulun daima başkalarının emri altında olmasıdır.¹² Muallim Cevdet, fütüvveti şöyle tanımlamıştır: İnsanlığın sıkıntı ve ızdıraplarını giderme ve onları yüksek insanlık seviyesine çıkarma yolunda harcanan çabaların tamamını, hayırseverlik, mürüvvet, cömertlik, yüksek insanlık ve meşhur tabiri ile “fütüvvet” olarak telakki ederiz.¹³

Fütüvvet kısaca güzel ahlaktır.¹⁴ Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. İzzeddin Keykavus’un (1210-1219) fütüvvet elbisesini giymesi ve bunu devlet eliyle yaygınlaştırması ile “Ahi”liğe dönüşen Fütüvvet, Gedik (lonca) haline geldiği 1727 yılına kadar sanat, ekonomi ve sosyal yönüyle 500 yıl Anadolu toplum hayatına şekil vermiştir.¹⁵ Fütüvvet geleneğinin bir devamı niteliğindeki

10 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 15:146.

11 ez-Zebîdî, *Tâcu'l- arûs min cevâhiri'l- kâmûs*, 39:213.

12 İbrahim Arslanoğlu, *Fütüvvetnâmeler ve Yazarı Belli Olmayan Bir Fütüvvetnâme*, 2004, 1.

13 Cevdet Muallim, *İslam Fütüvveti ve Türk Ahiliği İbn Batuta'ya Zeyl*, trc. Cezâir Yazar (İstanbul: İşaret Yayınları, 2008), 30.

14 Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî - thk. Abdulhalîm Mahmûd, Dr. Mahmûd b. eş- Şerîf, *Risâletü'l-kuşeyriyye* (Kâhire: Muessesetu dâri's-ş-a'b, 1989), 391.

15 İrfan Gündüz, “Fütüvvet, Melamet ve Ahilik ya da Tasavvufî Düşüncede Dünya Anlayışı”, *Eğitim ve Verimlilik Sempozyum Tebliğleri, Sivas Kemaleddin İbn-i Hümmam Vakfı Yayınları*, 1994, 43.

Ahi'lik, kurucusu Ahi Evran Şeyh Nasirüddin Mahmud b. Ahmed el-Hoyi'ye (567-660/1175- 1262) nispet edilerek bu adla meşhur olmuştur.¹⁶

Fütüvvet kaynağını kitap ve sünnetten alan bir eğitim yaklaşımıdır. Fütüvvet, kavram ve felsefe olarak Kuran'ı Kerim ve hadislerde yerini bulmuştur. Kur'an'da adı geçen peygamberlerden Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. Yusuf peygamberlere, Ashâb-ı kehf ile birlikte "fetâ" denmiştir.¹⁷ Bununla ilgili en dikkat çekici metin Hz. İbrahim'in bahsedildiği ayetlerdir. Bilindiği gibi Hz İbrahim putları kırmıştı. Baltayı en büyük puta vermişti. Ahali, manzarayı görünce "bu putları kim kırdı" diye sormaya başladı ve "ilahlarımıza kim bunu yaptıysa muhakkak o zalimlerdendir"¹⁸ dedi. Bu sorunun cevabı şu ifade ile geçmiştir:

قَالُوا سَمِعْنَا فَتَىٰ يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ

"O putları diline dolayan bir genç bir yiğit genç biliyoruz, ona İbrahim diyorlar."¹⁹ Âyet metninde "fetâ" kelimesi geçmektedir. Hz. İbrahim toplumdaki diğer gençlerden farklı bir gençtir. Yaptığı işin sonuçlarına katlanacağını gösteren bir tutum da sergilemiştir. Bu ayette sözü geçen "fetâ", nerede nasıl davranacağına dair kanaati olan, vazifesini zamanında yerine getiren cesur, azimli ve kararlı genç anlamına gelmektedir.

Fütüvvet tarih içerisinde etkileştiği kurumlar vardır. Osman Aydın'ya göre fütüvvet dört önemli etkileşimi yaşamıştır:

1. Cahiliye döneminde Fütüvvet
2. Resmi kurum olarak Abbasiler döneminde Fütüvvet
3. Tasavvuf ile etkileşen Fütüvvet
4. Esnaf grupları ve mesleki kuruluşlar ile etkileşen Fütüvvet.²⁰

16 Dilaver Selvi, "Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarının Ahlâkî İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA) = International Journal of Islamic Studies (IJIS)* 2/1 (2016): 26.

17 Cemal Anadol, *Türk İslam Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler* (Sistem Ofset, 1991), 3-4.

18 el-Enbiyâ 21/59

19 el-Enbiyâ, 21/ 60.

20 Abdulgani Muhammed b. Alâeddin el- Huseynî er-Radavî - Haz. Osman Aydın, *Fütüvvetnâme-i tarikat* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 16.

Fütüvvetnâme, fütüvvetin âdâb ve erkânı hakkında bilgi veren eserlerin ortak adıdır.²¹ Bu eserlerde daha çok yaşananı değil, yaşanmış olanı/ yaşanması gerekeni tarif eder.²² es- Sülemî(ö. 412/ 1021)'nin bu konudaki eseri ilk fütüvvetnâme olarak kabul edilmiştir.²³ Son fütüvvetnâmenin hangi eser olduğu yönünde herhangi bir tespit bulunmamaktadır. Bu geleneğin son örneğini Esrar Dede (ö. 1211/1797)'nin fütüvvetnâmesi olarak kabul edersek yaklaşık sekiz asır boyunca yüzlerce fütüvvetnâme yazılmıştır. Fütüvvetnâmelerin içeriğindeki detaylar bize, fütüvvetin etkileşim içinde olduğu kavram ve kurumların üzerinde bir anlayış ve yaklaşım olduğu izlenimini vermektedir. Bu eserler, telif tarihi itibarıyla geçmişte yaşanan/ yaşanması gereken ve bazı unsurları itibarıyla günümüzde de yaşayan bir hayatı tarif etmektedirler.²⁴ Her dönemde uygulanması gereken âdâb ve erkân anlatılmıştır. Fütüvvetnâmelerin hedef kitlesi toplum içinde yaşayan insandır.²⁵ İnsanın manevî tekâmüle ermesi için ona şekil verecek müeyyidelerin bulunması gerekir. Bu müeyyidelerin dînî bir sâikle amele dönüştürülmesi gerekir. Fütüvvetnâme-i Şeyh Seyyid Hüseyin'de şu cümle geçer: “Ey aziz, edeb ilminde dahi vacib var ve müekked var, lazım var, müstehab var”.²⁶

Netice itibarıyla fütüvvet, “edep ilmi” fütüvvetnameler âdâb-ı muâşeret kitaplarıdır. Fütüvvetnâmelerin hedeflediği insan tipinin bazı mümeyyiz vasıflarını şöyle özetleyebiliriz:

1- Fütüvvet, samimi ve pratik bir fedâkârlıktır. Bu fedâkârlığın sözde kalmaması ve uygulamaya dökülmesi gerekir. Fütüvveti anlamada anahtar kavram olan edep, bir “uygulama dili”dir. Edep, bir İslam toplumunda amelî/pratik bir “anlaşma aracı”dır. Fütüvvet, ücret ve maaş karşılığı yapılan görevin ötesinde bir ziyâde ve fazlalığa tekabül eder.²⁷ Fütüvvet yapılması gerekenlerin

21 Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvetnâme” TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1996), 13:264.

22 Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), 46.

23 Ocak, “Fütüvvetnâme” TDV İslam Ansiklopedisi, 13:265.

24 Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler*, 59.

25 Saffet Sancaklı, “Ahilik Ahlakının Oluşmasında Hadislerin Etkisi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010): 6-7.

26 Abdulkadir Gölpınarlı, *Şeyh Seyyid Gaybî oğlu Seyyid Hüseyin Fütüvvetnâmesi* (İstanbul, 1960), 95.

27 Muallim, *İslam Fütüvveti ve Türk Ahilîği İbn Batuta'ya Zeyl*, 31.

fazlasını yapmaktır. Bu yolun esası, görevinin üstünde ve görevinden daha fazla iyi işleri başarabilmektir. Bu da ancak içten gelen bir fedâkârlıkla olur. Fütüvvet ehli, inandığı ilkeler için fedâkârlık yapmaya hazır kimselerden oluşur. ”²⁸ Fütüvvet, imana dayalı bir fedakârlıktır. Hz. Ali bu fedâkarlığı şöyle tarif eder: Fütüvvet erkânı dörttür. Gücü varken affetmek, öfkelenince yumuşak davranmak (hilim), düşmanlık halinde nasihat etmek, kendi ihtiyacı varken elindeki başkasına vermek.²⁹

Fütüvvetin hedefi kişiye “aktif dindarlık” kazandırmaktır. Fütüvvet dindarlığı hedefliyor ama nasıl hedefliyor? Bu sorunun cevabı önemlidir. Aktif dindarlığın iki önemli belirtisi vardır. Birincisi toplumda tezâhür edebilen bir yanının olmasıdır. Gizlenmiş, saklanmış ve bastırılmış dindarlık, aktif dindarlık olarak isimlendirilemez. İkincisi, bireye özgüven vermesidir. Fütüvvet sahibi genç, aldığı ve taşıdığı eğitimin heyecanı ve cesaretini içinde taşır. Sahip olduğu değerleri başkalarıyla da paylaşma isteği duyar, bu isteğini uygulama alanına koyar ve projeler üretir. Fütüvvet, nerede nasıl davranacağını kestirip keşfeden ve cesurca uygulayan genç insanı hedeflemektedir. Hayatta nerede nasıl davranacağını keşfetme önemli bir meziyettir ve bu meziyet eğitimle kazanılabilmektedir.

2- Nefsini faydalı işlerle meşgul etmeyi öğrenmek ve uygulamak da fütüvvetin hedefleri arasındadır. Nefsini faydalı işlerle meşgul etmeyi öğrenmek ve uygulamak, kazanılmasında zorlukları bulunan bir süreçtir. “من حسن إسلام المرأ تركه ما لا يعنيه / kendisini ilgilendirmeyen işleri terk etmesi kişinin müslümanlığının güzelliğindedir” hadisi³⁰, iyi Müslüman olmanın zaman kullanımı ile ilgili olduğunu göstermiştir.

3- Hayatı boyunca kendisinden, yaş, eğitim ve meslek yönüyle yüksek olan bir kişiyle usta- çırak ilişkisi içinde bulunmak da fütüvvetin karakteristik bir özelliğidir. Fütüvvet yolu, “sürekli öğrenme” biçimidir. Bu eğitim yaklaşımında herkes kendini çırak/ talebe hisseder, bu aynı zamanda öğrenme isteği ve açlığını

28 Ebu Abdirrahman Muhammed b. el- Huseyn es-Sülemî, *Tasavvufia Fütüvvet*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 3.

29 Mehmet Saffet Sarıkaya, *Fütüvvetnâmelere Göre Dini İnanç Motifleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), 50.

30 Tirmizî, *Zühd*, 11(2318).

da anlatır. Kendisini yetiştirmesi için bir ustaya bağlanmak, teslim olmayı gerektirir. “Eti senin kemiği benim” anlayışı fütüvvet felsefesinden doğmuştur. Bu felsefe de Hz. Peygamber’in sünnetine dayanmaktadır. Sahîh-i Buhârî’de geçen bir bâbın tercümesi şöyledir: “Küçüklerin büyüklere ikrâm etmesi, söze ve soru sormaya büyüklerin başlaması bâbı”³¹. “İkrâm” kelimesi ile ilgili şu hususu belirtmek gerekir. Arapça’da ikrâm herhangi bir kimseye sadece yedirme, içirme ve barındırma hizmetinde bulunma anlamına gelmez. İkrâm, “kerâmet” masdarından türetilen bir gelmektedir. “Kerâmet” esas itibariyle saygı demektir. Nitekim “kendine saygı göstermeyen, saygı da görmez/ لا يُكْرَمُ نَفْسَهُ لا يُكْرَمُ ” denilmiştir.³² Ustanın kendisine saygı gösteren çırağına “berhudar ol” demesi bu yaklaşımdan doğmuştur. Küçüklerin büyüklere saygısına büyükler de duâ ile mukâbele etmiş olmaktadır. Fütüvvet felsefesinde bütün insanlar değerlidir. Saygılı olma yönüyle devlet başkanı ile hizmetçi arasında bir fark yoktur. İnsanlar arasında sınıf farkı yoktur, bu yolu benimseyen herkes yaşça kendinden büyüklere hizmet etmek zorundadır. Fütüvvette, anneye babaya ve büyüklere hizmet ve hürmet küçüklere şefkat esastır.

4- Fütüvvet yolunda “el kasibu Habibullah” yani “çalışıp üreten Allah’ın sevgili kuludur”³³ mefkûresi esastır. Çalışmak, üretmek, zamanını değerlendirmek başlı başına bir kıymet ifade eder.

5- Fütüvvette, eline diline beline sahip çıkmak esastır. Sahih-i Buhârî’nin Kitâbü’l- îman’ının üçüncü bâbı “Hz. Peygamber’in elinden ve dilinden güven içinde olunan kimse olarak tarif ettiği “Müslüman” kişiliğinin en mümeyyiz vasfını bildirir.³⁴ Bu vasıf, fütüvvetin ana omurgasını teşkil eden talim ve terbiye ikliminin belirleyicisi konumundadır. Fütüvvetle eğitilmiş bir nesilden “güven toplumu” teşekkül eder.

Yukarda sayılan hususiyetlerin büyük bir kısmı “müttefekun aleyh” olan bir hadiste Hz. Peygamber’in özellikleri olarak zikredilmiştir. Yürüttüğü

31 Buhârî, Edeb, 89. “باب إكرام الكبير ويبدأ الأكبر بالكلام والسؤال”

32 İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, 12:510.

33 İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Dâru ihyâi türâsî’l-arabiy, t.y.), 10:25.

34 Buhârî, İmân, 3.

tebliğ faaliyeti esas itibariyle bir eğitim-öğretim faaliyetinden ibaret olan³⁵ Hz. Peygamber'in cahiliye dönemindeki hayatı da fütüvvet ilkeleriyle dolu bir örneklik taşımaktadır. İlk vahyin ağırlığı ile evine gelen Hz. Peygamber'i sâkinleştiren Hz. Hatice'nin sarf ettiği şu cümleler, Hz. Peygamber'in fütüvvetini belîğ biçimde anlatmaktadır:

كلا والله ما يخزيك الله أبدا إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم
وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق

“Allah seni kesinlikle rezil etmeyecektir. Çünkü sen akrabalık ilişkilerini sürdürür, başkasının yüküne omuz verir, (alın teriyle) ortada bulunmayan şeyleri kazanır, misafiri ağırlar, başa gelen felaketlerde, musibete uğrayanlara hakıyla yardım edersin”³⁶ Beyhakî(ö. 458/ 1066)'nin rivâyetinde bunlara ilaveten “وتصدق الحديث/ doğru konuşursun” ibaresi geçmiştir.³⁷ Zeyneddin Irâkî (806/ 1404), akraba ile ilişkiyi sürdürmenin, onlara mâlî yardım ve hizmet vererek olabildiği gibi ziyaretleşme ve selamlaşma ile de olabileceğini belirtmiştir.³⁸ Makdisî (ö.665/ 1267), “başkasının yüküne omuz verirsın” şeklinde tercüme ettiğimiz “وتحمل الكل” ibaresi hayâtın sürdürülmesi için gerekli gıdâ ve benzeri ihtiyaçların temin edilmesinin yükü ve ağırlığı şeklinde anlamıştır.³⁹ Bu özellik yukarda sayılan birinci maddeye tekabül etmektedir. Fedâkârlığın bulunmadığı bir dindarlık, gösterişten başka bir anlam ifade etmez.

en- Nevevî (ö. 676/ 1277, “alın teriyle ortada bulunmayan şeyleri kazanırsın” şeklinde tercüme ettiğimiz, “تكسب المعدوم” ibaresini iki şekilde anlamıştır: Birincisi, “başkalarının kazanmaktan âciz kaldıkları çok şeyi kazanırsın” anlamıdır. İkinci anlam “teksibu” kelimesini “tüksibu” okuyan rivayetlere göredir. Bu durumda anlam, “yokluk içinde bulunan fakiri

35 Fuat Karabulut, “Cibril Hadisi Ve Eğitsel Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012): 439.

36 Buhârî, Bed'ül- vahy, 1; Müslim, İman, 252.

37 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kübrâ ve fi zeylihî el-Cevheru'n-nakıyy* (Haydarabad: Meclisu dâireti'l-meârif, 1926), 10: 7:9.

38 Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân el-İrâkî - Ebû Zür'a el-İrâkî, *Tarhu't- tesrib fi şerbi't- takrib* (Beyrut: Dâru ihyâi türâsi'l-arabbîy, t.y.), 4:192.

39 Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî - thk. Cemâl Azûn, *Şerhu'l- hadisi'l- Muktefâ fi meb'asi'n- nebiyyi'l- Mustafâ* (Şârikal Birleşik Arap Emirlikleri, 1999), 138.

kazandırırısın” şeklinde ifade edilebilir.⁴⁰ İbnu'l- Esîr (ö. 606/ 1210) de bu ibareyi “yanında bir şey bulunmayan ihtiyaç sahiplerine bir şeyler verir ve ulaştırırısın” şeklinde açıklamıştır.⁴¹ Bu özellik yukarda sayılan dördüncü maddeye tekabül etmektedir. “Sen, çalışıp üretirısın, hiç yoktan üretirısın, ihtiyaç sahibine de verirısın” anlamı bulunmaktadır.

“Misafiri ağırlarsın” diye tercüme ettiğimiz “وتقري الضيف” ibaresi yolculuğun gereği olarak bir beldeye konaklamak zorunda olan kişiyi bir akşam yatırıp yemek vermek anlamındadır. Bir beldeye gelmiş ve kalacak yeri olmayan kimsenin o gece iskânını sağlamak ve karnını doyurmak, orada yaşayan bütün Müslümanlar için borçtur.⁴² es- Sefîrî(956/ 1549), “وتعين على ونائب الحق” ibaresini “hak yolda karşılaşılan hadiselerde başkalarına yardım edersin” olarak şerh etmiş ve şunları söylemiştir: Hz. Hatice'nin sözünün anlamı “sende bulunan övgüye lâyık ahlak ve güzel özellikler nedeniyle Allah sana çirkin bir durumu isabet ettirmeyecektir”.⁴³

Hz. Peygamber'in fütüvvetini anlatan bu hadisten şu sonucu çıkarmak mümkündür: Hz. Peygamber cahiliye döneminde de “imtiyaz” peşinde koşan biri değil, “değerler” peşinde koşan biridir. Bu özelliğini peygamberliği döneminde de devam ettirmiştir.

I. Fütüvvet Edeb İlişkisi

Edeb sözlükte “davet” demektir. İnsanlara yapılan yemek davetine “me'dübe” denir. Tasarruflarında zarif olmak ve akıllı davranmak da edebın taşıdığı mânâlardandır.⁴⁴ Çoğulu “âdâb” olarak adlandırılır. Uyku âdâbı, selamlaşma âdâbı, oturma âdâbı, konuşma âdâbı şeklinde adlandırmalar vardır. Namaz, oruç, hac ve zekât âdâbı da kullanılır. Müslüman bir toplumda fertler topluyla ilişkilerinde

40 Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sabıhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi tûrâsı'l-arabıyy, 1392), 2:201.

41 Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr Mecdüddîn, *en-Nihâye fî İlmî'l-hadis* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 5: 4:171.

42 Ebû Dâvûd, *Er'ime*, 5(3750).

43 Ömer b. Ahmed es-Sefîrî, *Mecâlisü'l-va'zıyye fî şerhi ehâdisi hayri'l-berıyye min sabıhi'l-İmâmi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1:217.

44 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 1:206.

öz-dindarlıkları doğrultusunda belirli kurallara uyar. Bu kurallar her zaman yasa metinleri de olmayabilir. Edeb ya da çoğulu ile söylenirse âdâb, yazılı metinlere dayanmayan kurallardır. Bu kurallar, görgü, örf ve âdet yoluyla sonraki nesillere aktarılır. Edeb ile ilgili “davranışlarımızı yaptırım getirmeden ama dînî bir sâik ile düzenleyen kurallardır” şeklinde bir tarif yapılabilir. Bu tarifin iki hususiyeti bulunmaktadır. Birincisi “dînî bir sâik” meselesidir. Edebe uygun davranışlar, dini bir sâikle yapılır. Toplumun kınaması ya da devletin zor kullanmasına dayalı olarak yapılmaz. Kişiyi bu davranışı yapmaya “dînî bir sebep”, sevk eder. İkincisi edebe uygun davranışların yaptırımı kişinin kendi dindarlık duygusudur. Bizi böyle davranmaya zorlayan hâricî bir yaptırım bulunmamaktadır.

Edebe uygun davranışı yapan kimse bir dindarlık hissi duyar. Yapmadığı takdirde günah olmadığını, yaptığı takdirde sevap kazanacağına inanır. Çevresinden takdir de beklemez. Takdir kendisinin hissedeceği dînî mutluluktur. İbadetlerimizi yaptıktan sonra hissettiğimiz mutluluk da dini mutluluğa girer. Uygulamaya dönüşmüş edeb kişiye dini bir mutluluk ve manevi bir haz verir.

Hadis edebiyatında edeb ile ilgili hadislere geniş yer ayrılmıştır. Sahih-i Buhârî'nin kitâbu'l- edeb'inde 346 hadis bulunmaktadır. Müslim'in Kitâbu'l- birri ve's- sile ve'l- âdâb bölümünde 166 hadis bulunmaktadır. Sünen-i Tirmizî'nin ebvâbu'l- edeb bölümünde 123 hadis bulunmaktadır. Sünen-i İbn Mâce'nin Kitâbu'l- edeb bölümünde 170 hadis bulunmaktadır. Bu konuda en çok hadis bulunan Ebû Dâvud'un *Sünen*'idir. Edeb ile ilgili 501 hadis bulunmaktadır.

Fütüvvet değerlerinin de içinde kendini bulan “kitâbü'l- edeb” hadislerinin uygulamaya dökülmesi bir otoriteye bağlı mıdır? Esasen kitâbü'l- edeb hadisleri insanın “kendini olumlu hâl ve işlere yönlendirme” ile ilgilidir. İnsanları olumlu davranışlara yönlendirme, yanlış inanç, anlayış ve davranışların düzeltilmesi, somut olumlu değişimi gerçekleştirdiği için eğitsel değer taşır.⁴⁵ Bu hadislerin genç kuşakların şekillenme sürecindeki kişiliklerine kattığı şeyleri bazı örnekler ile mercek altına almak istiyoruz. Kütüb-i sitte özelinde seçmeler yaparak bunu yapabileceğimizi düşünüyoruz.

45 Nazım Bayrakdar, “Düşünmeye Teşvik Eden Kur'an Ayetlerinin Eğitsel Değeri”, *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017): 2003.

II. Kişinin Kendine, Âilesine ve Akrabasına Karşı Edebinde Otorite

Başlıkta “edep” kavramını Hz. Peygamber’in sünnetine uygun insan ilişkileri anlamında kullanmaktayız. Hadislerin getirdiği model davranışların uygulanması harici bir yaptırım veya güç kullanımına ihtiyaç duymakta mıdır? Yoksa bu davranış kalıplarının özünde “eğitici otorite” saklı mıdır?

İnanmanın edebi, inancına zarar verecek söz ve davranışlardan sakınmaktır. Bir rivâyete göre, Allah’ın dışında başka bir varlık ya da kutsal değer üzerine yemin etmek, mâlik olmadığı malı adamak, intiharı düşünmek, mümine lanet etmek gibi filler imana zarar verir. İman da bir iç otoritedir. Sâbit b. Dahhak (r.a.)’ın rivâyetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: İslam’ın dışında bir millete gireyim ki diye yemin eden, o millete girmiş gibidir. Âdem oğluna mâlik olmadığı şeyleri adamak câiz değildir. Kendini öldüren kimse kıyamet günü öldürdüğü şey ile azap görür. Mü’mine la’net etmek, onu öldürmek gibidir. Mü’mini kâfirlikle itham eden onu öldürmüş gibidir”⁴⁶ Hadiste inanç ile ilgili edeb anlatılmaktadır. Edeb, itikadî konularda diline sahip olmayı da gerektirir. Kastallânî (ö. 923/1517) Lat, Uzza gibi pagan kültür sözcükleri ile yemin eden kimsenin imanını tamir etmesi ve tazelemesi gerektiğini söylemiştir.⁴⁷

İnancın, ilk meyveleri ve hayatın içindeki yansıma ve tezahürleri sarf edilen sözlerde görülür. İman ile yalan bir araya gelmemelidir. Kur’an’da yalan söz puta tapmakla yan yana zikredilmiştir.⁴⁸ Yalan sözden kaçınmamız, puta tapmaktan kaçınmak kadar önemlidir. Yalan söz kadar, yalan söz ile amel etmek de sakıncalı ve çirkin bir iştir. Sahîh-i Buhârî’deki bir bâb başlığı “yalan sözden sakının bâbı” şeklindedir.⁴⁹ Ağzımızı güzel sözlerle süslemeliyiz. Çirkin sözler Müslümana yakışmaz.⁵⁰ Yalan ile günah arasında kuvvetli bir alaka vardır. Çünkü günahın esası hakikatten uzaklaşıp yapay bir alana kendini sürüklemeye dayanmaktadır. Bu sebeple yalan söylemenin alışkanlık haline

46 Buhârî, Edeb, 44.

47 el-Kastallânî, *İrşâdüs-sâri*, 4:37.

48 el-Hacc, 22/30.

49 Buhârî, Edeb, 51.

50 Ebû Dâvûd, Edeb, 77.

getirilmesi fücür denilen büyük günahlara da kapı aralar.⁵¹ İbn Hacer (ö. 852/1449)'e göre "içinde kimseye bir zarar yoksa yalan mubahtır" denilemez.⁵²

Kendimize karşı da bir edebimiz bulunmaktadır. Kişinin kendini kendinden sorumlu hissetmesi bu edebın ilk kuralıdır. Müslüman, hayatına değer verir, tehlikeye atmaz. Yatağa abdestli yatmayı alışkanlık haline getirenin dünyada bütün işleri rast gider. Yatak odalarında karyolanın yüz kıbleye gelecek şekilde ayarlanması daha uygundur. Ayak kıbleye değil de yüz kıbleye gelecek şekilde olmalıdır. Cenazenin kabre konulduğu gibi yüzler kıbleye çevrilerek uyunmalıdır.⁵³

Kişinin ebeveyni ile olan ilişkilerinde gösterdiği özen, temel bir dindarlık belirtisidir. Kişinin anne babasıyla veya akrabasıyla ilişkilerini düzenleyen, nasıl davranması gerektiğini bildiren âdâb, erkân, yazılı olmayan görgü kuralları bulunmaktadır. Anne babaya karşı edeb ile ilgili hadisler bu davranışlara dini bir muhteva kazandırmıştır. Kişinin anne ve babasına iyiliği ibadetlerle birlikte zikredilmiştir. Anne ve babaya iyilik "üstün amel hangisidir" sorusuna verilecek cevapta ilk sıralarda yer almaktadır.⁵⁴

Anne hakkı baba hakkından üç kat daha fazladır.⁵⁵ Ana ve babaya hizmet etmek de cihad anlamı taşır.⁵⁶ Hiçbir evlat, ne yaparsa yapsın anne ve babasının hakkını ödeyemez.⁵⁷ Sadece kendi anne ve babamıza değil, başkasının anne ve babasına da saygı duymalıyız.⁵⁸ Anne ve babasına hizmet etmek, duâların kabulüne vesile olacak bir davranıştır.⁵⁹ Hz. Peygamber'in büyük günahları tasvir ettiği hadisler vardır. Allah Resulü günahların büyüklük sıralamasında Allah'a ortak koşmadan sonra, Ana babaya eziyet etmeyi ve yalan

51 Ebû Dâvûd, Edeb, 80.

52 İbn Hacer el-Askâlânî - Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *Fethu'l-bârî şerhu sabihî'l-Buhârî*, 10:508.

53 Ebû Dâvûd, Edeb, 97.

54 Buhârî, Edeb, 1; Müslim, İman, 139; Tirmizî, Birr, 2.

55 Buhârî, Edeb, 2; Müslim, Birr, 1; Ebû Dâvud, Edeb, 139; İbn Mâce, Vesâyâ, 4.

56 Buhârî, Edeb, 3; Müslim, Birr, 1; Nesâî, Cihâd, 5; Tirmizî, Cihâd, 2; Ebû Dâvud, Cihâd, 33.

57 Ebu Dâvud, Edeb, 119.

58 Buhârî, Edeb, 4.

59 Buhârî, Edeb, 5; Müslim, Duâ, 100.

şahitlik yapmayı sıralamıştır.⁶⁰ Gadr, vefânın zıddıdır.⁶¹ Üzerinde emeği olan kimselere vefa göstermek, peygamber sünneti ve iman alametidir. En büyük vefasızlık kişinin anne ve babasına vefasızlığıdır. Başkasını mağdur etmediği gibi, mağdur etmeyecek bir nesil de yetiştirmek ve bırakmak gerektiğini şu hadisten anlıyoruz:

عن ابن عمر رضي الله عنهما : عن النبي صلى الله عليه و سلم قال : الغادر يرفع له لواء يوم القيامة يقال هذه غدرة فلان بن فلان .

Abdullah İbn Ömer'in (r.a.) rivayet ettiği bir hadiste şöyle buyrulmuştur:

*Dünyada başkasını mağdur eden, kıyamet günü ebeveyninin ismi ile çağrılacaktır.*⁶² İbn Hacer (ö. 852/1449), hadisin şerhinde şunu belirtir: "Kişinin babasının ismi ile çağırılması, onu tanımada ve başkasından tefrik etmede daha etkilidir. Hadiste işlerin zahirine göre hüküm vermenin cevazına işaret vardır. İşin hakikatine bakacak olursak babalar, evlatlarının günahını yüklenmezler ancak dünyada evlatlarının günahı onlara nisbet edilir".⁶³ Başkalarını mağdur etmeyecek çocuklar bırakmak da hayatın gâyelerinden biri olmalıdır. Kişi, anne ve babasının yüzünü sadece dünyada değil, ahirette de kara çıkarmamalıdır.

Akrabaya bağlılığı sürdürmek, İslam'ın şartları kadar önemli bir vazifedir.⁶⁴ Akrabayla ilgisini kesmek kişiyi cennetten mahrum kılacak kadar vebali büyük bir davranıştır.⁶⁵

Ebu Hüreyre(r.a.)'ın rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول : من سره أن يبسط له في رزقه وأن ينسأ له في أثره فليصل رحمه .

*Rızkının bollaşmasını ve uzun ömürlü olmak kimi sevindirecekse akrabasına olan ilgisini artırsın.*⁶⁶ Aynî (ö.855/1451), hadisin şerhinde şunu

60 Buhârî, Edeb, 6; Müslim, İmân, 38; Tirmizî, Bir ve sîle, 4.

61 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 8:5.

62 Buhârî, Edeb, 23.

63 İbn Hacer el-Askalânî - Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Fethu'l-bârî şerhu sabîhi'l-Buhârî*, 10:563.

64 Buhârî, Edeb, 10.

65 Buhârî, Edeb, 11; Müslim, Birr, 18; Tirmizî, Birr, 10; Ebû Dâvud, Zekât, 46.

66 Buhârî, Edeb, 12; Ahmed b. Hanbel, *Musned* (Beyrut: Muessesetu'r- risâle, 1999), 21:209.

belirtmiştir: Sen “ecel ve rızık, takdir edilmiştir artmaz ve eksilmez” dersin buna cevabım iki şekildedir. Birincisi Allah’a itaate götüren işlerde muvaffakiyet ömrü bereketlendirir. İkinci olarak da buradaki artış keyfiyet bakımındandır, kemiyet yönüyle değildir.⁶⁷ Ömrünün bereketlenmesini, insanlara fayda ile geçirilmiş ve içi doldurulmuş bir ömür sürmeyi kim istemez. Büyük hedefler hayali içindeki gençlerimize küçük ipucu veren bu hadisin eğitimsel bir değeri vardır. Çünkü günümüz gençliği teorik meseleleri halledeyim derken, yapabilecekleri pratik işleri ihmal etmektedir. Müslüman toplumların hâkim vasfı akrabalığı korumak olmalıdır. Yönetime geldiklerinde en birinci işleri akrabalığı koparmak olan kimseler Allah’ın lanetini hak etmiş kimselerdir.⁶⁸ el- Kurtubî (ö. 671/1273), bu ayeti tefsir ederken şu tesbitte bulunur: Zalim idarecileri başınıza getirirsiniz, onlarla birlikte fitneye kendinizi atarsınız. Onlarla birlikte, azgınlık, zulüm ve katil ile akrabalık dâhil insanları birbirine bağlayan tüm bağları onlarla birlikte siz de koparırsınız.⁶⁹ Allah’ın rahmetinin bir toplumu kuşatması, o toplumun akrabalık bağlarını sürdürmesi ile ilgilidir.⁷⁰ Akrabalık bağına sürekli taze tutmak ve akrabalığı kurutmamak gerekir.⁷¹

“*Kitâbı indiren Allah, sâlihlerin velâyetini üzerine almıştır.*”⁷² âyetini burada hatırlamak gerekir. et- Taberî (ö. 310/923), âyeti “zâtına itaat etmek suretiyle ameli düzgün olanın velisi Allah’tır” şeklinde yorumlamıştır.⁷³ el- Beğavî (ö. 516/1122) de bu âyeti şöyle tefsir etmiştir: Allah sâlih kullarını yardımı ile destekler ve onları düşmanlarının zarar vermesinden korur.⁷⁴ Akrabalık bağlarını canlı tutmada kendisine gelene karşılık veren, görevini yapmış değildir. Asıl görevini yapan kimse gelmeyene gidendir.⁷⁵ Akrabayla

67 Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu’l-kârî şerhu sahîbi’l-Buhârî* (Beyrut: İdâratu’t-tubâati’l-muniriyye, 2006), 22:91.

68 Muhammed, 47/22-23.

69 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-kur’ân* (Kâhire: Dâru’l-kütübî’l-Mısıriyye, 1964), 16:246.

70 Buhârî, Edeb, 13; Müslim, Birr, 16.

71 Buhârî, Edeb, 14; Müslim, İmân, 348.

72 el-A’raf, 7/196.

73 İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân* (Beyrut: Muessesetu’r- risâle, 2000), 13:23.

74 Ebû Muhammed Muhyüssünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Meâlimu’r- tenzil*, Dâru Tayyibe (Beyrut, 1997), 3:316.

75 Buhârî, Edeb, 15; Tirmizî, Birr, 10.

ilgilenmek, kişinin İslam'la şereflenmesine vesile olacak kadar büyük bir ameldir.⁷⁶

Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olan sahâbilerden Hakîm b. Hizâm (ö. 54/674), bir gün Hz. Peygamber'e şu soruyu sorar: Ey Allah'ın Rasülü ben câhiliye devrinde yaptığım işler vardı, akrabalığı korumak, köle azat etmek ve sadaka vermek suretiyle dindarlık gösterirdim. Bunlardan bir sevap var mıdır? Hz. Peygamber'in verdiği cevap değer yüklüdür: “أسلمت على ما سلف من خير / yaptığın iyiliklerin üstüne sen Müslüman olmuşsun”.⁷⁷ İbn Hacer, bu sözü şöyle yorumlamıştır: “Sen insan fıtratına uygun, güzel işler yaptın, bu işlerin senin âdetin hâline geldi. Bu durum senin hayırda devam etmenin zeminini hazırladı ve yaptığın hayrın bereketi ile Müslüman oldun”.⁷⁸

Rahmeti yeryüzüne indirmiş olan Rabbimizin mahlukattaki bu mucizesini görmek gerekir.⁷⁹ Çocuklara şefkat göstermek, onları sevmek, sünnet olan bir davranıştır.⁸⁰ Küçük çocuklar kucakta sevilbildiği gibi⁸¹, dize oturtularak da sevilbilir.⁸²

Anne baba ve akrabaya karşı edeb ile ilgili hadisler sonraki kuşaklara değer taşımıştır. Hz. Peygamber neyi emreder sorusuna verilen şu cevap anlam yüklüdür: “*Namazı, doğruluğu, iffetli olmayı ve akrabadan kopmamayı*” emreder.⁸³ Bu dört özellik, İslam'ın temel hususiyetlerini de özetlemiştir. Anne- baba hakkının ve akraba hukukunun değerler eğitiminde öncelikli yer alması gerekir.

Sonuç olarak kişinin kendine ve Rabbine karşı edebi öğrenmesi ve uygulaması hariçten bir baskı ile gerçekleşebilecek bir hususiyet değildir. Gönülde yerleşmiş sağlam akide bunu gerçekleştirecek iç otoriteyi taşımaktadır. Kişinin anne babasına hürmet göstermesi ve akrabalık bağlarını koparmaması hariçten bir güç kullanımı ile gerçekleşebilecek bir özellik değildir. Bunu

76 Buhârî, Edeb, 16; Müslim, İman, 194.

77 Buhârî, Edeb, 16; Müslim, İman, 194.

78 İbn Hacer el-Askalânî - Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *Fethu'l-bâri şerhu sabîhi'l-Buhârî*, 3:302.

79 Buhârî, Edeb, 19; Müslim, Tevbe, 17.

80 Buhârî, Edeb, 17.

81 Buhârî, Edeb, 21.

82 Buhârî, Edeb, 22.

83 Buhârî, Bed'ul- vahy, 1.

gerçekleştirecek değerler insanların gönlünde yeşermişse, başkası tarafından zorlanmaksızın uygulamada tereddüt söz konusu olmayacaktır.

III. Kişinin Cemiyete Karşı Edebinde Otorite

Müslümanlığın icapları içtimâî bir ortamda daha kolay uygulama imkânını bulabilir. Müslümanlığı ferdî olarak yaşamak yerine fertlerin birbirinin dindarlığını destekledikleri içtimâî bir ortam oluşturmak gerekir.

Birlikte yaşama edeplerinden bazıları şunlardır: Kişi sevdiği kimseye bu sevgisini bildirmeli, ifade etmelidir.⁸⁴ Mektup yazarken önce kendini tanıtmak, telefonla görüşme yaparken önce kendini tanıtmak güzel ve doğru bir iştir.⁸⁵ Musâfaha, günahların affına vesiledir.⁸⁶ İki Müslüman karşılaştığında kucaklaşabilir.⁸⁷ Saygın bir kişi için ayağa kalkmada mahzur yoktur.⁸⁸ Müslüman toplumda büyüklerin ve alimlerin eli öpülür.⁸⁹ Bir kimseye “Allah seni korusun” diye dua etmek câizdir.⁹⁰ Falanın size selamı var diyerek selamı taşımak ve getirilen selama mukabelede bulunmak câizdir.⁹¹ Su küçüğün söz büyüğündür.⁹² Şiir, tekerleme ve ezginin helal olanı vardır.⁹³ Eğlenmek kırıp dökmeden harama düşmeden olmalıdır. Yalana ve günaha kaçmadan şakalaşmakta mahzur yoktur.⁹⁴ Allah’ı anmaya, ilim ve Kur’an öğrenmeye engel olan eğlence caiz değildir.⁹⁵

Müslüman toplumda muhabbetin devamı, ziyaretleşmelere de bağlıdır. Ziyaretleşme edeplerinden bazıları şunlardır: Müslümanlar birbirilerine yemekli ziyaretler yapabilir. Yemeğe nafile namazı da eklemek uygun olur.

84 Ebu Dâvud, Edeb, 112.

85 Ebu Dâvud, Edeb, 117.

86 Ebu Dâvud, Edeb, 141.

87 Ebû Dâvûd, Edeb, 142; Ahmed b. Hanbel, V, 162, 168.

88 Ebû Dâvûd, Edeb, 143.

89 Ebû Dâvûd, Edeb, 147; Hatub Bağdâdî, el- Câmî li ahlâkı'r- râvî, s. 98.

90 Ebû Dâvûd, Edeb, 153. “... حَفِظَكَ اللَّهُ بِمَا حَفِظْتَ بِهِ نَبِيَّهُ.”

91 Ebû Dâvûd, Edeb, 154.

92 Buhârî, Edeb, 89.

93 Buhârî, Edeb, 90.

94 Ebû Dâvûd, Edeb, 84.

95 Buhârî, Edeb, 92.

Misafirin evde iki rekat nâfile namaz kılması, ev sahibine manevi bir ikramdır.⁹⁶ Gelen misafirine karşı güzel elbise giymek sünnettir.⁹⁷ Ziyaretçinin de hakkı vardır. Bizi ziyaret edene en azından güler yüz göstererek hakkını ödemeliyiz.⁹⁸ Misafire ikram etmek İslam edep ve ahlakındandır.⁹⁹ Misafir ev sahibine nâfile orucunu bozdurabilir.¹⁰⁰ Misafirin yanında öfkesine hâkim olmak gerekir. Misafir, ev sahibi oturmadan sofraya oturmayabilir.¹⁰¹ Ev sahibine “sen yemedikçe ben yemeyeceğim” diyebilir.¹⁰² Misafire selamlaşmadan sonra “merhaba” demek sünnettir.¹⁰³

Toplumda insanların huyları birbirine benzemez. Daha iyi bir Müslümanlık adına birbirine katlanmak gerekir. Birbirine katlanma edeplerinden bazıları şunlardır: Toplum içine karışan ve onlardan gelecek eziyetlere sabreden Müslüman, karışmayan ve sabretmeyen Müslümandan daha hayırlı¹⁰⁴ ve daha faziletlidir.¹⁰⁵ Dünyada en zor şeylerden biri insanla uğraşmaktır. İnsanlarla ilişkilerde sabır yolunu tutarsak Hz. Peygamber'e benzemiş oluruz.¹⁰⁶

Ashâb-ı kirâm, Hz. Peygamber'in çehresindeki değişimlerden mânâ çıkararak yeni davranışlarını ona göre belirliyordu.¹⁰⁷ Sözün en güzeli Allah'ın kitâbı, en güzel istikamet de Peygamber'in istikametidir.¹⁰⁸ Hz. Peygamber kendisine yöneltilen kötü söze ve uygunsuz davranışa aklîselim ile karşılık vermiştir. Yumuşaklık

96 Buhârî, Edeb, 65.

97 Buhârî, Edeb, 66; Müslimi Libâs, 10.

98 Buhârî, Edeb, 84.

99 Buhârî, Edeb, 85.

100 Buhârî, Edeb, 86.

101 Buhârî, Edeb, 87.

102 Buhârî, Edeb, 88.

103 Buhârî, Edeb, 98.

104 Tirmizî, Sıfetu'l- kıyâme, 55.

105 İbn Mâce, Fiten, 23.

106 Buhârî, Edeb, 71.

107 Buhârî, Edeb, 72.

108 Buhârî, Edeb, 70; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbüri - thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ, *el-Müstedrek ale's-sahihayn* (Beyrut: Dâru'l- kutubi'l- ilmiyye, 1990), 3:315.

gerektiren yerde yumuşamayacağını bilmek gerekir.¹⁰⁹ Hz. Peygamber, aleyhinde söylenen söz kendisine getirildiğinde sözü getirene de arkasından konuşana da kızmaz, sabretmeyi tercih ederdi.¹¹⁰ İslam'da rekâbet değil, hayırda yarış vardır. Rekabet hasetleşmeyi, hasetleşme de birbirine sırt çevirmeyi doğurur.¹¹¹ İyi ve güzel amelleri yiyip bitiren hased, Müslümana yakışmaz.¹¹²

Topluluğa hitab ederken isim vermeden eksikleri ve yanlışları söylemek toplumu içtimâî bir islâha götürür.¹¹³ İnsanların, kusurları ve günahlarına odaklanmak yanlış sonuçlara götürür. Bir Müslümanın ayıbını örten, diri diri gömülen kız çocuğunu hayata döndüren gibidir.¹¹⁴ Müslüman Müslümanın kardeşidir, onu tehlikeye atmaz.¹¹⁵ Karşılıklı küfürleşmelerde ilk başlatanın günahı daha büyüktür.¹¹⁶ Mü'minin mümeyyiz vasfı, mütevâzı olmaktır.¹¹⁷ El ile ve söz ile intikam almak tavsiye edilmemiş bir harekettir.¹¹⁸

İnsanlara¹¹⁹ ve hayvanlara¹²⁰ güzel davranmak Hz. Peygamber'in öğrettiği edebî muktezasındandır. Hilm, insanlarla ilişkilerinde öfke ve duygularını, harcamalarında parasını kontrol ederek davranmak anlamındadır. Kontrolsüz davranmak anlamında sefeh kelimesinin zıddıdır.¹²¹ Hilm sâhibi olmak edebdendir. Hz. Peygamber'in yanında yetiştirdiği Hz. Enes'e "şunu niçin şöyle yaptın ya da niçin şöyle yapmadın" dememesi hilm sahibi oluşunu gösterir.¹²² Düzgün gidiş ve mutedil bir hayat peygamberliğin 25 cüz'ünden biridir.¹²³

109 Buhârî, Edeb, 35; Müslim, Selâm, 10.

110 Buhârî, Edeb, 53.

111 Buhârî, Edeb, 57.

112 Ebû Davud, Edeb, 52.

113 Ebu Davud, Edeb, 5.

114 Ebu Davud, Edeb, 45.

115 Ebû Davud, Edeb, 46.

116 Ebû Davud, Edeb, 47.

117 Ebû Davud, Edeb, 48.

118 Ebû Davud, Edeb, 49.

119 Tirmizî, Birr, 55.

120 Müslim, İmâra, 27; Ebû Dâvud, Cihâd, 17; Tirmizî, Edeb, 75.

121 Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâb* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1995), 326.

122 Ebu Dâvud, Edeb, 1.

123 Ebu Dâvud, Edeb, 2.

Müslümanların meşru dairede işlerini görmek, yardımcı olmak nebevi bir sünnettir.¹²⁴ İyi işlere aracılık etmek, kötü işlere aracılık etmekten kaçınmak gerekir.¹²⁵ Ailesinin ve çocuklarının hizmetinde bulunmak güzel ahlak alametidir.¹²⁶ Yetimin işini gören ve yetiştiren Hz. Peygamber'in en yakınında yer alacaktır.¹²⁷ Yoksullukla mücadele eden, dul kadınların nafakasını temin etmeye çalışan kimse cihad eden kimse gibidir.¹²⁸ Yoksullukla mücadele eden, dul kadınların nafakasını temin etmeye çalışan kimse geceleri ibadet eden, gündüzü oruçla geçiren kimse gibidir.¹²⁹ Hayvanlara ve bitkilere su ve gıda vermek Müslümanlığın ana karakteri olan bir eylemdir.¹³⁰

Ergenlik yaşına girmemiş çocuklara “yavrucuğum, evlâdım” denebilir. Hz. Peygamber Enes b. Mâlik(r.a.)'a çocukluğunda “yâ büneyye/yavrucuğum” şeklinde hitapta bulunmuştur.¹³¹ Erkeklerin sokakta yürürken/ internette gezerken namahrem yabancı kadınlara bakmaktan gözlerini sakındırmaları gerekir. Cerir b. Abdullah şöyle demiştir: Hz. Peygamber'e namahrem yabancı kadına ani bakış hakkında sordum, “gözünü çevir” buyurdu.¹³² Yol kenarlarında oturmanın âdâbı vardır. Ya hiç oturmamalı¹³³, ya da şu şartları yerine getirerek oturmalıdır:

1. Gözü yummak, selamı almak, güzel söz konuşmak.¹³⁴
2. Gözü yummak, yolda eziyet verici şeyleri def etmek, selamı almak, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak.¹³⁵

124 Buhârî, Edeb, 36.

125 Buhârî, Edeb, 37.

126 Buhârî, Edeb, 40.

127 Buhârî, Edeb, 24; Ebu Dâvud, Edeb, 121.

128 Buhârî, Edeb, 25.

129 Buhârî, Edeb, 26.

130 Buhârî, Edeb, 27.

131 Müslim, Âdâb, 31.

132 Müslim, Âdâb, 45; Ebû Dâvûd, Nikah, 27; Tirmizî, Edeb, 28.

133 Ebû Dâvûd, Edeb, 12.

134 Müslim, Selâm, 2.

135 Müslim, Selâm, 3.

Umuma açık olmayan özel bir odada nikâhsız bir kadınla baş başa kalmak, nikâhsız bir kadının özel odasına girmek haramdır.¹³⁶ Kocası evde bulunmayan hanımın evine bir erkek tek başına giremez.¹³⁷ Erkekler, göbek ve diz kapak arasını başka erkeklere de göstermemelidir. Kadınlar mahrem yerlerini kadınlara da göstermemelidir.¹³⁸ Kadınların yabancı namahrem erkeklere görünmemek için bir gayret içinde bulunmaları nebevî bir edebden kaynaklanır.¹³⁹

Evlerinin iç mekanları ve evin avlularının temiz ve tertipli olması Müslüman edebinin muktezasındandır.¹⁴⁰ Evlere izinle girilir, izinle çıkılır.¹⁴¹ İzin isteme üç kere yapılır, buna rağmen izin verilmezse oradan ayrılmak gerekir.¹⁴² Sahibinin perde kaldırma ve benzeri alametler, başkasının evine girmek için izin verme alameti sayılabilir.¹⁴³

İnsanların bir arada yaşamasından kaynaklanan örf, âdet ve göreneklerin kanun kuvvetine dayanmayan bir yaptırım yanının olduğu inkâr olunamaz. İslam'ın içtimâî yanı ağır basan bir din ve hayat tarzı olması asr-ı saadetteki örnek uygulamadan anlaşılmaktadır. Topluma karşı edep ile ilgili örnekleme yoluyla kullandığımız hadislerde “güç kullanarak insanların değiştirilmesi” gibi bir durum söz konusu değildir. Edeb hadisleri Hz. Peygamber'in eğitici otoritesini dikkate alarak olumlu yönde bir değişimi önermektedir. Bu hadislerin özünde zor kullanarak insanları değiştirme amacı bulunmamaktadır.

SONUÇ

İnsanın topluma bir anlam yüklemesi kendisine bir anlam yüklemesi ile ilgilidir. İnsanın kendine yükleyeceği en büyük anlam, sorumluluktur. Sorumluluğun toplum içinde hissedilmesi, insan ilişkilerine dînî, ahlâkî ve vicdânî bir boyut getirmektedir. Kitâbu'l- edeb hadisleri hem toplumsal dini hayatı hem de ferdî dînî hayatı düzenlemiştir. Hadis edebiyatının Kitâbü'l-

136 Müslim, Selâm, 19.

137 Müslim, Selâm, 22; Tirmizî, Edeb, 30.

138 Tirmizî, Edeb, 22; İbn Mâce, Nikâh, 27.

139 Tirmizî, Edeb, 29; Ebû Dâvûd, Libas, 27.

140 Tirmizî, Edeb, 41.

141 Ebû Dâvûd, Edeb, 126.

142 Ebû Dâvûd, Edeb, 127.

143 Müslim, Selâm, 16.

edeb bölümlerinin hedefi, sorunlu değil sorumlu insanı inşa etmek, sosyal ve ahlaki ölçüler getirmektedir.

Fütüvvet bir eğitim yaklaşımıdır. Bütün eğitim yaklaşımları bir eğitim felsefesine de dayanır. Eğitimin yeni sistem denemelerine mi yoksa doğru yaklaşım, doğru anlayış ve tarihimize medeniyetimize uygun maşerî vicdanın kabul edebileceği bir eğitim felsefesine mi ihtiyacı var? Aklın ve kalbin birlikte eğitilmesini esas alan bir felsefeye ihtiyaç bulunmaktadır. Aklın eğitilmesi “ta’lim”, kalbin eğitilmesi de “tezkiye”dir. Eğitimimizin öncelikle entegrasyon sürecinden kurtulması ve kendi medeniyetimizden kaynaklanan bir felsefeye ve eğitim yaklaşımına kavuşturulması gerekmektedir.

Müslümanları tutkal gibi birbirine bağlamak ve “dini sosyal bir yapı” oluşturmak da bu hadislerin hedefidir. Bu hedefler gerçekleştiğinde haklar temelinde çatışma kültürü değil sorumluluk temelli bütünleşme, kenetlenme ve kopmama kültürü gelmiş olmaktadır ki bu kültürün tarihimizdeki adı fütüvettir. Değerler eğitiminde “kitâbü'l-edebe” hadislerinden yararlanılması verilen eğitimin niteliğini yükseltecektir.

Bireysel dindarlaşmanın içselleştirilmiş bir dini yaşantının gereği olduğu vurgulanmakla beraber, sosyal dindarlaşmanın yerine ikame edilmemesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü sosyal dindarlaşma ya da mahalle tarzı dindarlaşma, Müslüman dindarlaşma biçiminin temel bir hususiyetidir. Fütüvvet kültürü sosyal dindarlaşmanın bir neticesidir. Değerler eğitimini bir amacı da sosyal dindarlaşma olmalıdır.

Fütüvvette tüm insani etkinliklerin eğitime hizmet eden bir yanı vardır. Günümüzde bir eğitim ekonomisinden söz etmek gerekir. Sahip olduğumuz nesiller, ekonomik döngüde salt tüketici ve işsizlik rakamlarını sonraki yıllara erteleyici unsur olarak rol almaktadır. Eğitim ekonominin bir cüz’ü durumundadır. Oysa fütüvvet geleneğimizde ekonomi, eğitimin bir cüz’üdür. Çalıştığı sektörde yanlış yapanın pabucunu dama atan yapı, iktisâdı maârifin içine katıp yoğuran bir anlayışın ürünüdür.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Musned*. 50 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r- risâle, 1999.
- Anadol, Cemal. *Türk İslam Medeniyetinde Abilîk Kültürü ve Fütüvvetnameler*. Sistem Ofset, 1991.
- Arslanoğlu, İbrahim. *Fütüvvetnâmeler ve Yazarı Belli Olmayan Bir Fütüvvetnâme*. 2004.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *Umdetu'l-kârî şerhu sabîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: İdâratu't-tubâati'l-muniriyye, 2006.
- Batar, Yusuf. "Kur'an Kıssalarındaki Rol Modellerin Eğitsel Değeri". *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu, 10-12 Haziran 2016, Ordu 1* (2016): 183-203.
- Bayrakdar, Nazım. "Düşünmeye Teşvik Eden Kur'an Ayetlerinin Eğitsel Değeri". *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 6/3* (2017): 1998-2018.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *Meâlimu't- tenzil*. Dâru Tayyibe., 8 Cilt. Beyrut, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *es-Sunenu'l-kübrâ ve fî zeylihi el-Cevheru'n-nakiyy*. Haydarabad: Meclisu dâireti'l-meârif, 1926.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Rûhu'l-be'yân*. 10 Cilt. Dâru ihyâi türâsi'l-arabbiy, t.y.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm - thk. Cemâl Azûn. *Şerhu'l- hadîsi'l- Muktefâ fî me'bâsi'n- nebiyyi'l- Mustafâ*. Şârîka/Birleşik Arap Emirlikleri, 1999.
- Gölpınarlı, Abdulkadir. *Şeyh Seyyid Gaybî oğlu Seyyid Hüseyin Fütüvvetnâmesi*. İstanbul, 1960.
- Gündüz, İrfan. "Fütüvvet, Melamet ve Ahilik ya da Tasavvufi Düşüncede Dünya Anlayışı". *Eğitim ve Verimlilik Sempozyum Tebliğleri, Sivas Kemaleddin İbn-i Hümmam Vakfı Yayınları*. 1994.
- Güneş, Firdevs. "Eğitsel Otorite Ve Geleceğe Yön Verme". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic 11/2* (2016): 535-548.
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed - thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. *el-Müstedrek ale's-sabihayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l- kutubi'l- ilmiyye, 1990.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed - Muhammed Fuâd Abdülbâki. *Fethu'l-bârî şerhu sabîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-mar'ife, 1379.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdir, 1993.
- İbnü'l-Esir Mecduddîn, Ebû's-Seâdât Mecduddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî ilmi'l-hadis*. Beyrut: el-Mektebetu'l-ilmiyye, 1979.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdîrrahmân el- - Ebû Zûr'a el-İrâkî. *Tarhu't- tesrîb fî şerhi't- takrîb*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi türâsi'l-arabbiy, t.y.
- Karabulut, Fuat. "Cibril Hadisi Ve Eğitsel Değeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/1* (2012): 427-451.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-. *İrşâdü's-sârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-kubrâ el-emiriyye, 1911.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li abkâmi'l-kur'an*. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kütubi'l-Misriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin - thk. Abdülhalîm Mahmûd, Dr. Mahmûd b. eş- Şerîf. *Risâletü'l-kuşeyriyye*. Kâhire: Muessesetu dâri's-ş-a'b, 1989.
- Muallim, Cevdet. *İslam Fütüvveti ve Türk Abiliği İbn Batuta'ya Zeyl*. Trc. Cezâir Yazar. İstanbul: İşaret Yayınları, 2008.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-. *el-Minhâc şerhu sabîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi türâsi'l-arabbiy, 1392.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *"Fütüvvetnâme" TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1996.

Radavî, Abdulgani Muhammed b. Alâeddin el- Huseynî er- - Haz. Osman Aydınlu. *Fütüvvetnâme-i tarikat*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir er-. *Muhtârû's-sıhâb*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1995.

Sancaklı, Saffet. "Ahilik Ahlakının Oluşmasında Hadislerin Etkisi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010): 1-28.

Sarıkaya, Mehmet Saffet. *Fütüvvetnâmelere Göre Dini İnanç Motifleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.

Sefîrî, Ömer b. Ahmed es-. *Mecâlisü'l- vâziyye fî şerhi ehâdisi hayri'l- beriyye min sabîbi'l- İmâmi'l- Buhârî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l- kutubi'l- ilmiyye, 2004.

Selvi, Dilaver. "Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarının Ahlâki İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA) = International Journal of Islamic Studies (IJIS)* 2/1 (2016): 1-37.

Sülemî, Ebu Abdirrahman Muhammed b. el- Huseyn es-. *Tasavvufta Fütüvvet*. Trc. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.

Şimşek, Hüseyin. "Bir İmparatorluk Refleksi Olarak, 19. Yüzyılda Eğitsel Etkileşim ve Sonuçları". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)* 14/3 (2013): 75-94.

Taberî, İbn Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r- risâle, 2000.

Torun, Ali. *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-. *Tâcu'l- arûs min cevâhiri'l- kâmûs*. 40 Cilt. Beyrut: Dâru'l-hidâye, t.y.



KUŞEYRÎ'NİN SÜNNET MÜDÂFAASI^{1*}

İbrahim TOZLU

Dr. Öğretim Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Öğretim Üyesi

e-mail: itozluerzincan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2540-8136>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 7 Temmuz 2019/ 7 July 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Temmuz 2019 / 8 July 2019

Yayın Tarihi / Published: 19 Temmuz 2019/ 19 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 101-122

1 * Bu makale, Gaziantep'te tertip edilen İKSAD 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde (2018) “*Kuşeyri'nin Sünnet Müdâfaası*” adıyla sunulmuş ve sadece özet bildiriler kitabında yayınlanmış sözlü tebliğin yeniden gözden geçirilerek düzenlenmiş şeklidir.

Öz

Daha ziyâde tasavvufî görüşleri ve kimliğiyle öne çıkan Kuşeyrî (ö. 465/1072), bu makalede hadisçi yönüyle incelenecektir. Nisâbur'da meşhur Nizâmiyye medreselerinde yirmi yedi yıl boyunca hadis hocalığı yapan Kuşeyrî, her ne kadar Eş'arîliği savunma ve devrin ilim ehline serzenişi görülse de *Şikâyetü Ehli's-sünne* adlı risalesinde aynı zamanda önemli bir sünnet savunusu geliştirmektedir. Mezkûr risalesinde, ileri sürdüğü görüşlerini birçok hadise dayandırır. Öte yandan tasavvufun temel klasiklerinden *er-Risâle* eserinde yaşadığı manevî tecrübelerin yanı sıra sünnetin ihyâsı adına önemli yorumlar yapar. Bir takım sonuçlara varır. Kuşeyrî, bu yorumlarında hadisleri görüşlerine dayanak yaparken birçok sûfi gibi hadisin sıhhatinden ziyâde metni esas almaktadır. Bu, "Sünnî" olarak adlandırılan tasavvufun sünnete yakınlaştırılması demektir. Bu bağlamda hicrî III., IV., V. ve VI. Asır sünnet savunusuna örneklik teşkil eder. Bu makalede, mezkûr iki eserden istifade etmek suretiyle Kuşeyrî'nin sünnete dâir görüşleri bazı örneklerle analiz ve sentez edilecektir. Hadis ilmine kattığı değer üzerinde durulacak ve sünnet savunusuna dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Kuşeyrî, Müdâfaa, Eş'arî, Yorum.

Qushayrîs (d. 465/1072) Sunnah Defense

Abstract

Qushayrî, (d. 465/1072), who is more prominent with his Süfi views and identity, will be examined in this article from the hadith perspective. Qushayrî, who had been teaching hadith in the famous Nizâmiyye madrasas in Nisâbûr for twenty seven years, has developed an important defense of Sunnah in his treatise *Shiqâyetu Ehli's-Sunnah*, even though he has defended Ash'arism and criticized the scholars. In the aforementioned treatise, he bases his views on many hadiths. On the other hand, *er-Risâle*, one of the basic classics of tasawwuf, the spiritual experiences he has experienced and comments on behalf of the revival of Sunnah is important. He gets a number of conclusions. Qushayrî, in many of these interpretations based on hadith, like many Süfi s, the text is the base rather than the health of the hadith. This means in the perspective of "sunnî" view bringing Tasawwuf closer to the Sunnah. In this context, Hijri III, IV, V and VI are examples of the century of Sunnah defense. In this article, Qushayrîs views on sunnah will be analyzed and synthesized with some examples by making use of the mentioned two works. The value added to science of hadith will be emphasized and attention will be drawn to the Sunnah defense.

Keywords: Sunnah, Qushayrî, Defense, Ash'arî, Comment.

GİRİŞ

Büyük Selçuklu Devletinin kuruluş yıllarında yaşayan Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, “Güneşin Doğduğu Yer” adıyla bilinen Horasan âlimlerindendir. Bölgeye göç yoluyla gelen Araplardandır. Eş‘arî mezhebine mensuptur. Eş‘arîler, Tuğrul Bey (ö. 455/1063) zamanında oldukça sıkıntılı günler yaşamış ancak Sultan Alparslan (ö. 465/1072) tarafından Nizâmîye Medreselerinin yaygınlaşmasıyla destek görmüştür. Kuşeyrî yaşadığı devrin tasavvuf, kelâm, hadis ve tefsir alanında tanınmış önemli bir ilim ehlidir.

Daha ziyâde tasavvufî görüşleri ve kimliğiyle öne çıkan Kuşeyrî, meşhur muhaddis Hâkim Nisâbûrî (ö. 405/1014) ile Ebû İshâk Rûknüddîn İsferyânî'nin (ö. 418/1027) ilim meclislerinde sema' yoluyla rivâyette bulunmuş, Nisâbûr'da meşhur Nizâmîyye medreselerinde yirmi yedi yıl boyunca hadis hocalığı yapmıştır. *Şikâyetü Ehli's-sünne bi-hikâyeti mâ nâlehüm minel-mihne* risalesinde Eş‘arîliği savunduğu görülür. Devrin ilim ehline serzenişini dile getirdiği bu çalışması aynı zamanda önemli bir sünnet savunusu özelliği taşır. İbnü's-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*'sinde yer alan mezkûr risalesinde Kuşeyrî, birçok iddiasını hadislere dayandırmaktadır. Pek çok sûfnin biyografisine ve sözlerine yer verdiği, makam ve hâllerini açıkladığı tasavvufun temel klasiklerinden *er-Risâle* adlı eserinde ise yaşadığı manevî tecrübelerin yanı sıra sünnetin ihyâsı adına önemli yorumlar yapmakta ve bir takım sonuçlara varmaktadır. Bu çalışmada, mezkûr iki eserden istifade etmek suretiyle Kuşeyrî'nin sünnete dâir görüşleri –makale kapsamında- üç örnekle ele alınacaktır. Bu bağlamda hadis ilmine kattığı değere dikkat çekilecek ve sünnet savunusu irdelenecektir.

1. Kuşeyrî'nin Yaşadığı Asra Genel Bir Bakış

Tasavvuf anlayışı İslam toplumunda özellikle hicrî III., IV. ve V. asırda egemen olmaya başlamıştır. Söz konusu asırlarda Horasan bölgesinde Nisâbûr ile siyaset ve yönetim merkezi Bağdat, tasavvuf ekolünün öne çıktığı iki önemli merkezdir. Bağdat'da yetişen sûfler başta Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) olmak üzere tasavvufa dâir konuları âyet ve hadislere dayandırıp temellendirmekle tanınır. Bu ekol mensuplarının daha ziyâde üzerinde durdukları konular *tevhîd* ve

mâ'rifet ile ilgilidir. Horasan bölgesinde yetişen ve merkezini Nisâbûr sûflerinin meydana getirdiği tasavvuf anlayışı ise Cüneyd-i Bağdâdî'yi temel konularda takip etmekle birlikte Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), Sülemî (ö. 412/1021) ve onun talebesi Kuşeyrî şahsında bir ekol olarak karşımıza çıkmaktadır.² Bu ekole mensup olanlar Hz. Peygambere (a.s) tabî' olmayı, sünnete ittiba' etmeyi öne çıkartmakta ve ahlâka dâir hususları daha ziyâde önemsemektedir. Dolayısıyla Nisâbûr sûfleri, gündemde olan konuları özellikle hadislerle temellendirmek suretiyle şerîata yakınlığı hedeflemektedir. Kuşeyrî, Eş'ariyye'nin akılla nakli birleştirip Ehl-i sünnetin en büyük kolu hâline geldiği bu süreçte, tasavvufu sünnete yakınlaştırma gayesi içinde olmakla tanınan bir âlimdir ve onun zamanında tasavvuf, geniş ölçüde şeriaten uzaklaşmış haldedir.³

1.1. Kuşeyrî'nin Yaşadığı Asra Kadar Sünnet Müdâfaası

İslam toplumunda Hz. Peygamberin (a.s) yaşadığı asır başta olmak üzere her dönem/tabaka önemli kabul edilir. Sahabe, Tâbiûn, Tebe-i Tâbiîn olarak adlandırılan tabakanın/neslin Hz. Peygamberin (a.s) hadislerinde “*İnsanların en hayırlısı benim asrımda yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenler daha sonra da onları takip edenlerdir*”⁴ şeklinde medhü senâ edilmesi bu nesillerin (tabaka) oluşmasında hiç kuşkusuz etkili olmuş, hadis ilminde bu bağlamda müstakil eserler (Tabakât) kaleme alınmıştır.⁵ Elbette bu üç neslin İslâm'ı günlük hayata aktarması kolay olmamış, inancın temellendirildiği birçok hâdisle ile onlar ayrıca uğraşmıştır. Öte yandan İslam ümmetinin birçok problemle karşılaşacağı Hz. Peygamberin (a.s) “*Benden sonra Rabbimize kavuşuncaya değin karşılaşacağınız her bir yıl diğerinden daha*

2 Geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Giriş”, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risalesi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 45-47.

3 Bk. Uludağ, “Giriş”, 46. Kuşeyrî'nin “Şeriat ve tasavvufu cem eden, parlak görüşleriyle tanınan fakih, muhakkik usûl/kelâm âlimi, hafız muhaddis, tefsir ilim dallarına vâkıf müfessir, şiir yazabilecek kadar dilin gramer ve edebiyatına sahip şair” özellikleriyle bilinen âlim olduğuna dair ayrıca bk. (Bk. İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtü'l-â'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, 7 cilt, (Beyrüt: Dâru Sâdır. ts), 3: 207; İbnü's-Sübki, Tâciüddin Abdilvehhâb b. Takıyyüddin, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmüd Muhammed et-Tanâhi, 10 Cilt, (Kâhire: Dâru'l-hicr, 1413/1992), 5: 154.

4 Buhârî, “Şehâdât” 9, “Fedâilü'l-Ashâb” 1, “Rikâk” 7, “Eymân” 27; Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 214.

5 Bk. Zehrâni, Muhammed b. Matar, *İlmü'r-ricâl, neşetühü ve tetavvurubü minel karni'l-evvel ilâ nihâyeti karni't-tâsi'*, (Riyâd: Dâru'l-hicre, 1417/1996), 88-89.

şerhi olacaktır.²⁶ şeklinde bazı hadislerde ifade edildiği bir gerçektir. Bununla birlikte Hz. Peygamberin (a.s) *مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطَرِ لَا يُدْرَى أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمِ آخِرُهُ* "Ümmetim yağmura benzer, başı mı hayırlı yoksa sonu mu anlaşılır!"²⁷ hadisi gibi sahih rivâyetler dikkate alınırca bu hayırlı neslin, sadece mezkur üç asrı içine almayacağı aşikârdır.

Dolayısıyla İslam toplumu gerek üç asırda gerekse daha sonraki nesillerde Kur'ân ve Sünnet'i müdâfaa etme gayreti içinde olmuştur. Nitekim Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) sahabe neslinin giderek azalması nedeniyle hadislerin tedvinini kaçınılmaz bulmuş ve toplumda şifâhî yollarla yaygınlaşan hadislerin toplanmasını devrin önemli muhaddislerinden İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) riyâsetinde kurduğu bir heyetle resmen başlatmıştır.⁸

İbn Şihâb ez-Zührî ile başlatılan tedvin faaliyeti hicrî II. Asrın en büyük ilmî çalışmasıdır. Zira söz konusu devir, hadislerden hüküm istinbat eden Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) misâli birçok mezhep imamının yaşadığı döneme tekabül eder. Öte yandan hadis rivâyetinin altın nesli olarak adlandırılan Kütüb-i Tis'a müellifleri Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), İbn Mâce (ö. 273/887), Dârimî (ö. 255/869), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi pek çok hadis âlimi, takip eden hicrî III. Asırda hadisleri "Câmi'- Müsned - Musannef" şeklinde tasnif ederek sünnetin müdâfaa edilmesine önemli katkılar sağlamıştır. Böylelikle sünnet, gerek nakli gerekse anlaşılması (metodoloji) bağlamında *rivâyetü'l-hadis* ve *dirâyetü'l-hadis* metotlarıyla nesilde nesile aktarılarak gelmiştir. Tarihî süreçte ister amel-fıkıh isterse inanç esaslarına (i'tikâd) dâir önemli görüşleriyle birçok İslâm âlimi Kur'ân başta olmak üzere hadislerle güncel hayatı yorumlamış ve sünnetin yaşanmasında etkili olmuştur. Hiç kuşkusuz söz konusu üç nesilde yapılan

6 Buhârî, "Fiten", 6; Tirmizî, "Fiten", 35.

7 Tirmizî, "Edeb", 81; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâud, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 19: 334 (12327); Ebû'l-Hasan Nürüddin'Ali b. Ebîbekr el-Heysemî, *Mecma'ûz-zevâid ve menba'ül-fevâid*, thk. Hüsämüddîn el-Kudsî, (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî. 1414/1994), 10: 68 (16706).

8 Şemsüddîn Ebû'l-hayr Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-mugis bi şerhi Elfiyeti'l-Hadis*, thk.'Ali Hüseyin'Ali, (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 3: 41.

gayretler, hadislerin topluma intikali içindir. Örf ve uygulama ile yakından irtibatı bulunmaktadır.

1.2. Tarihi Süreçte Horasan Bölgesi ve Kuşeyrî'nin İlmî Yönü

Hicrî 376/986 yılında dünyaya gelen ve Büyük Selçuklu Devletinin kuruluş yıllarında yaşayan Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, Horasan bölgesine göç yoluyla gelen Arap âlimlerindendir. Bu bölge, İran'ın kuzeydoğusundadır ve çok geniş bir coğrafi bölgeyi içine alır. Mâverâünnehir Horasan'ı da içine alan geniş bir coğrafyadır.⁹ Buhâra, Nesâ, Nisâbûr şehirleri dikkate alındığından Kütüb-i Sitte müelliflerinin çoğunun bu bölgede yetiştiğini söylemek mümkündür. Nitekim Bağdat'a geldiği sırada hadisin sened ve metnini değiştirmek suretiyle ilmî mevkî'i sorgulanan Buhârî¹⁰, bu bölgede yetişen en önemli hadis âlimlerindendir. Ancak bu durum sadece rivâyet ile alakalı görülmemelidir. Hadis usulüne dâir bilgiler de erken dönemde bu coğrafyada gelişme göstermektedir. Örneğin Horasanlı muhaddis ve fakihlerinin hadis ilmine dâir bazı kavramları yaygın şekliyle farklı kullandıkları meşhur olmuştur. Horasan hadis âlimlerinin *merfû' hadis* karşılığında haberi, *mevkûf hadis* karşılığında ise "eşer" terimini tercih ettiği bilinmektedir.¹¹

Horasan bölgesi özellikle Hanefî mezhebinin yaygın olduğu yerdir. Hanefî fakihlerinin en yoğun bulunduğu yerleşim yeri bu mezhebin yayılma dönemi boyunca Belh şehri olmuştur. Bu sebeple Horasan bölgesinde yaşayan Hanefî fakihlerine genellikle *Belh Meşâyihî* ve *Horasan Meşâyihî* gibi unvanlar verilmiştir. Bölgedeki Hanefî âlimlerine ait fikhî görüşlerin Hicrî IV. Asırdan itibaren Ebü'l-Leyş es-Semerkandî (ö. 373/983) tarafından *Kitâbü'n-Nevâzil* adlı eserde bir araya getirildiği bilinmektedir.¹² Ne yazık ki buradaki ilmî faaliyetler V. Asrın başından itibaren bölgede etkin olan Moğol istilâsı ile sona ermiştir.

9 Bk. Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", Diyanet İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 177.

10 Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekir es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, (Riyâd: Dâru Taybe, ts.), 1: 345.

11 Bk. Nüreddin İtr, *Menhecû'n-nakd fî ulûmi-hadis*, 3. Baskı, (Dâru'l fıkır, Dımaşk, 1401/1981), 26-27.

12 Bu âlim, mezhep imamı ile onları takip eden fakihlerin mezhebe katkılarını toplamayı gaye edinen nevâzil edebiyatının Hanefîlerdeki ilk örnek şahsiyetidir. Ancak eseri günümüze kadar

Horasan tasavvuf tarihi açısından önemli bir konuma sahiptir. Fetihlerden kısa bir süre sonra Belh, Nisâbûr ve Merv şehirlerinde ortaya çıkan ilk tasavvufî hareket bu bölgede yaygınlık kazanmıştır. Hicrî birinci asırdan itibaren *zâhidler* adı verilen Fudayl b. İyâd (ö. 187/803), İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778), Bişr el-Hâfî (ö. 227/841), Şakîk-i Belhî (ö. 194/810), Hâtim el-Esam (ö. 237/851), Muhammed b. Eslem et-Tûsî (ö. 242/856) gibi birçok sûfî Horasan'da etkili olmuştur.

Dolayısıyla III. Hicrî asırdan itibaren İslam toplumunda giderek artan tasavvufî akımlar bu bölgede etkindir. Bağdat'ta Hârîş el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) temsil ettiği *Bağdat Ekolü* ile Nisâbûr'daki (Horasan) Hamdûn el-Kassâr'ın (ö. 271/884) öne çıktığı ekol bunların en başta gelenidir. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî ile öğrencisi Ebû Abdîrrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve onun öğrencisi Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Nisâbûr Ekolü*'nü temsil etmektedir. Sülemî ile Kuşeyrî'nin bu ekolün tasavvuf anlayışını eserlerinde yer vermiş olmaları önemli bir özellik kabul edilir.¹³ Kaynaklarda sıkça geçen *Horasan Erenleri* tabiri bu bölgede yetişen sûfîler için kullanılmıştır. Hatta Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda faâliyet gösteren dört zümreden *Abdalân-ı Rûm* bunlar içinden çıkarak Anadolu'ya gelmiştir.¹⁴

Selçukluların Gaznelilerle yapmış olduğu Dandanakan Savaşı (431/1040) akabinde Horasan'ın Nisâbûr ve Merv bölgesinde Selçuklu Devleti kurulmuş ve Tuğrul Bey devletin ilk sultanı olmuştur. Kuşeyrî, bu yıllarda Horasan bölgesinin ilim ve kültür merkezi Nisâbûr'da bulunmaktadır. Bölgede tanınan bir İslam âlimidir. Selefe bağlılığıyla tanınan Eş'arî mezhep anlayışına sahiptir. Yaşadığı dönemde Şii'-Mu'tezilî düşüncenin Eş'arîlik ve Maturîdîlikle amansız mücadelesine tanıklık etmektedir. Eş'arîler, Tuğrul Bey zamanında oldukça sıkıntılı günler yaşamış ancak Sultan Alparslan tarafından Nizâmiye Medreselerinin yaygınlaşmasıyla destek görmeye başlamıştır. Kuşeyrî başta tasavvuf olmak üzere kelâm, hadis ve tefsir alanında tanınmış önemli bir İslam âlimidir.

gelmemiştir. Bk. İshak Yazıcı, "Ebû'l-Leys Semerkandî", Diyanet İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 474.

13 Bk. Osman Çetin, "Horasan", Diyanet İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 233, 240.

14 Derviş Ahmed Âşıkî Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Târihi*, haz. Necdet Öztürk, (İstanbul: 2013. Bilge Kültür Sanat Yayınları), 306, 307.

Kuşeyrî'nin tasavvuf ilmindeki silsilesi Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015), Ebû'l-Kâsım Nasrâbâdî (ö. 367/978), Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/949), Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/816) vasıtasıyla Dâvûd et-Tâî'ye (ö. 165/781) ulaşır.¹⁵ Kuşeyrî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile en seçkin öğrencilerinden Ebû Ali el-Fârmedî (ö. 477/1084) vasıtasıyla Gazâlî'yi (ö. 505/1111) etkilemiştir.¹⁶

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, önceleri Mu'tezile mezhebine mensup iken akla son derece güvenen bu anlayıştan uzaklaşmış ve mezhep içindeki tutarsızlıklara karşı koymaya başlamıştır. Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İbn Kuteybe, Ebû Saîd ed-Dârimî gibi âlimlerce ortaya konan Ehl-i sünnet akâidi safında yer almıştır. Müslümanların i'tikadî konulardaki ihtilâflarını *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde bir araya toplayan Eş'arî, başta Aristoculuk olmak üzere bid'atçı görüşleri, bir takım felsefî fikirleri, Hıristiyanlık, Yahudilik ve Mecûsîliği şiddetle tenkid etmiştir.¹⁷

Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in, bölgede nüfûzunu arttırıp Nisâbûr'u fethettiği sırada (429/1038) Mu'tezilî Amîdülmülk el-Kündürî (ö. 456/1064), siyasetteki konumunu arttırmış bulunuyordu. Bu zat, zaman zaman inişli çıkışlı da olsa sekiz yıl boyunca Tuğrul Bey'in yanında yer almış ve yönetimde vezirlik faâliyetinde bulunmuştur. Kündürî siyasi faâliyetlerinde öylesine aktiftir ki Tuğrul Bey'in vefatıyla Alparslan'ın sultan seçilmesinde dahî rol oynamıştır. Aslında üvey oğlu Enûşirvan'ı sultan yapmak isteyen Kündürî, Alparslan'ın veziri Nizamülmülk ile bir türlü anlaşmamıştır.¹⁸

Vezir Kündürî, Mu'tezilî olduğundan Eş'arîlere karşı cephe almış durumdadır. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ile mensuplarını ehl-i bid'at arasında saymaktadır. Onun bu yaklaşımı, bölgede hâkim bulunan Eş'arî ve Şâfiî ulemâsını rahatsız etmektedir. Eş'arîliğe gönülden bağlı olan Kuşeyrî, 436/1045

15 Ebû'l-Fidâ, İbn Keşir, *Tabakâtü's-Şâfi'yyîn*, thk. Ahmed Ömer Hâşim, (Beyrût: Mektebetü's-sekâfe, 1413/1993), 451.

16 Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 474.

17 İrfan Abdülhamit Fettâh, "Eş'arî Ebû'l-Hasan", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 445.

18 Abdülkerim Özeydin, "Kündürî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 554-555.

yılında Eş'arî'nin hadis ehlinde olduğuna ve Ehl-i sünnet akîdesine bağlı bulunduğuna dâir bir fetva verir. Ertesi yıl hadis imlâ meclisi kurmak suretiyle hadis rivâyet etmeye başlar. 437-438/1045-1046 yıllarında tasavvuf literatürünün temel kitapları arasında yer alacak olan *er-Risâle* adlı eserini telif eden Kuşeyrî, daha ziyâde tasavvufî görüşleri ve kimliğiyle artık öne çıkar. Bu süreçte Kuşeyrî, meşhur muhaddis Hâkim Nisâbûrî ile Ebû İshâk Rüknuddîn İsferyânî'nin ilim meclislerinde sema yoluyla rivâyette bulunmuş bir muhaddistir. Nisâbûr'da meşhur Nizâmiyye medreselerinde yirmi yedi yıl boyunca hadis hocası yapmıştır.¹⁹ Ebûbekir b. Abdûs el-Müzekkî (ö. 338/950)²⁰, Ebu Nu'aym el-İsferyânî (ö. 346/958)²¹, Ebû Nu'aym Ahmed b. Muhammed (ö. 381/992)²², Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Haffâf (ö. 392/1001)²³, el-Hâkim Nisâbûrî²⁴, İbn Fûrek²⁵, Ebu Abdirrahman es-Sülemî²⁶, Ali b. Ahmed el-Ahvazî (415/1025)²⁷, Ebû'l-Huseyn Ali b. Muhammed b. Bişrân (ö. 415/1025)²⁸ gibi devrin hadis âlimlerinden sema yoluyla hadis nakletmiştir. Hatîb el-Bağdâdî

19 Uludağ, "Kuşeyrî", 26: 474, 475.

20 Hâkim Nisâbûrî'nin hocasıdır. Tefsir ve kıraat alanında tanınmış güvenilir/sika bir âlimdir. Bk. Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts), 2: 193, 194.

21 Meşhur muhaddis Müslim b. el-Haccâc'ın (ö. 261/875) talebesi Ebû Avâne'nin (ö. 316/929) kitaplarını nakletme icazetini verdiği sika, salih ve son derece güvenilir bir hadis âlimidir. Kuşeyrî bu âlimden sema yoluyla hadis almıştır. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *ez-Zehbî, Siyeru'â'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâud, 2. Baskı, (Müessesetü'r-Risâle, Beyrût: 1405/1985), 17: 71 (38).

22 Halîlî, Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh el-Kazvîni, *el-İrşâd fî ma'rifeti'ulamâ'il-hadis*, thk. Muhammed Sa'îd Ömer İdris, (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd. 1409/1989), 2: 696; Zehebî, *Siyer*, 18: 227 (109).

23 Serrâc et-Tûsî yanında yetişen zahid bir zattır. Hadis ilminde sika kabul edilmiştir. Bk. Halîlî, *el-İrşâd*, 3: 862.

24 M. Yaşar Kandemir, "Hâkim Nisâbûrî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 190-193.

25 Eş'arî'nin kelâm anlayışını sistemleştirilmesinde meşhur olan âlimdir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 495-498.

26 Süleyman Uludağ, "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 53-55.

27 Horasan, Sicistan, Nisâbûr bölgesi muhaddislerinden sema yoluyla hadis rivâyet etmiş sika bir âlimdir. Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed Takıyyüddîn es-Sârîfînî, *el-Müntehab min kitâbi's-siyâk li-Târîhi Nisâbûr*, thk. Hâlid Haydar, (Beyrût: Dâru'l-fık, 1414/1993), 410 (1247); Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm, ve vefâyâtü'l-meşâhiri vel-'alâm*, thk. Beşşâr'Avvâd, (Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî. 1424/2003), 9: 257 (205).

28 Sadûk ve sebt lafızlarıyla ta'dil edilen sika bir muhaddistir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 17: 451 (189).

(ö. 463/1071) gibi birçok ilim ehli kendisinden hadis rivâyet etmiştir. Hadis ilminde hafız ve sika kabul edilmiştir.²⁹

Hicrî 437/1045 yılından vefat ettiği 465/1072 yılına kadar kendisine ait hadis imlâ meclisi bulunmaktadır. Hicrî 376/986 yılında doğduğuna göre hadis imlâ meclisi akdettiğinde Kuşeyrî 61 yaşında olmalıdır. Hadis rivâyetinde bulunduğu ilim meclisinde hadislerden tasavvufî yorumlar yapmakla tanınmaktadır. Hatta “Şeytan onun meclisine devam etmiş olsaydı, tövbe-kâr olurdu”³⁰ denilecek kadar son derece akıcı bir üsluba sahiptir. 89 yaşında vefat etmiştir. Derslerinde kıssalardan istifade etmek suretiyle güncel ahlâk konularını işler, dikkat çekici tespitlerde bulunurdu. Bunları yaparken önce Mu‘tezile daha sonra Eş‘arî mezhebine mensup olmakla kazanmış olduğu usûl/kelâm bilgilerinden yararlanırdı. Amelde Şafî‘ mezhebine göre hareket ederdi.³¹

2. Kuşeyrî’nin Sünnet Savunusuna Dair Çalışmaları

Kuşeyrî zamanında tasavvuf, birçok kültürle etkilenip şeriatan uzaklaşmış durumdadır. Bu anlayış Serrâc gibi önceki dönem sûfîlerin ana gündemini oluşturmaktadır ve dördüncü, beşinci asırda tasavvuf, sosyolojik bir vakia olarak karşımıza çıkmaktadır. Hicrî beşinci asırda İslâm toplumunda Horasan ve Bağdat iki önemli yerdir. İslam dininin pratik hayatta uygulama merkezi özelliğini taşır. Deyim yerindeyse söz konusu iki şehir, Mekke ve Medine (Hicaz bölgesi) dışında Müslümanların öne çıktığı yerdir. Zira Horasan bölgesinde Nisâbûr ve Bağdat hem bölge hem de temsil ettiği ekoller itibariyle önemli işler başarmakta, adından sıkça söz ettirmektedir. Bu bölgede yaşayan Müslümanlar, aynı zamanda hadis ilminin altın çağını yaşadığı III. Hicrî asrı geride bırakmış ve Kütüb-i Sitte ve Kütüb-i Tis‘a adıyla maruf birçok eserin telif edilmesinde merkez olmuştur. Dolayısıyla hadisler toplumun temel konusudur. Sünnete dayalı İslami hayat önemli görülmektedir. Ancak farklı anlayışa sahip kişiler, tasavvuf adı altında dini yaşantıyı topluma kabul

29 Ebübekir Muhammed b. Abdilğani b. Şucâ‘ İbn Nukta, *et-Takyîd li ma‘rifeti ruvâti’s-Sünen ve’l-Mesânid*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye. 1408/1988), 366 (468); Zehebi, *Siyer*, 18: 227 (109).

30 İbnü’s-Sübkî, *Tabakât*, 5: 153, 157 (473).

31 Ebübekir Ahmed b.‘Ali b. Sâbit Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ, (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye. 1417/1997), 9: 83 (5763); Zehebi, *Siyer*, 18: 227 (109).

ettirme eğilimindedir. Kimi sûfiler, zâhirde âyet ve hadise önem vermediği halde kalp/bâtın ile ilgili insan ruhunu etkileyen birçok konuda görüş beyan etmektedir. Bu sebeple tasavvuf, Sünnî bir toplumda reddedilmekte hatta kökten dışlanmakta veya nassın yanlış yorumlarıyla toplumu olumsuz kuşatabilmektedir. Tasavvuf ile Şeriatın esasları (âyet ve hadisler) arasındaki fark giderek açılmaktadır.

İşte Kuşeyrî yaşadığı ortamda zâhir ve bâtın arasındaki bu problemi görmüş tefsir, hadis, kelâm ve tasavvuf âlimidir. Toplumun karşılaştığı sorunlara çare üretmek için gayret etmektedir. Bu yüzden eserlerinde ve otuz yıla yakın bir süre bilfiil kurmuş olduğu hadis imlâ meclisleri ve yorumlarıyla sûfilik taslayanlarla (mustasvife) gerçeklerini ayıklamak istediği anlaşılmaktadır. Kuşeyrî, daha ziyâde Ehli hadisi esas almakla tanınan Eş'ârleri savunurken hayatını sünneti müdâfaa etmeye ve yaşamaya adanmıştır. Bu bağlamda Kuşeyrî, örneğin *er-Risale* çalışmasında sûfilerin sahtelerinden bahsetmek yerine gerçek sûfilerin özelliklerini öne çıkartır. Kendi dönemine kadar gelen zâhid ve sûfileri tanıırken tasavvuf şeyhlerinin söz ve ahvâlinin Kur'ân ve Sünnet'e uygunluğuna geniş yer verir.³² Mezkûr çalışmasında Kuşeyrî, deyim yerindeyse insan ruhunu/psikolojisini incelemekte ve ilgili bulduğu hususlara sünnetten deliller getirmektedir. Sûfi kimliğine atıf yaparken Uludağ'ın tespit ettiği gibi "Onun hedefi kalbin islâhıdır. Sünnet üzere yaşayan geçmişteki ilim ve amel ehlini eserinde topluma takdim etmektedir. Bu sebeple Sünnî tasavvufun kilit noktasıdır. Zira ondan sonra tasavvuf, Sünnî çizgide yer alan Gazâlî misâli ilim ehli tarafından yayılmaya başlayacaktır. Nitekim Kuşeyrî'nin medresesinde yetişmiş müridi Ebû Ali Farmedî aynı zamanda Gazâlî'nin şeyhidir."³³

Kuşeyrî'nin tüm eserlerini makale kapsamında incelemenin zorluğu göz önüne alınarak aşağıda iki eseri öne çıkartılacak ve sünnet savunusuna dikkat çekilecektir.³⁴

32 Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmüd - Mahmüd b. eş-Şerif, (Kâhire: Dârü'l-me'ârif, ts), 1: 34-147.

33 Uludağ, "Giriş", 47.

34 Eserleri için bk. İbnü's-Sübki, *Tabakât*, 5: 159 (473); Ebü'l-Hâc Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi el-Kustantünî, *Keşfü'z-Zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Bağdâd: Mektebetü'l-muşennâ, 1360/1941), 1: 354, 457, 519, 882; 2: 1183, 1260, 1551, 1640, 1858, 1904, 1935; Uludağ, Süleyman, "Giriş", s. 70-71; "Kuşeyrî", Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 26: 474.

2.1. *er-Risâle*

Kuşeyrî, bu çalışmasında pek çok sûfnin biyografisine ve sözlerine yer verir. Tasavvuf ehlinin makam ve hâllerini açıklar. Eser, tasavvufun temel klasiklerinden biridir. Bu eserinde yaşadığı manevî tecrübelerin yanı sıra sünnetin ihyâsı adına önemli yorumlar yapmakta ve bir takım sonuçlara varmaktadır. Kuşeyrî, eserinin büyük bir bölümünü amelî konulara tahsis etmiştir. Tövbe, vera', takvâ, zühd, sabır gibi ahlâka dâir konular bu çalışmasında daha fazla yer bulmaktadır. Keramet ve keşifle ilgili konular ise daha azdır. Bu yönüyle Kuşeyrî, felsefi tasavvufa değil sünnete dayalı bir tasavvufu öne çıkartmayı ve bunları hadislerle temellendirmeyi gaye edinmektedir. Eserde *Enel-Hakk* veya *Sübhânî* ifadeleriyle özdeşleşen ve tasavvuf ehlinin “Şatahât” adını verdiği tasavvuf anlayışı görülmez. Aynı şekilde *vahdeti vücûd*, *hulûl*, *ittihâd*, *Nuru Muhammedî*, *ricâlu'l-ğayb*'a dâir açıklamalar yer almaz.

Meşhur Oryantalist Ignaz Goldziher'e (ö.1921) göre tasavvufta bazılarının öne çıkarttığı sırlar ilmini Kuşeyrî reddetmektedir. Bu sebeple yaşadığı devirde tasavvufa yabancı unsurların girdiğini ve bunların tasavvuftan arındırılması gerektiğini düşünmektedir. Kuşeyrî samimi bir sûfnin, Sünnîlerin anladığı şekilde İslâm'ı yaşaması gerektiğine inanır. Şerîat ile tasavvuf arasında bir husumet olmadığını bu çalışmasında dile getirir. Yaşadığı hicrî V. asırda Kuşeyrî, yukarıda da ifade edildiği gibi Mu'tezilî düşünce ile mücadele etmekte ve Horasan bölgesinde etkin olan Eş'arîliği şiddetle savunmaktadır. *er-Risâle*'sini kaleme alma sebebi de bu yüzdendir. Dolayısıyla Kuşeyrî, Sûfilikle sünnet arasında öteden beri mevcut bulunan ancak V. asırda kopma noktasına gelen bağları yeniden tesis etmeye çalışmaktadır.³⁵

2. 2. *Şikâyetü Ehli's-sünne*

Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehli's-sünne bi-hikâyeti mâ nâlebüm mine'l-mihne* risalesinde özellikle selefî yolu benimseyen Eş'arî kelâm anlayışını savunmaktadır. Ancak o, ağırlıklı olarak Eş'arîleri savunmuş olsa da bu risalesinde sünnî anlayışa fitne sokanları hedef alır. Nitekim aynı risalede Hanefîlerin, nebizle abdest almayı caiz gördükleri, sarhoşluk illeti ortadan

35 Bk. Uludağ, “Giriş”, 27-28.

kalkınca güya içki ile abdeste cevaz verdiklerine dâir iddia bunun en güzel örneğidir. Burada Kuşeyrî, Hanefîlerin “yolculuk esnasında su bulunmadığı zaman şarap (hamr) ile abdest almaları” iddiasını kesin bir dille reddetmekte ve Hanefîleri savunmaktadır.³⁶

Kuşeyrî, Şafîî ve Eş'arî bir ekole sahiptir; elbette mezhebini savunmaktadır ancak bunu taassup kabul etmek doğru değildir. Çünkü taassup, delil ortaya çıktığı sırada hak olanı kabul etmemek ve karşı tarafa zarar vermek anlamına gelir.³⁷ Hâlbuki Kuşeyrî, tasavvufla şerîatı uzlaştıran bir özelliğe sahip olmakla meşhur olmuştur. Bu sebeple onun sadece Şafîî'leri savunup Hanefîleri reddetmesini düşünmek, savunduğu ilmin hakikatine aykırıdır. Onun düşüncesi şudur: “Hakikatin teyit etmediği hiçbir şeriat hükmü makbul değildir. Şerîata bağlanmayan bir hakikat makbul değildir. Hakikat (tasavvuf), şerîatın kendisidir.”³⁸

Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehli's-sünne'sini* 445/1054 yılında Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey zamanında vezir Ebû Nasr Amîdülmülk el-Kündürî'nin etkili olduğu Mu'tezile ile Sünnîler arasında yükselen tartışmalara binaen kaleme almıştır. Devrin ilim ehline serzenîşi dile getirdiği bu çalışması aynı zamanda önemli bir sünnet savunusudur. İslam toplumunda etkili olduğunu düşündüğü ilim ehline bu risaleyi göndermiştir.

Şikâyetü Ehli's-sünne, İbnü's-Sübki'nin *Tabakâtü's-Şâfi'iyye'sinde*³⁹ yer almaktadır. Mezkûr risalede Kuşeyrî, birçok iddiasını âyet ve hadislerle desteklemektedir. 623/1226 istinsah tarihli bir yazma nüshası Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde 2713/4 numara ile kayıtlıdır.⁴⁰ Eser Dr. Muhammed Hasan tarafından Pakistan'da 1964 yılında Kuşeyrî'nin diğer iki risalesiyle birlikte yayımlanmıştır. Risalenin bilinen bir diğer yazma nüshası Tacikistan

36 İbnü's-Sübki, *Tabakât*, 3: 413.

37 Bk. Ebü İshâk İbrâhim b. İshâk el-Harbî, *Garibül-hadis*, thk. Süleyman İbrâhim Muhammed el-Âyed, (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-kurâ. 1405/1984), 3: 1106; Muhammed b.'Ali İbni'l-Kâdi el-Fâruki et-Tehânevî, *Mevsûâtü Keşşâfi'istulâhâti'l-fünûn ve'l-ülûm*, thk. Ali Dahrûc, (Bejrüt: Mektebetü Lübnân, 1417/1996), 1: 485.

38 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2: 573.

39 İbnü's-Sübki, *Tabakât*, 3: 399 - 423.

40 Bk. <http://yazmalar.gov.tr/eser/sikayetu-ehlis-sunne/36208> (Erişim 16.11.2018).

Mevlâna Yakup Camii'nde yer almaktadır.⁴¹ Bu makalede İbnü's-Sübki'nin eserindeki risale esas alınmıştır.

3. Kuşeyrî'nin Hadis Yorumculuğu ve Sünnet Savunusuna Dair Bazı Örnekler

Kuşeyrî'nin, hadislerle temellendirdiği görüşlerine ışık tutacak üç hadis aşağıda ele alınacaktır. Bu örneklerin seçimindeki temel gaye, tasavvuf ehlinin sıkça üzerinde durduğu aslî konuları ihtiva etmesidir. Bilindiği üzere sûflilere göre zenginlik/dünyevî konular süflî işlerdir. Bir sûfnin ulaşması gereken hedef değildir. İkinci örnek tasavvufta çokça işlenen tövbe konusu, son misâl ise kabir hayatı ile alakalıdır. Kuşeyrî'nin, mezkûr örneklerle hadis yorumculuğu ve sünnet savunusuna nasıl işaret ettiği irdelenecektir.

3.1. Örnek: Zengine Tevazu Göstermek

“Zengine zengin olduğu için tevazu gösterenin dininin üçte biri gider”⁴² rivâyetini Kuşeyrî, senedini vermeksizin üstadı Ebû Ali ed-Dekkâk'tan sadece sema yoluyla haberi naklettiğini söylemekte ve şu sonuca varmaktadır: “Kişi kalbi, lisanı ve nefsinden zengin bir kimseye zenginliği nedeniyle tevazu gösterse dininin üçte biri gider. Şayet bunu kalbiyle i'tikad ederek yaparsa dininin tamamı gider.”⁴³

Ancak haberi tetkik eden hadis âlimleri, isnadında *metrükül-hadis* ve *vâhi'l-hadis* raviler olduğu için rivâyeti mevzu' kabul eder.⁴⁴ Bilindiği üzere hadis ilminde *vâhi'l-hadis* (واهي الحديث) ve *metrükül-hadis* (متروك الحديث) vasfıyla cerh edilen bir ravinin, haberinde yalan söylediğine hükmedilir ve

41 Süleyman Akkuş, “Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin Bir Risâlesi”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2 (2000), 89-112.

42 Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Ali el-Horasânî el-Beyhakî, *Şü'abü'l-îmân*, thk. Abdül-'ulâ Abdilhamîd Hâmid, (Beyrût: Mektebetü'r-Rüşd. 1423/2003), 10: 503 (7882).

43 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2: 435.

44 Cemâlüddin Abdurrahmân b. 'Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Uşman, (Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966), 3: 139; Fetteñi, *Tezkiretü'l-mevdûât*, (Beyrût: İdâretü't-tibâati'l-müniriyye, 1343/1925), 175.

rivâyeti merdûddur.⁴⁵ Öte yandan, senedi itibariyle hadisi mevkûf kabul edip zayıf olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.⁴⁶ Ancak hadisçilerle Kuşeyrî'nin vermiş olduğu rivâyetin metni aynıdır. Bu metinle gelen senedler problemlidir. Dolayısıyla bu rivâyette Kuşeyrî'nin, sûflerin genelde yaptıkları gibi haberin senedinden ziyade muhtevasına baktığı görülmektedir. Ayrıca mezkûr hadisten Kuşeyrî'nin, zenginliğinden dolayı bir kimseye tevazu gösterenin dininin üçte biri gider şeklinde çıkarttığı sonuç farklı yorumlara her zaman açıktır. Bu durum, tasavvufa dâir kimi görüşlerin bazı problemlili hadislerle temellendirebilmesi olarak dikkat çekmektedir.

3.2. Örnek: Tövbe Eden Genç

Kuşeyrî'nin, Sünnî tasavvufun esasını kabul ettiği hususlarda daha ziyâde hadislerle temellendirme gayreti içinde olduğuna bir başka örnek tövbe eden gençle ilgili rivâyettir. Tövbe konusunu izah ederken bu rivâyeti esas almaktadır.⁴⁷ Kuşeyrî, hocası Ali b. Ahmed b. Abdân el-Ahvazî'den sema yoluyla aldığı hadisi, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ubeyd es-Saffâr> Muhammed b. Fudayl b. Câbir> el-Hakem b. Mûsâ> Gassân b. 'Ubeyd> Ebû Âtike Tarif b. Süleymân> Enes b. Mâlik tarikiyle Hz. Peygambere (a.s) dayandırmaktadır. Rivâyet şu metinle zikredilmiştir: *Allah'ın "مَا مِنْ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ شَأْنٍ تَأْتِيهِ" en çok sevdiği kimse, tövbe eden gençtir.*⁴⁸

Kuşeyrî, mezkûr rivâyeti verirken *التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ وَإِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عِبْدًا لَمْ يَضُرَّهُ ذَنْبُ* "Günahtan tövbe eden hiç günah işlememiş gibidir. Allah bir kulunu severse günah ona zarar vermez."⁴⁹ rivâyetiyle istişhâd ederek mezkûr

45 Bk. İbrâhîm Subhî Sâlih, *Ulümü'l-hadis ve Mustalahub*, 15. Baskı. (Beyrüt: Dâru'l-âlem lilmelâyin 1405/1984), 137.

46 İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve müzülû'l-ilbâs ammâ üstühira mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*, (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî. 1351/1932), 2: 241 (2444); Ebû'l Hasan Nûruddîn el-Herevî Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevdûa'*, thk. Muhammed es-Sabbâğ, (Beyrüt: Dâru'l-emâne. ts), 339 (478).

47 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1: 207. Rivâyetin isnadındaki Ebû Âtike Tarif b. Süleyman, Buhârî'ye göre münkeru'l-hadis olup rivâyeti zayıf kabul edilmiştir. Bk. Ebû Abdîrrahman Muhammed Nâsîruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-dâife ve'l-mevdûa'*, (Riyâd: Dâru'l-me'ârif. 1412/1992), 11: 716 (5431).

48 Ebû Ahmed el-Cürçânî İbn'Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. Abdülfettâh Ebû Sünne, (Beyrüt: el-Kütübül-'ilmiyye. 1418/1997), 5: 189 (963).

49 İbn Mâce, Züh'd, 30.

hadisi desteklemektedir. Ayrıca “Ey mü’minler, hep birlikte tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz” (en-Nûr, 24/31) ve “Şunu iyi bilin ki, Allah tövbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever.” (el-Bakara, 2/222) mealindeki âyetlerle konuyu temellendirmekte ve tövbe konusuna şu şekilde yorum getirmektedir: “Kelâm âlimleri tövbenin üç şartı olduğunu söylemişlerdir. Bunlar Şerîata muhalif işleri yapmaktan pişmanlık duymak, hatalı olan işleri derhal terk etmek ve daha önceden yapılan günahların benzerlerini bir daha yapmamak üzere kesin karar vermektir. Nitekim hadiste “*Nedamet tövbedir*”⁵⁰ kısmı bu kararlılığa işaret etmektedir. Çünkü tövbenin en önemli rüknü, pişmanlıktır.”⁵¹

Buradaki örneklerden anlaşılmalıdır ki Kuşeyrî, tasavvufun esası olarak kabul ettiği konuları izah ederken –kendisinden önceki pek çok muhaddis sûfînin yaptığı gibi- sened tenkidi yapmamaktadır. Hadisleri mâna itibarıyla nakletmeyi tercih eder. Ancak metin yönüyle uygun gördüğü rivâyetler/hadisler varsa alır. Aynı zamanda sûfîlere ait sözlerle vermiş olduğu hadisleri yorumlar.

3. 3. Örnek: Hz. Peygamberin (a.s) Kabrinde Diri Olduğuna Dâir Savunusu

Kuşeyrî nin *Şikâyetü Ehli’s-sünne bi-hikâyeti mâ nâlehüm mine’l-mihne* risalesinde Kuşeyrî, eserlerinde bulunmayan ve itham edilen fikirlerine karşı Eş’arîliği savunurken âyet ve hadislerle görüşlerini destekler. Örneğin, Ebu’l-Hasan Eş’ârî ile ashabının Hz. Peygamberin (a.s) kabrinde olduğu ve vefatından sonra Resûl olmadığına dâir iddiaları iftira kabul ederek şöyle cevap vermekte ve savunu yapmaktadır: “Eş’arîler’in söylendiği gibi bir iddiaları yoktur. Kitaplarında böyle bir ifade yer almaz. O halde bu görüşü onlara mal etmek nasıl isabetli olabilir? Kur’ân-ı Kerim’de şöyle buyrulur: “Allah yolunda öldürülenleri ölü saymayın, bilakis Rableri katında diridirler.” (Âli Imrân, 3/169) Allah Teâlâ, bu âyetiyle şehitlerin rableri katında diri olduklarını haber vermektedir. Peygamberlik şehitlikten daha yüce bir mertebedir. Bu sebeple manevi rütbelere şehitlerden daha fazla layıktırlar. “Kim Allah’a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle,

50 İbn Mâce, Zühhd, 30.

51 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1: 207.

sıddıklarla, şehidlerle ve iyi kimselerle birliktedirler.” (en-Nisâ, 4/69) âyetinde dikkat edilirse şehitlik mertebesi üçüncü sırada zikredilmiştir. Burada anlatılan şehitliğe hadisler de işaret etmektedir. Nitekim İbn Mes'ûd'dan (r.a) gelen rivâyete göre Hz. Peygamber (a.s) “*Allah'ın yeryüzünde dolaşan bir takım melekleri vardır. Bunlar, ümmetimin selamını bana ulaştırırlar.*”⁵² buyurmuştur. Bu hadis Hz. Peygamberin (a.s) diri olması hâlinde kendisine selamın ulaştırılacağına işaret eder. Yine Enes b. Mâlik'ten gelen rivâyete göre Hz. Peygamber (a.s) şöyle buyurmuştur: “*Kırk gün kabrinde ikamet eden her bir peygambere ruhu muhakkak iade edilir.*”⁵³ Bir diğer hadis şöyledir: “*Hiç şüphesiz Allah Teâlâ, bana salat ve selam okuyanın selamını almam için ruhumu iade eder.*”⁵⁴

Dikkat edileceği üzere iddialara delil olacak âyet ve hadisleri ardı ardına sıralayan Kuşeyrî, yer yer tespitler yapmakta ve mezkûr hadislerden ölünün ruhu iade edilinceye değin bir şey bilmeyeceği sonucunu çıkartmaktadır. Böylelikle düşüncesini mezkûr âyet ve hadisle (nassla) temellendirmektedir. Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehli's-sünne'*sinde zikrettiği bu hadisleri senetleriyle birlikte vermektedir.⁵⁵

Kuşeyrî'nin mezkûr eseri, her ne kadar mezhep taassubu ile yazılmış ise de içerikteki iddiaların hadislerle temellendirilmesi bakımından önemlidir. Kuşeyrî'nin ele aldığı rivâyetleri çoğunlukla isnadıyla zikretmesi dikkat çeken bir diğer özelliktir. Zira içinde yaşadığı dönemin özelliği, isnadın yaygın olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Kuşeyrî hadisleri isnadıyla vermekle bu konudaki maharetini sergilemiştir. Buradaki hadisler incelendiğinde Kuşeyrî'nin, hadisleri isnadıyla verdiği ancak ravi tenkidine girmediği görülür. Çünkü

52 Hadisin isnadı sahihtir. Bk. Tirmizî, Deavât, 129; Nesâî, Sehv, 46; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6: 183 (3666).

53 Zeynüddin Muhammed Abdurraûf Ali b. Zeynilâbidîn el-Münâvî, *Feydu'l-kadîr Şerhu'l-Câmî'is-Sağîr*, (Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1356/1937), 5: 501 (12005). Mezkûr rivâyetin senedindeki ravi Hasan b. Yahya el-Huşenî bazılarında göre zayıf ve münkeru'l-hadis olmakla tecrîh edilmiş olup rivâyeti batıl kabul edilmektedir. Bk. Elbâni, *Silsile*, 1: 360. Kimilerine göre bu ravi, İbn Mâce'nin ravilerinden olup zayıftır ve çoğu âlime göre yalancılıkla itham edilmemiştir. Bk. Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebîbekir es-Süyûtî, *el-Le âli'l-masnû'a fî'l-ehâdisi'l-mevdû'a*, thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyda, (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye. 1417/1996), 1: 260.

54 Hadisin isnadı sahihtir. Bk. Ebû Dâvûd, Menâsik, 96; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16: 477 (10815).

55 İbnü's-Sübki, *Tabakât*, 3: 407.

sûflere göre, ravi tenkidinden ziyâde metin daha önemlidir. Kuşeyrî, hadis metnini görüşlerine dayanak yaparak ele almaktadır. Bunun bir sebebi yaşadığı coğrafyada isnad merkezli rivâyet özelliğinin geçerli olmasıdır. Zira hadis âlimleri, rivâyetin (cerh ve tad'il anlamında) senediyle yeterince uğraşmakta ve hakkını vermektedir. Bu yüzden sûfler, deyim yerindeyse hadisin içeriğine/muhtevasına yönelmekte ve haberin tenkidi faaliyetini ehli hadise bırakmaktadır.

Horasan bölgesi her ne kadar Ehli hadis taraftarı muhaddise merkez ise de Ehli re'y ekolünün yaşadığı bir bölge özelliği taşımaktadır. Bu dönemde ravi tenkidi yapılarak *Sahih* olmayan rivâyetler hiç kuşkusuz terk edilmektedir. Bölgede Mu'tezile, Cehmiyye, Kerrâmiyye, Haşeviyye gibi Sünnî hayata karşı koyan farklı fırkalar, toplum hayatını etkilemektedir. Hiç kuşkusuz Kuşeyrî, yaşadığı dönemde sünnet savunusunda yalnız değildir. Nitekim İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) anlattığına göre Beyhakî (ö. 458/1066) de fitneyi bertaraf etmek ve sünneti savunmak için risaleler yazmaktadır.⁵⁶

Kuşeyrî, mezkûr risalesinin sonunda şu ifadelerle yer vermektedir: "Sünnete karşı koyma fitnesi evvela Nisâbûr'da ortaya çıktı. Her tarafa yayıldı. Müslümanların kalplerinde dayanılmaz izler bıraktı. Hâlbuki "İşittiğiyle yetinen kimse hata eder" denilir. İşitilen iddiaların doğru olmadığını ispatlamak için meseleleri bölümler hâlinde izah ettik. Bunu yaparken Ehlisünnet olup konuya vâkıf olan her bir Müslümanın elinden geleni yapmasını murad ettik. Bu yüzden konuya vakıf olan her bir ilim ehli, Yüce dinin şüphelerden arındırılması için elinden geleni yapmalıdır. Bu samimi bir dua ile ilgi gösterme de olabilir. Kim, bizim bu konudaki görüşlerimizi dinlemek isterse ona şükranlarımızı takdim ederiz. Hatta kim bu dertle dertlenirse Yüce Allah ona kendi katından kesin sevap bahşeder. Nitekim âyette şöyle buyrulur: "Allah, emrini yerine getirmeye kadirdir. Fakat insanların çoğu (bunu) bilmezler." (Yusuf, 12/21) Yürüttüğü hükümleri gerekli kılıp icra ettiği için takdim ve tehir ettiği her hükmünde hamd ona mahsustur. Allah'ın rahmeti ve selâmı Efendimiz Muhammed Mustafa ve onun âline olsun."⁵⁷

56 Bk. Ebû'l-Kâsım'Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fimâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. 3. Baskı. (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l- 'arabî. 1404/1983), 108.

57 İbnü's-Sübki, *Tabakât*, 3: 423.

SONUÇ

Kuşeyrî, Hicrî V. Asrın önemli bir İslam âlimidir. Büyük Selçuklu Devletinin kuruluş yıllarında Horasan bölgesinde yaşamıştır. Burası Şî'î-Mu'tezilî akımlarla Eş'arî ve Maturîdîlik arasında cereyan eden birçok etkileşime sahne olmuş geniş bir coğrafyadır. Hâkim Nisâbûrî, Ebû İshâk Rûknüddîn İsfereyînî gibi meşhur hadis âlimlerinden sema yoluyla rivâyette bulunmuş, Nisâbûr'da meşhur Nizâmiyye medreselerinde yirmi yedi yıl boyunca hadis hocalığı yapmıştır.

Kuşeyrî, gerek *er-Risâle*'de olduğu gibi sûfleri gerekse *Şikâyetü Ehli's-sünne* risalesinde görüldüğü üzere Eş'arîliği savunuyor ise de asıl hedefi sünneti müdâfaa etmektir. Yaşadığı toplumda tasavvuf etkindir. Zamanla din dışı etkilerle yozlaştığını söylemekte ve bu bakımdan sünnete duyulan ihtiyacı daha ziyâde öne çıkartmaktadır. Makale kapsamında incelediğimiz her iki çalışmada sünnetin ihyâsı adına önemli yorumlar yapmakta ve bir takım sonuçlara varmaktadır.

Zengine tevâzu' göstermek başlığı altında incelediğimiz "*Zengine zengin olduğu için tevazu gösterenin dininin üçte biri gider*" rivâyetinde Kuşeyrî, hadisi isnadıyla vermekte ancak ravi tenkidine girmemektedir. Bu yönüyle onun, kendisinden önce tasavvufu hadislerle temellendirmeye gayret etmiş Serrâc, Kelâbâzî ve Ebû Talib el-Mekkî gibi muhaddis sûflerin yaptığına benzer bir yol takip ettiği görülmektedir. "Tövbe Eden Genç" başlığı altında incelediğimiz "*Allah'ın en çok sevdiği kimse, tövbe eden gençtir.*" rivâyetinde görüleceği üzere Kuşeyrî, tasavvuf görüşlerini temellendirirken birçok hadisle istinbatta bulunmakta ve sünnete dayalı bir sûfliğe dikkat çekmektedir.

Kuşeyrî, ehli's-sünnet dışı görüşlere karşıdır. Bu konudaki duruşu meşhurdur; tanınmış pek çok âlimi daha duyarlı olmaya davet etmek için *Şikâyetü Ehli's-sünne* adlı mektubu yazmıştır. Ehli's-sünnet karşıtlarının Hz. Peygamberin (a.s) resul oluşuna ve ona okunan salavatı işitmesine dâir iddiaları bu risalesinde/mektubunda ele alır. Ancak asıl hedefinin, mezhebini veya sûfleri savunmaktan ziyâde sünneti müdâfaa etmek olduğu anlaşılmaktadır. Zira taassup kavramıyla Kuşeyrî'nin yaşadığı ilmî hayat birbirini tamamlayan

esaslar değildir. Çünkü Kuşeyrî, selevin tercih etmiş olduğu Kur'an ve sünnete dayalı bir yaklaşımı tercih etmektedir.

Kuşeyrî'nin, görüşlerini temellendirirken hadisleri bazen senetleriyle birlikte vermesi, hadisçi kimliğinin bir göstergesi kabul edilebilir. Ancak yaşadığı bölgede hadis ehli pek çok âlim bulunmaktadır. Bu yüzden râvi tenkidine girmez. Kuşeyrî, Horasan bölgesinde gerek ilmi gerekse siyasi olarak olup biten olayların farkındadır. Nitekim ilim ehline yazdığı mezkûr mektubunda sünnete karşı koyma fitnesine dikkat çekmiş, iddiaların doğru olmadığını ispatlamak için bazı konuları bölümler hâlinde açıklamıştır.

KAYNAKÇA

Aclünî, İsmâil b. Muhammed (ö. 1162/1748). *Keşfü'l-Hafâ ve müzîlül-ilbâs ammâ üstühira mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*. Kâhire: Mektebetül-Kudsî. 1351/1932.

Ahmed b. Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855). *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnâüd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1421/2001.

Akkuş, Süleyman. "Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin Bir Risâlesi". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2 (2000). 89-112.

Ali el-Kârî, Ebü'l Hasan Nürüddin el-Herevî (ö. 1014/1606). *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-abbâri'l-mevdûa'*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: Dâru'l-emâne. ts.

Âşıkpaşazâde, Derviş Ahmed Âşıkî (ö. 889/1484). *Âşıkpaşazâde Tarihî*. haz. Necdet Öztürk. İstanbul, 2013. Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Behakî, Ahmed b. el-Hüseyn b.'Ali el-Horasânî (ö. 458/1066). *Şü'abü'l-îmân*. thk. Abdül-'ulâ Abdilhamîd Hâmid. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd. 1423/2003.

Çetin, Osman. "Horasan". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 18: 234-241. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Dâvûdî, Muhammed b.'Ali b. Ahmed (ö. 945/1538). *Tabakâtü'l-müfessirin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye. ts.

Ebül-Fidâ, İbn Keşir İmâdüddin İsmâil (ö. 774/1373). *Tabakâtü's-Şâfi'iyyin*. thk. Ahmed Ömer Hâşim. Beyrut: Mektebetü's-şekâfe, 1413/1993.

Elbânî, Ebü Abdirrahman Muhammed Nâsirüddin (ö. 1420/1999). *Silsiletü'l-ehâdisi'd-dâife vel-mevdûa'*. 14 Cilt. Riyâd: Dâru'l-me'ârif. 1412/1992.

Fettenî, Cemâlüddin Muhammed Tâhir b. Ali el-Fettenî (ö. 986/1578). *Tezkiretül-mevdûat*, (Beyrut: İdâretüt-tübâati'l-müniriyye, 1343/1925).

Halilî, Ebü Ya'lâ Halil b. Abdillâh el-Kazvîni (ö. 446/1054), *el-İrşâd fi ma'rifeti'ulamâi'l-hadis*. thk. Muhammed Sa'id Ömer İdris. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd. 1409/1989.

Harbî, Ebü İshâk İbrâhim b. İshâk (ö. 285/898). *Garibül-hadis*. thk. Süleyman İbrâhim Muhammed el-Âyed. 3 Cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-kurâ. 1405/1984.

Hatib Bağdâdî, Ebübekir Ahmed b.'Ali b. Sâbit (ö. 463/1072). *Târihu Bağdâd*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye. 1417/1997.

Heysemî, Ebül-Hasan Nürüddin'Ali b. Ebibekr (ö. 807/1405). *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. thk. Hüsâmüddin el-Kudsî. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî. 1414/1994.

İbn'Adî, Ebü Ahmed el-Cürcânî (ö. 365/976). *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. Abdülfettâh Ebü Sünne. Beyrüt: el-Kütübü'l-İlmiyye. 1418/1997.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım'Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh (ö. 571/1176), *Tebyinü kezibi'l-müfteri fîmâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'ari*. 3. Baskı. Beyrüt: Dâru'l-kitâbi'l- 'arabî. 1404/1983.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282). *Vefayâtü'l- a'yan ve enbâu ebnâi'z-zemân*. Thk. İhsan Abbas. 7 cilt. Dâru Sâdır, Beyrüt, ts.

İbn Nukta, Ebübekir Muhammed b. Abdilgani b. Şuca' (ö. 629/1231). *et-Takyid li ma'rifeti ruvâti's-Sünen ve'l-Mesânid*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrüt: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye. 1408/1988.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdirrahmân b.'Ali (ö. 597/1201). *el-Mevdüât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Uşman. 3 Cilt. Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye. 1386/1966.

İbnü's-Sübki, Tâcüddîn Abdilvehhâb b. Takıyyüddîn (ö. 771/1370). *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti, l-kübrâ*. 2. Baskı. thk. Mahmüd Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-hicr. 1413/1992.

İrfan, Abdülhamit Fettâh. "*Eş'ari Ebü'l-Hasan*". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 11: 444-447. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Kandemir, M. Yaşar. "*Hâkim Nisâbüri*". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 15: 190-193. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Kâtip Çelebi, Ebü'l-Hâc Mustafa b. Abdillâh el-Kustantîni (ö. 1067/1656). *Keşfü'z-Zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 4 Cilt. Bağdad: Mektebetü'l-muşennâ, 1360/1941.

Kuşeyri, Ebü'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik (ö. 465/1072). *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmüd - Mahmüd b. eş-Şerif. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-me'ârif, ts.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf Ali b. Zeynilâbidîn (ö. 1031/1621). *Feydu'l-kadîr Şerhu'l-Câmî is - Sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1356/1937.

Nüreddin'İtr. *Menhecün-nakd fi ulûmi-hadis*, 3. Baskı, (Dârul fikr, Dımaşk, 1401/1981), 26-27.

Özaydın, Abdülkerim, "*Kündürî*". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 26: 554-555. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Özgüdenli, Osman Gazî. "*Mâverâünnehir*". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 177-180.

Sârifîni, Takıyyüddîn Ebü İshâk İbrâhîm b. Muhammed (ö. 641/1244). *el-Müntehab min kitâbi's-siyâk li-Târîhi Nisâbüri*. thk. Hâlid Haydar. Beyrüt: Dâru'l-fikr, 1414/1993.

Şehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-hayr Muhammed b. Abdirrahmân (ö. 902/497). *Fethu'l-mugîs bi şerhi Elfiyyeti'l-Hadis*. thk.'Ali Hüseyin'Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne. 1424/2003.

Subhî Sâlih, İbrâhîm (ö. 1407/1986). *Ulümü'l-hadis ve Mustalahub*, 15. Baskı. Beyrüt: Dâru'l-âlem lilmelâyin 1405/1984.

Süyütî, Celâlüddîn'Abdurrahmân b. Ebîbekir (ö. 911/1505). *el-Le âli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevdü'a*. thk. Ebü'Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyda. 2 Cilt. Beyrüt: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye. 1417/1996.

Süyütî, Celâlüddîn'Abdurrahmân b. Ebîbekir (ö. 911/1505). *Tedribü'r-râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârâyâbî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, ts.

Tehânevî, Muhammed b.'Ali İbni'l-Kâdi el-Fârûkî (ö. 1158/1746). *Mevsüatü Keşşâfi'istilâhâti'l-fünûn ve'l-ülûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrüt: Mektebetü Lübnân, 1417/1996.

Uludağ, Süleyman. "*Kuşeyri*". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 26: 473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Uludağ, Süleyman. "*Sülemî, Muhammed b. Hüseyin*". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 38: 53-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Uludağ, Süleyman. "*Giriş*". *Tasavvuf İlmîne Dâir Kuşeyri Risalesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Yavuz, Yusuf Şevki. "*İbn Fûrek*". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 19: 495-498. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Yazıcı, İshak. "*Ebü'l-Leys Semerkandî*". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 36: 473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Zehabî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347). *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâüd. 2. Baskı. 15 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, Beyrüt: 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347). *Târihu'l-İslâm, ve vefâyâtü'l-meşâhiri ve'l-'alâm*, thk. Beşşâr'Avvâd, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî. 15 Cilt. Beyrût: 1424/2003.

Zehrâni, Muhammed b. Matar, *İlmu'r-ricâl, neş'etübü ve tetavvurubû minel karni'l-evvel ilâ nibâyeti karni't-tâsi'*, (Riyâd: Dâru'l-hicre, 1417/1996), 88-89.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

TABERÎ TEFSİRİNDE HİCRET

Mustafa SOYCAN

Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatlar Bölümü

Doktora öğrencisi

e-mail: msoycan666@mynet.com.tr

Orcid Id: 560147

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 3 Mayıs 2019/ 3 May 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Haziran 2019 / 17 June 2019

Yayın Tarihi / Published: 19 Temmuz 2019/ 19 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 123-156

Öz

Resûlullah'ın Mekke'den Medine'ye hicreti İslam ve dünya tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu tarihi olaya hem Kur'ân-ı Kerim, hem de siyer eserleri amaçları doğrultusunda yer vermiştir. Klasik siyer eserleri hicreti daha çok kronolojik bir şekilde nakletmiş, neden ve niçininden ziyade nasıllığı üzerinde yoğunlaşmışlardır. Kur'ân-ı Kerim, Resûlullah'ın hicretine kendine özgü bir üslupla değişik sûre ve âyetlerde doğrudan veya dolaylı olarak yer vermiştir. Kur'ân'da hicret öncesi gelişmeler, hicretin nedenleri, hicret emri karşısında Müslümanların ve yakınlarının tavrı, Mekke müşriklerinin tepkisi, hicret emrinin gereğini yerine getiren Müslümanların temel vasıfları ve faziletleri, muhacirlere karşı ensarın fedakârlığı ana hatlarıyla yer almaktadır. Muhtevası gereği bu âyetler sistematik bir şekilde Kur'ân'da yer almadığı için âyetlerin konu bütünlüğünü oluşturacak şekilde tespit edebilme adına ilk dönem tefsir çalışmalarının zirvesi diyebileceğimiz Taberî'nin "*Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*" isimli eserinde konuya doğrudan ve dolaylı olarak işaret eden âyetler ve bu âyetlerle ilgili ilk üç asır müfessirlerin yorumları ve bu yorumlar hakkında Taberî'nin tercihleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Siyer, Hicret, Taberî.

The Hijra In The Tafsir Of Taberi

Abstract

The hegira of the Messenger of Allah from Mecca to Medina was the beginning of a new era in the history of Islam and the world. This historical event has been included both in the Qur'an and in al-sira works along with their purposes. Classical works of al-sira takes the hegira in a more chronological way, focusing on how and rather than why. The Holy Qur'an has included the hegira of the Messenger of Allah directly or indirectly in different surahs (chapters) and ayaths (verses) in a unique manner. In the Qur'an, pre-migration developments, the reasons for the hegira, the attitude of the Muslims and their relatives against the hegira ordinance, the reaction of Meccan polytheists, the basic qualifications and virtues of the Muslims who fulfill the ordinance of hegira, the altruism of ansar against the immigrants, are outlined. These ayaths are not included in the Qur'an in a systematic way, thus in order to be able to determine the subject integrity of the verses "Jami' al-bayan 'an ta'wil 'ay al-Qur'an" of Al-Tabarî, the top of the early tafsir works, and the comments of the first three centuries of commentators about these verses as well as Tabarî's preferences about these interpretations are tried to be determined.

Key words: Qur'an, Tafsir, Al-sira, Hegira, Tabarî.

GİRİŞ

Hicret kelimesi bir yerin terk edilerek başka bir yere göç edilmesi anlamına gelmektedir. Bu ayrılma beden ile olabileceği gibi, kalp veya dil ile de olabilir. Terim anlamı ise Mekke'den Medine'ye olduğu şekilde küfür diyarından iman diyarına göç etmektir.¹ Taberî'ye göre "hicret" in kelime anlamı "iki kişinin aralarındaki husumetten dolayı dostluklarını ve ülfeti sona erdirmeleridir." Daha sonra bu kelime "bir kimsenin kerih gördüğü herhangi bir şeyden uzaklaşması" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Terim anlamı ise Müslümanların müşriklerin hâkimiyeti altında yaşadıkları yerde ve civarında kendilerini güvende hissetmemeleri nedeniyle evlerini ve yurtlarını terk ederek güven içinde yaşayabilecekleri başka bir yere intikal etmeleridir.² Resûlullah'ın (s.a.v) Mekke'den Medine'ye yapmış olduğu hicretin temel nedeni de Müslümanların hem dini sorumluluklarını yerine getirmelerinin engellenmesi, hem de hiçbir hususta kendilerini güvende hissetmemeleridir.³

Hz. Peygamber'in (s.a.v) Mekke'den Medine'ye hicreti İslâm tebliğinin yeni dönemi başlatmış, İslâm ve dünya tarihinin seyrini değiştiren son derece önemli sonuçları olmuştur. İlk İslâm devlet tecrübesi Medine'de oluşmaya başlamış, İslâm'ın evrensel mesajı bütün dünyaya buradan yayılmıştır. Yine kaynağını İlâhî vahyin oluşturduğu İslâm medeniyeti burada şekillenerek evrensel boyutuna ulaşmıştır.⁴ Mekke'nin fethiyle her ne kadar bu hususi süreç sona ermişse de şartlar oluştuğunda hicret devam etmiş ve edecektir.⁵

Hicret, peygamberler ve bütün peygamberlerin tebliğ ettikleri ilâhî hakikatlerin son temsilcisi Hz. Peygamber (s.a.v) için ilâhî bir kaderdir. Hz.

-
- 1 Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, Thk. Muhammed Seyyid Geylânî, (Beirut: Darü'l-Ma'rif), I: 536-537.
 - 2 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâruhicra, 2001), 3: 667.
 - 3 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 3: 667.
 - 4 Adnan Demircan, "Hz. Peygamber'in Hicreti" *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1, (İstanbul: 2017): 1.
 - 5 Şerefeddin Gölcük, "Kur'an'da Hicret", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (İstanbul, 1986): 10.

Peygamber'e (s.a.v) risâlet görevi tevdi edildikten sonra Varaka b. Nevfel'in kendisine söyledikleri bu ilâhî gerçeğin itirafıdır.⁶ Hicret aynı zamanda kıyamete kadar sürecek dinamik bir süreçtir. Klasik siyer eserleri hicret hadisesinin daha çok nasıl gerçekleştiği üzerine yoğunlaşmış, hicretin sosyo-psikolojik, ekonomik, siyasi ve hukuki boyutlarına dikkat çeken âyetlere yeterince yer vermemiştir. Taberî tefsiri merkezli yaptığımız bu çalışmada hicretin nedenleri, klasik kaynaklardan İbn Hişam, İbn Sa'd ve Buhârî'nin eserlerinden de yararlanılarak hicret olayı, hicret emri karşısında Müslümanların tavrı, Mekke müşriklerini tepkisi, Müslümanların yakınlarının tutumu, muhacir ve ensarın manevi mertebesi, hicretin sonuçları, konuyla ilgili farklı sûrelerde yer alan âyetler merkezinde anlatılmaya çalışılmıştır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayatına dair yazılan eserlerin büyük çoğunluğu klasik sîret eserleri esas alınarak kaleme alınmıştır. Klasik sîret kitaplarında hicretle ilgili âyetlere daha çok bağdaştırma amacıyla yer verilmiş, âyetin bağlamı ve maksadı yeterince dikkate alınmamıştır. Konuyla ilgili âyetlerin birçoğuna da yer verilmemiştir. Günümüzde Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayatına dair telif edilen eserleri incelediğimiz zaman hicret bahsinde çoğu zaman klasik sîret eserlerindeki rivayetlerde bahsi geçen âyetlere yer verildiğini, konuyla ilgili birçok âyete yer verilmediği görülmektedir.⁷

Tefsir, tarih, hadis, belagat, fıkıh, kıraat alanında ilmi çalışmaları bulunan Taberî, dini ilimlerin usûl ve fûru' bakımından en yüksek dereceye ulaştığı hicri üçüncü yüzyılda yaşamış, çok yönlü bir âlimdir. Onun "*Câmi'ül-Beyân Têvîli Âyi'l-Kur'ân*" isimli tefsiri, Tefsir, Kur'ân ve Siyer ilimleriyle uğraşan ilim adamları için değerli bir kaynaktır. Çünkü Taberî'nin bu eseri Hz. Peygamber, sahabe, tâbiûn ve sonrası yapılan ve birçoğu günümüze

6 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 24: 528-529.

7 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Trc. Salih Tuğ. (İstanbul: İrfan Yayınları, 1995), 1: 175-182; İbrahim Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (Ankara: Diyanet İleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 117-127; İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 2: 146-166; Muhammed Heykel, *Hiz. Muhammed'in Hayatı*, Trc: Vahdettin İnce. (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000), 1: 309-319. M. Said Ramazan el-Bûtî, *Fıkhu's-Sîre*, Trc: Ali Nar, Orhan Aktepe, (İstanbul: İslâmî Edebiyat Yayınları, 2003), 197-210. Günümüzde Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayatı hakkında ön plana çıkan bu eserlerde hicretle ilgili olarak yer verilen âyetlerin büyük bir kısmı aynıdır.

ulaşmayan tefsir çalışmalarını bir araya getirmiştir. Bu eser aynı zamanda lügat; tarih, fıkıh, nahiv ve kıraat ilimleri için de vazgeçilmez bir kaynaktır. Taberî'nin bu eserini değerli kılan sadece rivayetleri ve görüşleri toplayıp kayıt altına alması değil, elde ettiği bilgileri kendi ilmi derinliği ve bakış açısına göre değerlendirmesidir.⁸ Taberî, tefsirinde yer verdiği rivayetlerin sıhhatini tespit adına Kur'ân anlayışı doğrultusunda bir takım ilkelere başvurmuştur. Hicret hakkında nazil olduğu nakledilen âyetleri de Kur'ân'ın bütünlüğü, Arap dilinin özellikleri, âyetin zâhiri (açık anlam) âyetin bağlamı, umum (genel anlam) gibi yöntemleri esas alarak değerlendirmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm, İslami ilimlere hem kaynaklık etmiş, hem de bu ilimlerin temel esaslarını ve amacını belirlemiştir. Bundan dolayı diğer ilimler gibi Siyer'in de temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kur'ân, muhtevası gereği konuları bir bütün halinde sunmadığı için Siyer'e kaynaklığı doğrudan mümkün değildir. Bundan dolayı hicretle ilgili değişik olay, olgu, soru ve sorunlar üzerine nazil olan âyetlerin tespitinin yapılabilmesi için Tefsir ilminin imkânlarından faydalanmamız gerekmektedir. Bu çalışmada ilk dönem tefsir edebiyatını bize nakleden ve bu nakilleri Kur'ân anlayışı doğrultusunda yorumlayan Taberî'nin tefsirinde hicreti doğrudan ve dolaylı olarak ilgilendiren âyetler konu bütünlüğü içerisinde sunulmuş, âyetlerle ilgili Taberî'nin ve ilk üç asır müfessirlerinden naklettiği görüşlere yer verilmiş, özellikle sebeb-i nüzûlü hakkında ihtilaf edilen âyetlerle ilgili Buhârî, İbn Hişâm, İbn Sa'd ve ilk dirayet tefsiri müellifi Mukâtil b. Süleyman'ın eserlerinde tespit edilen bilgilerle yer yer karşılaştırılmıştır. Böylece hicretle ilgili nakledilen âyetlerin bağlamı ve anlamı tespit edilmeye çalışılmış, hicret hadisesi Tefsir-Siyer ilişkisi doğrultusunda incelenmiştir.

Kur'ân merkezli bir siyer yazımının Hz. Peygamber'in hayatının ve davetinin zaman ve mekân boyunu tam olarak ortaya koyması mümkün değildir. Özellikle hicretle ilgili âyetleri incelediğimiz zaman konuyla ilgili âyetler değişik zamanlarda, farklı olaylar üzerine nazil oldukları için tefsire muhtaçtırlar. Siyer-Tefsir ilişkisini anlamlı bir şekilde kurduğumuz zaman

8 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 2: 122-142.

hem bu güçlüğü gidermiş olur, hem de hicreti olağanüstü olaylar örgüsü içerisinde değil, sünnetullah çerçevesinde anlamış olacağız.⁹

1. Hicretin Nedenleri ve Hicret Yolculuğu

Resûlullah, (s.a.v) “Ey Muhammed! Şimdi sen, sana emrolunanı açıkça ortaya koy ve Allah’a ortak koşanlara aldırış etme. Şüphesiz biz, Allah ile beraber başka ilah edinen alaycılara karşı sana yeteriz. İlerde bilecekler.” (Hicr, 15/94-96)¹⁰ âyeti nazil olmadan önce tebliğ görevini gizlice yerine getirmiştir. Bu âyetin nazil olmasıyla birlikte tebliğ görevini açıktan yapmaya başlamıştır. Müslümanlar bu süreçte müşriklerin istihza, tekzip ve işkencelerine maruz kalmalarına rağmen ilâhî emir gereği müşriklere fiili bir mukabelede bulunmamışlardır.¹¹ “Andolsun, onların söyledikleri şeylerden dolayı göğsünün daraldığını biliyoruz. O halde Rabbini hamd ile tesbih et (yücelt) ve secde edenlerden ol.” (Hicr, 15/97-98); “Sabret! Senin sabrın ancak Allah’ın yardımı iledir. Onlardan yana üzülme. Tuzak kurmalarından dolayı da sıkıntıya düşme. Şüphesiz Allah, kendisine karşı gelmekten sakınanlar ve iyilik yapanlarla beraberdir. (Nahl, 16/127-128); “(Ey Muhammed) İnananlara söyle, Allah’ın (ceza) günlerinin geleceğini ummayanları (müşrikleri şimdilik) bağışlasınlar ki Allah herhangi bir topluma (kendi) kazandığının karşılığını versin.” (Câsiye, 45/14);¹² “Şüphesiz, Allah inananları savunur. Doğrusu Allah hiçbir haini, nankörü sevmez.” (Hac, 22/38) âyetleri Resûlullah’a (s.a.v) ve ilk Müslümanlara tebliğ görevlerini yerine getirirlerken karşılaştıkları hakaret ve işkencelere karşı bağışlayıcı bir tavır içinde olmalarını emretmiş, müşriklere

9 İzzet Derveze’nin *Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı, II*, isimli eserini incelediğimiz zaman hicretle ilgili âyetlerin anlamını tespit etme adına yer yer siyer eserlerine müracaat ettiğini, siyer rivayetlerinden yararlanmadığı zaman âyetlerin zaman-mekân bağlamının tam olarak tespit edilemediğini görmekteyiz. İzzet Derveze, *Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı*, Trc. Mehmet Yolcu, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2015), 2: 246-284. Konuyla ilgili olarak bkz: Mehmet Azimli, “Olağanüstü Olaylar Örgüsünde Hz. Peygamber’in Hicreti”, *Milel ve Nihal*, 5/3, (Eylül-Aralık 2009): 50-79.

10 Bu âyetin hükmü “Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün.” (Tevbe, 9/5). âyetiyle nesholmuştur. Taberî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 14: 145.

11 Taberî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 14: 141-146.

12 Bu âyetin hükmü müfessirlerin icmâsıyla mensuhtur. Taberî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 14: 145.

karşı Allah'ın kendilerini savunacağını ve nihai neticenin inananlar lehine olacağını müjdeleyerek Müslümanları teselli etmiştir.¹³

Tebliğin açıktan yapıldığı bu dönemde Mekke müşriklerinin Müslümanlara uyguladıkları baskı ve şiddeti artmış, Mekke'deki şartların Müslümanlar aleyhine iyice ağırlaşması üzerine Resûlullah (s.a.v), Müslümanlara Habeşistan'a hicret emrini vermiştir. Resûlullah'ın (s.a.v) hicret yurdu olarak Habeş ülkesini tercih etmesinde Mekkelilerin Habeş ülkesiyle uzun süreli ticari ilişkilerinin bulunması, Habeş hükümdarı Necâşî'nin âdil ve hakperest birisi olması etkili olmuştur. Habeşistan'a hicret sonrası Mekke müşriklerinin Müslümanlara baskısı bir süre azalınca Habeşistan'a giden Müslümanların bir kısmı Mekke'ye geri dönmüşlerdir. Müslümanların sayısının giderek artması, özellikle Medinelilerin Mekke'ye gelerek Resûlullah'a biat etmeleri, Habeşistan muhacirlerinin bir kısmının geri dönmesi Mekke müşriklerinin dikkatinden kaçmamış, onların Müslümanlara karşı tavırları daha da sertleşmiştir. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v), Müslümanlara Medine'ye hicret etmelerini emretmiştir. “Onlar, haksız yere, sırf, Rabbimiz Allah'tır demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir.” (Hac, 22/40); “Zulme uğradıktan sonra Allah yolunda hicret edenlere gelince, elbette onları dünyada güzel bir şekilde yerleştiririz. Ahiret mükâfatı ise daha büyüktür. Keşke bilselerdi...” (Nahl, 16/41) âyetleri Müslümanların Mekke'den ayrılarak Medine'ye hicret etmelerinin temel nedenini Mekke müşriklerine karşı tevhit mücadelesi vermeleri nedeniyle müşriklerin zulmüne maruz kalmaları olduğunu belirtmektedir.¹⁴

Medineli Müslümanların ikinci Akabe biatında Resûlullah'a (s.a.v) Medine'ye gelmesi halinde kendi canlarını, eşlerini ve çocuklarını korudukları her şeyden kendisini de koruyacaklarına dair güvence vermeleri üzerine Resûlullah (s.a.v) “Allah, Medineli Müslümanları sizlerin kardeşleri, yurtlarını da emin olacağınız bir belde kıldı.” diyerek onların bu daveti kabul etmiş ve Müslümanlara Medine'ye hicret etmelerini emretmiştir. “Ey iman eden kullarım! Şüphesiz ki benim arzım (yeryüzü) geniştir. O halde ancak bana kulluk edin. Her can ölümü tadacaktır. Sonra bize döndürüleceksiniz. İman edip salih amel işleyenler var ya, onları içinden ırmaklar akan ve içinde

13 Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 14: 141-146, 407; 16: 571; 21: 80-83.

14 Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 14: 223-224, 577.

ebedi kalacakları cennet köşklerine yerleştireceğiz. Çalışanların mükâfatı ne güzeldir! Onlar, sabreden ve yalnız Rablerine tevekkül eden kimselerdir.” (Ankebût, 29/56-59) âyet grubu Müslümanları hicret için teşvik etmiş, hicret nedeniyle karşılaşabilecekleri zorluklara dikkat çekmiş ve sabretmeleri halinde elde edecekleri dünyevi ve uhrevî mükâfatları müjdelemiştir. Resûlullah’ın (s.a.v) emri üzerine Müslümanlar gruplar halinde Medine’ye hicret etmeye başlamışlar, Resûlullah (s.a.v) henüz kendisine hicret izni verilmediği için Mekke’den ayrılmamıştır. Müslümanların Medine’ye hicret etmelerine Mekke müşrikleri tepkisiz kalmamışlardır. Mekke ileri gelenleri, hicretle birlikte Resûlullah’ın (s.a.v) mesajının etkisinin daha da artmasından ve Medine’de kendilerine karşı siyasi bir güç oluşturmasından endişe ettikleri için Resûlullah (s.a.v) hakkında nihai bir çözüm bulmak üzere Dârunnedve’de bir araya gelmişler, yapılan toplantıda Resûlullah’ın (s.a.v) hapsedilmesi, Mekke dışına çıkarılması ve öldürülmesi yönünde üç farklı görüş ortaya çıkmış, ilk iki görüşün sorunu çözmekten ziyade daha da karmaşık hale getireceğinde hemfikir olmuşlar ve nihai karar olarak her kabileden eli silah tutan bir gencin seçilmesiyle oluşturulacak bir ekibin Resûlullah’ı (s.a.v) öldürmesi konusunda anlaşmışlardır. Böyle bir karar almalarında Haşimoğulları’nın bütün Kureyş’i karşısına alarak kan davası güdemeyeceğini ve sorunu diyet yoluyla çözebilecekleri düşüncesi de etkili olmuştur. Resûlullah (s.a.v) hakkında ortak bir plan konusunda anlaşmalarından ötürü bu güne “zahmet günü” denmiştir. Kureyş’in aldığı bu kararı Resûlullah’a (s.a.v) amcası Ebû Talib haber verince Resûlullah (s.a.v), durumdan vahiy yoluyla haberdar olduğunu söylemiştir. Resûlullah (s.a.v), kendisine hicret izninin verilmesiyle Mekke müşriklerinin planlarını uygulamalarına fırsat vermeden geceleyin Hz. Ali’yi kendi yatağına yatırarak Hz. Ebû Bekir ile birlikte Sevr mağarasına sığınmak üzere Mekke’den ayrılmıştır. Resûlullah’ın (s.a.v) evini kuşatan Mekke müşrikleri sabah olunca evde sadece Hz. Ali’yi görünce Resûlullah’ın (s.a.v) Mekke’den ayrıldığını fark etmişler ve onu yakalamak üzere yola koyulmuşlardır. “Hani kafirler seni tutuklamak veya öldürmek, ya da (Mekke’den) çıkarmak için tuzak kuruyorlardı. Onlar tuzak kuruyorlar. Allah da tuzak kuruyordu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır.” (Enfâl, 8/30); “Seni o yerden sürüp çıkarmak için neredeyse seni sıkıştıracaklardı.” (İsrâ, 17/76) âyetleri Mekke müşriklerinin Resûlullah (s.a.v) için hazırladıkları tuzakları ve bu tuzaklara karşı Allah’ın

O'na olan nimetlerini söz konusu etmektedir. Yine Mekke müşriklerinin Dârunedve'deki toplantıda dile getirdikleri "O'nun zamanın felaketine uğramasını bekleyin, yok olup gitsin. Nitekim bundan önce Zühreir ve Nâbiğa gibi şairler de yok olup gittiler. Bu da onlar gibi birisidir." şeklindeki düşünceleri "Yoksa onlar, "O bir şairdir; onun, zamanın felaketlerine uğramasını bekliyoruz" mu diyorlar?" (Tur, 52/30) âyetinde haber verilmiştir.¹⁵ İbn Hişâm da bu âyet ve "Hani kafirler seni tutuklamak veya öldürmek, ya da (Mekke'den) çıkarmak için tuzak kuruyorlardı. Onlar tuzak kuruyorlar. Allah da tuzak kuruyordu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır." (Enfâl, 8/30) âyetinin Mekke müşriklerinin Resûlullah'ın akıbetini belirlemek için yaptıkları toplantı hakkında nazil olduğunu nakletmiştir.¹⁶

Sevr mağarasına sığınan Resûlullah (s.a.v) ve Hz. Ebû Bekir'i takip eden Mekke müşrikleri ayak seslerinin işitilebileceği bir mesafeye kadar mağaraya yaklaşmışlar, bu durum Hz. Ebû Bekir'i endişelendirmiş, bunun üzerine Resûlullah (s.a.v) "Üçüncüleri Allah olan iki kişi hakkındaki zannın nedir?" diyerek O'nu teskin etmiştir. Mağaranın önüne kadar gelen Mekke müşrikleri mağaranın girişinde örümcek ağının olduğunu görünce Resûlullah'ın burada olamayacağı kanaatine vararak geri dönmüşlerdir. Resûlullah, burada üç gün kalmış, bu süre zarfında Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdullah, Resûlullah'ı Mekkelilerin faaliyetlerinden haberdar etmiş, kızı Esmâ ise akşamüstü yemek getirmiştir. Hz. Ebû Bekir'in sürüsünü otlatan azâdlısı Âmir b. Führeyde üç gün boyunca akşam koyunları mağaranın yanına getirerek Resûlullah ve Hz. Ebû Bekir'e süt ve et ikram etmiş, Mekke'den haber getiren Abdullah b. Ebû Bekir sabahleyin Mekke'ye dönerken koyunlarıyla O'nu takip ederek

15 Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 11: 132-141, 15: 18-20, 18: 435. İbn Abbas, Süddî ve İbn Zeyd'in rivayetlerine göre Mekke müşriklerinin bu toplantısına şeytan saygıdeğer yaşlı bir zat olarak katılmıştır. Konuyla ilgili rivayetlerine göre Mekkeliler daha önce hiç görmedikleri bu şahsa kim olduğunu ve niçin burada bulunduğunu sorunca kendisinin Necidli bir şeyh olduğunu, Mekkelilerin önemli bir konu için toplanacaklarını duyduğu için görüş ve nasihatlerinden istifade etmeleri için buraya geldiğini söylemiştir. Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 11: 134-138. İbn Hişâm ve İbn Sa'd'ın rivayetlerinde de bu toplantıya İblis Necidli bir ihtiyar olarak katılmıştır. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2: 480-481. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1: 193-194.

16 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2: 484.

izini kaybettirmesine yardımcı olmuştur. “Eğer siz ona (Peygamber’e) yardım etmezseniz, (biliyorsunuz ki) inkar edenler (Kureyşliler) onu iki kişiden biri olarak (Mekke’den) çıkardıkları zaman, ona bizzat Allah yardım etmişti. Hani onlar mağarada bulunuyorlardı. Hani o arkadaşına (Hz. Ebû Bekir’e), “Üzülme, çünkü Allah bizimle berâber” diyordu. Allah da onun üzerine güven duygusu ve huzur indirmiş, sizin kendilerini görmediğiniz birtakım ordularla (meleklerle) onu desteklemiş, böylece inkâr edenlerin sözünü alçaltmıştı. Allah’ın sözü ise en yücedir. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Tevbe, 9/40) âyeti Resûlullah’ın (s.a.v) hicretin başlangıcında yaşadığı sıkıntıları ve bu sıkıntıları müteakip gelen ilâhî yardımı hatırlatmaktadır.¹⁷ Üç gün sonra Hirâ mağarasından ayrılan Resûlullah (s.a.v), ayrılmak zorunda kaldığı Mekke’ye dönerek “Ey Mekke, sen Allah’ın beldeleri içinde bana en sevimli olanısın. Müşrikler çıkarmasalar da senden ayrılmazdım.” diyerek Mekke’ye olan sevgisini ve özlemini dile getirmiştir. Mekke’den ayrılmanın hüznünü yaşayan Resûlullah’ı teselli etmek üzere “(Ey Muhammed!) Seni çıkaran kendi memleket halkından (Mekke) daha güçlü nice memleket halkları vardı ki biz onları helak ettik. Onların hiçbir yardımcısı da olmadı. (Muhammed, 47/13) âyeti nazil olmuştur.¹⁸ Mekke müşriklerinin Resûlullah’ı Mekke’den ayrılmak zorunda bırakmalarına Hz. Ebû Bekir’in tepkisi ise “Mekkeliler, haksız yere Resûlullah’ı (s.a.v) yurdundan çıkardılar. Biz Allah’tan geldik, yine Allah’a döneceğiz. Mekkeliler bu yaptıklarının cezasını çekecekler.” şeklinde olmuştur.¹⁹

Resûlullah’ın (s.a.v) Mekke’den ayrılmasıyla risâletin Mekke dönemi sona ermiş, Medine dönemi başlamıştır. Resûlullah’a (s.a.v) bu yeni döneme

17 Taberî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 11: 463-466. Buhârî, *Kitâbu’t-Tefsîr*, 9/9; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2: 476, 509-510. İbn Sa’d’ın rivayetine göre mağaranın girişine iki güvercin de yuva yapmıştır. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 1: 195. Hz. Peygamber’in mağarada bulunduğu sırada meydana geldiği rivayet edilen bazı olağanüstü hadiselerin önemli bir kısmının daha sonra Müslümanların muhayyilesinde gelişmiş olması muhtemeldir. Demircan, “Hz. Peygamber’in Hicreti”, 21-22. Hicret esnasında Resûlullah’ın ilâhî koruma altında olduğu, müşriklerin mağaranın yanına kadar geldikleri halde içine bakmadan geri dönmeleri açıkça göstermektedir. Müşriklerin mağaraya bakmadan dönmelerine sebep olarak bir örümceğin mağaranın ağzına ağ ördüğünü ifade eden rivayetler pek çok muhaddis tarafından “hasen” olarak değerlendirilmiştir. Bu rivayetlerin reddini gerekli kılabilecek bir sebep de mevcut değildir. Ahmet Önkâl, “Hicret”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 458-462.

18 Taberî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 21: 198.

19 Taberî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 16: 573.

“(Çıkacağım yerden de, Mekke’den de) beni doğruluk ve esenlik içinde çıkar. Rabbim! (Gireceğim yere, Medine’ye) doğruluk ve esenlik içinde girmemi sağla. Katından bana yardımcı bir kuvvet ver.” (İsrâ, 17/80) âyetinde bildirildiği şekilde başlaması emredilmiştir.²⁰

Resûlullah’a (s.a.v) hicret yolculuğuna başladığı Mekke’den ayrılırken ve hicret yurdu Medine’ye girerken nasıl hareket etmesi gerektiği hakkında nazil olduğu rivayet edilen “Rabbim! (Gireceğim yere, Medine’ye) doğruluk ve esenlik içinde girmemi sağla. (Çıkacağım yerden de Mekke’den de) beni doğruluk ve esenlik içinde çıkar. Katından bana yardımcı bir kuvvet ver.” (İsrâ, 17/80) âyeti²¹ hakkında müfessirler farklı yorumlarda bulunmuşlardır. İbn Abbas, Hasan-ı Basrî, Katâde ve İbn Zeyd, âyette bahsi geçen “Rabbim! (Gireceğim yere) doğruluk ve esenlik içinde girmemi sağla. (Çıkacağım yerden de) beni doğruluk ve esenlik içinde çıkar.” ifadelerindeki girilecek yeri Medine, çıkılacak yeri de Mekke olarak yorumlamışlardır. Taberî âyetle ilgili olarak bu görüşü tercih etmiş ve bu görüşü tercih etmesinin nedenini aynı konuyu ele alan “Seni o yerden sürüp çıkarmak için neredeyse seni sıkıştıracaklardı. Bunu yapabilselerdi senin ardından orada pek az kalırlardı.” (İsrâ, 17/76) âyetiyle irtibatlandırmıştır. O’na göre bu âyette Mekke müşriklerinin Resûlullah’ı (s.a.v) Mekke’den çıkarmak niyetinde oldukları haber verilmekte ve Resûlullah’a (s.a.v) doğruluk ve esenlik içinde Mekke’den çıkması, yine doğruluk ve esenlik içinde Medine’ye girmesi için kendisinden yardım talebinde bulunmasını emretmektedir. İbn Abbas’ın konuyla ilgili diğer bir rivayetine göre doğruluk ve esenlik içinde girilecek şey ölüm, doğruluk ve esenlik içinde çıkılacak yer ise öldükten sonra dirilmedir. Mücâhid, doğruluk ve esenlik içinde girilecek ve çıkılacak şeyin peygamberlik vazifesinin üstlenilmesi ve yerine getirilmesi olarak yorumlarken Katâde, doğruluk ve esenlik içinde girilecek yerin cennet, çıkılacak yerin ise Mekke’den Medine’ye hicret olduğunu belirtmiştir. Ebû Salih’in yorumuna göre doğruluk ve esenlik içinde girilecek şey İslâm’dır. Dahhâk’a göre ise doğruluk ve esenlik içinde girilecek ve çıkılacak yer Mekke’dir.²²

20 Taberî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 15: 54-58.

21 Medine’ye hicretin siyasi anlamı ve hedefi bu âyetle ortaya konmuştur. Ahmet Özel, “Hicret”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 462-466.

22 Taberî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 15: 54-58. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*. Nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. (Kahire: 1979), 2: 546.

Resûlullah (s.a.v), Hz. Ebû Bekir ve Âmir b. Führeyre ile birlikte müşrik Abdullah b. Urayki'ın rehberliğinde Mekke-Medine arasında bilinenin aksine bir güzergâh takip ederek Medine'ye doğru yola çıktılar. Resûlullah'ı (s.a.v) Medine'ye ulaşmadan ele geçirmek isteyen Mekke müşrikleri yakalayıp geri getirene yüz deve ödül verileceğini duyurdu. Bu ödülü elde etmek isteyenlerden Sürâka b. Cüşum, hicret yolcularına yaklaşıncaya atının tökezlemesiyle düşmüş, ısrar edince atın ayakları kuma gömülmüş, olanlardan korkup Hz. Peygamber ile karşılıklı bir himaye ve sadakat anlaşması yaparak Resûlullah'ı yakalamak üzere yola çıkan müşrikleri Mekke'ye geri döndürmüştür. Resûlullah (s.a.v), Rebiulevvel ayının on ikisinde Pazartesi günü Kubâ'ya ulaşmıştır. Günlerdir Resûlullah'ın (s.a.v) gelişini bekleyen Medineliler, o gün sıcaklığın etkisini artırması sonucu evlerine dönmüşler, bir Yahudinin haber vermesiyle Resûlullah'ın (s.a.v) geldiğinden haberdar olmuşlardır. Resûlullah'ı (s.a.v) görmek için gelenler hurma ağacının gölgesinde oturan Resûlullah'ı (s.a.v) daha önce hiç görmedikleri için tanıyamamışlardır. Resûlullah'ın (s.a.v) üzerinden gölge zail olunca Hz. Ebû Bekir'in yerinden kalkarak ridasıyla gölgelendirmesiyle Resûlullah'ın (s.a.v) kim olduğunu öğrenmişlerdir.²³ Hz. Peygamber, (s.a.v) Kubâda Gülsûm b. Hidm'in yanına inmiş, Sa'd b. Hayseme'nin evinde de insanlarla bir araya gelmiştir. Resûlullah'ın Mekke'de yerine bıraktığı Ali b. Ebû Talib de Resûlullah'ın (s.a.v) emanetlerini sahiplerine teslim ederek üç gün sonra Mekke'den ayrılmış ve Kubâda hicret yolcularına yetişmiştir. Pazartesi, Salı, Çarşamba ve Perşembe günleri Kubâda kalan Resûlullah (s.a.v), mescidini yaptıktan sonra cuma namazını kılarak buradan ayrılmıştır. Böylece Resûlullah (s.a.v), Ranuna vadisindeki mescidde Medine'deki ilk cuma namazını kılmış oldu. "İlk günden temeli takva (Allah'a karşı gelmekten sakınmak) üzerine kurulan mescit, içinde namaz kılmana elbette daha layıktır. Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da tertemiz onları sever." (Tevbe, 9/108) âyeti Resûlullah'ın (s.a.v) Kubâda inşa ettirdiği ilk mescidin kutsiyetini belirtmektedir.²⁴ Müfessirler bu âyette bahsi geçen mescidin hangisi olduğu hakkında ihtilaf etmişlerdir. İbn Ömer, Ebû Saîd b. Müseyyeb, Hârice b. Zeyd, Sehl b. Sa'd, İbn Ebû Saîd, Übeyy b. Ka'b, Ebû Saîd el-Hudri'nin rivayetlerine göre âyette bahsi geçen mescit Mescid-i Nebî'dir. İbn Abbas, Atiyye, İbn Büreyde, İbn Zeyd ve Urve b. Zübeyr ise ilk günden temeli

23 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2: 485, 488, 492, 499. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1: 196, 199.

24 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an T'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11: 682- 687.

takva üzerine kurulan mescidin Kubâ mescidi olduğunu rivayet etmişlerdir. Taberî ilgili rivayetlerden daha sahih olduğunu kabul ettiği birinci görüşü tercih etmiştir.²⁵ Konuyla ilgili olarak Buhârî, Resûlullah'ın Benî Amr b. Avf yurduna geldiği zaman temeli takva üzerine kurulan mescidi inşa ettiğini nakletmektedir. Buhârî bu bilgiyi Taberî'nin konuyla ilgili rivayetini zayıf bulduğu Urve b. Zübeyr'den nakletmektedir. İbn Sa'd da eserinde konuyla ilgili rivayetlere yer vermiş, onun naklettiği rivayetlerde de bu iki farklı görüş yer almaktadır.²⁶

Benî Sâlim b. Avf yurdundan ayrılan Resûlullah'ı yolculuğu boyunca farklı kabileler misafir etmek için yarışmalarına karşı devesinin üzerinde bulunan Resûlullah (s.a.v) "O, memurdur, yolunun üzerinden çekiliniz." demiştir. Nihayet, devesi Benî Neccâr'dan iki yetim çocuk Sehl b. Amr ve Süheyl b. Amr'a ait hurma kurutmak için kullanılan araziye çökmüş, Resûlullah (s.a.v) burada bulunan Ebû Eyyüb Hâlid b. Zeyd'in evine yerleşerek mescidin inşasına kadar yedi ay süreyle ikamet etmiştir.²⁷

2. Medine'ye Hicrete Mekke Müşriklerinin Tepkileri

Müslümanların Medine'ye hicret etmelerinin siyasi, ekonomik ve dini açıdan kendileri için muhtemel risklerinin farkında olan Mekke müşrikleri Müslümanların Medine'ye hicretine engel olmak için (özellikle zayıf ve kimsesiz kimselere) her türlü zorluğu çıkarmışlardır. Hicret yolculuğuna çıkan Süheyb b. Sinan'ı yakalayan müşrikler, Süheyb b. Sinan'ın bütün mal varlığını Mekkelilere vermeyi teklif etmesi karşılığında hicret etmesine izin vermişlerdir. Süheyb b. Sinan'ın maddi bedel karşılığı olarak hicret etmesine izin vermeleri Mekkelilerin bu konuda çok da tutarlı olmadıklarını göstermektedir. Yine

25 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 11: 682-687. Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayetine göre ise Benî Hudrâ'dan ve Benü Avf'tan iki kişi temeli takva üzerine kurulan mescid hakkında tereddüde düşmüşler, Benî Avf'ı kişi Kubâ Mescidi olduğunu, Benî Hudrâ'dan olanı Resûlullah'ın (s.a.v) mescidi olduğunu söylemiş, sonrasında konuyu Resûlullah'a sormuşlar, Resûlullah da "O mescid, içinde bütün hayırların bulunduğu bu mesciddir." demiştir. Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 11: 687.

26 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakât*, 1: 210-212. Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 45. İbn Kesîr, âyette bahsi geçen mescidin "Mescid-i Nebevi" olduğunu belirtmektedir. İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Kahire:1932-39), 3: 218. Mukâtil b. Süleyman'a göre âyette bahsi geçen mescid Kubâ mescididir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*. 2: 196.

27 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2: 493- 496. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1: 200-204.

Medine'ye hicret için yola çıkan Ebû Zer el- Gıfârî'yi kavmi "Merr-i Zahrân" da yakalamış, o da kavminin elinde kaçarak Medine'ye zorlukla ulaşmıştır. Bu iki sahabe ve benzerlerinin hicret esnasındaki karşılaştıkları zorlukları ve yaptıkları fedakârlıklar "İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda eder. Allah kullarına çok şefkatlidir." (Bakara, 2/207). âyetinde dile getirilmiştir.²⁸ Bu âyetin anlamı hakkında müfessirler ihtilaf etmiştir. Katâde, âyetin Allah yolun cihad eden ensar ve muhacir hakkında nazil olduğunu, İkrime ve Re'bi, Suheyb b. Sinan ve Ebû Zer Gıfârî hakkında nazil olduğunu, Muğîre, Katâde, Hazm b. Ebû Hazm ve Ebû Halil, nefsinin Allah için feda eden, Allah yolunda cihad eden, iyiliği emredip kötülükten nehyeden kişiler hakkında nazil olduğunu belirtmişlerdir. İbn Abbas'tan gelen rivayetlere göre ise bu âyetler Racî' olayındaki tavırlarından ötürü münafıklar hakkında nazil olmuştur. Diğer bir görüşe göre de bu âyet münafıkların karakteristik özellikleri hakkında nazil olmuştur. Taberî de âyetin genel ifadesini (umum) göz önünde bulundurarak son izah şeklini tercih etmiş, Süheyb b. Sinan ve Ebû Zer el- Gıfârî'nin de âyette vasıflarından bahsedilen insanlara dâhil olduklarını belirtmiştir.²⁹ İbn Hişâm ise bu âyetin Racî' olayında şehit olanlar hakkında nazil olduğunu nakletmektedir.³⁰

Bazı Müslümanlar müşriklerin engellerini aşarak Medine'ye ulaşırken bazıları ise hicret yolculuğu esnasında müşrikler tarafından yakalanıp Mekke'ye geri getirilerek ağır işkencelere maruz bırakılmışlardır. Bu kimselerden bazıları da sözlü olarak irtidat etmişlerdir. "İnsanlardan öyleleri vardır ki, "Allah'a inandık" derler. Ama Allah uğrunda bir ezaya uğratılınca insanlardan gördükleri baskı ve işkenceyi Allah'ın azabı gibi tutar. Andolsun, Rabbinden bir yardım gelecek olsa mutlaka, "Biz de sizinle beraberdik" derler. Allah, herkesin kalbinde olanı en iyi bilen değil midir?" (Ankebût, 29/10) âyeti bu Müslümanların maruz kaldıkları

28 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 3: 591-592. Resûlullah, Süheyb'in bu davranışından haberdar olunca "Süheyb kazandı, Süheyb kazandı." demiştir. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1: 209.

29 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 3: 592-594. İlk dirâyet tefsiri müellifi Mukâtil b. Süleyman'a göre bu âyet Abdullah b. Cud'ân'ın azadlı kölesi Suheyb b. Sinan'ın hicret etmesine engel olunmaması karşılığında bütün mal varlığını Mekke müşriklerine vermesi hakkında nazil olmuştur. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*. Nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. (Kahire: 1979), 1: 178-179.

30 İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 174-175.

zorluklar ve bu zorluklar karşısında takındıkları tavrı kınamaktadır. Hicret edemeyen bu Müslümanlar ümitlerini kaybetmiş bir halde haklarında “Sonra şüphesiz ki Rabbin, eziyete uğratıldıktan sonra hicret eden, sonra Allah yolunda cihat edip sabreden kimselerin yanındadır. Şüphesiz Rabbin bundan sonra da çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Nahl, 16/110) âyeti nazil olarak Allah’ın kendilerini bağışladığını bildirmiş, hicret için onları teşvik etmiştir. Bu âyetin kendilerine ulaşmasından sonra Mekke’den yola çıkan Müslümanlardan bir kısmı müşrikler tarafından şehit edilmiş, bir kısmı da Medine’ye ulaşmışlardır.³¹ Müslümanların hicret öncesi ve hicret esnasında bu tür sıkıntılarla karşılaşmalarının hikmeti “Allah, elbette kendisine iman edenleri de bilir ve elbette münafıkları da bilir.” (Ankebût, 29/11) âyetiyle bildirilmiştir.³²

Hicretleri esnasında müşrikler tarafından yakalanıp Mekke’ye geri getirilerek zulme maruz kalan Müslümanlar hakkında indiği ifade edilen “İnsanlardan öyleleri vardır ki, “Allah’a inandık” derler. Ama Allah uğrunda bir ezaya uğratılınca insanlardan gördükleri baskı ve işkenceyi Allah’ın azabı gibi tutar. Andolsun, Rabbinden bir yardım gelecek olsa mutlaka, “Biz de sizinle beraberdik” derler. Allah, herkesin kalbinde olanı en iyi bilen değil midir?” (Ankebût, 29/10). âyetinin sebep-i nüzûlü hakkında farklı rivayetler söz konusudur. Katâde ve İbn Abbas’a göre bu ve sonrasındaki âyet, hicret etmek için yola çıkıp da müşrikler tarafından tekrar Mekke’ye geri getirilen bir topluluk hakkında nazil olmuştur. Onların rivayetine göre bu sûrenin ilk on âyeti Medenî, kalan kısmı ise Mekkî’dir. Dahhâk’a göre bu âyet, Mekke’de inandığını söyleyen bir kısım insanların müşriklerin işkencesine maruz kalması ve bu kimselerin müşriklerin kendilerine dünyada yaptıkları işkenceyi Allah’ın azabı gibi kabul ederek küfre geri dönmeleri üzerine nazil olmuştur. İbn Zeyd’e göre bu âyette bahsi geçen kimseler münafıklardır. Bunlar Allah’a iman ettikleri için işkenceye uğramışlar ve müşriklerin kendilerine dünyada

31 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 14: 378-380; 18: 366-367. “Sonra şüphesiz ki Rabbin, eziyete uğratıldıktan sonra hicret eden, sonra Allah yolunda cihat edip sabreden kimselerin yanındadır. Şüphesiz Rabbin bundan sonra da çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Nahl, 16/110) âyeti Ammâr b. Yâsir, Ayyâş b. Ebû Rebîa, Velîd b. Ebû Rebîa ve Velîd b. Velîd hakkında nazil olmuştur. Bazıları da bu âyetin İbn Ebû Serh hakkında nazil olduğunu söylemişlerdir. 14: 380-381. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 498-499. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 3: 252.

32 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 18: 367.

yaptıkları işkenceyi Allah'ın azabı gibi kabul ederek inkâr etmişlerdir. Taberî'ye göre ise bu âyet, hicret öncesi ve hicret esnasında müşriklerin baskı ve işkencesi sonucu inkâr eden kimselerden bahsetmektedir.³³

Bazı Müslümanlar ise Medine'ye hicret etmeyerek Mekke'de kalmışlar, müşrikler tarafından fitneye düşürülerek irtidat etmişlerdir. Ayyâş b. Ebû Rebîa, Velîd b. Velîd ve Hişâm b. As bu kimselerden bazılarıdır. Bunlar “Bizim için artık tevbe söz konusu değil, çünkü bizler İslam'ı tanıdıktan sonra imtihan olduk ve İslâm'ı terk ettik.” düşüncesiyle umutsuzluğa düşmüşlerdir. Medine'ye hicret eden Müslümanlar da irtidat ettikleri için bu kimselerin tövbelerinin kabul edilmeyeceğini düşünüyorlardı. Bu kimseler hakkında “De ki: “Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Zümer, 39/53) âyeti nazil olunca Resûlullah'a (s.a.v) vahiy kâtipliği yapan Hz. Ömer, bu âyeti Mekke'de bulunan bu kişilere göndermiş, bu durumdaki kimseler âyetin kendilerine ulaşması üzerine Medine'ye hicret etmişlerdir.³⁴

Hicretten geri kalarak irtidat edenlere hicret ettikleri takdirde günahlarının bağışlanacağını bildiren “De ki: “Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Azap size gelmeden önce Rabbinize dönün ve O'na teslim olun. Sonra size yardım edilmez.” (Zümer, 39/53) âyeti hakkında Taberî müfessirlerden farklı görüşler nakletmiştir. İbn Abbas'a göre bu âyet, Mekkelilerin “Muhammed, putlara tapanların, Allah'a şirk koşanların ve haksız yere adam öldürenlerin bağışlanmayacağını iddia ediyor. Bizler Allah'a ortak koştuk, haksız yere adam öldürdük, bütün bu yaptıklarımızdan sonra nasıl Müslüman olup hicret edeceğiz.” demeleri üzerine nazil olmuştur. İbn İshâk ve Atâ b. Yesâr'a göre ise bu âyet Medine'de Vahşi ve arkadaşları hakkında nazil olmuştur. Katâde'ye göre bu âyet büyük günah işleyen müşrikler hakkında; Süddî'ye göre işledikleri

33 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 18: 364- 367. Mukâtil b. Süleyman'a göre bu âyet Medine'ye hicret ettikten sonra geri dönüp irtidat eden Ayyâş b. Ebû Rebîa hakkında azil olmuştur. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 3: 375-376.

34 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 20: 227-228.

günahlardan ötürü ümitsizliğe düşen Mekke müşrikleri hakkında nazil olmuştur. İbn Zeyd'e göre ise bu âyet, cahiliye dönemindeki ahlaki anlayıştan hoşlanmayan bir kavimin Resûlullah'ın peygamberliğinden haberdar olması üzerine "Keşke Muhammed bize gelseydi de O'na iman etseydik." diye temenni etmeleri ve "Allah ve Resûlü bizi dinine nasıl kabul eder." diyerek Resûlullah'a bir elçi göndermeye karar vermeleri üzerine nazil olmuştur. Taberî âyetle ilgili farklı rivayetlerden herhangi birisini tercih etmemiş ve âyetin anlamının umumi olduğunu, nefisleri aleyhine aşırı giden mümin ve müşrik herkesi teşmil ettiğini belirtmiştir.³⁵ Konuyla ilgili olarak İbn Hişâm ve İbn Sa'd şu bilgiyi yer vermektedirler: Medine'ye hicret eden Ayyâş b. Ebû Rebîa, Ebû Cehil b. Hişâm ve Hâris b. Hişâm'ın "Annen seni görmek için saçlarını taramamaya ve güneş altında kalmaya yemin etti. Ona acı." diyerek kendisini ikna etmeleri üzerine annesinin isteğini yerine getirmek ve Mekke'deki mallarını getirmek üzere geri dönmeye karar vermiş, Mekke'ye dönerlerken Ebû Cehil ve Hâris b. Hişâm'ın işkencesine maruz kalmış, elleri bağlı olarak Mekke'ye getirilmiştir. Ona uyguladıkları ve netice aldıkları bu yöntem hakkında "Ey Mekke halkı, siz de ayak takımına bu şekilde davranınız." demişlerdir. Ayyâş b. Ebû Rebîa, müşriklerin kendisine yaptıklarından dolayı irtidat etmiştir. Bu şekilde irtidat edenler hakkında Medineli Müslümanlar "Allah, dininden dönenlerin ne sadakasını, ne hayırlarını, ne de tövbelerini kabul eder. Çünkü onlar Allah'a imandan sonra küfre döndüler." diye kınamışlardır. Bu kimseler de kendileri hakkında benzer şeyler söylüyorlardı. Müslümanların ve onların bu düşünceleri üzerine "Ey nefislerinde aşırı giden kullarım..." âyeti ve sonrasındaki iki âyetin nazil olması üzerine Hz. Ömer, bu âyetleri yazarak Hişâm b. As'a göndermiş, mektubu alan Ayyâş tekrar Medine'ye hicret etmiştir.³⁶

3. Hicret Eden Müslümanların Yakınlarının Tepkileri

Müslümanların müşrik yakınları da onların bu ilâhi emrin gereğini yerine getirmemeleri için değişik stratejiler izleyerek onları bu kutlu yolculuktan alıkoymak istemişlerdir. Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın hicret etmesi üzerine annesi "Oğlum dönüncüye kadar hiçbir ev beni gölgelendirmesin." demiş ve oğlu

35 Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 20: 224-226, 230.

36 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 498-499. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 193; 3: 252.

geri dönünceye kadar kendisini cezalandıracağını söylemiştir. Bu ve benzeri hadiseler üzerine “Biz insana, ana-babasına iyilik etmesini emrettik. Şâyet onlar seni, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi bana ortak koşman için zorlarsa, bu takdirde onlara itaat etme. Dönüşünüz ancak bana olacaktır ve ben yapmakta olduklarınızı size haber vereceğim.” (Ankebût, 29/8) âyeti nazil olmuş ve hicret etmekle yükümlü Müslümanların bu konuda nasıl bir tavır takınmaları gerektiğini bildirmiştir.³⁷

Müslümanlardan bazılarının ise eşleri ve çocukları onları hicret etmekten vazgeçirmek için duygusal tepkiler vermişler, bundan ötürü de bazı Müslümanlar hicret etmekten vazgeçmiş, bazıları da hicret için gecikmişlerdir. Müslümanların bu tür engellere takılmadan hicret emrinin gereğini yapmaları için “Ey iman edenler! Eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olabilecekler (Allah yolundan çevirebilecekler) vardır. Onlardan (Onların Allah’ın emrini terk edin çağrılarına karşı) sakının.” (Teğâbün, 64/14) âyeti nazil olmuştur. Eşlerinin ve çocuklarının hicret etmelerini geciktirdiği bazı Müslümanlar Medine’ye hicret ettiklerinde buradaki Müslümanların dini konularda çok derinleştiklerini görünce hicret etmelerine engel olan yakınlarını cezalandırmak istemişlerdir. “Ama (Sizi hicretten ve İslâm’a girmekten men edenleri) affeder, hoş görüp vazgeçer ve bağışlarsanız şüphe yok ki Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. (Teğâbün, 64/14) âyeti onlara bu konuda nasıl bir yol izlemeleri gerektiğini bildirmiştir.³⁸

Medine’ye hicret emri üzerine bazı Müslümanların yakınlarının hicret etmelerine engel çıkarmak istemeleri üzerine Müslümanların onlara karşı nasıl davranmaları gerektiği hakkında nazil olduğu rivayet edilen “Ey iman edenler! Eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olabilecekler vardır. Onlardan sakının. Ama affeder, hoş görüp vazgeçer ve bağışlarsanız şüphe yok ki Allah

37 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 18: 363. Taberî, âyetle ilgili Katâde’ nin rivayetine yer vermiş, her hangi bir yorum yapmamıştır. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 18: 360-363. Mukâtil b. Süleyman’a göre bu âyet Sa’d b. Ebû Vakkas’ın annesi hakkında nazil olmuştur. Sa’d b. Ebû Vakkas’ın annesi oğlunun Müslüman olmasını kabullenememiş, oğlu dinden dönünceye kadar yemek yemeyeceğine, evine girmeyerek güneşin altında kalacağına yemin etmesi üzerine bu âyet nazil olarak annesine nasıl muamele etmesi gerektiğini bildirmiştir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 3: 374.

38 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 18: 14-17.

çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Teğâbün, 64/14) âyetin sebebi nüzülü hakkında müfessirler ihtilaf etmiştir. Atâ b. Yesâr’a göre bu âyet, Mâlik b. Avf el-Eşcaî hakkında nazil olmuştur. Mâlik b. Avf el-Eşcaî bir gazveye çıkmak isteyince çocukları “bizi nereye bırakıp gidiyorsun” diyerek sefere çıkmasına engel olmuşlar, Mâlik b. Avf el-Eşcaî ve benzerleri hakkında bu âyet nazil olmuştur. İsmail b. Ebû Hâlid’e göre ise bu âyet, bazı kimseler Müslüman olduğu zaman, eş ve çocuklarının onu kınaması üzerine nazil olmuştur. Taberî, bu âyetin Müslümanları hicretten ve İslâm’a girmekten men eden yakınlarına karşı nasıl davranmaları gerektiği hakkında nazil olduğunu belirtmiştir.³⁹

Hicretle emrolunan Müslümanların karşılaştıkları bir diğer zorluk da geride bütün mal varlıklarını bırakmaları ve Medine’de ekonomik sıkıntı yaşama endişeleriydi. “Nice canlılar vardır ki, rızıklarını taşımazlar (yiyecek biriktirmezler). Onları da sizi de Allah rızıklandırır. O hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.” (Ankebût, 29/60) âyeti⁴⁰ nazil olarak Müslümanların bu endişelerini izale etmiştir.⁴¹

4. Bazı Müslümanların Hicretten Geri Kalmalarının Nedenleri

Hicret emrinin gelmesi üzerine bazı Müslümanlar “Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ederlerse, babalarınızı ve kardeşlerinizi bile dost edinmeyin. İçinizden kim onları dost edinirse, işte onlar, zalimlerin ta kendileridir. De ki: “Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşiretiniz, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz bir ticâret ve beğendiğiniz meskenler size Allah’tan, peygamberinden ve onun yolunda cihattan daha sevgili ise, artık Allah’ın emri gelinceye kadar bekleyin! Allah fasık topluluğu doğru yola

39 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 18: 14-18. Mukâtil b. Süleyman’a göre bu âyet el-Eşca hakkında nazil olmuştur. Eşca hicret etmek isteyince, eşi ve çocukları kendilerinin mağdur olacağını, Medine’ye gittikleri takdirde geçim sıkıntısı çekeceklerini söyleyerek onu hicretten vazgeçirmek istemişlerdir. Bu âyet nazil olarak hicret hususunda bu ve benzeri düşüncelerin etkisinde kalınmaması emredilmiştir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 3: 353.

40 Taberî, âyette Resulullah ve ashabına rızık endişesine kapılmadan Allah yolunda hicretten ve cihattan geri kalmamaları gerektiğinin hatırlatıldığını ifade etmiştir. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 18: 437.

41 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 18: 437. Mukâtil b. Süleyman’a göre de bu âyet hicret ettikleri takdirde maddi sıkıntı yaşayacağını düşünen kimseler hakkında nazil olmuştur. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 3: 388-389.

erdirmez.” (Tevbe, 23-24) âyetlerinde belirtilen nedenlerden ötürü hicret etmemişler, nazil olan bu âyetler, dünyevi endişelerden ötürü hicret etmeyip geri kalanları akıbetleri hakkında uyarılmış, hicret eden Müslümanları da bu tür kimseleri hicret edinceye kadar dost edinmekten men etmiştir.⁴² Taberî, ilgili iki âyetin hicret emriyle birlikte küfür diyarında bulunanların dâru'l-İslâm'a hicretlerine engel olabilecek şeylere dikkat çektiğini belirtmiştir. Taberî ayrıca “Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin!” ifadesinin Mekke fethedilinceye kadar bekleyin anlamına geldiğini belirtmiştir. Mücâhid'in rivayetine göre Müslümanlara hicret emredilince Abbas b. Abdûlmuttâlip, hacılara su dağıtımına (sikâye) sorumluluğunun kendisine ait olduğunu, bundan dolayı hicret edemeyeceğini; Benî Abdûddâr'ın kardeşi Talhâ da Kâbe'yi koruma görevinin kendisinde olduğunu (sâhibü'l-Beyt), bundan dolayı hicret etmeyeceğini söylemişlerdir. Bu ve benzeri nedenlerden ötürü hicret etmek istemeyenler hakkında bu iki âyet nazil olarak belirttikleri mazeretlerin hicret etmelerine engel olamayacağını, hicret etmelerini emretmiştir.⁴³

Mekke'de kalarak hicret etmeyen ve Müslümanlar aleyhine faaliyetlerden bulunan, Medine'ye geldikleri zaman da Müslüman gibi davranan bazı kimseler hakkında Müslümanlar ihtilafa düşmüşlerdir. Bir grup Müslüman bu kimselerin münafık olduğunu, dolayısıyla öldürülmeleri gerektiğini, bir grup da bunların Müslüman olduklarını ve öldürülmelerinin doğru olmayacağını söylemişlerdir. Bu hadise üzerine “Size ne oluyor da münafıklar hakkında iki gruba ayrıldınız? Allah onları yaptıkları işlerden dolayı baş aşağı ederek eski konumlarına (küfre) döndürmüştür. Allah'ın saptırdığını yola getirmek mi istiyorsunuz? Allah kimi saptırırsa, sen onun için asla bir çıkış yolu bulamazsın. Arzu ettiler ki kendilerinin küfre saptıkları gibi siz de sapasınız

42 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 11: 383-385. Resûlullah ve Müslümanlar Medine'ye hicret edince bazı aileler Mekke'de kalmışlardır. Bu aileler Benî Cumah'dan Benî Maz'un, Benî Caḥş b. Riâb, Benî Ümeyye'nin anlaşmalıları, Benî Sa'd b. Leys'den Benî Bükeyr, Benî Adiy b. Ka'b'in anlaşmalılarıydı. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2: 499. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1: 204.

43 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 11: 383-384. Mukâtil b. Süleyman'a göre bu âyetler Müslüman olduktan sonra tekrar küfrü tercih eden yedi kişi hakkında nazil olmuştur. Bu kimseler Medine'den Mekke'ye dönmüşlerdir. Bu davranışlarından dolayı Müslümanlara bu kimseleri dost edinmeleri yasaklanmıştır. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 2: 164.

da beraber olasınız. Bu sebeple, onlar Allah yolunda hicret edinceye kadar içlerinden dost edinmeyin. Eğer bundan yüz çevirirlerse onları yakalayın ve bulduğunuz yerde öldürün. Onlardan ne bir dost edinin, ne de bir yardımcı. (Nisâ, 4/88-89) âyetleri nazil olarak bu tür kimselerin münafık olduklarını ve öldürülmeleri gerektiğini bildirmiştir.⁴⁴

Medineli Müslümanların hicret etmeyerek kendileri aleyhine faaliyette bulunan kimseler hakkında tartışmaları üzerine indiği rivayet edilen (Nisâ, 4/88-89) âyetleri hakkında müfessirler ihtilaf etmiştir. Müfessirlerden bir gruba göre bu âyet, Mekke'den Medine'ye hicret etmelerine rağmen Mekke'de bulunan ticari mallarını geri getirme bahanesiyle geri dönen, yine Medine'ye hicret ettikten sonra Medine'nin havasının kendileri ağır geldiğini söyleyerek Medine'den ayrılan kimseler hakkında nazil olmuştur. Diğer bir görüşe göre bu âyetler, sahabelerin Uhud savaşı öncesi geri dönenler hakkında ihtilafı üzerine nazil olmuştur. Konuyla ilgili İbn Zeyd'in farklı bir rivayetine göre bu âyetler İfk hadisesi üzerine nazil olmuştur. Taberî'ye göre ise bu âyetler Mekke'de Müslüman olduktan sonra irtidat edenler hakkında nazil olmuştur. Çünkü âyette bahsedilenlerin Medineli olmadıkları takip eden "onlar Allah yolunda hicret edinceye kadar içlerinden dost edinmeyin" âyetinden anlaşılmaktadır. Medine, münafık, müşrik ve Müslümanların bulunduğu ve sair küfür diyarından hicret edilen bir yerd. Bu iki âyet arasındaki siyak sibak bütünlüğü de değerlendirildiğinde en uygun görüş bu âyetin Mekke'de Müslüman olduktan sonra irtidat edenler hakkında nazil olduğu görüşüdür.⁴⁵ Bu âyetle ilgili Buhârî'nin naklettiği rivayete göre Uhud savaşı öncesi geri dönen Abdullah b. Ubey b. Selûl ve arkadaşları hakkında Müslümanlar ihtilafa düşmüşler, bir kısmı onların öldürülmesini, bir kısmı da öldürülmemelerini istemiş, sonrasında da (Nisâ, 4/88). âyeti nazil olmuştur.⁴⁶

44 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 7: 281-291.

45 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 7: 281-291.

46 Buhârî, *Kitâbu'l-Megâzi*, 17. Mukâtil'e göre bu âyet aralarından Mahreme b. Zeyd'in de bulunduğu dokuz kişi hakkında nazil olmuştur. Bu dokuz kişi Medine'den ayrılarak tekrar Mekke'ye dönmüşler, akabinde Resûlullah'a bir mektup yazarak İslâm üzere olduklarını, Mekke'yi ve yakınlarını özledikleri için geri döndüklerinin ifade etmişlerdir. Bu kişiler ticaret için Şam'a gidecekleri zaman Mekke müşrikleri "Siz Muhammed ve arkadaşlarının dini üzere

Mekke'de kalıp hicret etmeyen ve Müslümanlara karşı olumsuz bir tutum içinde olmayan Mekkeli Müslümanlara karşı ise Medine'de bulunan Müslümanlardan “Allah sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere (Mekke halkına) iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah âdil davrananları sever.” (Mümtehone, 60/8). âyetinde ifade edildiği şekilde davranmaları istenmiştir.⁴⁷

Hicret etmeyerek Müslümanlara karşı olumsuz bir tavır içinde olmayanlara karşı nasıl davranılması gerektiğine dair indiği rivayet edilen (Mümtehone, 60/8) âyetinin nasıl anlaşılması gerektiği ve hükmünün nesh edilip edilmediği hususunda müfessirler ihtilaf etmişleridir. Taberî'nin âyetle ilgili rivayetine yer verdiği Abdullah b. Zübeyr'e göre “Allah sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere (Mekke halkına) iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah âdil davrananları sever.” (Mümtehone, 60/8). âyetinde kendilerine iyilikle davranılması istenenler Mekke müşriklerinin dışındaki insanlardır. Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'nın annesi Kuteyle, henüz müşrik iken kızı Esmâ'yı ziyarete gelmiş, Esmâ annesinin hediyelerini kabul etmeyerek evine girmesine izin vermemiştir. Hz. Aişe, Resulullah'a (s.a.v) Esmâ'nın bu davranışının doğru olup olmadığını sorması üzerine bu âyet nazil olmuştur. İbn-i Zeyd ve Katâde'ye göre ise âyette kendilerine iyi davranılması ve adaletli olunması emredilen insanlardan maksat, Mekke müşriklerinden müminlere karşı savaşmamış ve onları yurtlarından çıkarmamış olan insanlardır. İbn-i Zeyd ve Katâde'ye göre bu âyet “Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün.” (Tevbe, 9/5) âyetiyle neshedilmiştir. Taberî'ye göre ise bu âyet, dini mensubiyeti farklı olsa da din konusunda Müslümanlarla savaşmamış (Mekkeliler de dahil) ve onları yurtlarından çıkarmamış olanlara iyilik etmenin, onlarla ilişki kurmanın ve onlara adaletli davranmanın mahzuru olmadığını bildirmektedir. Bu konuda da bir tahsis söz konusu değildir. Ayrıca bu âyet neshedilmemiştir. Zira müminlerin kendilerine karşı savaşmayan ve kendileriyle savaşanlara da

olduğunuz için size bir zarar gelmez diyerek” bu kervana ortak oldular. Durundan haberdar olan Müslümanlar bu kişilerin öldürülüp öldürülmemesi hakkında ihtilafa düşmeleri üzerine bu âyet nazil olmuştur. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 1: 394-395.

47 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an T'evîli Âyi'l-Kur'an*, 22: 572.

yardım etmeyen müşrik akrabalarına ve yabancılara iyilikte bulunması ne haramdır ne de yasaklanmıştır.⁴⁸

Medine'ye hicret emri verildikten sonra herhangi bir mazereti olmaksızın hicret etmeyenlerin bir kısmı Mekke'de ölmüş, bazıları da müşriklerle birlikte Bedir savaşına katılarak öldürülmüşlerdir. Bu kimseler hakkında da “Kendilerine zulmetmekte iken meleklerin canlarını aldığı kimseler var ya; melekler onlara şöyle derler: “Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz?)” Onlar da, “Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik” derler. Melekler, “Allah'ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!” derler. İşte bunların gidecekleri yer cehennemdir. O ne kötü varış yeridir.” (Nisâ, 4/97). âyeti nazil olarak geçerli mazeretleri olmadan hicret etmeyenlerin ilâhi azaba maruz kalacaklarını bildirmiştir. Buna karşılık Mekke'den Medine'ye mazeretleri nedeniyle hicret edemeyenler hakkında ise “Ancak gerçekten zayıf ve güçsüz olan, çaresiz kalan ve hicret etmeye yol bulamayan erkekler, kadınlar ve çocuklar başkadır. Umulur ki, Allah bu kimseleri affeder. Çünkü Allah çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır.” (Nisâ,4/98). âyeti nazil olmuştur.⁴⁹ Bu âyetlerin nazil olması üzerine Mekke'den Medine'ye hicret etmemiş olan bazı Müslümanlar hicret için yola çıkmış, bu kimselerden bazıları Medine'ye varamadan yolda vefat etmişlerdir. “Kim Allah yolunda hicret ederse, yeryüzünde gidecek çok yer de bulur, genişlik de. Kim Allah'a ve Peygamberine hicret etmek amacıyla evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse, şüphesiz onun mükâfatı Allah'a düşer. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir. (Nisâ, 4/100). âyeti hicret yolculuğunda hayatını kaybeden Müslümanlar hakkında nazil olarak yaptıkları fedakârlığın mükâfatının bizzat Allah tarafından verileceğini müjdelemiştir.⁵⁰

48 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 22: 572-273. Mukâtil b. Süleyman'a göre de bu âyet, Mekke'de Müslümanlara karşı savaşmamış ve Mekke'den çıkarma girişiminde bulunmayan kimselere karşı aralarındaki bağları gözetmelerini, adaletle davranmalarını ve aralarındaki ahitlerini yerine getirmelerini istemektedir. Bunlar Huzâa, Benî Huzeyme ve Benî Müdlic'dir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 4: 302-303.

49 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 7: 381- 391. Resûlullah öğle namazının sonunda şöyle dua ederdi: “Allahım! Velîd'i, Seleme b. Hişâm'ı, Ayyas b. Ebû Rebia ve müşriklerin elinde bulunan, çaresiz kalan ve hicret etmeye yol bulamayan güçsüz Müslümanları halas eyle.” Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 7: 389.

50 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 7: 393-399. Buhârî, *Kitâbu't-Tefsîr*, 19-22.

Mekke'den Medine'ye hicret, Müslümanlar için süre gelen imtihanlardan birisi olmuştur. "Elif Lâm Mîm. İnsanlar, "inandık" demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler." (Ankebût, 29/1-3) âyetleri de bu hususu açıkça ifade etmektedir. Mekke'deki bazı Müslümanlar hicret etmekte ağır davranınca bu âyetler kendilerine ulaştırılmış, hicret ettikleri takdirde Müslüman olarak kabul edilebilecekleri, aksi takdirde Müslüman olarak kabul edilmeyecekleri bildirilmiştir. Kendilerine bu âyetlerin ulaşması üzerine Mekkeli bu Müslümanlar Medine'ye hicret etmek üzere yola çıkmışlar, Müşrikler, Medine'ye doğru yola çıkan bu Müslümanları takip ederek Mekke'ye geri getirmişlerdir. Bu Müslümanlar hakkında bu defa "Andolsun, biz onlardan öncekileri de imtihan etmiştik. Allah doğru söyleyenleri de mutlaka bilir, yalancıları da mutlaka bilir. (Ankebût, 29/3) âyeti nazil olmuş ve Medineli Müslümanlar tarafından tekrar kendilerine ulaştırılmıştır. Bu âyetin uyarısı üzerine tekrar hicret için yola çıkmışlar, kendilerini takip eden müşriklerle savaşmışlar, bir kısmı Medine'ye ulaşmış, bir kısmı da hicret yolculuğunda şehit olmuşlardır. "Sonra şüphesiz ki Rabbin, eziyete uğratıldıktan sonra hicret eden, sonra Allah yolunda cihad edip sabreden kimselerin yanındadır. Şüphesiz Rabbin bundan sonra da çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (Nahl, 16/110) âyeti bu Müslümanlar hakkında nazil olmuştur.⁵¹

Medine'ye hicret emrini alan Müslümanlardan gücü yetenler hicret etmiş, fakat "Size ne oluyor da, Allah yolunda ve "Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zâlim olan şu memleketten (Mekke'den) çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver" diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların uğrunda savaşa çıkmıyorsunuz?" (Nisâ, 4/75). âyetinde haber verildiği üzere bazı Müslümanlar geçerli mazeretlerinden ötürü hicret edememişlerdir. Bu âyet, mazeretleri nedeniyle hicret edemeyen Müslümanların maruz kaldıkları sıkıntılardan (ki bu sıkıntılar onları dinlerinden dönmeye zorlamaya kadar

51 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 18: 355-359. "Elif Lâm Mîm. İnsanlar, "inandık" demekle imtihandan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler. Andolsun, biz onlardan öncekileri de imtihan etmiştik. Allah doğru söyleyenleri de mutlaka bilir, yalancıları da mutlaka bilir." âyetleri Abdullah b. Ubeyd b. Âmir'in rivayetine göre Allah'a iman ettiği için müşriklerin işkencesine maruz kalan Ammâr b. Yâsir hakkında nazil olmuştur. Taberî bu âyetlerin müşriklerin zulmüne maruz kalarak hicret etmek zorunda kalan ve değişik imtihanlara maruz kalan Müslümanlar hakkında nazil olduğunu belirtmiştir. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 18: 355-359.

varıyordu) kurtarmaları için hicret eden Müslümanları onlara yardım etmeye teşvik etmiştir. Buhârî de bu âyetin mazereti nedeniyle hicret edemeyenler hakkında nazil olduğunu rivayet etmektedir.⁵²

5. Hicret Sonrası Gelişmeler

Peygamberin yaşadığı beldeden zorunlu olarak hicret etmesinin o toplum için ne tür sonuçlar doğuracağını farkında olan Hz. Ömer, Medine'ye ulaşan Resûlullah'ı (s.a.v) karşılayarak ona ilk olarak Kureyş'in durumunu sormuştur. Çünkü o, Kureyş'in bu yaptıklarını helak olmalarını gerektirecek bir davranış olarak görüyordu. Resûlullah (s.a.v), Hz. Ömer'e "Öldürülmeleri tehir edildi." diye cevap vermiştir.⁵³ Öldürülmeleri tehir edilen Mekke müşrikleri için sünnetullah hükmünü icra etmiş, Resûlullah'ı (s.a.v) Mekke'den çıkarmalarının cezasını ilk olarak Bedir'de tatmışlardır. "Seni o yerden sürüp çıkarmak için neredeyse seni sıkıştırıracaklardı. Bunu yapabilselerdi senin ardından orada pek az kalırlardı. Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimiz hakkındaki kanun böyledir. Bizim kanunumuzda hiçbir değişme bulamazsın. (İsrâ, 17/76-77). âyetleri bu hususu dile getirmektedirler.⁵⁴ Yine Mekke müşrikleri, Resûlullah ve arkadaşlarına Mekke'de her türlü işkence ve zulmü reva görüyorlar sonrasında da "Hani onlar, "Ey Allah'ım, eğer şu (Kur'an) senin katından inmiş hak (kitap) ise hemen üzerimize gökten taş yağdır veya bize elem dolu bir azap getir." diyorlardı." (Enfâl, 8/32). âyetinde belirtildiği üzere ilâhi azabın kendilerine acele olarak gelmesini istiyorlardı. Onların bu isteklerine karşı "Oysa sen onların içinde iken Allah onlara azap edecek değildi. Bağışlanma dilerlerken de Allah onlara azap edecek değildir." (Enfâl, 8/33). âyeti adet-i ilahi gereği Nebî'sinin bulunduğu bir beldeye azap edilmeyeceğini bildirmiş, Resûlullah'ı Mekke'den Medine'ye hicret etmeye mecbur bırakmaları sonucu acele olarak istedikleri azap onlara Bedir savaşıyla birlikte gelmeye başlamıştır.⁵⁵

52 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Tëvîli Âyi'l-Kur'an*, 7: 224-228. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 193. Buhârî, *Tefsîr*, 4/14.

53 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Tëvîli Âyi'l-Kur'an*, 11: 137-138.

54 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Tëvîli Âyi'l-Kur'an*, 15: 18-21.

55 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Tëvîli Âyi'l-Kur'an*, 11: 148-158. Buhârî, *Tefsîr*, 8/3.

Mekke'den Medine'ye hicret ederek ailelerinden ve yurtlarından ayrılan Müslümanlar yaşadıkları zorlukları aşma ve geldikleri yeni beldeye uyum sağlamak için “Rabbimiz! Peygamberlerin aracılığı ile bize vadettiklerini ver bize. Kıyamet günü bizi rezil etme. Şüphesiz sen, vadinden dönmezsin.” (Âl-i İmrân, 3/194). âyetinde ifade edildiği şekilde dua etmişler, “Rableri onlara şu karşılığı verdi: Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelinin zayı etmeyeceğim. Sizler birbirinizdensiniz. Hicret edenler, yurtlarından çıkarılanlar, yolunda eziyet görenler, savaşanlar ve öldürülenlerin de andolsun, günahlarını elbette örteceğim. Allah katından bir mükâfat olmak üzere, onları içinden ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Mükâfatın en güzeli Allah katındadır.” (Âl-i İmrân, 3/195). âyeti onların dualarının kabul edildiğini ve hicretlerinin mükâfatının kendilerine verileceğini haber vermiştir.⁵⁶

Müslümanların Mekke'de yaşadıkları ilk büyük fitne Habeşistan'a, ikincisi de Medine'ye hicret etmeleri olmuştur. Mekke müşriklerinin bu yaptıkları Medine'ye hicretle birlikte Müslümanlara öncelikle “Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihat için izin verildi. Şüphe yok ki Allah'ın onlara yardım etmeğe gücü yeter. “Onlar, haksız yere, sırf, “Rabbimiz Allah'tır” demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi. Şüphesiz ki Allah kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder. Şüphesiz ki Allah çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.” (Hac, 22/39-40). âyetlerinde bildirildiği üzere kendilerini savunma izninin verilmesine neden olmuş, “Baskı ve şiddet kalmayınca ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer (küfürden) vazgeçerlerse şüphesiz ki Allah onların yaptıklarını hakkıyla görendir. (Enfâl, 8/39). âyeti de Müslümanlara Mekke müşriklerinin kendilerine uyguladıkları baskı ve şiddet tamamen ortadan kalkıncaya kadar onlara karşı savaşmalarını emretmiştir.⁵⁷

56 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 6: 318-319. Ümm-ü Seleme'nin Resûlullah'a “Ya Resûlullah! Hicret eden erkekler zikrediliyor fakat kadınlar zikredilmiyor.” demesi üzerine “Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelinin zayı etmeyeceğim.” Âl-i İmrân, 3/195. âyeti nazil olmuştur. Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 6: 320.

57 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 11: 180-182; 16: 573. Buhârî, *Kitâbu't-Tefsîr*, 8/5.

Müslümanlara zulme uğramaları nedeniyle savaş izni verilmesi hakkında nazil olan “Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihat için izin verildi. Şüphe yok ki Allah’ın onlara yardım etmeğe gücü yeter. “Onlar, haksız yere, sırf, “Rabbimiz Allah’tır” demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir.” (Hac, 22/39) âyetinde öncelikle kimlere savaş izni verildiğine dair iki farklı görüş söz konusudur. İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr ve İbn Zeyd’e göre bu âyetlerde on yıl sonra müşriklere karşı savaş izni verilenler Resûlullah ve ashabıdır. Mücâhid ve Katâde’ye göre ise bu âyet, ilk olarak Mekke’den Medine’ye hicret etmek istediği halde müşriklerin engellemeye çalıştıkları Müslümanlara savaş izni vermiş, bu Müslümanlar da müşriklerle savaşmışlardır. İşte ilk savaş izni bu Müslümanlara verilmiştir. Taberî, bu âyetle haksız bir şekilde Mekke’den Medine’ye hicret etmek zorunda kalan Müslümanlara savaş izni verildiğini belirtmiştir. İbn Hişâm, müşriklerle savaşa izin verilmesinin bu âyetin nazil olması sonrası olduğunu nakletmektedir.⁵⁸

Mekke’den Medine’ye büyük fedakârlıklar göstererek ve bedeller ödeyerek hicret eden ilk Müslümanlar “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.” (Âl-i İmrân, 3/110). âyetinde ifade edildiği üzere en hayırlı topluluk olma payesine erişmişlerdir. Bu âyette bahsi geçen “en hayırlı ümmet” in kim olduğu hususunda farklı yorumlar söz konusudur. İbn Abbas ve Süddî, “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.” âyetinde bahsi geçen en hayırlı ümmetin Mekke’den Medine’ye hicret eden sahabeler olduğunu belirtmişlerdir. Ömer b. Hattab, âyette tahsisin söz konusu olduğunu, bundan ötürü âyette bahsi geçen en hayırlı ümmetin Resûlullah’ın (s.a.v) ashabı ve ashabı örnek alanlar olduğunu ifade etmiştir. İkrime’den nakledilen rivayete göre bu âyet Abdullah b. Mes’ud, Ebû Huzeyfe’nin azatlı kölesi Sâlim, Übey b. Ka’b ve Muaz b. Cebel hakkında nazil olmuştur. Dahhâk ise âyette övülenlerin Resûlullah’ın (s.a.v) ashabı olduğunu belirtmiştir. Konuyla ilgili olarak Mücâhid ise âyeti şu şekilde yorumlamıştır: İnsanlar içinde iyiliği emredip kötülüğü nehyetme ve Allah’a imanın gereğini yerine getirenler kendi zamanının en hayırlılarıdır. “Bunları bilerek çağdaşları olan topluluklara tercih ettik” (Duhân, 44/32). âyeti bunun açık bir delilidir. Hasan Basrî’ye göre en hayırlı ümmetten maksat Muhammed ümmetidir. Taberî, zikredilen görüşler içerisinde Hasan Basrî’nin görüşünü

58 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2: 467-468.

tercih etmiş ve âyeti şöyle yorumlamıştır: Resûlullah (s.a.v) “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.” âyetini okuduktan sonra “Sizler yetmiş ümmeti tamamlayanlarınsınız. Ve yine sizler onlar içinde en hayırlı ve en üstünü olanlarınsınız.” demiştir. Bu hadisi dikkate aldığımız zaman en hayırlı ümmetten maksat Muhammed (s.a.v) ümmetidir.⁵⁹

Resûlullah, hicretten sonra Medine'nin yeni sakini muhacirlerin şehre intibak sağlamaları ve maddi sorunlarını gidermek için onları Medineli Müslümanlarla birbirlerine mirasçı kılmıştır. Müminler, akrabalık yönünden muhacir bir mümine daha yakın olsa bile hicret edinceye kadar mirasçı olamamıştır. Bu hususlar “İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp (onlara) yardım edenler var ya, işte onlar birbirlerinin velileridir. İman edip hicret etmeyenlere gelince, hicret edinceye kadar, onların velayetleri size ait değildir. Eğer din konusunda sizden yardım isterlerse, sizinle aralarında sözleşme bulunan bir kavme karşı olmadıkça, yardım etmek üzerinize borçtur. Allah yaptıklarınızı hakkıyla görendir. İnkâr edenler de birbirlerinin velileridir. Eğer siz bunların gereğini yapmazsanız yeryüzünde bir karışıklık ve büyük bir bozulma olur.” (Enfâl, 8/72-73). âyetlerinde ifade edilmiştir. Mekke fethine kadar miras taksiminde hüküm bu şekilde devam etmiş, fetihle birlikte hicret sona ermiş, Müslümanların sayısı artmış, bunun üzerine Resûlullah “Fetihten sonra hicret yoktur.” diyerek muhacir ve ensarın birbirlerine mirasçı olmaları hükmünü kaldırmıştır. “Allah'ın Kitabına göre, (miras konusunda) birbirleri için (diğer) müminlerden ve muhacirlerden daha önceliklidirler.” (Ahzâb, 33/6). âyeti ensar ve muhacirin birbirlerine mirasçı olmalarının hükmünü nesh etmiş, “Ancak dostlarınıza bir iyilik yapmanız başka.” (Ahzâb, 33/6). ifadesiyle de muhâcir ve ensardan birbirlerine vasiyet etmelerinde bir sakınca olmadığını bildirmiştir.⁶⁰ Ensar ve muhacirlerin ortaya koymuş oldukları bu destansı davranışlarının karşılığı “İslâm'ı ilk önce kabul eden muhacirler ve ensar ile iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O'ndan

59 Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 5: 671-676. Mukâtil b. Süleyman'a göre bu Yahudilerin kendi dinlerinin daha hayırlı olduğunu söylemeleri üzerine Müslümanların üzerinde buldukları dinin daha hayırlı olduğu bu âyetle bildirilmiştir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 1: 294-295.

60 Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 19: 17-21, 11: 290-296.

razı olmuşlardır. Allah onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük başarıdır.” (Tevbe, 9/100). âyetinde rıza makamıyla taltif edilmiştir. Bu âyette Allah’ın kendilerinden razı olduğunu belirttiği ilk muhâcirlerin Hudeybiye’de Rıdvan biatına katılanlar veya hem Mescid-i Aksa’ya, hem de Mescid-i Nebî’ye karşı namaz kılanlar olduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁶¹ “İnanıp salih ameller işleyenlerin ve Muhammed’e indirilene -ki o Rablerinden gelen haktır- inananların ise Allah günahlarını örtmüş ve hallerini düzeltmiştir.” (Muhammed, 47/2). âyeti de ensarın yaptıkları salih davranışlardan ötürü bağışlanarak ebedi cenneti kazandıklarını ifade etmektedir.⁶²

Müfessirlere göre (Enfâl, 8/72-73) âyetleri ensar ve muhaciri aralarında akrabalık bağı olmaksızın birbirlerine mirasçı olmalarını hükme bağlamıştır. Taberî, müfessirlerin aksine bu âyetleri daha farklı bir şekilde yorumlamıştır. O’na göre âyetlerde geçen “İnkâr edenler de birbirlerinin velileridir.” ve “Eğer din konusunda sizden yardım isterlerse” ifadelerinden mirasla ilgili bir hüküm çıkarmamız mümkün değildir. Çünkü Arapçada “veli” kelimesi yardım etmek, yardımlaşmak anlamlarına gelmektedir ve meşhur kullanımı da budur. Kelimenin kullanılan meşhur anlamı varken başka bir manaya tevcih etmek doğru değildir. Yine bu iki âyeti müteakiben ensar ve muhacirin davranışları takdir edilmektedir. Eğer önceki iki âyet miras hakkında olsaydı onları miras konusunda teşvik ederdi. Bütün bu delillerden sonra şunu söylemek mümkündür: Bu iki âyet neshedilmemiştir ve mirasla da ilgili değildir.⁶³ Konuyla ilgili olarak İbn Sa’d şu bilgileri vermektedir: Resûlullah (s.a.v), Medine’ye hicreti müteakip kırk beşi ensardan, kırk beşi de muhacirlerden olmak üzere doksan kişiyi kardeş ilan ederek birbirlerine mirasçı kılmıştır. Muâhâtın yüz kişiyle yapıldığı da rivayet edilmiştir. Bedir savaşından sonra nazil olan “Aralarında rahim bağı bulunanlar Allah’ın hükmüne göre

61 Taberî, *Câmi’ül-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 11: 637-640.

62 Taberî, *Câmi’ül-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 21: 180-182.

63 Taberî, *Câmi’ül-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 11: 289-300. Mukâtil b. Süleyman’a göre bu iki âyet ensar ile muhaciri birbirine mirasçı kılmıştır. Mukâtil b. Süleyman *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 2: 129-130.

birbirlerine daha yakındır. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.” (Enfâl, 8/75) âyeti nazil olarak konuyla ilgili daha önce nazil olanların hükmünü neshetmiştir.⁶⁴

Muhacirlerin Medine’de yeni hayat şartlarına uyum sağlamaları için “Bu mallar (Allah’ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar) özellikle, Allah’tan bir lütuf ve hoşnutluk ararken ve Allah’ın dinine ve peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirlerindir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir. (Haşr, 59/8). âyetinde dile getirildiği üzere sulh yoluyla fethedilen yerlerin ganimetlerinin dağıtımında önceliğin ağır şartlar altında Müslüman olan, Allah ve Resûlü’ne olan sevgilerinden dolayı yurtlarını, mallarını, ailelerini ve yakınlarını geride bırakarak hicret eden Müslümanlara tahsis edilmiştir. Medine’de muhacirlerden bazıları açlıktan ötürü karınlarına taş bağlıyorlar, kışın üzerlerine örtecekleri herhangi bir şey olmadığı için çukur kazıp oraya sığınıyorlardı. Mücâhid’e göre Resûlullah (s.a.v) “Allah’ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar...” (Haşr, 59/7) âyetinin hükmü gereği Kureyza’dan elde edilen malları Kureyş’ten hicret eden muhacirlere tahsis etmiştir. Muhacirlerden bazılarının evi, eşi, kölesi ve devesi olmasına rağmen Allah onları fakir olarak niteleyerek zekâtta onlar için pay verilmesini emretmiştir.⁶⁵

Resûlullah, (s.a.v) Benî Nadîr’den elde edilen ganimetleri ensardan sadece Sehl b. Huneyf ve Ebû Dücâne Simâk b. Hareşe’ye vermiş, geri kalanını da muhacirler arasında pay etmiştir. Resûlullah’ın bu tasarrufu ensardan bazılarında hoşnutsuzluk oluşturmuştur. Bunun üzerine “Onların (Benî Nadîr’in) mallarından Allah’ın, savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar için siz, at ya da deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, peygamberlerini, dilediği kimselerin üzerine salıp onlara üstün kılar. Allah’ın her şeye hakkıyla gücü yeter.” (Haşr, 59/6). “Allah’ın (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah’a, peygamberine, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O, mallar içinizde yalnızca zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) haline gelmesin diye (Allah böyle hükmetti.) Peygamber size ne veriyse onu alın, neyi de size yasak

64 İbn Sâd, *et-Tabakât*, 1: 204-205.

65 Taberî, *Câmi’ül-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 22: 522-523.

ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Allah'ın azabı çetindir.” (Haşr, 59/7) âyetleri nazil olarak onların hem bu tavrını kınamış, hem de bu ganimetlerin taksiminde izlenecek yolu bildirmişidir. Resûlullah da “Herhangi bir yeri Allah savaşmadan resulüne vermişse orası Allah ve Resûlü'nündür. Her hangi bir yer de savaşılarak fethedilmişse beşte biri Allah ve Resûlü'nün, kalan kısmı da savaşanlarındır.”⁶⁶ Ayrıca “Kardeşleriniz mallarını ve evlatlarını bırakarak sizlere geldiler.” diyerek bu tasarrufunun gerekçelerini anlatmış, bunun üzerine ensar, “Muhacirler, bağ ve bahçelerimizi ekip biçebilirler.” demiş, Resûlullah bunun dışında başka bir şeyler yapamaz mısınız? diye sorunca Ensar bu konuda başka ne yapabileceklerini sormuş, Resûlullah'ın (s.a.v) “kardeşleriniz çalışmayı bilmiyorlar, onlarla ürünlerinizi paylaşmanız iyi olur.” teklifini de kabul eden ensarın bu destansı fedakarlığı hakkında “Daha önceden Medine'yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler (ensar), kendilerine göç edip gelenleri (muhacirleri) severler ve onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık hissetmezler. Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimrilüğünden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.” (Haşr, 59/9) âyetinde dile getirilmiştir.⁶⁷ Konuyla ilgili diğer bir rivayete göre bu âyet şu hadise üzerine nazil olmuştur: İhtiyaç sahibi birisi Resûlullah'a gelerek kendisine ikramda bulunmasını istemiş, Resûlullah, (s.a.v) yanında kendisine ikram edebileceği bir şey olmadığı için Ensardan Ebû Talha, Resûlullah'ın (s.a.v) isteği üzerine bu kişiyi evine götürerek sadece ailesine yetebilecek yemeğini misafirine ikram etmiş, Ebû Talha ve eşinin bu fedakârlığı üzerine “Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler.” âyeti nazil olmuştur. Buhârî'ye göre de bu âyet (detay farklılıklarıyla söz konusu olsa da) bu hadise üzerine nazil olmuştur.⁶⁸

Hicret eden Müslümanların belirgin vasıfları ve diğer insanlara olan manevi üstünlükleri Kur'an-ı Kerim'de birçok âyette dile getirilmiştir. Bedir savaşında esir alınan Abbas b. Abdulmuttâlib, inkârından dolayı kınanınca

66 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 22: 513-514.

67 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 22: 513-515, 524-526. Haşr suresinin tamamı Benî Nadîr hakkında nazil olmuştur. Taberî, “*Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*”, 22: 498.

68 Buhârî, *Kitâb-u Menâkibu'l-Ensar*, 10. Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 22: 528.

“Sizler bizi İslâm’a girmede, hicret ve cihatta geçtiniz. Biz de hacılara su dağıtıyoruz ve Mescid-i Haram’ın bakımını yapıyoruz ve zor durumda olanlara yardım ediyoruz.” diyerek kendisini savunmuştur. Abbas b. Abdulmuttâlib ve benzeri düşüncede olanlar hakkında “Siz hacılara su dağıtmayı ve Mescid-i Haram’ın bakım ve onarımını, Allah’a ve âhiret gününe iman edip Allah yolunda cihad eden kimse(lerin amelleri) gibi mi tuttunuz? Bunlar Allah katında eşit olmazlar. Allah zâlim topluluğu doğru yola erdirmez.” (Tevbe, 9/19) âyeti nazil olarak şirk ehlinin bu yaptıklarının Allah katında bir değerinin olmadığı ifade etmiş, “İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad eden kimselerin mertebeleri, Allah katında daha üstündür. İşte onlar, başarıya erenlerin ta kendileridir.” (Tevbe, 9/20) âyeti de aralarında en hayırlı işi kendilerinin yaptığını iddia edenler hakkında Allah’ın kesin hükmünü bildirmiştir. Buna göre Allah katında mertebeleri daha üstün olanlar ne Mescid-i Haram’ı imar edenler, ne Kâbe’in perdedarlığını yapanlar, ne de hacılara su dağıtan müşriklerdir. Allah katında mertebeleri en üstün olanlar, iman edip hicret eden, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihat eden kimselerdir.⁶⁹

Abdullah b. Cahş ve arkadaşlarının Bedir savaşı öncesi İbn Hadramî’yi öldürmelerini (Bakara, 2/217) âyeti mâzur gösterince Resûlullah’a (s.a.v) katıldıkları bu gazveden ötürü mücâhitlere va’dedilen mükâfatın kendileri için de söz konusu olup olmadığını sormaları üzerine “İman edenler, hicret edenler, Allah yolunda cihad edenler; şüphesiz bunlar Allah’ın rahmetini umarlar. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Bakara, 2/218) âyeti nazil olarak muhacirlerin temel vasıflarını nazara vermiş, Allah katındaki değerlerini vurgulamıştır.⁷⁰ “İman edip hicret eden ve Allah yolunda cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp (onlara) yardım edenler var ya; işte onlar gerçek müminlerdir. Onlar için bir bağışlanma ve bol bir rızık vardır. Daha sonra iman edip hicret eden ve sizinle birlikte cihad edenlere gelince, işte onlar da sizdendir. Allah’ın kitabınca, kan akrabaları birbirlerine (varis olmaya) daha layıktırlar. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir. (Enfâl, 73-74) âyetleri de Muhacir ve Ensar’ın Allah katındaki değerlerini ve

69 Taberî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 11: 378-382.

70 Taberî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 3: 668.

ideal tavırlarını haber vermektedir.⁷¹ Bu âyetler aynı zamanda hicretin nazari boyutunu oluşturan kalbi imanı öncelemiş, sonrasında da ameli boyutu olan mali ve nefsi fedakârlığı içeren hicret ve cihadı nazara vermiştir.⁷²

SONUÇ

Kur’ân-ı Kerîm, Resûlullah ve arkadaşlarının hicretinin nasıl gerçekleştiğinden ziyade, hicretin nedeni, niçini; hicret emrinin muhataplarının bu sürece nasıl tepki verdikleri, hicret ve hicret imtihanını aşabilenlerin ve onları yurtlarında barındıranların temel vasıflarını değişik sûre ve âyetlerde daha çok olgular üzerinden anlatmaktadır. Hicretin özünde iman, itaat, maddi-manevi boyutuyla cihat ve fedakârlık vardır. Nefislerinde bu vasıfları cem edemeyenlerin bu imtihanı (mazer olanlar müstesna) kaybettikleri ve kaybedecekleri Kur’ân’da açıkça belirtilmiştir. Taberî hicrete doğrudan veya dolaylı olarak işaret eden âyetler hakkında elde ettiği farklı rivayetlere eserinde yer vermiş ve Kur’ân anlayışı doğrultusunda bu âyetlerin mânâya delâletini (anlam boyutunu) tespit etmeye çalışmıştır. Böylece hicretin Kur’ânî boyutunu dikkate almamızda oldukça zengin bir içeriği ve yorum farklılığını istifadeye sunmuştur. Bu zengin muhtevayı hicretin olay ve olgu boyutunun anlatımında dikkate aldığımız takdirde Hicret, Muhacir, Ensar, Cihad kavramlarının önemini ve sürekliliğini daha iyi idrak etmemize, yaşadığımız dönemde Müslümanların karşılaştığı ve karşılaşılabileceği durumlara karşı tutumumuzu doğru belirlememize, hicreti mutedil bir yaklaşımla anlama ve yorumlamamıza yardımcı olacaktır. Ayrıca hicretle ilgili âyetlerin sebeb-i nüzûlü hakkında siyer, hadis ve tefsir kaynaklarında nakledilen ve birbirleriyle çelişen birçok rivayetin söz konusu olması ve bu rivayetlerin aralarının telif edilmesinin bazen mümkün olmaması, konuyla ilgili daha kapsamlı çalışmalar yapılmasını gerekli kılmaktadır.

71 Taberî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 11: 300

72 Ahmet Özel, “Hicret”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 466. Gölcük, “Kur’ân’da Hicret”, 17.

KAYNAKÇA

- Azimli, Mehmet. "Olağanüstü Olaylar Örgüsünde Hz. Peygamber'in Hicreti", *Milel ve Nihal*, 5/3, (Eylül-Aralık 2009): 50-79.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. *Sahîb-i Buhârî*. Kahire: Matbaatus-Selefiyye, 1979.
- Bûtî, M. Said Ramazan. *Fıkhu's-Sire*, Trc: Ali Nar, Orhan Aktepe, İstanbul: İslâmî Edebiyat Yayınları, 2003.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi II*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Demircan, Adnan. " Hz. Peygamber'in Hicreti" *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1, 2017: 1-32.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. Trc. Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarın Yayınları, 2015.
- Gölcük, Şerefeddin. "Kur'an'da Hicret", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 1986: 9-20.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1995.
- Heykel, Muhammed, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, Trc: Vahdettin İnce, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-Gâbe fî Mârifeti's-ababe*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut. ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. Nşr. Mustafa es-Sakkâ ve dğr. Kâhire: Dârü'l-kütübü'l-Misriyye, 1955.
- İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nibâye*, Kahire, 1932.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İsfehânî, Râğîb. *el-Mufredât*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut: Darü'l-Ma'rifet, ts.
- Karaman, Hayrettin v. dğr. *Kur'an Yolu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâruhicra, 2001.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*. Nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Kahire: 1979.
- Önkâl, Ahmet. "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 17: 458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özel, Ahmet. "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 17: 462-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Müslümanların Tarihi II*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-Meğâzî*. Thk. Marsden Jones. Beyrut: 1984.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

İSTİHSÂN DELİLİ TEMELİNDE İSLAM CEZA HUKUKU HÜKÜMLERİ: SERAHSÎ ÖRNEĞİ

Recep ÇEVİK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri

e-mail: recep-cevik@hotmail.com Orcid Id: 0000-0002-3388-0345

Halil İbrahim ACAR

Prof. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Mart 2019/ 26 March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Haziran 2019 / 16 June 2019

Yayın Tarihi / Published: 19 Temmuz 2019/ 19 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 157-184

Öz

İstihsân delilinin fıkhındaki konumu mezhepler arasında sürekli tartışılmalıdır. Başta Hanefî mezhebi olmak üzere, birçok mezhep hüküm çıkarmada istihsân deliline müracaat etmiştir. Öyle ki; istihsân denilince akla ilk gelen mezhep Hanefî mezhebi olmuş, delil mezhep ile adeta özdeşleşmiştir. Oysa Mâlikî ve Hanbelî gibi mezheplerin söz konusu delille sonuca ulaştıklarına dair misaller de bulunmaktadır. Öte yandan başını Şâfiî'lerin çektiği diğer bir grup da, istihsânın hücciyetine şiddetle karşı çıkmış, muhaliflere karşı ağır ifadeler kullanmaktan geri durmamışlardır. Akıl melekesinin naslardaki makâsıdı kavramada ne kadar etkin olduğu görülen istihsân delilinin daha iyi anlaşılması adına, konuyu Hanefî mezhebi perspektifinde değerlendirmek yerinde olacaktır. Bunun için çalışmamızda, Hanefî akılcılığının ilk ve en tipik uygulamalarına rastlanılan Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Usûl* ve *el-Mebsût* adlı eserlerindeki, istihsân deliliyle ulaşılan İslam Ceza Hukukuna dair hükümleri ele almak hedeflenmiştir. İlk olarak istihsânın İslam fıkhındaki genel konumuyla beraber Serahsî'nin yaklaşımı mukayese edilmiş, daha sonra İmam'ın hem kendi mezhebindeki bazı fukahaya hem de istihsânın hücciyetine muhalif olanlara yönelttiği eleştirilere yer verilmiş ve son olarak da Müellif'in, bahsedilen eserlerindeki ceza hukukuna dair bölümlerde istihsân delilini nasıl ele aldığı ve değerlendirdiği mercek altına alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, es-Serahsî, , *el-Mebsût*, *el-Usûl*, İstihsân, Kıyas, Hadd, Kıyas

The Provisions Of Islamic Criminal Law On The Basis Of Istihsân: Sarakhî Sample

Abstract

The position of istihsân evidence in Islamic law has been constantly discussed among sects. Many sects, especially in Hanafî sect, have applied to istihsân for making provision. So much so; when istihsân was mentioned, the first sect that came to mind was the Hanafî sect and the mentioned evidence became synonymous with the sect. However, there are plenty of examples that sects such as Mâlikîs and Hanbalîs have come to the conclusion of the mentioned evidence in question. On the other hand, another group, which was headed by Shafî' sect, strongly opposed to be evidence of istihsân, and did not hesitate to use heavy expressions against the dissidents. In fact, it would be appropriate to evaluate the istihsân evidence, which we see how effective intellect for understanding the targets of nass, from the perspective of the Hanafî sect. For this reason, we discussed the applications of the subject in Islamic Criminal Law and istihsân evidence of it is aimed to analyze well in our study, including to *al-Usûl* and *al-Mabsût*, which is the first and most typical application of Hanafî rationalism according to Shams al-A'imma Abû Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abî Sahl al-Sarakhî (d. 483/1090 [?]). firstly the general position of istihsân in Islamic Law along with the approach of Sarakhî 's was compared, and then the criticism of the Imam towards some of the Fukahâ's in his own sect and the dissidents of the istihsân evidence are given and finally, how it is dealt with and evaluated with istihsân in the Islamic Criminal Law in his mentioned books.

Key Words: Fiqh, al-Sarakhî, *al-Mabsût*, *al-Usûl*, İstihsân, Qiyâs, Hadd, Qiyâs

GİRİŞ

İnsan, Allah'ın halifesi imtiyazına sahip bir varlık olarak yaratılmasının yanı sıra, İslam'ın öngördüğü hukuk sistemiyle can, akıl, nesil, din ve malın korunmasına yönelik aldığı tedbirlerin uygulamakla memurdur. Bu amaçlara matufen fıkıh ilmi; canın korunması amacıyla haksız yere cana kıymayı, aklın korunması amacıyla sarhoş edici ürünlerin tüketimini, neslin korunması amacıyla zinayı ve malın korunması amacıyla hırsızlığı yasaklayan, ayrıca dinin korunması amacıyla da mürtedin öldürülmesini emreden hükümler içerir. Fıkıh alimleri tarafından *Makâsıd-i Diniyye* ve *Zarûrât-ı Hamse* olarak da isimlendirilen bu beş temel kavram, Şâri' tarafından hüküm koymada gözetilen gayeleri ifade eder. Başka bir ifadeyle, bu hükümlerin konulmasıyla hedeflenen genel gayeler bütününe *İslam Hükümlerinin Üst Değerleri* denilebilir.

Fıkıhta hüküm koymaya ilişkin yegâne yetki mercii Allah ve Resulüdür. Nesilden nesile yazılı olarak nakledilen Kur'an'ın içindeki Allah'ın sözlerine *ayet*, Resülünden nakledilen sahih haberlere de *hadis* denir. Bu terimlerin her ikisi fıkıh ilminde *nas* adını alır.

Bir müctehid hükme ulaşırken nas verileriyle hareket etmek zorundadır. Aksi halde ulaşılan sonuca dair fıkıh adına üretilen bir hükümden bahsedilemez. Müctehid karşılaştığı bir meseleye hüküm vermek istediğinde, o meselele ilgili hükmünü evvela naslarda aramaya başlar. Ancak her meselele ilgili hükmü naslarda açıkça bulunmayabilir. Bilhassa insanlığın ilerlemesi ve gelişmesi neticesinde karşılaşılan yeni meseleler, söz konusu hüküm çıkarma konusunda müctehidler için fikrî anlamda fazla mesai harcamaya sevk etmiştir.

Öte yandan bir meselele ilgili hükmü naslarda bulunsaydı bile, yukarıda ifade edilen Şâri'in gözettiği gayelerin gerçekleşmemesi durumları da söz konusu olabilmektedir. Bu durum nasların çözüm üretmede kifayetsiz kaldığı anlamına gelmemekle beraber, bütün nasların oluşturduğu ahkâm ruhunun meselele ilgili çözümünde aldığı aktif rolü ortaya koyar. Genel anlamda istisna olarak isimlendirilen bu meselelere fıkıh ilmi özelinde *İstihşân* denmektedir. İstihşân ilk bakışta, hükümle ilintili naslardan yüz çevirmek gibi anlaşılabilir de, derinlemesine düşünüldüğünde bir delilden daha kuvvetli görülen bir delile geçmekten ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Hatta örnekler incelendiğinde, Şâ-

ri'in kulların menfaati adına, ilgili meselenin benzerlerine verilen hükümden farklı bir hükmü bizzat kendisinin verdiği, dahası normal şartlarda olması gereken hükümden vazgeçtiğine şahit olunmaktadır.

İstihşânın, bir istisnâ işlemi şeklinde değerlendirilmesinin yanı sıra, aynı zamanda bir tür kıyas işlevi gördüğü de düşünülmektedir. İstihşânı bu şekilde sematize eden Hanefiler, naklin anlaşılmasında akıl faktörüne mühim bir rol biçtiklerinden olsa gerek, aklın aktif biçimde kullanıldığı kıyas işleminde de bu rolün varlığını gözler önüne sermişlerdir. Onlar kıyasta o kadar maharet kazanmışlardır ki; bu sayede süreç adeta yeni bir kıyas türü olarak istihşâna evrilmiş, akıl yürütmede çığır açabilecek adımlar atılmıştır. Öte yandan, istihşânın hüccet değerini itibarsızlaştıranlara karşı, söz konusu delili savunmaktan da vazgeçmemişlerdir.

Kaleme aldığı eserlerde Hanefî akılcılığının en mümtaz örneklerine rastladığımız hukukçulardan biri İmam Serahsî'dir. *el-Usûl* ve *el-Mebsût* adlı eserlerinde fıkıhın adeta felsefesini yapan Müellif, bu eserlerinde istihşân ile ilgili bazı çıkarımlarda bulunarak fikhî melekelerini geliştirmek isteyenlere ışık tutmuştur. Söz konusu iki eserde ceza hukukuna dair yer verdiği açıklamalar kayda değer bir nitelik arz etmektedir. Biz de bu çalışmamızda O'nun ceza hukukunda istihşân delilini nasıl etüt ettiği üzerinde duracağız.

1. İstihşânın İslam Hukukundaki Genel Konumu ve Serahsî'nin Yaklaşımı

İstihşân, fıkıh ilmindeki kullanımıyla âyet ve hadislerde geçmez. Ancak, nasslarda bir anlayış olarak var olduğu söylenebilir. Zira hükümlerin konulmasına ilişkin uygulanan kolaylık prensibi, fıkıh ilminin en önemli özelliklerindedir. Nitekim "Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez." (el-Bakara 2/185), "Allah hiç kimseye kaldıramayacağı yükü yüklemez" (el-Bakara 2/216) gibi âyetlerle, "Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız, müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz"¹, "Dinde en iyi olan kolaylıktır"² gibi hadisler istihşânın meşru bir delil şer'î delil olduğunun Hanefilerce kabul edilmesini sağlamıştır. An-

1 Buhârî, "İlim",12; Müslim, "Cihad" 6,7.

2 Ahmed b. Hanbel , *Müsned*, 5:32.

çak ileride temas edileceği üzere Hanefîler, hüküm istinbatında istihsânı bolca kullandıkları için bir takım eleştirilere maruz kalmışlardır.

Öte yandan, tıpkı ‘Çıkardı’ manasını eşit olarak ifade eden *اِسْتَحْرَجَ* ve *اَخْرَجَ* fiilleri arasındaki ilişkiye benzer şekilde, harf dizilimi olarak naslarda rastlamadığımız = *اِسْتَحْسَنَ* İstihsân kavramıyla aynı anlama gelen *اِحْسَنَ* fiiline dair örnekler naslarda bulunmaktadır. Bu bağlamda *اِحْسَنَ* fiili Kur’an’da mazi, muzârî, masdar ve ism-i fâil türevleriyle birlikte 35 ayette geçmektedir.³

1.1. Sözlük Anlamı

İstihsan, sözlükte “Bir şeyi güzel addetmek” şeklinde tarif edilmektedir.⁴

İmam Serahsî *el-Usûl*’ünde, istihsânın delil olarak kullanılmasını savunduktan sonra sözlük anlamı vermekle konuya giriş yapmaktadır. İmam, istihsânı hem lugavî hem de ıstilahî anlamlarını ikiye farklı yorumla ele almaktadır. Buna göre istihsân sözlükte;

1) ‘Çirkin görme’ *اِسْتَبَاحَ* anlamının zıddı olarak ‘Bir şeyi güzel bulmak, güzel olduğuna inanmak gibi anlamlara gelir.

2) ‘Emredilen şeye tabi olmak için en güzeli talep etme’ anlamına gelir ki bu manayı “Onlar sözü işitir ve en güzeline uyarlar” (el-Zümer 39/18) âyetiyle delillendirmektedir. Burada tıpkı dua anlamına gelen *الصَّلَاةُ* kelimesinin, İslamî literatürde ‘namaz’ anlamı kazanmasına benzer bir durum söz konusudur.⁵ Dolayısıyla burada bahsedilen mana çeşitliliğini; biri kelimenin temel anlamı olan *Mücerred Mana*, diğeri ise bu asıl manaya ek olan *Mezîd Mana* olarak değerlendirmemiz mümkündür.

3 İlgili ayetler için bk. el-Bakara 2/58, 83, 112, 178, 195, 229, 236; Âl-i İmrân 3/134, 148, 172; en-Nisâ 4/36, 62, 125; el-Mâide 5/13, 85, 93; el-En’âm 6/84, 151, 154; el-A’râf 7/56; et-Tevbe 9/91, 100, 120, 121; Yûnus 10/26; Hûd 11/115; Yûsuf 12/22, 23, 100; en-Nahl 16/90; el-İsrâ 17/23; el-Kehf 18/104; el-Ahkâf 46/15; er-Rahmân 55/60 (Bu ayette iki kere geçmektedir).

4 Muhammed Eş-Şerif el-Cürçânî, *Kitâbu’l-ta’rifât*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985, 18.

5 Ahmed b Ebî es-Sehl es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, Lecnetü’l-Meârifî’l-Osmâniyye, 2: 200.

1.2. *Istilahî Anlamı*

Usûlcüler istihsânı şöyle tanımlamaktadırlar: Biri açık diğeri daha ince düşünce ile anlaşılan iki kıyasın karşılaşması halinde ikinciye birinciye tercih etmek yahut gerektiren bir sebep ve delil bulunduğu için umumi kâideden bir hususu istisna etmek, çıkarmaktır.⁶

Tanımlamada genel kanıyı ortaya koymak adına, istihsânın istilahî olarak başka fukaha tarafından da birçok tarifinin yapıldığına rastlamaktayız. Bu tariflerin her birini ayrı ayrı zikretmek yerine, ortak noktalarından hareketle; istihsânın, kıyasa göre olması gereken hükümden daha kuvvetli bir delil sebebiyle vazgeçilerek başka bir hükme yönelmekten ibaret olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Hem efrâdını câmi‘ ve ağyârını mâni‘ olması, hem de kapsam itibarıyla daha geniş olarak nitelendirebileceğimiz bir tarif yapmak gerekirse istihsânı şöyle tarif edebiliriz:

‘İstihsân; müctehidin, bir meselede kendi kanaatince o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçmesini gerektiren nass, icma‘, zarûret, gizli kıyas, örf ya da maslahat gibi bir delile dayanarak, o hükmü bırakıp başka bir hüküm vermesidir⁷

Serahsî ise ıstılahta Hanefî fukahasının istihsânı iki şekilde tanımladıklarına yer vermektedir:

1) Şâri‘in, değerlendirilmesini bizim görüşlerimize bıraktığı konularda ictihad ve baskın görüşle amel etmektir. Nasslarda *ma‘rûf* olarak isimlendirilen ve örf'e göre belirlenen mehr ile babanın çocukları için yapması gereken harcamalar örnek olarak zikredilmektedir. Her iki kavramın da miktarı, toplumca hoş karşılanıp İslam Hukukçuları katında uygun görülmektedir.⁸

2) Hakkında sağlam bir inceleme yapmadan önce düşüncenin yöneldiği açık kıyasa aykırı olan delildir. Meseleye sağlam bir incelemeyle odaklandıktan sonra ise, aykırı görülen delilin aslında, kıyasla ulaşılan sonuçtan üstün olduğu

6 Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993, 1: 124.

7 Ali Bardakoğlu, “İstihsân”, İstanbul: DİB Yayınları, 2001, 23: 339-347.

8 Serahsî, *Usûlüs-Serahsî*, 2: 200.

ortaya çıkar. Dolayısıyla artık bu aykırı delil ile amel etmek vâcib olur.⁹ Özellikle bu ikinci tarif ile Hanefîlerin istihşân deliline nasıl sıkı sıkı bağlandığını anlamaktayız. Ayrıca istihşânın da aslında bir kıyas işlem olduğu, ancak elde edilmek istenen asıl maksadın ilk bakışta kıyasla elde edilemediğinden dolayı, derinlemesine inceleme sonucu istihşânla ulaşıldığı ortaya çıkmaktadır. Özellikle ikinci tanımdan hareket ettiğimizde, özetle kıyasa '*yüzeysel akıl yürütme*', istihşâna ise '*derinlemesine akıl yürütme*' diyebiliriz.

1.3. Türleri

Hanefî mezhebinin klasik usûl-i fıkıh kitaplarında, istihşânın kendisiyle gerçekleştiği deliller dörtlü bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Öte yandan bahsedilen bu dört farklı istihşân çeşidinden başka örf ile istihşân ve maslahat ile istihşân yapıldığı da kaynaklarda yer almaktaysa da, örfün icmâ ile, maslahatın da zarûret ile sıkı bağlantısı bulunduğundan dolayı ayrı deliller olarak zikredilmelerine gerek duyulmadığı belirtilmiştir.¹⁰ İstihşânın belirtilen dörtlü tasnifi Eser ile istihşân (İstihşânü'n-nass), İcmâ ile istihşân, Zarûret ile istihşân, Kıyâs-ı hafî ile istihşân şeklindedir. İstihşân mutlak olarak zikredildiğinde anlaşılacak kıyâs-ı hafî ile gerçekleşen istihşândır. Başka bir tasnife göre dar anlamdaki istihşân, kıyâs-ı hafî ile eş anlamlıdır. Zikredilen dörtlü tasnife dâhil olan istihşân ise geniş anlamda istihşân olmaktadır.¹¹

1.3.1. Hafî Kıyas İstihşânı

Açık (celî) kıyastan vazgeçip gizli(hafî) kıyasa yönelme işlemidir. Bu durumda celî kıyastan hafî kıyasa yönelmeyi gerektiren delile *Vechül-istihşân* (İstihşânın senedi), istihşânla sabit olan hükme *el-hükmül-müstahsen* (kıyas hilafına sabit olmuş hüküm) denir.

Hafî kıyasın isimlendirilmesinden de anlaşılacağı üzere, istihşân aslında bir tür kıyas işlemidir. Zira illeti hemen anlaşılacak kıyasa celî kıyas yani terminolojik anlamdaki kıyas denirken, illeti hemen anlaşılmayıp derinlemesine dü-

⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*,2: 200.

¹⁰ Bardakoğlu, "İstihşân", 23: 339-347.

¹¹ İzzeddin Abdullatîf b. Eminateddin İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr fi'-'usûl*, İstanbul: Dâru't-Tibaâtî'l-Âmire, 1292, 85.

şünüldüğünde kavranabilen kıyasa hafî kıyas denmektedir ki, istihsân da hafî kıyasın ta kendisidir. Kural olarak uygulanması gereken terminolojideki kıyas işlemi, fıkıh ilminde gözetilen genel amaçlar göz önüne alındığında çözüme kavuşturulmak istenen meselede zayıf kalırken, istihsân faaliyeti bu aşamada devreye sokularak mesele çözüme kavuşturulmaktadır.

Hafî kıyas istihsânına yönelik kaynaklarda geçen iki türlü sınıflandırma söz konusudur. Bunlardan ilki; tesiri kuvvetli olan ve görünüşte sahih olup fasitliği gizli kıyâs-ı hafî, ikincisi ise tesiri zayıf olan ve görünüşte fasit olup sahihliği gizli kıyâs-ı celîdir. Bu sınıflandırmaya göre kıyâs-ı hafînin birinci kısmı kıyâs-ı celînin birinci kısmına tercih edilirken, kıyâs-ı celînin ikinci kısmı ise kıyâs-ı hafînin ikinci kısmına tercih edilir. Görüldüğü üzere burada esas olan, zâhirlîk değil tesirdir.¹²

Usûl kitaplarında hafî kıyas istihsânına dair en göze çarpan örnek olarak vakıf işlemi sunulmaktadır. Buna göre bir zirâî arazinin satış, kira ve vakıf işlemleri noktasında geçiş, sulama gibi yararlanma haklarını içeren irtifak haklarının sabit olup olmaması konusunda bir takım hükümler bulunmaktadır. Şöyle ki; Hanefî mezhebine göre zirâî bir arazinin satış işleminde o araziye ait irtifak hakları sözleşme sırasında belirtilmedikçe alıcıya geçmez. Ancak aynı arazinin kiralanması durumunda ise sözleşme esnasında belirtilmese dahi söz konusu irtifak hakları kiracının hakkıdır. Bu iki işleme yani satış ve kiralama işlemlerine göre, zirâî arazinin vakfedilmesi vakfı yapan açısından bir satış, karşı taraf açısından ise kira muamelesine benzemekte ve dolayısıyla iki farklı kıyasın uygulanmasını mümkün kılmaktadır. Zira vakıf, satışta olduğu gibi karşı tarafa bir mülkiyet transferi görünümünde olduğundan irtifak haklarının vakfeden lehine sabit olması gerekir. Ancak temelde vakıf işlemleri mülkiyet naklini değil, karşı tarafın o maldan istifade etmesini amaçladığından irtifak haklarının vakfedilen taraf lehine sabit olması daha kuvvetli görünmektedir. Dolayısıyla vakıf işlemi, irtifak haklarının nakli hususunda açık kıyas olan satım akdine değil, kapalı kıyas (istihsân) olan kira akdine hamledilir.¹³

12 Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâtü'l-vusûl*, Dersaadet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye, 1321, 251.

13 Zühaylî Vehbe, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fiqh*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999, 89.

1.3.2. *İstisnâ Yoluyla İstihşân*

Umûmî bir kaideden veya küllî bir asıldan cüzî bir meseleyi istisnâ etme işlemidir. Bu durumda istisnâyı gerektiren delile Vechü'l-istihşân (İstihşânın senedi), istihşânla sabit olan hükme el-hükmü'l-müstahsen (kıyas hilafına sabit olmuş hüküm) denir.

Temelde bir istisnâ işlemi olan istihşânın bu kısmında, çözüme kavuşturulması beklenen bir olayda, benzerlerine uygulanagelen genel bir kuralın dışına çıkılması söz konusudur. Bu istisnâ işlemi ya Şâri' tarafından bizzat yapılır ya icmâ' yoluyla gerçekleşir ya da zaruret sebebiyle olur. Bazı usûl kitaplarında bu üç maddeyle beraber maslahat ve örf sebebiyle istihşân maddeleri sayılsa da, bunların ilgili üç maddeyle sıkı bir bağlantısı olmalarından dolayı kanaatimizce istihşânın ayrı sebepleri olarak zikredilmelerine gerek yoktur. Yapılan bu eklemeler, istihşânın içerik ve işleyiş prensibini sulandırmaktan öteye geçemez.¹⁴ Ayrıca Serahsî'nin de konuyu maddelendirmesi bu minval üzeredir. Zira 'Kıyasın terki' olarak ifade ettiği istihşânı bazen nassla, bazen icmâ'yla, bazen de zaruretle olacağını belirtmiştir.¹⁵

1.3.2.1. *Nass Sebebiyle İstihşân*

İstisnâî hüküm getiren özel nas, âyet ya da hadis olabilir. Genel anlamda *İstihşânü'n-nas* diye isimlendirilen bu işlem, genellikle özel nas sünnet olduğu için bu çeşit istihşâna *İstihşânü's-sünne* de denir.

Serahsî nass ile yapılan kıyasın terki işlemine; istihşân delilini çokça kullanmakla eleştirilen Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) unutarak yemek yiyen oruçlu hakkında söylediği '*Şayet hadis olmasaydı, elbette kaza etmesini söyledim*' sözünü hatırlatmakla giriş yapmaktadır.¹⁶ Böyle yapmakla, istihşânın umdesi olarak Ebû Hanîfe'yi kabul ettiğini ihsas ettirmenin yanı sıra, O'nun hükme ulaşmada nasıl titiz davrandığına ve keyfî hareket etmediğine dair istihşân muhaliflerine bir bakıma yanıt vermektedir. Aynı zamanda bu meselede Şâri'in istihşânı bizzat kendisinin yaptığına dair Serahsî'nin kabulü anlaşılmaktadır.

¹⁴ Bardakoğlu, "İstihşân", 23: 339-347.

¹⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 201.

¹⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 202.

İstisnâî hüküm getiren özel nassın âyet olmasına örnek, vasiyetin meşruluğuna dair hüküm içeren Nisa sûresi 11. âyetidir.¹⁷ Âyette, ölünün vasiyeti yerine getirildikten sonra mirasta hak sahibi olanların paylarının dağıtılması emredilir. Oysaki genel kural gereği temlik işlemi, mülkiyetin ortadan kalkacağı bir zamana bağlanamaz. Burada kişi vasiyet işlemiyle, hayatta olmayacağı bir zamanda temlik yapılmasını istemektedir. İşte ilgili âyette gelen özel nass, bu kurala bir istisnâ getirmiştir. Yani başka bir ifadeyle; vasiyet kıyasa aykırı olarak istihsânen caiz görülmüş, dahası istihsân kuralı bizzat Şâri' tarafından uygulanmıştır.

Bahsi geçen özel nassın hadislerdeki örneklerine de rastlanmaktadır. Hz. Peygamberin hadislerinden genel olarak anlaşılan kurala göre ma'dûmun, yani satış esnasında mevcut olmayan bir malın satışı caiz değildir. Ancak, peşin parayla veresiye mal için yapılan akit olan selem akdine, yine bizzat Hz. Peygamber tarafından müsaade edilmiştir.

Nass sebebiyle istihsâna yukarıdaki örneklerin yanı sıra; oruçlunun unutarak yiyip içmesinin orucunu bozmaması ve alışverişte şart muhayyerliğinin varlığı gibi konular da örnek olarak zikredilebilir. Bütün bu naslarla ulaşılan hükümlerde Şâri'in, umûmî bir faydayı temin etmeyi kastettiği anlaşılır. Buna göre Şâri' böyle bir istisnâyla, kulların menfaatini gözetmiştir. Sabit olan hüküm bizim açımızdan nassla sabit olmuştur ancak, Şâri' açısından, bahsettiğimiz anlayış ve hüküm vaz etmedeki ruhla sabit olmuştur. Başka bir ifadeyle Şâri' söz konusu nassın hükmünü bu anlayış ve ruh çerçevesinde vaz etmiştir. İşte istihsânı nasların rehberliğinde icra etmeye çalışan müctehid, bahsedilen gayeleri göz önünde bulundurarak hükme ulaşır. Dolayısıyla istihsân; içinde menfaat, zaruret gibi kavramları barındıran şemsiye bir kavramdır.

17 İlgili ayetin meali şöyledir: Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. İki'den fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, ana-babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da ana-babası ona vâris olmuşlarsa anasının hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa anasının payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir.

1.3.2.2. İcmâ‘ Sebebiyle İstihşân

Bu tür istihşân; bir devirde yaşayan müctehidlerin bir meselede, o meselenin benzerlerine verilen hükmün dışında hüküm vermeleri şeklinde gerçekleşir.¹⁸

Başta Serahsî'nin eseri olmak üzere, usûl kitaplarında yaygın olarak verilen örnek eser (*Istisna‘*) sözleşmesidir.¹⁹ Bu sözleşme, sözleşmeye konu olan şeyin, sanatkârın belli bir zaman içinde yerine getireceği eser üzerine yapılmasıdır. Burada yapılan akit, *Ma‘dûmun satışının yasak olduğu* şeklindeki genel kurala aykırı bulunmaktadır. Ancak zamanla insanlar arasında bu yönde bir uygulamanın yaygınlık kazanması ve hiçbir müctehidin bu uygulamaya itirazda bulunmadığı gerekçesiyle istisna‘ akdinin cevazı noktasında bir icmâ‘ meydana geldiği ifade edilmektedir. Fakat hükme icmâ‘ sebebiyle ulaşıldığına yönelik olan bu yaklaşım tarzı, aynı hükmün sünnetle sabit olduğu gerekçesiyle eleştirilere maruz kalmıştır. Eleştiri getirenler böyle bir aktin, icmâ‘ sebebiyle değil de, nass sebebiyle sabit olduğuna dair kanaatlerini belirtmişlerdir.²⁰

Belirli bir ücret karşılığı hamamların kullanımı da bu maddeye örnek olarak sunulabilir. Hamamda kullanılacak olan su miktarı ve kalma süresindeki belirsizlik akitlerde genel kural olan *‘Akitteki belirsizliğin onu ifsat edeceği’* iken, zamanla örf haline gelen bu uygulamaya hiçbir müctehid karşı çıkmamış ve bir tür icmâ‘ meydana gelmiştir.

1.3.2.3. Zaruret Sebebiyle İstihşân

Zaruret veya ihtiyacı karşılamaya yönelik gerçekleşen istihşândır. Suyun bir miktarının ya da pislenme sırasında mevcut olduğu tahmin edilen miktarın boşaltılmasıyla, pislene kuyunun temiz olarak kabul edilmesi örnek olarak verilebilir. Buna göre genel kural pislene kuyunun, necaset tamamen giderilmedikçe temiz sayılmamasıdır. Ancak ister suyun bir kısmı isterse tamamı boşaltılsın kuyunun tam olarak temizlenmesi mümkün olmadığı için bir zaruret hâsıl olmuştur. Müctehidler buradaki zarureti göz önüne almış söz

18 Vehbe, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fiqh*, 89.

19 Serahsî, *Usûlûs-Serahsî*, 2: 203.

20 Bardakoğlu, “İstihşân”, 23: 339-347.

konusu genel kuraldan istisnâ yaparak, böyle bir kuyunun istihsân yoluyla temiz kabul edileceği hükmüne varmışlardır.

Serahsî, ilk iki istihsân türü olan nass ve icmâ‘ sebebiyle istihsânın istisnâî hükümlerden ibaret sayılması ve bunlara kıyasla yeni çözümlere gidilememesi üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla bu istihsân türlerinde ta‘diye(geçişlik) söz konusu değildir. Öyle anlaşılıyor ki İmam bu açıklamasıyla muhtemelen; istihsânın ‘Nassları keyfi yorumlama ameliyesi’ olduğuna dair töhmete set çekmeyi; başka bir açıdan da, bu yolla istihsânı sulandırma işleminin de önüne geçmeyi hedeflemiştir. Öte yandan gizli kıyas istihsânına ‘istihsân’ olarak isim verilse de aslında sadece bir kıyas işlemi olduğu, dolayısıyla bu tür istihsân uygulamasının benzeri olaylara da uygulanması gereğinin altını özenle çizmektedir.²¹ Anlaşılan o ki Serahsî ta‘diyenin, gizli kıyas ve zaruret sebebiyle yapılan istihsânda geçerli olduğunu düşünürken, bu düşüncesini istihsân ile kıyasın bütünleştiğini ihsas ettirerek delilin muteberliğini teminat altına almak istemiştir.

2. İstihsân Delili Bağlamında Serahsî’nin Fukahaya Yönelttiği Eleştiriler

İstihsan deliline yönelik Serahsî’nin fukahaya yönelttiği eleştirilere geçmeden önce bu başlık altında sünî fıkıh mezheplerinin istihsana karşı tutumlarının ele alınacağını belirtmekte fayda vardır. Zira istihsanın delillliğini kabul etmeyen Zahirîler ve İmâmiyye Şîası, aslında kıyasın da delillliğini kabul etmişlerdir. Kıyasın delillğinin inkârı doğal olarak istihsanın da inkârı sonucunu doğurur.²² Dolayısıyla Serahsî’nin cevap vermekle meşgul olduğu istihsan muhalifleri, kıyası delil olarak kabul edenlerdir.

Varlıklarını günümüze değin sürdüren Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri arasında istihsanı delil kabul etmeyen, sadece Şâfiî mezhebidir.²³ Bununla birlikte İmam Şâfiî’nin (v. 204/820) usûlen istihsanı benimsememesine rağmen istihsan yaptığını söylemek mümkündür. Fakat sonuca ulaşırken

21 Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2: 155.

22 Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2009, 145.

23 Abdulvehhâb Hallaf, *Mesâdiru’-teşri’i’l-islâmî fi mâ lâ nassa fih*, Kuveyt: Dar’ul-Kalem, 1982, 77.

yaptığı içtihat şeklini istihşan diye isimlendirmemiştir.²⁴ Keza istihşanın mu-
teber olup olamayacağına dair tartışmaların ortadan kalkacağını bizzat Şâfiî
usulcüler de kabul etmişler²⁵ ve söz konusu ihtilaf temelindeki tartışmaları
sonlandırma gayretini göstermişlerdir.

İstihşanın hucciyeti meselesindeki tartışmaların medarı sadedinde, en
göze çarpan neden olarak tarafların maksatlarının tam manasıyla etüt edil-
meyişini ifade edilmektedir.²⁶ Bazı Şâfiî müellifler de istihşan isminde müsta-
kil bir delilden bahsedilmesine karşı çıkmışlardır.²⁷ Öte yandan ıstılahların
isimlendirilmesi hakkında tartışmanın gereksiz olduğu şeklindeki itiraz²⁸ da
kaynaklarda yer almaktadır.

2.1. Hanefî Fukahasına Yöneltiği Eleştiriler

Hanefilerden bazı müteahhirûn ulemâ; istihşan deliliyle hükme ula-
şılan meselede, istihşanla amel etmenin daha uygun olmasının yanı sıra kı-
yasla da amel edilebileceğini düşünmektedir. Ancak Serahsî bu görüşün bir
vehmden ibaret olduğunu belirtmektedir. Zira İmam'a göre; fıkıh kitaplarında
meselelerin çoğunda zikredilen (انا تركنا هذا القياس) 'Biz bu kıyası terk
ettik' sözü, terk edilen ile amel etmenin caiz olmadığı anlamına gelir. Keza;
kaynaklarda geçen (اني استقبح هذا) 'Doğrusu ben bunu çirkin buluyorum' ifa-
desin terk edilen kıyas hakkındadır. Şer'an amel etmenin caiz olduğu bir delili
çirkin bulmak ise küfürdür. Dolayısıyla, hükme istihşân deliliyle ulaştığımız
bir meselede artık kıyasla amel etmenin caiz olmadığı sonucu ortaya çıkmış
olmaktadır. Ayrıca buradan, istihşânla amel edildiği zaman muarız bir delilin

24 Seyyid Bey, *Usûl-ı fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrade, Kaza ve Kader*, Dersaadet: Kader Matbaası, 1338, 87.

25 Ebu'l-İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali Şirâzî, *Şerh'ul-Lüma*, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988, 2: 960.

26 Sadeddin Mes'ûd b. Ömer Tefâtânî, *et-Telvîh*, İstanbul: Bosnevî el-Hâcc Muharrem Efendi Matbaası, 1304, 2: 571.

27 Ebû Hamîd Huccetü'lislâm Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilm'il-usûl*, Bulak: Dar'ul-Ma'rife, 1322, 1: 283.

28 Ubeydullah Mes'ûd b. Buhârî Sadruşşerîa, *et-Tevzîh*, İstanbul: Bosnevî el-Hâcc Muharrem Efendi Matbaası, 1304, 2: 571.

varlığından da öte, daha kuvvetli bir delil sebebiyle zayıf delilin düşürüldüğü anlaşılmaktadır.²⁹

Yeri gelmişken, Serahsî'nin kastettiği müteahhirûn ulemanın kim(ler) olabileceğine dair Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'nun Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ne yazdığı *'İstihşân'* maddesindeki mülhazalarını nakletmekte fayda vardır: *Serahsî'nin isim vermeksizin eleştirdiği Hanefî usûlcüsünüñ Pezdevî olabileceği ilk nazarda hatıra gelmekteyse de Abdülazîz el-Buhârî, Serahsî'nin ağır tenkidini de dikkate alarak Pezdevî'nin ifadelerinin böyle anlaşılmasını gerektiğini belirtir; onun da istihşân karşılığındaki kıyasla amel etme imkânının ortadan kalkacağı görüşünde olduğunu söyleyip kendisinden bu yönde ifadeler aktarır ve neticede uzlaştırıcı bir yorum getirir (Keşfü'l-esrâr, IV, 1124-1125).*³⁰

Görüldüğü gibi İmam Serahsî; bazı müteahhirûn ulemanın ilgili meselede kıyas ve istihşânın birer seçenek olabileceğini savunmalarını kabul etmezken, duruma göre kıyasın ya da istihşânın ağır basacağı hükümlerin varlığını kabul etmektedir. *el-Usûl* adlı eserinde ceza hukukundaki istihşân delilinin konumuna yönelik örnekler de vererek görüşünü pekiştirmektedir. Bu örneklerden ilki istihşânın, diğeri ise kıyasın ağır bastığı durumlardır. Örneğin; bir grup şahıs bir eve girip eşyaları toplasalar ve eşyayı içlerinden birinin sırtına yükleseler, diğerleri de o eşya yüklü kişi ile beraber dışarı çıksalar, kıyasa göre sadece eşyayı taşıyana had cezası uygulanır. Oysa istihşânen, hepsine hadd cezası uygulanır. Anlaşılan o ki; İmam, bu misalle kıyasın nasıl uygulanamayacağını ya da bir alternatif olamayacağını çarpıcı bir örnekle gözler önüne sermektedir. Zira düşünüldüğünde, buradaki hırsızlık suçu organize bir şekilde işlenmiş, teknik olarak hırsızlık suçunu işleyen eşyayı taşıyan olduğu gözükse bile, bu suçu işlerken süreci yalnız geçirmedeği için diğerleri de cezalandırmaya ortak olmalıdır. Aksi halde cezalandırmadaki caydırıcılık amacı ortadan kaldırılacak ve kötü niyetlilerin konuyu sulandırması gündeme gelebilecektir. Dolayısıyla bu meselede kıyasın yerine istihşânla amel etmek gerekmektedir.³¹

Benzer nitelikteki başka bir örneğe kazf haddinde de rastlamaktayız. Şayet zinâ suçuna şahit olanlar, suçun aynı evdeki farklı yerlerde işlendiğine dair farklı

29 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 201.

30 Bardakoğlu, "İstihşân", 23: 339-347.

31 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 201.

ifade verseler, kıyasa göre aleyhine şahitlik yapılabilecek hadd cezası uygulanmaz. Ancak istihşâna göre uygulanır. Bilinmektedir ki; en ufak bir şüphe dahi olsa hadd cezası düşmektedir. Bu meselede de, şahitlerin ifadelerindeki tutarsızlıktan ötürü kıyasla amel edilerek hadd cezası uygulanmaz.³²

Konuya yönelik olarak bir değerlendirme yapılacak olursa, istihşân delilinin burada uygulanamayacağı sonucuna ulaşırız. Zira Hz. Peygamberin hadd cezalarını uygulamadan önce soruşturma aşamasında, cezanın infazında tabiri caiz ise ayak direttiğini, bir bakıma suçluyu cezadan kurtarmak için önünü açacak sorular sorduğuna dair başta zina haddi olmak üzere birçok örnek bulunmaktadır. Dahası “Şüphelerle haddleri düşürün”³³ hadisiyle bu meramını veciz bir üslupla da ifade etmiştir. Binaenaleyh bahsettiğimiz yaklaşım da göz önüne alındığında, söz konusu meselede istihşânla değil kıyasla amel edilmelidir.

Ceza hukukuna yönelik ortaya konulan yukarıdaki iki misalde de ortaya çıktığı üzere, kıyas ve istihşân birbirlerine alternatif olarak değerlendirilebilecek deliller olmadığı gibi, birinin göz önüne alınması diğersinin iptalini gerektirmektedir. Keza, ikisi arasında bir tercih yapılacaksa bu tercihi gerektirecek bir başka delil ya da makâsıdın göz önüne alınması kaçınılmazdır. Gerek kıyasın istihşâna rağmen, gerekse istihşânın kıyasa rağmen hükme ulaşmada değerlendirilmesi durumlarında keyfilik ve hevaya göre hareket etmek söz konusu olmayıp, bahsedilen üst değerler dikkate alınmaktadır.

2.2. İstihşâna Karşı Olanlara Yöneltilmiş Eleştiriler

İstihşân'ın hüküm çıkarmadaki muteberliğinin fukahâ katında tartışmalı olduğu belirtilmişti. Delil olarak kabul etmeleri yanında bu delili kullanmada aşırı gitmekle eleştirilen Hanefîlerin yanı sıra, Mâlikî ve Hanbelîler de birçok hükme istihşânla ulaşmışlardır.³⁴ Hatta İmam Mâlik'in “İlmin onda dokuzu istihşândır.” sözünden de anlaşıldığı üzere, bilinenin aksine söz konusu delille sonuca ulaşmada Mâlikîlerin daha da ileri gittiği söylenebilir.³⁵ Öte yandan istihşân karşıtlığında başı çeken Şâfîîlerle beraber, istihşânın hüccet

32 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 201.

33 Tirmizî, “Hudûd”, 2.

34 Bardakoğlu, “İstihşân”, 339-347.

35 Eyyüp Said KAYA, “Mâlikî Mezhebi”, İstanbul: DİB Yayınları, 2003, 27: 519-535.

değeri konusunda itirazları bulunanların arasında Zâhirîler ve Mu‘tezilî âlimler de bulunmaktadır.

Burada istihsân karşıtlığıyla meşhur olmuş, hatta *el-Ümm* adlı eserinde istihsân deliline reddiye niteliğindeki *‘İbtâlu’l-istihsân’* adıyla müstakil bir bölüm ayıran İmam- Şâfiî’nin (ö. 204/820) *من استحسَن فقد شرع* *‘İstihsân yapan kendiliğinden şeriat getirmiş olur’* sözüyle çok sert ifadelerle tenkitte bulunduğunu belirtmekte fayda vardır. Söz konusu eser üzerine yapılan çalışmalarda³⁶ İmam Şâfiî’nin Hanefîlerin istihsân anlayışına yönelik ciddi tepkisinin olduğuna dair ortak kanaat hâkimdir. Fakat İmam Şâfiî’den sonra gelen mezheb fakihleri, istihsân deliline çokça başvurmuşlardır. Bu da göstermektedir ki, İmam Şâfiî’nin karşı olduğu istihsân keyfi emellerle yapılan tatbikatlardır. Belki de Hanefîlerin, bu meselede doğrudan istihsân demeyip onu, “örf/ zaruret/maslahat yoluyla istihsân” şeklinde kayıtlamasının altında, şimşekleri hepten üzerlerine çekmeme sâiki yatmış olmalıdır. Ayrıca Hanefîler; örf, maslahat, zaruret, sedd-i zerayî‘, umumî belvâ gibi delilleri istihsân başlığı altında mütalââ etmektedirler.³⁷

İstihsânın delil olarak kullanılmasını eleştirenlere karşı Serahsî, *el-Usûl*’ünde meseleyi ele alırken, muhaliflerin, istihsân yanlılarına şu soruları yönelttiklerine yer vermektedir: İstihsân yanlıları kitaplarında yer verdikleri *انا تركنا القياس واستحسنا* ‘...ancak kıyası terk edip istihsân yaptık’ ifadesiyle, şer’î bir delil olan kıyası terk ederek iyi yaptıklarını sanırlar. Oysa asıl delil olan kıyası terk edip heva ve nefsin isteğine göre şekillenen temelsiz bir delille amel etmek nasıl iyi karşılanabilir? Eğer gerçek bir delil olan kıyası terk etmek istiyorlarsa, şer’î bir delil hak bir delildir, haktan ötesi sapkınlıktan başka ne olabilir? Şayet şer’an batıl bir kıyası terk etmek istiyorlarsa, bununla zaten uğraşmak anlamsızdır. Bazı kitaplarında yer verdikleri *انا نأخذ بالقياس* ‘Biz kıyas yolunu tutuyoruz’ derken, batıl bir delili nasıl alırlar?³⁸

Serahsî; istihsânı delil olarak kullananları hayâ ve takva azlığı ile sorumsuz davranmakla itham edecek kadar ileri giden muhaliflerin eleştirilerine cevap sadedinde şu ifadelere yer vermektedir: *“Delillerin en kuvvetlisiyle*

36 Muhammed b. İdris Eş-Şâfiî, “İstihsânın İptali” çev. Osman Şahin, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16 (2003), 389-414.

37 Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukuku Umumi ve Hususi Hükümler*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2006.

38 Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2: 201.

amel etmek hevâ ve nefsin isteklerine boyun eğmek demek değildir. İmam Şâfiî de bazı yerlerde استحب ذلك 'Bundan hoşlanıyorum, tercih ediyorum' demiştir. استحسن 'Güzel buluyorum' ile استحب 'Hoşlanıyorum' arasındaki fark nedir? Aksi استحسن hem daha fasih hem de Şari' tarafından istenen manaya mutabık kalmaya daha yakındır'³⁹

İstihşân delili Hanefî fakihleri katında hukukun kaynaklarından sayılmaktadır. Yapılan açıklamalardan da anlaşıldığı üzere istihşânın; nass, icmâ, zaruret gibi bir dayanağı bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ikincil bir kaynak olduğu söylenebilir. İstihşânın delil olarak kullanılmasına muhalif olanlar ise onu, bahsedilen şekilde anlamamışlardır. İstihşân yanlıların istihşâna yüklediği anlam, muhaliflerin yüklediği anlamdan tamamen farklıdır. Dolayısıyla, eğer her iki taraf da makbul manada ittifak etmiş olsalardı, onun delil olma hususunda ihtilafa düşmezlerdi. Zira muhalifleri istihşândan anladığı, heva ve hevase göre hüküm vermektir. Hanefilerin ise böyle manadaki bir istihşânı kabul etmeyecekleri gayet açıktır.⁴⁰

Netice olarak Hanefilerin genel anlamdaki istihşân anlayışı, aslında onların kıyas anlayışının iki yönünün bulunduğu ortaya çıkarmaktadır. Bunların birisi Şâri'in sözlerine yaptıkları kıyastır ki bu bildiğimiz anlamdaki kıyastır. Diğeri ise Şâri'in yaptığı fiile kıyasla kendilerinin de benzer fiilde bulunmasıdır. Yani Şâri', bahsedilen üst değerleri gözeterek kendi koyduğu hükümlerde kullar lehine bir takım esnetmelere gidiyorsa, aynı bu tarzda hem onun koyduğu aslî hükümlerde hem de bizim ulaştığımız tâbi' hükümlerde benzer üst değerler gözetilerek esnetmelere ve istisnâî sonuçlara ulaşabilir.

3. Serahsî'nin Ukûbâta (Ceza Hukuku) Dair Bölümlerde İstihşânı Ele Alışı

İmam Serahsî *el-Usûl* ünde bildirdiğine göre; ahkâmın kısımları dörttür: *Sırf Allah Hakkı Olanlar, Sırf Kul Hakkı Olanlar, Her İki Hakkı Kapsayıp Allah Hakkı Galip Olanlar ve Her İki Hakkı Kapsayıp Kul Hakkı Galip Olan-*

39 Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, 2: 201.

40 Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li Dirâseti'l-Şer'iati'l-İslâmiyye*, Bağdat, 1969, 202-203.

lar. Sekiz neviye ayırdığı *Sırf Allah Hakkı Olan Hükümler* içinde hadd cezalarına, ibadetlerden sonra ikinci sırada yer vermiştir.⁴¹

Sırf Allah Hakkı olarak yer verdiği cezâî hükümler zina, hırsızlık, içki içme haddleridir.⁴² Her iki hakkın bir araya gelip Allah hakkı galip olan hüküm ise kazf haddidir. Ancak bunun Hanefîler katında olduğunu da belirtir. Hirâbe haddi ise sırf Allah hakkı olan hadd kapsamında değerlendirilir.⁴³ Zira Hanefîler, hırsızlığa '*Küçük Hırsızlık*', hirabeye ise '*Büyük Hırsızlık*' adını vermişlerdir. Sadece Hanefîlerin yaptığı bu kategorizelendirme işlemine Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde de rastlamaktayız.⁴⁴

İstihşân delili, fikhın her bölümünde olduğu gibi cezâî hükümlerde de kullanılmıştır. Aşağıda, İslâm Ceza Hukukundaki hadd cezalarına dair hükümlerde kullanılan istihşân deliline yönelik Serahsî'nin *el-Mebsût'ta* ele aldığı konular incelenecektir.

3.1. Zina Haddi

İslam dini insan fitratı için ideal bir hukuk sistemi ortaya koyarken, bu düzen içerisinde onun can, akıl, din, nesil ve malını korumaya yönelik bir takım tedbirler almaktadır. Kaynaklarda '*Zarûrât-ı hamse*' olarak da zikredilen bu beş temel değere karşı yapılan haksız saldırıları, suçu karşılayacak miktarda cezalandırmaktadır. Bunların içerisinde hadd cezalarıyla alakalı olarak neslin korunmasına yönelik olan zina haddinin üzerinde önemle durmaktadır. Zira insan, yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak yaratılmıştır. Sahip olduğu değer sebebiyle soyunu idame ettirmeli ancak, bu idameyi de içinde yaşadığı toplumun yapısını bozmadan sağlamalıdır. Başka bir ifadeyle neslin sağlıklı ve meşru bir biçimde çoğalması ve toplumun en temel yapı taşı olan ailenin korunması adına bu fiilin işlenmesine karşılık bir ceza öngörülmesi elzemdir.

İslam fikhına göre suç, ikrar veya şahitlikle sabit olmaktadır. Zina; kadın ve erkeğin ortaklaşa işlediği bir suç olması sebebiyle zina ettiğini ikrar

41 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 290.

42 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 294.

43 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 296.

44 Ahmed b Ebî es-Sehl Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y, 9: 133.

eden erkeğin suçu ikrar etmesi esnasında suç ortağı kadın ikrar meclisinde bulunmuyorsa kıyasa göre adama had cezası verilmemesi gerekir. Zira kadın ve erkeğin arasında haddin uygulanmasını ortadan kaldıracabilecek nikâh veya mülkiyet bağı ortaya çıkabilir, dahası kadın bu ihtimalleri mündemiç bir ikrarda bulunabilir. Bu ihtimaller, haddin uygulanmasını engellemeye yeterli bir şüphe olarak kabul edilmiştir.

Serahsî *el-Mebsût*'unda konuyu incelerken⁴⁵ yer verdiği istihşânın delili olarak 'Mâiz Hadisi' ile meşhur şu hadisi nakletmektedir:

Mâiz (r.a.) Rasûlüllah (s.a.v.)'e gelerek, "Zina ettim, beni temizle!" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber yüzünü ondan çevirdi. Mâiz (r.a.), diğer tarafa geçip aynı şeyi söyledi. O, yine yüzünü çevirdi. Mâiz (r.a.), öte yana geçip, yine aynı şeyi söyledi. O, yine yüzünü çevirdi. Mâiz (r.a.) O'nun diğer tarafına geçip yine aynı şeyi söyledi. Dördüncü defa bunu söyleyince Rasûlüllah (s.a.v.); "Şimdi dört defa ikrar etmiş oldun. Peki kiminle zina ettin?" diye sordu.⁴⁶ Hadiste de görüldüğü üzere Hz. Peygamber, had cezasının uygulanması için suçlunun suçunu dört kere ikrar etmesini yeterli bulmuş, kadının mecliste hazır bulunup bulunmamasını dikkate almamıştır.

3.2. *Kazf Haddi*

Nasıl ki zina İslam hukukuna göre, insan nesline karşı işlenen bir suç olarak kabul ediliyorsa, aynı şekilde 'haksız yere zina isnadında bulunmak' anlamında olan '*Kazf*' da insan onuruna karşı işlenen bir suç olarak değerlendirilerek yasaklanmıştır. Bu suçu işleyen kişiye, suçun şartları yerine gelmesi durumunda 80 sopa vurulur.(el-Nûr 24/4)

Zina suçunu işlenmesini veya nesebin reddini ifade eden bazı kelime veya cümlelerin kullanılması, cezanın tatbikine sebep teşkil eder. Başta Serahsî olmak üzere, müellifler eserlerinde bu ifadelere detaylı bir biçimde yer verildiği için bu çalışmada zikredilmemiştir.⁴⁷ Ancak her zina içerikli ifadenin had cezasının tatbikine neden olup olmaması hususunda hükme tesir eden farklı

45 Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, 9: 38.

46 Buhârî, "Ahkam", 19, "Hudûd", 22,25,19. Müslim, "Hudûd", 16,23.

47 Detaylı bilgi için bk. Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, 9: 121.

yaklaşımlar söz konusudur. Örneğin “Sen babana ait değilsin” diyen bir şahsa kural olarak had cezası gerekmez. Çünkü çocuğun nesebinin babası için sabit olmaması anne zina etmeden de gerçekleşebilir. İftirayı atan adam da bu şüpheli durumu kastetmiş olabilir. Bu durum şüphe oluşturduğundan haddi düşürür.

Ancak istihsânen kazf haddi uygulanır. Çünkü bu sözüyle mağdurun kendisine değil aslında mağdurun annesine karşı zina iftirasında bulunmuştur. Zira zina yoluyla doğan çocuğun nesebi babasına ait değildir.⁴⁸ Dolayısıyla, içinde ‘Baba’nın geçtiği bir kazf işlemi anlamsız olmaktadır. Bu bilinen bir gerçek olduğuna göre, hakikatte zina iftirasının anneye yapıldığı ortaya çıkmaktadır.

İstihsânın dayanağı ise Abdullah b. Mes’ûd’un şu sözüdür: “Muhsaneyye (İffetli kadın) zina iftirası veya bir adamın babasını inkâr etmesi dışında kazf haddi yoktur.”⁴⁹

3.3. Hırsızlık Haddi

Şâri‘ katında kişinin canı kadar malı da değerlidir ve korunmayı hak eder. Buna dair Hz. Peygamber’in ‘Malı uğrunda öldürülen kişi şehittir’⁵⁰ hadisi, İslam’ın yaşama hakkı kadar, mülkiyet hakkını da tanıdığıнын en bariz göstergesidir. Dolayısıyla bu hakkın ihlal edilmesine yönelik yapılan saldırı karşısında Şâri‘in sunduğu ceza, şartları yerine gelmesi durumunda suçlunun elinin kesilmesidir. (el-Mâide 5/38)

Hırsızlık başkasının malını gizlice almak demektir. Zira hırsız bu gizliliği malı koruyanın bizzat kendisinden veya gafletinden veya gecenin karanlığından faydalanarak elde etmektedir.⁵¹

Müste’menin⁵² hırsızlık yapması durumunda hırsızlık haddi uygulanmaz ancak malı tazmin eder. Lâkin Ebû Yûsuf ve İbn Ebû Leylâ’ya göre hırsız müste’menin eli kesilir fakat malı tazmin etmez.⁵³ Müste’menin mağdur olması durumunda ise, istihsânen hırsıza el kesme cezası uygulanmaz. Kıyasa göre,

48 Serahsî, *Kitabul-Mebsût*, 9: 121.

49 Abdurrezzâk, *Musannef*, 7: 121.

50 Tirmizi, “Diyât”, 21.

51 Serahsî, *Kitabul-Mebsût*, 9: 133.

52 Müste’men, kendi memleketinden başka bir devletin topraklarına izinle giren kimsedir.

53 Serahsî, *Kitabul-Mebsût*, 9: 178.

müste'menin malı İslam ülkesinde zimmî vatandaşların malları gibi koruma altında ve dokunulmaz olduğu için el kesme cezası uygulanması gerekir. Nitekim İmam-ı Züfer (ö.158/775) de bu görüştedir. Ancak kıyastan ayrılıp istihşâna dönmenin gerekçesi bağlamında Serahsî şu açıklamalara yer vermektedir: Malın güvencesi, canın güvencesine bağlıdır. İslam ülkesinde müste'menin canı, her an harb ülkesine dönebileceğinden dolayı tam anlamıyla güvence altında olmadığına göre, aynı durum malı için de söz konusudur. Öte yandan normal şartlarda harbî bir kimsenin malını almak mubahtır ancak bu ibâha, verilen güvence sebebiyle o harbî, ülkesine dönünceye kadar ertelenir. Bu durum, hırsızdan haddi düşürmek için bir şüphe meydana getirir. Ancak, zimmî böyle değildir. Zira yapılan zimmet sözleşmesiyle onun canı teminat altına alındığı için malı da İslam devletinin uhdesindedir.⁵⁴

Keza şarap ve domuz, hırsızlık haddine konu olan mütekavvim(değerli) mallar kapsamında değerlendirilmemelidir. Zira şarap ve domuz bizatihi haram kabul edildiği ve dolayısıyla mütekavvim statüsünde olmadıklarına göre, örneğin bir Müslüman, bir zimmînin şarabını veya domuzunu telef etse bunları tazminle yükümlü olmaması gerekir. Zira Müslümanın hakkı zimmîninkinden üstündür. Şarap ve domuzun yenilip içilmesi konusunda onlara karşı gösterilen müsamaha, inançları sebebiyledir ki, bu sadece kendileri hakkında geçerlidir. Müslümanlar ise bu malların tazminiyle sorumlu tutulamazlar.

Bu konuda istihşana gidilmesine dayanak, Hz. Ömer'den gelen iki nakildir. Bunlardan ilki, şarabın onda birini vergi olarak alan memura söylediği;

“Bırakın da şaraplarını satsınlar. Siz de o bedelin onda birini alın” sözüdür. Hz. Ömer bu sözüyle, zimmîlerin şarap satmalarına izin vermekte ve şarabı onlar hakkında mütekavvim bir mal olarak değerlendirerek, satılması sonucunda elde edilen semenden öşrûn alınmasını emretmektedir.

İstihşana mesned teşkil eden ikinci nakil, vergi toplamakla görevli memurlara Hz. Ömer'in gönderdiği mektuptaki şu ifadeleridir:

“Zimmîlerin elinde bulunan domuzları öldürün. Bunların değerini, cizye borçlarına sayın”

⁵⁴ Serahsî, *Kitabul-Mebsût*, 9: 181.

Gelen bu nakille, domuzun zimmîler katında mütekavvim bir mal olduğundan telef edildiğinde tazmin sorumluluğunun bulunduğu açıkça belirtilmiştir.⁵⁵

3.4. *Hirâbe Haddi*

İmam Serahsî, hırsızlık haddi bahsine girişte, Hanefilerin hırsızlığı küçük ve büyük hırsızlık diye ikiye ayırdıklarını belirtirken hirabe suçuna dair delillere de değinmektedir. Müellif, Hanefilerin evvela, suç işleyenlerin grup olmalarını şart koştuğunu kitabın başında kaydetmektedir. Zira yol kesen kişiler nasstaki ifadeyle muharib (savaşan) kişilerdir. Savaş ise müdafaa ve taarruz yapabilen, güç ve hâkimiyeti yerinde bir grup ile yapılabilir. Ayrıca, haddin nedeni yol kesmedir. Yol kesme ise sadece güçlü bir topluluk tarafından yapılabilir.⁵⁶

Bir şahıs yol kesip mal çalsa, sonra bundan tövbe edip bir süre ailesinin yanında ikamet etse kıyas, bu kişiye hadd cezasının uygulanmasını gerektirir. Çünkü bu şahıs, cezalandırmanın sebebi olan yol kesme ve mal çalmak ile haddi hak etmiştir. Suçun sebebi meydana gelmişse sonucu da kaçınılmaz olacaktır.

İstihsâna göre ise bu kişiye, yakalanmadan önce tövbe ettiği ve halini düzeltmesinden dolayı had cezası uygulanmaz. İstihsânın delili şu nakildir:

“Hâris b. Zeyd yol kesiyordu. Sonra bunu bırakıp tövbe etti. Bunun üzerine Ali b. Ebî Tâlib, Basra’daki valisine şöyle yazdı: “Hâris b. Zeyd yol kesenlerdendi. Ancak bu işi bırakıp halini ıslah etti. Sen de artık ona ancak iyilikle muamele et.”⁵⁷

3.5. *Müessir Fiiller*

Kıyasa göre vücut bütünlüğüne yönelik verilen zararlar kapsamında örneğin, dişe vurulup dişin sallanması durumunda bekleme olmaksızın hemen tazmin gerekir. Zira verilen zararın tazminini gerekli kılan neden ortada bulunmaktadır. Ancak konuyla alakalı gelen nakiller sebebiyle istihsana gidilerek, bir yıl beklenmesi hükmüne ulaşılmıştır. Çünkü sallanan diş yeniden

⁵⁵ Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, 11: 102.

⁵⁶ Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, 9: 195.

⁵⁷ Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, 9: 204.

eskisi gibi sabitleşebilir ki bu durumda tazmin gerekmez. Öte yandan bu süre içinde dişte kararma, sararma, yeşerme gibi durumlar peyda olsa dışın tam diyetinin tazmini gerekmektedir. Dolayısıyla mesele hakkında net bir hükme ulaşabilmek için bir müddet beklemek kaçınılmazdır. Bekleme hükmünü içeren rivayetler ise şunlardır:

“Yaralamalarda, (yara) iyileşinceye kadar beklenir.”⁵⁸

“Yaralamalarda, beklenmedikçe diyet alınmaz”⁵⁹

Hadislerde bekleme süresine dair herhangi bir ifade yer almamasına rağmen, bekleme müddetinin bir yıl olacak şekilde takdir edilmesi, konuyla alakalı gelen diğer rivayetlerle beraber⁶⁰ örneğin iktidarsız erkeğin durumunun ortaya çıkması gibi dışın düşmesi veya tekrar eski haline geri gelebilmesi için düşünülen sürenin göz önüne alınması sebebiyledir.⁶¹

3.6. *Gurrenin Miktarı*

Gurre, cenine karşı işlenen cinayet sonucunda ödenmesi gereken tazminattır.⁶² Bir kimse hamile bir kadının karnına vurarak ceninin düşmesine neden olsa, ölen cenin için genel kurala göre iki hükümden biri söz konusudur:

Birincisi, düşen cenin için herhangi bir ödeme sorumluluğunun bulunmamasıdır. Zira öldürme eyleminden bahsedilebilmesi ortada bir canlının bulunması gerekir. Oysa ceninin düşürüldüğü esnada canlı olup olmadığına dair bir işaret yoktur. Dolayısıyla meseledeki şüphe sebebiyle tazminin gerekmediği hükmüne ulaşılır.

İkincisi düşen cenin için tam diyet ödeme sorumluluğunun bulunmasıdır. Çünkü kadının karnına vurmakla çocuğun düşmesine neden olan kişinin bu fiili, çocuğun dünyaya gelmesiyle kazanacağı menfaatin elinden alınmasına yol açmıştır. Dolayısıyla, diyetin gerekmesi noktasında çocuk canlı kabul

58 Dârekutnî, *Sünen*, 4: 74.

59 Taberânî, *el-Mucemu'l-evsat*, 1: 46.

60 Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, 26: 97. İlgili rivayetler için bkz. Abdurrezzak, *Musannef*, 9:348; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5: 372.

61 Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, 26: 97.

62 Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, Beyrut, 1986, 7: 325.

edilmektedir. Öte yandan ana rahmindeki meni, normal şartlar altında hayat bulmaya elverişlidir. Bu açıdan bakıldığında canlı olduğu var sayılarak telef edilmesi sonucunda tazmin gerekmektedir.

Bahsedilen bu kıyaslar rivayet edilen aşağıdaki hadis sebebiyle terk edilmiş; ceninin diyeti için hadiste belirlenen gurre miktarına hükmedilmiştir.⁶³ İlgili rivayet şöyledir:

“Erkek ve kız ceninin (düşürülmesinde), beş yüz dirhem değerinde köle veya câriye gurre gerekir.”⁶⁴

3.7. Erş'deki Tazmîn Yükümlülüğü

Mûdiha, baştaki kemiğe kadar ulaşan derin yaradır. Mûdiha için takdir edilen diyet miktarı ise tam diyetin yirmide biridir. Bu miktara ulaşan diyetleri âkile öder.⁶⁵ Bu miktara ulaşmayan ve erş olarak isimlendirilen daha düşük orandaki yaralamalara karşılık ödenmesi gereken miktarı,⁶⁶ bizzat failin kendisi tazmin eder. Erş için takdir edilen hükme istihsan yoluyla ulaşılmıştır. Şöyle ki;

Kıyasa göre bu meselede iki durum söz konusudur: Birincisi, mûdiha diyetinin aşağısındaki erşleri de âkile ödemelidir. Zira parçayı bütüne kıyaslama yoluyla, genel olarak mûdihada tazmin yükümlülüğü âkileye ait olunca bunun azının da çoğu gibi âkileye bırakılması icab etmektedir. İkinci durum ise, erşlerin tamamının yaralamayı gerçekleştirene yüklenmesidir. Buradaki tazmin yükümlülüğü mal tazmine kıyaslanmıştır. Zira telef edilen malın tazmini, malın azlığına çokluğuna bakılmaksızın; malı telef edene aittir.⁶⁷

İstihsana dayanak noktası şu hadistir:

“Kasten öldürmede, kölenin öldürdüğünde, sulh ve itirafla gerekli olan diyet ve mûdihanın diyetinden az olan diyet (sorumluluk) âkileye yüklenmez.”⁶⁸

63 Serahsi, *Kitabul-Mebstût*, 26: 87.

64 Taberâni, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 1: 193.

65 Hamza Aktan, “Âkile”, *İstanbul: DİA*, 1989, 2: 248.

66 Ali Şafak, “Erş”, *İstanbul: DİA*, 1995, 11: 308.

67 Serahsi, *Kitabul-Mebstût*, 27: 127-128.

68 Abdurrezzak, *Musannef*, 9: 409.

3.8. *Katlde İştirak Halinde Kıyas*

Bir kişi, iki kişi tarafından ortaklaşa öldürülse, kıyasa göre her ikisine de kıyas uygulanamaz. Çünkü kıyasta eşitlik esastır. Oysa iki kişi, bir kişiye eşit değildir. Bu meselede kıyasın terk edilerek istihşana gidilmesinde Hz. Ömer'den gelen şu nakil dayanak olmuştur:

“Ömer, bir kişiyi öldürmelerine karşılık San'a sakinlerinden yedi kişiye kıyas uyguladıktan sonra şöyle dedi: Eğer bütün San'a halkı onu öldürseydi, ona karşılık hepsini öldürürdüm.”

Gelen bu nakil sebebiyle istihşana gidilerek, ortaklaşa gerçekleştirilen adam öldürmelerde, suçluların sayılarına bakılmaksızın kıyas yoluyla hepsinin öldürülmelerine hükmedilmektedir.⁶⁹

1.9. *Karşılıklı Hatayla Öldürmelerde Ödenecek Diyet*

İki atlı çarpışarak birbirlerinin ölümüne neden olsalar, kıyasa göre ölenlerin her birisinin âkilesi diğerinin diyetinin yarısını ödemeleridir. Çünkü bunların her biri, ölümlerine sebep olan çarpışmayı ortaklaşa işlemişlerdir. Sonuçta her ikisi hem kendisinin hem de diğerinin uyguladığı kuvvet sonucu yere düşmüştür. Dolayısıyla diyet ikiye bölünmelidir. Ancak Hz. Ali'den gelen nakil sebebiyle bu meselede istihşana gidilmiştir. O, böyle durumlarda âkilenin yarım değil, tam diyet ödemesi gerektiğine hükmetmiştir.⁷⁰

1.10. *Hâkimin Takdiri*

Kıyasa göre zina, hırsızlık, şarap içme gibi sırf Allah hakkı kapsamındaki suçlara karşı verilen had cezalarında hâkimin hükmünü vermeden önce olayı bizzat görmesi gerekmektedir. Zira kendi görmesine dayanarak edindiği bilgi, şahitlerin verdiği habere dayalı bilgidен daha kuvvetlidir. Bu sonuca, haberin doğru olmasının yanı sıra yalan olmaya da münasip olması nedeniyle varılmıştır. Ancak bu meselede de istihşana gidilerek böyle bir durumda had cezasına hükmetme yetkisi hâkimden alınmıştır.⁷¹ Konuya dair rivayet ise şu şekildedir:

⁶⁹ Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, 18: 127.

⁷⁰ Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, 26: 190.

⁷¹ Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, 16: 104.

Hız. Ömer, Abdurrahman b. Avf'a şöyle sordu: "Zina ettiğini gördüğüm bir adama ne yapmamı önerirsin?" Abdurrahman b. Avf bu soruya cevabı şu olmuştur: "Onun aleyhine yapacağın şahitlik, Müslümanlardan herhangi birinin yapacağı şahitlik gibidir."⁷²

SONUÇ

İnsanın yaptığı her fiile karşı Şâri'in müsbet ya da menfi bir hükmü bulunmaktadır. Bir insan kendisini hayattan ne kadar tecrit ederse etsin böyle bir hükümden muaf tutulması söz konusu değildir. Hükmün içeriğini anlamak için de, fukaha nas olarak isimlendirilen kaynaklara müracaat ederler. Ancak, hükmü kıyamete kadar devam eden bir din için, her meselenin açıkça naslarda bulunması muhaldir, böyle bir beklenti içinde olmak da anlamsızdır.

Karşılaşılan yeni meselelerde müctehid, naslardaki benzer ya da yakın hükümleri mercek altına alarak kıyas yoluyla güncel meseleleri çözüme kavuşturmaya gayret eder. Zaten Şâri'in de istediği tam olarak budur. Fıkıh literatüründe bu işlem o kadar benimsenmiştir ki, edille-i şer'iyye olarak adlandırılan dört aslı delilden biri olarak kabul edilmiştir. Ancak, delile sıkı sıkı bağlılık zamanla bazı müşkil meselelerin hallinde sorunu çıkmaza sürüklemiş, bu çalışmada da ortaya koyulduğu üzere örneklerine ceza hukuk sahasında da rastladığımız bazı hükümlerdeki mevcut durum başta Hanefiler olmak üzere birçok fıkıh disiplinini, kıyas işleminin esnetilerek istihsân denilen yeni bir kıyas türünü benimseye itmiştir. Aralarında Serahsî'nin de bulunduğu birçok fukaha da delilin muteberliğine dair ikna edici sayılabilecek izahatte bulunmuşlardır. Öte yandan istihsânın benimsenmesiyle tutulan bu yol, meseleleri kıyasa uyarlamak olarak algılandığı için olsa gerek, çok yoğun tepkilere maruz kalmıştır. Oysa istihsânı kullanmakta başı çeken Hanefiler, kanun koyucunun bizzat yaptığı esnetmelerden ilham alarak, ilgili meselede tespit ettikleri maksadla çıkmaz yoldan bir çıkış yolu açmışlardır.

Her ne kadar aksini düşünenler olsa da, istihsân ameliyesi azımsanmayacak derecede fikhî çalışmaların önünü açmış, delilin getirdiği maksad anlayışı sanıldığı gibi istihsânın keyfî bir uygulama olmadığına açık bir ispatı

⁷² Serahsî, *Kitabul-Mebsût*, 9: 124.

olmuştur. Bugün eğer kapsamlı bir İslam Hukuku külliyyatına sahipsek ve Şa-ri'in hitabının dairesi her meselede varlığını koruyabiliyorsa, hiç şüphesiz ki bunu, kıyasın akıl yürütme yoluyla hükümlerin sahasını genişletmesine ve sağlanan bu genişliğin istihşân delili yoluyla da esnetilmesine borçlu olduğumuz söylemek yanlış olmaz.

KAYNAKÇA

- Aktan, Hamza. "Âkile", İstanbul: DİA, 1989.
- Bardakoğlu Ali. "İstihşân", İstanbul: DİB Yayınları, 2001, c. 23, s. .
- Cürçânî, Muhammed Eş-Şerif. Kitâbu't-ta'rîfât, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Ekinci Ekrem Buğra, İslâm Hukuku Umumi ve Hususi Hükümler, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2006.
- Eş-Şafî Muhammed b. İdris. "İstihşânın İptali", Çev. Osman Şahin. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 16 (2003), ss. 389-414.
- Gazzâlî Ebû Hamîd Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed. el-Mustasfâ min ilm'il-usûl, Bulak: Dar'ul-Ma'rife, 1322.
- Hallaf, Abdulvehhâb. Mesâdiru't-teşrî'i'l-islâmî fi mâ lâ nassa fih, Kuveyt: Dar'ul-Kalem, 1982.
- İbn Melek İzzeddin Abdullatîf b. Emineddin. Şerhu'l-Menâr fi' -usûl, İstanbul: Dâru't-Tibaâtî'l-Âmire, 1292.
- Karaman, Hayreddin. Anahatlarıyla İslam Hukuku, 3 cilt, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd, 'Bedâiu's-Sanâi', Beyrut, 1986.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi", İstanbul: DİB Yayınları, 2003.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi, Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâtü'l-vusûl, Dersaadet: Şirket-i Sahafiyeye-i Osmaniyeye, 1321.
- Önder, Muharrem. Hanefî Mezhebinde İstihşan Anlayışı ve Uygulaması, İstanbul: Ravza Yayınları, 2009.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah Mes'ûd b. Buhârî. et-Tevzîh, İstanbul: Bosnevî el-Hâcc Muharrem Efendi Matbaası, 1304.
- Serahsî, Ahmed b Ebi es-Sehl. Kitabu'l-Mebsût, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- , Usûlü's-Serahsî, Lecnetü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, t.y.
- Seyyid Bey. Usûl-ı fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrade, Kaza ve Kader, Dersaadet: Kader Matbaası, 1338.
- Şafak, Ali. "Erş", İstanbul: DİA, 1995.
- Şirâzî, Ebu'l-İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali. Şerh'ul-Lüma, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- Teftâzânî, Sadeddin Mes'ûd b. Ömer. et-Telvîh, İstanbul: Bosnevî el-Hâcc Muharrem Efendi Matbaası, 1304.
- Zeydan, Abdulkarim. el-Medhal li Dirâseti'ş-Şeriatî'l-İslâmiyye, Bağdat, 1969.
- Zuhaylî, Vehbe. el-Veciz fi Usûli'l-Fiqh, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

RABBANİ YAHUDİLİĞİN TEŞEKKÜLÜ: RABBİ YİŞMAEL VE RABBİ AKİVA EKOLLERİ

Ömer Faruk ARAZ

Dr. Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri Anabilim Dalı

omer.araz@kocaeli.edu.tr / omerfarukaraz@yahoo.com

Orcid Id: 0000-0002-7425-4164

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Haziran 2019/ 20 June 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Temmuz 2019 / 17 July 2019

Yayın Tarihi / Published: 19 Temmuz 2019/ 19 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 185-202

Öz

Miladi ilk yüzyıl Yahudilik için son derece önemli siyasi ve sosyal hadiselerin yaşandığı bir dönemdir. Bu süreçte bünyesinden Hıristiyanlık başta olmak üzere çeşitli dini grupların çıktığını, dini hayatın merkezinde yer alan 2. Mabedin yıkıldığını ve özellikle Kudüs başta olmak üzere zamanla tüm Filistin coğrafyasında (Kutsal Topraklarda) Yahudi varlığının ortadan kalkmaya yüz tuttuğunu görmekteyiz. Tüm bu yaşananlar Yahudiliğin hem teşkilat yapısını hem de tatbikini etkilemiş, değiştirmiştir. Bu dönemde yaşamış olan Rabbi Yişmael ve Rabbi Akiva önemli iki dini şahsiyet olarak hem yaşadıkları döneme hem de daha sonraki devirlere damgalarını vurmuş ve Rabbani Yahudiliğin teşekkülüne önemli ölçüde katkı sağlamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Yişmael, Akiva, Rabbâni, Yorum, Middot, Rabbani Ekolleerdemli kişi ve kişiliklerin yetişmesi için de uygun şartlar varlığını sürdürmektedir.

The Formation of Rabbinic Judaism: Yişmael And Akiva Schools

Abstract

The 1st century AD is a period of political and social events have been experienced that are extremely important for Judaism. In this process, various religious groups, especially Christianity, emerged from Judaism and we see that the 2nd Temple, which was at the center of Jewish religious life, was destroyed and that the Jewish presence in the Palestinian territories (Holy Land) started to disappear. All these events have affected and changed both the organizational structure and the practice of Judaism. Rabbi Yishmael and Rabbi Akiva, who lived in this period, have left their mark on both the period they lived and later periods as two important religious figures and have made a significant contribution to the formation of rabbinic Judaism.

Keywords: Yişmael, Akiva, Rabbinic, Interpretation, Middot, Rabbinic Schools

GİRİŞ

Rabbani Yahudiliğin Teşekkülü: Rabbi Yişmael ve Rabbi Akiva Ekolleri:

Yahudi dini tarihinde son derece önemli iki şahsiyet olan Rabbi¹ Yişmael ve Rabbi Akiva Kudüs Talmudu'nda "Dünyanın babaları" olarak tavsif edilmektedir.² Bu makalede iki din adamının kısaca hayatlarından, ekollerinin temel özellikleri ve farklılıklarından bahsedeceğiz.

1. Rabbi Yişmael'in Hayatı

Miladi 1.ve 2.yy'larda yaşamıştır. Tannaim'in³ 3. neslindedir. Filistin'in Yukarı Celile bölgesi kökenli olup içlerinden Baş Kohen çıkmış olan zengin bir ailenin mensubudur. Karakteri, görüşleri, çalışmaları, öğretileri ve kendisine izafe edilen 13 Yorum Kuralı sebebiyle tannaitik dönem halahik midraşları⁴ ile rabbânî Yahudilik anlayışı üzerine büyük etkileri olmuştur. Kendinden sonra adıyla anılan ekolün kurucusudur.⁵

Rabbani Yahudilik için önemli bir kişilik olan Yişmael'in hayatı ile ilgili kaynaklarda efsanevi karakterde bilgiler de bulunmaktadır. II. Mabed'in tahribi esnasında henüz küçük bir çocukken Romalılar tarafından

-
- 1 Rabbi kelimesi makalenin devamında Yişmael ve Akiva dışındaki din adamları için kullanıldığında "R." şeklinde kısaltılacaktır.
 - 2 *The Jerusalem Talmud: a translation and commentary*, (ed.) Jacob Neusner, (USA: Hendrickson Publishers, 2008), Şekalim 3:1, 47b. (Bundan sonra sadece 'Kudüs Talmudu' olarak ifade edilecektir.)
 - 3 Tannaim: Genellikle miladi 10-220 yılları arasına tarihlenen, içerisinde altı kuşağın yer aldığı din adamları grubuna verilen isimdir. Bu ilim adamlarının görüşleri Yahudi dini literatürünün en önemli eserlerinden birisi olan ve bu dönemde tedvin edilen Mişna'da yer almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Daniel Sperber, "Tanna, Tannaim", *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, (USA: Thomson-Gale, 2007), 19: 505-506.
 - 4 Halahik Midraşlar: Kitabı Mukaddes'in daha çok ahkâm belirten kısımlarının açıklama ve yorumlarına yer verilen eserlerdir. Bu tür eserlere örnek için bkz. Ömer Faruk Araz, *Yahudilikte Tefsir Gelenegi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 230-249.
 - 5 Shmuel Safrai, "Yishmael ben Elisha", *EJ*, 10: 83; Ayrıca bk. Gary G. Porton, "Yishmael Ben Elisha", *Encyclopaedia of Religion (ER)*, (USA: Macmillan Reference, 2004), 14: 9890-9891; S. Mendelsohn, "Ishmael b. Elisha", *The Jewish Encyclopaedia (JE)*, (New York and London: Funk & Wagnalls Comp., 1904), 6: 648-649.

alıkonulduğu; daha sonra talebesi olacağı R. Yehoşua b. Hananya tarafından kurtarıldığı; ayrıca R. Eliezer ve özellikle halahik midraş konusunda Nekonya ben ha-Kanah'tan eğitim aldığı rabbani kaynaklarda zikredilmektedir.⁶

Ayrıca Yişmael'in el-Halil'in (Hebron) güneyinde Idumea (Edom) yakınlarındaki Kfar Aziz'de ikamet ettiği; bu bilginin yerel gelenekleri dikkate alarak verdiği hükümlerinden kolaylıkla fark edilebileceği ifade edilir. Onun Kudüs'te Mabedin tahribi sonrasında Yahudi dini hayatının merkezi haline gelen Yavne'deki en etkin rabbilerden birisi olduğu, tüm toplantı ve tartışmalarda görüşlerini açıkladığı da ifade edilmiştir.⁷

R. Yişmael, dönemin ilmi faaliyetleri arasında önemli yeri olan Grek hikmet ve felsefesi ile ilgilenmeye karşı çıkıyordu. Kişinin gece gündüz ayırabildiği tüm vaktini Tora çalışmasına hasretmesi gerektiğini ifade ederek Tora'yı çocuklarına ve torunlarına öğretmenin Tanah'ın emri olduğunu söylüyordu. Yeğeni Eleazar b. Dama'ya, Tora çalışmaya mani olacağı endişesi ile Grek hikmet ve felsefesiyle meşgul olmayı yasaklamasını bu görüşünün uygulama örneği olarak zikredebiliriz.⁸ Ancak bu rivayetin yanında gündelik hayatın devamını sağlamaya yönelik işlerin sürdürülmesini tüm vaktini Tora çalışma için kullanma emrine muhalif görmez. Talmud'da yer aldığına göre Şimon b. Yohay'ın Yeşu Kitabı 1/8'de yer alan "*Yasa Kitabında yazılanları dilinden düşürme*" pasuğundan/cümlesinden⁹ hareketle insanları tarım ve çiftçilik gibi dünyevi meşgalelerden uzak durmaya çağırmasına Rabbi Yişmael karşı çıkar ve Tesniye Kitabı 11/14'te yer alan "*Kendi tabıllarını toplayacaksınız*" ifadesinden hareketle Tora çalışması ile dünya işlerinin birlikte yürütülebileceğini savunur.¹⁰

Gelenek ve kimliğe sahip çıkmaya çok önem veren Yişmael, kişinin ölüm tehdidi altında iken bile din değiştirmeyi ancak alenen olmamak şartıyla

6 Safrai, "Yishmael ben Elisha", 10: 83; Ayrıca bk. Porton, "Yishmael Ben Elisha", 14: 9890-9891; Mendelsohn, "Ishmael b. Elisha", 6: 649.

7 Safrai, "Yishmael ben Elisha", 10: 83.

8 Porton, "Yishmael Ben Elisha", 14: 9891; Safrai, "Yishmael ben Elisha", 10: 83.

9 Pasuk: Kutsal Kitap cümlesi.

10 Safrai, "Yishmael ben Elisha", 10: 83.

kabul edebileceğini ifade etmesi, onun genel bakış açısını yansıtmaya açısından önemlidir.¹¹

Rabbâni kaynaklarda Yişmael'in Bar Kohba İsyanında¹² ölüm cezasına çarptırılan rabbiler arasında sayılmasına rağmen onun bu isyana kadar yaşayıp yaşamadığı tartışmalıdır. Rabbi Yişmael'in ekolünden R. İlay, R. Meir, R. Yonatan ve R. Yoşiyahu gibi pek çok önemli isim yetişmiştir.¹³ Yişmael'in rabbani Yahudilik açısından ehemmiyeti onun Tanah tefsircisi olarak yaptığı yeniliklerde yatmaktadır. Hillel ile başlayan, belli yorum kurallarına göre Tanah metinlerinin tefsir edilmesi anlayışı onunla daha da gelişmiştir. Hillel'e izafe edilen 7 yorum kuralı onun tarafından genişletilmiş, geliştirilmiştir. Levililer Kitabı üzerine midraşik bir çalışma olan *Sifra* isimli eserin girişinde Yişmael'e izafe edilen bu 13 yorum prensibi sıralanmaktadır.¹⁴

2. Rabbi Akiva'nın Hayatı

Yaklaşık olarak M.S. 50 – 132/135 yılları arasında yaşamıştır. Hem kendi yaptığı çalışmalar hem de ekolünün çalışmaları ile halaha konusunda öncü niteliğinde eserler ortaya çıkarmış olan Akiva, tannaim devrinin en önemli şahsiyetlerinden birisidir.¹⁵ Kendisi ve muasırı Rabbi Yişmael II. Mabed'in tahribi döneminde yaşamış olup bu dönemde mabet merkezli Yahudilik anlayışının Tora merkezli bir hale dönüşmeye başladığını, buna

11 Mendelsohn, "Ishmael b. Elisha", 6: 649; Safrai, "Yishmael ben Elisha", 10: 83.

12 Bar Kohba İsyanı: Yahudilerin 132-135 yılları arasında Roma İmparatorluğuna karşı Kudüs-Filistin'de giriştikleri isyan faaliyetidir. Sonuçları itibarıyla Filistin/ Kutsal Topraklardaki Yahudi varlığına olumsuz etkisi olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aharon Oppenheimer, *The Bar Kokhba Revolt*, (Jerusalem: Zalman Shazar Center, 1980); Brian Hale Burnstein, *The Causes Of The Bar Kokhba Revolt: A Critical Reassessment And New Comparisons* (Yüksek Lisans Tezi, The University of British Columbia, 2017).

13 Safrai, "Yishmael ben Elisha", 10: 84.

14 *Sifra*, Baraita deRabbi Yişmael 1, 1-17. https://www.sefaria.org/Sifra%2C_Braita_d'Rabbi_Yishmael.2?lang=bi. (Erişim Tarihi: 19.06.2019). Ona izafe edilen yorum kuralları ile ilgili bilgi için bkz. Ömer Faruk Araz, "Rabbâni Gelenekte Rabbi Yişmael'in Tevrat Tefsiri İçin Oluşturduğu On üç Yorum Kuralı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51: Aralık 2016, 115-134.

15 Harry Freedman - Stephen G. Wald, "Akiva", *EJ*, 1: 562; Ayrıca bkz. Gary G. Porton, "Aqiva ben Yosef", *ER*, 1: 441; Louis Ginzberg, "Akiba ben Joseph", *JE*, 1: 304-306.

bağlı olarak Tora çalışmalarına toplum içerisinde dini bir faaliyet olarak diğer faaliyetlere nazaran çok daha fazla önem verildiğini ifade edebiliriz.

Akiva'nın hayatı ile ilgili rivayetlere ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Louis Ginzberg, otantik kaynaklara dayanarak onun gerçek bir hayat hikâyesinin yazılmasının muhtemelen mümkün olamayacağını ifade eder.¹⁶ Bu çerçevede onun kişiliğini anlatmak için Bâbil Talmudu'nda yer alan bir rivayette Tanrı Hz. Musa'ya hitaben gelecek nesillerde Akiva b. Yosef adında birisinin gelecek Tora'nın her harfini, halahaların tamamını açıklayacağı ifade edilmektedir.¹⁷ Buna bağlı olarak Hz. Musa'nın Tanrı'dan Akiva'yı görmek istediği ve Tanrının da Hz. Musa'ya Akiva'yı talebeli ile Tora çalışırken gösterdiği rivayet edilir. Hatta onun söylediklerini anlamadığı ve Tanrı'ya Akiva gibi birisi varken neden Tora'yı kendisi aracılığıyla gönderdiğini sorduğu ifadesi bile bu rivayetlerde yer almaktadır.¹⁸

İlk zamanlarda çobanlık yaptığı ve Kudüs'ün o devirdeki en zenginlerinden olan Kalba Savua'nın sürüsünü güttüğü, patronunun kızı Rahel ile evlenmeye karar vermeleri üzerine işten ayrıldığı, eşinin Akiva'dan Tora çalışmaya kendini adanması şartıyla evliliğe onay verdiği, Rahel'in babasının bu evliliğe onay vermeyip kızını mirasından mahrum ettiği, ancak Rahel'in tüm ekonomik zorluklara rağmen Akiva'ya destek olduğu,¹⁹ Akiva'nın Tora çalışmak için evden 12 yıl ayrılıp dönüşünde 12000 öğrenci ile geri geldiği²⁰ ve Rahel'in kocasının bir 12 yıl daha Tora çalışmak için gitmesine onay vermesinin akabinde Akiva'nın 24000 öğrenciyle geri döndüğü aktarılmaktadır.²¹

16 Hammer, Reuven, *Akiva: Life, Legend, Legacy*, (USA: University of Nebraska Press, 2015), s. 1.

17 *Talmud Babylonian*, (ed.) Isidore Epstein, (London: The Soncino Press, 1978), Menahot 29b. (Bundan sonra 'Babil Talmudu' olarak ifade edilecektir.)

18 *Babil Talmudu*, Menahot 29b, 1-5. Akiva'nın hayatı ve gençliği ile ilgili rabbâni kaynaklarda benzer tarzda pek çok bilgi bulunmaktadır. Ayrıntı bilgi için bk. Azzan Yadin, "Rabbi Akiva's Youth", *Jewish Quarterly Review*, 100 / 4, 2010, 573-597.

19 *Babil Talmudu*, Ketuvot, 62 b-63a; Nedarim, 50a.

20 *Midrash Rabbah*, (ed.) H. Freedman – M. Simon, (London: The Soncino Press, 1939), 2: LXI. 3. Ayrıca başka kaynaklarda 24000 ve 48000 öğrenci ile geri döndüğü rivayetleri de yer almaktadır. Bkz. *Babil Talmudu*, Yevamot, 62b; Nedarim, 50a.

21 Freedman, Wald, "Akiva", 1: 562.

Akiva'nın 40 yaşında Tora çalışmaya başlayıp kendi ana vatanı olan Lydda (Lud) da Eliezer b. Hurkanus'un yönettiği akademiye katıldığı rivayet edilmiştir.²² Mabedin ortadan kalkması sonrası Yahudi dini eğitiminin merkezinin Kudüs dışında Yavne gibi kentlere kayması, Akiva'nın ana vatanı Lud'da önemli rabbilerle çalışma fırsatı yakalaması açısından önemlidir.²³ Akiva'nın hocaları arasında kaynaklarda R. Eliezer b. Hurkanus, R. Yehoşua b. Hananya, R. II. Gamaliel²⁴ sayılmaktadır. Talebelerinden meşhur olanlar arasından R. Meir, R. Şimon b. Yohay (miladi 1.-2.yy), R. Yose b. Halafta (miladi 2.yy), R. Eleazar b. Şammua ve R. Nehemya zikredilmektedir. Akiva'nın talebelerinin Mişna, Tosefta ve Midraş Halaha gibi kaynaklarda kendisinden rivayetle aktardıkları ve yorumladıkları görüşleri günümüze ulaşmıştır.²⁵

Akiva'nın Tora öğrenmeye karar vermesi ile ilgili Kudüs Talmudu'nda farklı bir hikâye anlatılmaktadır. Buna göre Akiva bir cenaze ile karşılaşır. Uzun bir yol boyunca mezarlığa kadar tabutun taşınmasına yardım eder ve cenazenin defnine katılır. Sonrasında R. Yehoşua ve R. Eliezer'e gelerek bunu anlatır. Onlar ise Akiva'ya, yaptığı işin attığı her adımda sanki kan dökmek gibi olduğunu söylediklerini ifade ettikten sonra Akiva'nın "İyi bir iş yaptığımı düşündüğümde suçlu bulundum... Öyleyse bundan sonra rabbilere mürit olacağım." dediği ve Tora çalışmaya başladığı rivayet edilir.²⁶ Bu konu ile ilgili rabbilerin kendisini eleştirmesinin nedeni cenaze işleri ile uğraşanlarla ilgili manevi temizlik, arınma hükümleri konusunda Akiva'nın bilgi sahibi olmamasıdır.

Akiva'nın Tora öğrenmeye karar vermesi ile ilgili bir diğer rivayete göre ise o, 40 yaşına geldiği halde henüz ilim tahsiline başlamamıştır. Bir gün bir kuyunun yanında duruyorken oraya akan suyun aşağı kısımda taş üzerinde oyuk açtığını görüp bir çıkarımda bulunarak Tora ile meşgul olduğu takdirde Tora'nın kelimelerinin de kendi kalbine, gönlüne kolaylıkla nakşolacağını düşünerek ilim tahsiline başlar.²⁷

22 Ginzberg, "Akiba ben Joseph", 1: 304.

23 Hammer, *Akiva: Life, Legend, Legacy*, 12-13.

24 Şim'on b. Gamaliel'in oğludur ve II. Mabed'in tahribi sonrasındaki ilk "nasi" dir.

25 Freedman-Wald, "Akiva", 1: 562.

26 *Kudüs Talmudu*, Nazir 7.1 56a-b.

27 Yadin, "Rabbi Akiva's Youth", 580.

Dönemin siyasi şartları içerisinde Roma yöneticilerinin Tora çalışmaya karşı sert ve yasaklayıcı tutumları vardı. Bu durumun Pappos b. Yahuda tarafından Akiva'ya hatırlatılması üzerine konuyla ilgili görüşlerini şu meselle açıklar: Balıkçıların ağlarına yakalanmaması için balığa daha sığ ve çorak yerlere gitmesini telkin eden tilkiye balık “*Şayet biz kendimize ait olan, içinde yaşadığımız çevrede ve şartlar altında korkup mutsuz olacaksak, yabancı çevre ve şartlarda daha da huzursuz oluruz. Kendi şartlarımızla kendi dünyamızda yaşayamayacaksak ölsek yeridir.*” demektedir. Bu sebeple kendi özelliklerini terk ederek yaşamaktansa ölmeyi daha tercihe şayan görür.²⁸

Akiva'nın rabbani literatür üzerinde ne kadar etkin olduğu ile ilgili Bâbil Talmudu'nda şöyle bir rivayet vardır: “...*Mişna*'da yer alan anonim rivayetler R. Meir'e, *Tosefta*'da yer alan anonim rivayetler R. Nehemya'ya izafe edilmelidir. *Sifra*'da yer alan anonim rivayetler R. Yahuda'ya; *Saylar* ve *Tesniye Sifresi*'nde yer alan anonim rivayetler ise R. Şimon'a izafe edilmelidir. Ancak tüm bu anonim rivayetler R. Akiva'nın görüşleri doğrultusunda oluşturulmuştur...”²⁹

Bu ifadelerle ilaveten Jacob Brull, Jacob Zuri ve Zacharias Frankel gibi araştırmacılar *Mişna*'nın kodifikasyonunda Akiva'nın önemli bir rol üstlendiği görüşündedir. Ancak Jacob Neusner ve talebelerinin bu görüşler hakkında tereddütleri vardır. Ayrıca David Hoffmann ve Chanoch Albeck'in, Akiva'nın erken dönem midraşların oluşturulmasındaki rolü ile ilgili bazı tenkitleri vardır.³⁰

Akiva'nın hayatının 40'ar yıllık üç dönem halinde toplam 120 yıl şeklinde sunulmaya çalışıldığı, ilk dönemde Tevrat'a ilgisiz bir hayat yaşadığı, ikinci devrede ilim tahsil ettiği ve talebe yetiştirdiği, üçüncü devrede de okulunu ve içinde bulunduğu toplumun liderliğini yaptığı rivayetleri yer alsa da bunların efsanevi karakterde olduklarını ifade etmek gerekir. Ayrıca rabbani kaynaklarda tıpkı Hz. Musa gibi 120 yıl yaşadığı rivayet edilen 3 kişi

28 Freedman, Wald, “Akiva”, 1: 562-563.

29 *Babil Talmudu*, Sanhedrin 86a.

30 Porton, “Aqiva ben Yosef”, 1: 441. Erken dönem midraşların oluşumu ile ilgili özellikle son yüzyılda yapılan araştırmalarda genel olarak kabul edilen husus, tek bir kişi ya da ekolün bir eseri ortaya çıkarmasından daha ziyade bu eserlerin genellikle tedricen birkaç aşamada ve farklı ekollerin etkisi altında derlendiğidir. Midraşların oluşum süreçleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Araz, *Yahudilikte Tefsir Geleneği*, 12-169.

daha olduğu, bunlardan birisinin de Akiva olduğu (diğer ikisi Rabbi Hillel ve R. Yohanan b. Zakkay'dır) rivayet edilmiştir.³¹

Kaynaklarda ılımlı bir kişilik olarak anlatılan Akiva'nın, kendi devrinde yaşayan ilim adamlarının aralarında yaşadıkları anlaşmazlıklarda onların aralarını bulma hususunda önemli rol oynadığı aktarılmaktadır.³² Akiva'nın ölümü ile ilgili tarihsel detaylar verilmemekle birlikte neredeyse tüm kaynaklar onun Bar Kohba İsyanı (M.S. 132-136) ile bağlantılı olarak tutuklanıp bir süre sonra³³ öldürüldüğüne işaret etmektedir.³⁴

3. Yişmael ve Akiva Ekollerinin Genel Özellikleri

Yişmael ve Akiva Ekolleri, Yahudi kutsal kitabı Tanah'ın özellikle günlük hayata yönelik ahkâm ifadelerinin yorumlarına yaklaşımları başta olmak üzere genelde kutsal metinlerin tamamının yorumuna yönelik tutumları sebebiyle ayrılmaktadırlar.

İki ekolün görüşleri arasındaki en önemli farklılıklarının temelinde bu ekollerin kutsal metinlere bakışları olduğun söyleyebiliriz. Rabbi Yişmael ve ekolü kutsal metinleri gerek hermenötik gerek normatif açıdan bu dünya ile irtibatlı olarak görür ve değerlendirir. Rabbi Akiva ve ekolü ise kutsal metinlere bu dünyanın dışında, hatta üstünde bir konum vererek onlara yaklaşır. Kutsal metinlerle ilgili her şeye kutsal gözüyle bakılır. Dolayısıyla da Akiva Ekolünce kutsal kitabın her bir harfi, tekrarları, yer yer anlatımı ile ilgili hususiyetleri kutsal addedilerek bunlar yorumlanmaya çalışılarak bunlardan ahkâm çıkarılır.³⁵

31 *Sifre Deuteronomy*, (ed.) Reuven Hammer, (USA: Yale Un. Press, 1986), 382.

32 Babil Talmudu, Bereşit 27b - 28c.

33 Babil Talmudu, Sanhedrin 12a.

34 Moritz Steinschneider, *Jewish Literature from Eight to Eighteenth Century: with an Introduction on Talmud and Midrash*, terc. William Shotliswoode, (London: Longman, Brown, Green, Longmans & Roberts, 1857), 19; Ayrıca bk. Paul Mandel, "Was Rabbi Aqiva a Martyr? Palestinian and Babylonian Influences in the Development of a Legend", *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*, (ed.) Ronit Nikolsky and Tal Ilan, (Leiden: Brill, 2014), 306-353.

35 Örneğin kutsal metinlerde geçen herhangi bir tekrar ifadesi Rabbi Yişmael Ekolü tarafından daha önce anlatılan bir hususun tekrar edilmesi –dolayısıyla üzerinde çok da durulmaması gereken bir husus- olarak görülürken Akiva Ekolü bunlara özel anlamlar yükleyerek konuya yaklaşır. Onlar için kutsal metinlerin her harfi, kutsal metinlerdeki her ifade, ibare ve işaret titizlikle ele alınmalıdır.

Kutsal metinlere yönelik bu temel perspektif onların farklılaştığı, ayrıştığı diğer metodolojik konulara da yansımaktadır.³⁶

Yişmael ve Akiva Ekollerinin yorum metotlarında farklılıklar görülmektedir. Genel olarak R. Yişmael'in yorum metodunun kendisine izafe edilen kurallarla birlikte Tanah tefsirinde çağdaşı R. Akiva'ya nispeten daha fazla mantığa ve metinlerin literal anlaşılmasına dayanan bir yapı arz ettiği; Akiva'nın yorum metodunun ise, daha esnek bir tutumla yer yer mantık çizgisinden uzaklaşarak hayali vb. unsurlar ihtiva ettiği ifade edilir. Bu tespit aslında iki rakip ekolün yorum sisteminin farkını açıklamak açısından son derece önemlidir. R. Yişmael'e göre Tanah metinlerinde muhteva ve genel anlatılmak istenen husus önemli görülüyor iken R. Akiva Ekolüne göre Tanah yorumunda her bir cümle, kelime, harf ya da işarete büyük ehemmiyet atfedilir. Cümleler içerisinde yer alan ve dışardan bir bakış açısıyla bazen gereksiz olarak görülebilecek tekrar ifadeleri Akiva ekolü için çok önemli iken Yişmael Ekolünde bu tür kelime ya da ifadelere hüküm çıkarma konusunda çok ehemmiyet verilmez. R. Yişmael bu tür ifadeleri dikkate almamasına gerekçe olarak "Divre Tora ke-laşon bney adam/תורה דיורה/אדם בני כלשון" "Tora'nın ifadeleri insanoğlunun lisanı gibidir" prensibini zikreder. Buna göre Tanrı'nın buyruklarının insanlar tarafından kolayca anlaşılması için tanrı insanların kendi dil kullanımlarına uygun şekilde onlara hitapta bulunur. İnsanların konuşmalarında yer yer tekrarlar, daha fazla izahlar, bazen ilave kelime kullanımları bulunduğu gibi Tanah'ta da aynı durum geçerlidir. Bu sebeple her bir harf, noktalama ya da ayrıntı yerine metin ve ifadeyle genel olarak anlatılmak isteneni dikkate almak gerekir. R. Akiva Ekolü bu yaklaşımın aksini kabul etmektedir. Onlara göre metnin herhangi bir yerinde tekrar edilerek söylenen her şey yorumlanmalıdır. Onlar, metinde yer alan bu tekrarlardan yerine göre farklı yorumlar çıkarmanın uygun olabileceğine dikkat çekerler. Çünkü bazı cümlelerdeki tekrarlar bağlamlarıyla değerlendirildiğinde yeni bir anlama gelebilir. Bu sebeple Akiva Ekolü kutsal metinlerde hiçbir ifade ya da işaretin gereksiz olmadığını, bunların her birinin özel bir maksada matuf olduğunu ifade ederek bunları açıklamaya çalışır. Hatta eğer yorumcu metindeki gizli hakikati ortaya çıkaramıyorsa bu metinle ilgili bir kusur değil,

36 Tzvi Novick, *What is Good and What God Demands*, (Leiden: Brill, 2010), 61-62.

yorumcunun beceriksizliği olarak görülür.³⁷ Mesela et ve süt ürünlerinin bir arada tüketilmemesi ile ilgili kuralın dayanağı olan emir Çıkış 23/19, 34/26 ve Tesniye 14/21’de zikredilmektedir. Bu ifadenin³⁸ üç kez tekrar edilmesinin nedeni nedir? Bu tür durumlar için Yişmael Ekolü bu tekrarlara özel bir anlam yükleyerek açıklamaya çalışmazken Akiva Ekolü üç kez tekrarı çeşitli yorumlarla izah etmeye çalışır. Bu örneğin izahı için Mehilta’da dokuz ayrı yoruma yer verilmektedir.³⁹

Tanah metnine farklı bakış açılarının olması bu ekollerin farklı usuller geliştirmelerini sağlamıştır. Ancak bu konuda mutlak anlamda bir ayrışmadan söz edilemez. Her iki ekole ait eserler incelendiğinde bu ekollerin birbirinin tekniklerini karşılıklı olarak kullandıkları, hatta R. Yişmael’in kendisine izafe edilen 13 yorum tekniğinin tamamını kullanmadığı; ayrıca listesinde yer almayan başka teknikler de kullandığı görülebilir.⁴⁰ Yişmael’in kullandığı kurallar daha çok mantık temelli iken Akiva’nın kullandıkları gramer ve yorum kuralları ağırlıklıdır. Akiva özellikle gramer kurallarına dayanan yorumlara yer vermiştir. Örneğin Akiva mastar fiil kullanımını mutlak anlamda alır ve cümlenin anlamını genişletir. Bu bağlamda Sayılar 15/31’de yer alan “... Bu nedenle o kişi halkının arasından kesinlikle atılacak, suçunun cezasını çekecektir.” ifadesinde “hikkaret tikkaret” kelimelerinin kullanımının anlamı genişlettiği, hikkaret ile bu dünyada, tikkaret ile ahirette halkın arasından atılacağını anlattığı yorumu yapılır.⁴¹

37 Porton, “Yişma’el Ben Elisha”, 14: 9891; Ayrıca bk. Porton, “Aqiva ben Yosef”, 1: 441; David Stern, “Midrash and Midrashic Interpretation”, <http://online.sfsu.edu/kmillet1/midrash.pdf>, (Erişim: 19.06.2019), 1864; Bu konuda örnek yorumlar için bkz. Babil Talmudu, Hagiga 12a; Şavuot 26a; *Midraş Rabbah*, 1 (Genesis Rabbah), 1.14 (Burada Tanrı’nın kainatı yaratmaya başlaması ve yaratılış sırası ile ilgili kutsal metinlerdeki ifadeler yorumlanmaktadır.)

38 “Oğlağı annesinin sütünde haşlamayın.” ifadesi.

39 Bu yorumlardan birkaçı şöyledir: “Bu üç tekrarın birinde sığır cinsi, birinde koyun cinsi, birinde keçi cinsi kastedilmektedir.” “Emrin birincisi evcil hayvanlar için, ikincisi av hayvanları için, üçüncüsü kümes hayvanları içindir.” “Birincisi onu yemenin yasak olması için, ikincisi onu pişirmenin yasak olması için, üçüncüsü ondan faydalanmanın yasak olması içindir.” Diğer yorumlar için bkz. David Stern, “Midrash and Midrashic Interpretation”, 1867-1868.

40 Porton, “Yişmael Ben Elisha”, 14: 9891. Rabbani yorum kurallarının üçüncü aşamasını oluşturan

41 “Hermeneutics”, The Jewish Virtual Library, Erişim: 05. Temmuz 2019), <https://www.jewishvirtuallibrary.org/hermeneutics> ,

Tannaim ve amoraim⁴² dönemi kaynaklarında iki ekolün metot farklılıkları ile uzlaşamadıkları konular yer almaktadır. Modern dönemde yapılan çalışmalarla Talmud literatüründen ve halahik midraşlardaki görüşlerden hareketle iki ekolün farklı yaklaşımları ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır.⁴³

İki ekolün midraşik eserlerine baktığımızda R. Yişmael'in midraşının genellikle R. Akiva'nın midraşına oranla daha ılımlı, açıklamaları pasuğun düz anlamından daha az ayrıldığını görmekteyiz. Yişmael birden çok middot'a (yorum kurallarına) farklı cümleler arasında mukayeselere yer vermeyi tercih ederken Akiva bir pasuğa yoğunlaşarak pasuğun kelime ve harflerinden hareketle ondan bazı çıkarımlarda bulunmaya çalışmaktadır. İki ekol halahik sonuçlara ulaşmak için çoğunlukla farklı metotlar kullanmayı tercih etmektedir. Bazı durumlarda hem midraş metotları hem de halahik sonuçları farklı olmaktadır.⁴⁴

Rabbi Akiva'nın Tanah metninden hüküm çıkarırken her bir kelime, harf ve hatta işarete özel önem verdiğini ifade etmiştik. Buna İbranice bazı edatların kullanımıyla ilgili yaklaşımını örnek olarak verebiliriz: Rabbi Akiva için bazı edat ve takıların, hüküm çıkarmada büyük önemi vardır. Ona göre “ancak” anlamına gelen “ah” (אך) ile “yalnızca” anlamına gelen “rak” (רק) edatları, metinde bu edatlardan sonra gelen kısmı genel hükümden ayırıcı görev ifade ediyorken, “aynı zamanda” anlamındaki “gam” (גם) ile “et” (אם) edatları ise metinde bu edattan sonrasını hükme dâhil edicidir. Hatta iki ekol arasında bazen bir harfin yorumundan dolayı farklı halahik sonuçlar çıkarılabilmektedir. R. Yişmael ise R. Akiva tarafından uygulanan Tanah metinlerinin harf harf ayrıntılı olarak yorumlanmasına karşı çıkarak,

42 Amoraim: Miladi 220 ile 500 yılları arasında, Mişna'nın yorumlanması faaliyetini icra ederek özellikle Talmudlar başta olmak üzere pek çok midraş eserinin de ortaya çıkmasını sağlamış ilim adamları grubuna verilen isimdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Moses Mielziner, “Amora”, *JE*, 1: 527-528.

43 Kahana, “The Halakhic Midrashim”, *The Literature of the Sages II*, (ed.) Shmuel Safrai v.dğr., (Netherlands: Royal Van Gorcum Fortress Press, 2006), s.17; a.mlf., “Midreshei Halakhah”, *EJ*, 14: 197.

44 Kahana, “The Halakhic Midrashim”, 18; Ayrıca bkz. Man Ki Chan, *A Comparative Study Of Jewish Commentaries and Patristic Literature on the Book of Ruth*, (Doktora Tezi, University of Pretoria, 2010), s.122.

kendi tefsirini genel hermenötik kurallarına, farklı cümlelerin mukayesesine dayandırmaktadır.⁴⁵

Cümlelerin basit anlamı ile akıl arasında ortaya çıkabilecek olası çelişkide Rabbi Akiva, ilgili pasuğu literal anlamının dışında tannaim ulemasının görüşlerini yansıtan fikirlerle uyumlu midraş yorumu ile açıklayarak çelişkiyi çözmeye çalışır. Yani nassın yorumlanması suretiyle akılla uyumlu hale getirilmesi söz konusudur. Yişmael ise Akiva'nın aksine hermenötik kuralların uygulanmasıyla pasuğa verilen rabbâni anlam ile pasuğun basit anlamı arasındaki çelişkiyi ifade ederek her iki yorum ve anlamın da doğru olabileceğini belirtmek suretiyle farklı bir yaklaşımda bulunur.⁴⁶

Yişmael ile Akiva arasındaki ihtilafın ortaya çıktığı bir diğer alan da middot denilen yorum kurallarının uygulanabilirlik sınırlarıdır. Yişmael bu yorum kurallarının uygulanması konusunda sınırlandırıcı bir yaklaşım sergilerken Akiva genişleticidir. Yişmael, “lamed min ha-lamed” denilen, çıkarım yapılmış bir anlamdan ayrı bir anlam çıkarımında bulunmaya izin vermez. Yani Tora'da açıkça bulunmayan ve çıkarımla elde edilmiş bir hükmün ilave yeni hükümler çıkarmak için temel alınamayacağını ileri sürer. Akiva ise bu görüşün aksini savunmaktadır. Ayrıca Yişmael ceza hükümlerinin mantıksal çıkarımlarla elde edilemeyeceğini, bizzat Tora'ya, yani kesin nassa dayanması gerektiğini ileri sürerken Akiva ceza hükümlerinin mantıksal çıkarım yoluyla elde edilebileceği kanaatindedir.⁴⁷ Kısaca iki ekolün dini hükümlerin (halaha) ortaya konması ve açıklanması, bu hükümlere yaklaşım ile ilgili farklı usulleri göze çarpmaktadır. Yişmael ekolünün genelde halahaların kutsal kitap metninden hareketle ortaya konması yolunu izliyorken Akiva ekolünün daha geniş bir yorum perspektifi ile hareket ettiğini ifade edebiliriz.⁴⁸

45 Kahana, “The Halakhic Midrashim”, 18-19, 21. Ayrıca bkz. *Midrash Rabbah*, 1 (Genesis Rabbah), 22.2.

46 Kahana, “The Halakhic Midrashim”, 22-23; a.mlf., “Midreshei Halakhah”, 14: 197.

47 Kahana, “The Halakhic Midrashim”, 23-24; a.mlf., “Midreshei Halakhah”, 14: 197.

48 Azzan Yadin-Israel, “Concepts of Scripture in the Schools of Rabbi Akiva and Rabbi Ishmael”, *Jewish Concepts of Scripture*, (ed.) Benjamin D. Sommer, (New York: New York Un. Press, 2012), 53-60.

Yorum kurallarının uygulanması ile ilgili olarak ayrıca şunları da ilave edebiliriz: Bu ekollerin her ikisi de “kal va-homer” (kolaylık ve zorluk) ve “gezera şave” (benzerler arası mukayese) gibi yorum kurallarını küçük farklılıklarla da olsa uyguluyorlardı.⁴⁹ “Kelal-u ferat, perat-u kelal ve kelal-u ferat-u kelal” (genel ve özel, özel ve genel, genel ve özel ve genel) gibi kurallar⁵⁰ sadece Yişmael Ekolünün midraşlarında görülebilir. Akiva Ekolünün çalışmalarında farklı terminolojilerle farklı kuralların uygulamaları görülebilmektedir.⁵¹

İki rabbi, bazı konuların halka açıklanıp açıklanmayacağı ile ilgili olarak birbirlerine muhalif görüşler ileri sürerler. Yasak cinsel ilişkilerle ilgili hükümlerin tartışmalarının halkın önünde yapılmaması gerektiği görüşünde olan Akiva'nın aksine, Yişmael Ekolü eserlerinde bu konularda ayrıntılara girilerek yorum ve açıklamalar yapılmaktadır.⁵²

Tüm bu metodolojik farklılıklara bağlı olarak Yişmael ve Akiva'nın ayrı tefsir metotları kullandıklarının tespit edilmesi, ilim adamlarını halahik midraşları iki ekole göre tasnif etmeye yöneltmiş; eserlerle ilgili sınıflandırma yapılırken “kullanılan midraş metotları, terminolojisi, rabbi isimleri, karakteristik yorumlar ve anonim ifadeler dikkate alınmıştır. Buna bağlı olarak tannaim ve amora'im dönemine ait olduğu genellikle kabul edilen ilk dönem Yahudi Tanah tefsirleri diyebileceğimiz midraş eserlerinin okullara göre tasnifi yapılmıştır.⁵³ Bunları şöyle gösterebiliriz:

49 Kal va-Homer: İbranice “kal” (כל) ağırlık bakımından hafif ve daha önemsiz olan, “homer” (חומר) ise öncesine göre daha ağır ve önem arz eden anlamına gelir. Terim olarak, hafif olandan ağır olanı yahut ağır olandan hafif olan ile ilgili sonuca ulaşma veya hüküm çıkarma demektir. Gezera Şave ise iki benzer hükmün mukayese edilerek bir başka hükmün çıkarılmasını sağlayan yorum kuralı olduğu söylenilebilir. Bu kurallarla ilgili açıklama ve örneklerin yer aldığı ayrıntılı bilgi için bkz. Araz, “Rabbâni Gelenekte Rabbi Yişmael'in Tevrat Tefsiri İçin Oluşturduğu On üç Yorum Kuralı”, 121-122.

50 “Kelal” “genel, “perat” ise özel anlamına gelir. Bu kurallar genel bir hükmün özel bir hükümlerle sınırlandırılması, ya da özel bir hükümden genel bir hükme ulaşılması anlamlarına gelmektedir. Ayrıntılı bilgi ve örnek uygulamalar için bkz. Araz, “Rabbâni Gelenekte Rabbi Yişmael'in Tevrat Tefsiri İçin Oluşturduğu On üç Yorum Kuralı”, 125-126.

51 Kahana, “The Halakhic Midrashim”, 27; a.mlf., “Midreshei Halakhah”, 14: 197-198.

52 Kahana, “The Halakhic Midrashim”, s.24; a.mlf., “Midreshei Halakhah”, 14: 197-198.

53 Yadin-Israel, “Concepts of Scripture in the Schools of Rabbi Akiva and Rabbi Ishmael”, 48-49.

Sıra No	Eser Adı	Eserin Muhtevası	Okulu/Ekolü
1	Sifra	Levililer Kitabı tefsiri	Akiva Ekolü
2	Tesniye Sifresi	Tesniye Kitabı tefsiri	Akiva Ekolü
3	Sayılar Sifresi	Sayılar Kitabı tefsiri	Yişmael Ekolü
4	Rabbi Yişmael Mehiltası	Çıkış Kitabı tefsiri	Yişmael Ekolü
5	Şimon b. Yohay Mehiltası	Çıkış Kitabı tefsiri	Akiva Ekolü
6	Sifre Zuta ⁵⁴	Sayılar Kitabı tefsiri	Akiva Ekolü

İki ekol arasında bazı terim veya ifadelerin özellikle kullanılması/tercih edilmesi açısından da farklılıklar görülebilmektedir. Belli terim ve başlangıç cümleleri tüm midraşlarda ortak olarak kullanılıyorken, bazı terimlerin kullanımı belli ekollere özeldir. Bu durum iki ekolün geliştirdikleri kendilerine has usullerini farklı kılan kullanım ve ifadelerdir. Örneğin “Bu Torâda bir –hermenötik- prensiptir” anlamına gelen “ze midda be-Tora/זו מידה בתורה” ifadesi ve paraşaların⁵⁵ başlarında yer alan “Bu paraşa neden ifade edildi” anlamına gelen “lama ni’merû paraşa ze/זו לאמר פרשה” sorusu Yişmael Ekolüne özgüdür. Aynı şekilde eserlerde yer alan “Bu neden ifade edildi” anlamına gelen “lama neemar/לאמר פרשה” ifadesi ile “Hüküm, emir, öğreti nedir?” anlamına gelen “ma talmud lomar/מה תלמוד לומר” ifadesi de aynı ekolün eserlerinde sıkça kullanılır.⁵⁶ Tarihte iki ekolün usul olarak farklılıklarını ifade eden bu kullanımlar günümüzde bize ekollerin rivayetlerinin izini sürme, bunları tespit etme hususunda yardımcı olmaktadır.

İki ekolün ortaya koyduğu eserlerde kullanılan, aktarılan rivayetler ve görüşlerle ilgili kendi ekollerinden olanlara yönelik bir kullanım hassasiyeti ile ara ara karşılaşılmaktadır. Yişmael Ekolü midraşlarında kendi ismine ilaveten talebelerinden R. Yoşiya, R. Yonatan, R. Natan ve R. Yitshak isimleri çok sık

54 Erken dönem midraş eserlerinin muhtevaları ve temel özellikleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Araz, *Yahudilikte Tefsir Geleneği*, 230-249. Ayrıca Sifre Zuta’nın bir kısmının Yişmael Ekolüne ait olduğu bilgisi de kaynaklarda yer almaktadır.

55 Paraşa: “Peraşa” olarak da ifade edilir. Yahudilikte haftalık sinagog ibadetine Tevrat’ın okunan belli bölümleri/paraşaları vardır. Kısaca Tevrat’ın bölümlerine verilen genel bir isimdir.

56 Yadin-Israel, “Concepts of Scripture in the Schools of Rabbi Akiva and Rabbi Ishmael”, 49-50; Ayrıca bkz. Kahana, “The Halakhic Midrashim”, 27.

olarak zikredilirken bu isimler Akiva Ekolüne ait metinler ile büyük oranda bu ekol kaynaklarına dayanarak oluşturulmuş olan Mişna'da çok az zikredilirler. Buna karşın örneğin Akiva Ekolünün en önemli rabbilerinden olan R. Şimon bar Yohay adına da Yişmael Ekollerinin kaynaklarında pek rastlanmadığını ifade etmeliyiz.⁵⁷

SONUÇ

Yahudilik özellikle M.S. 70 yılında II. Mabedin Roma tarafından yıkılması ve sonrasında gelişen siyasi ve sosyal gelişmelere bağlı olarak önemli yapısal değişikliğe uğramıştır. Bu dönemde özellikle Bar Kohba İsyanı sonrasında Kudüs'teki Yahudilerin şehirden çıkarılması ile dini hayatın odak noktası tamamen değişmiş; milattan önce 515 yılında Babil Sürgünü dönüşü Zerubabel önderliğinde yapılan 2. Mabedin yerini Yahudi Kutsal Kitabı Tanah ve onunla ilgili çalışmalar almıştır. Bu süreçte özellikle Hillel ve Şammai ile ivme kazanan Tanah'ın anlaşılması ve yorumlanması faaliyetinde Rabbi Yişmael ve Rabbi Akiva ile onların izini takip eden talebelerinin oluşturduğu gelenekler son derece önemli roller oynamış; bu ekollerin kutsal metinlere yönelik farklı usulleri, yaklaşımları, görüşleri zamanla Tanah çevresinde ortaya çıkacak olan Mişna, Talmudlar ve Midraş literatüründe yer almış ve bu yönüyle Yahudi dini literatürünün teşekkülünde önemli katkılar sağlamışlardır. Rabbani Yahudiliğin teşekkülünde hayati rol oynayan bu iki Yahudi âliminin özellikle ahkâm konuları başta olmak üzere kutsal kitabın izahıyla ilgili tartışmalarını başta talmudlar olmak üzere klasik Yahudi dini literatürü içerisinde bulabiliriz.

KAYNAKÇA

- Araz, Ömer Faruk. *Yahudilikte Tefsir Geleneği*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Araz, Ömer Faruk. "Rabbâni Gelenekte Rabbi Yişmael'in Tevrat Tefsiri İçin Oluşturduğu On üç Yorum Kuralı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51: Aralık 2016, 115-134.
- Burnstein, Brian Hale. *The Causes Of The Bar Kokhba Revolt: A Critical Reassessment And New Comparisons*. Yüksek Lisans Tezi, The University of British Columbia, 2017.
- Chan, Man Ki. *A Comparative Study Of Jewish Commentaries And Patristic Literature On The Book Of Ruth*. Doktora Tezi, University of Pretoria, 2010.

57 Kahana, "The Halakhic Midrashim", 28; (Bu farklılıklara karşın Merkava Mistisizmi her iki ekolün da ilgi gösterdiği bir alandır. Bu hususta ilk eserlerden birisi olan *Heikhalot Zutarti*'nin Akiva Ekolüne, diğerine nispeten daha geç döneme ait olan *Heikhalot Rabbati*'nin Yişmael Ekolüne ait olduğu düşünülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Safrai, "Yişmael ben Elisha", 10: 84.)

- Freedman, Harry - Stephen G. Wald. "Akiva", *Encyclopaedia Judaica*, 1: 562. USA: Thomson-Gale, 2007.
- Ginzberg, Louis "Akiba ben Joseph", *The Jewish Encyclopaedia*, 1: 304-306. New York and London: Funk & Wagnalls Comp., 1904.
- Hammer, Reuven. *Akiva: Life, Legend, Legacy*, USA: University of Nebraska Press, 2015
- Kahana, Menahem I. "The Halakhic Midrashim", *The Literature of the Sages II*, (ed.) Shmuel Safrai v.dğr., Netherlands: Royal Van Gorcum Fortress Press, 2006, 4-105.
- Kahana, Menahem I. "Midreshei Halakhah", *Encyclopaedia Judaica*, 14: 197. USA: Thomson-Gale, 2007.
- Mandel, Paul. "Was Rabbi Aqiva a Martyr? Palestinian and Babylonian Influences in the Development of a Legend", *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*, (ed.) Ronit Nikolsky and Tal Ilan, Leiden: Brill, 2014, 306-353.
- Mendelsohn, S. "Ishmael b. Elisha", *The Jewish Encyclopaedia*, 4: 648-649. New York and London: Funk & Wagnalls Comp., 1904.
- Midrash Rabbah, (ed.) H. Freedman – M. Simon, London: The Soncino Press, 1939.
- Mielziner, Moses. "Amora", *The Jewish Encyclopaedia*, 1: 527-528. New York and London: Funk & Wagnalls Comp., 1904.
- Novick, Tzvi. *What is Good and What God Demands*, Leiden: Brill, 2010.
- Oppenheimer, Aharon. *The Bar Kokhba Revolt*, Jerusalem: Zalman Shazar Center, 1980.
- Porton, Gary G. "Yishmael Ben Elisha", *Encyclopaedia of Religion*, 14: 9890-9891. USA: Macmilian Reference, 2004.
- Porton, Gary G. "Aqiva ben Yosef", *Encyclopaedia of Religion*, 1: 441. USA: Macmilian Reference, 2004.
- Safrai, Shmuel. "Yishmael ben Elisha", *Encyclopaedia Judaica*, 10: 83. USA: Thomson-Gale, 2007.
- Sifra, Baraita deRabbi Yişmael. Erişim: 19 Haziran 2019. https://www.sefaria.org/Sifra%2CBraita_d'Rabbi_Yishmael.2?lang=bi.
- Sifre Deuteronomy*, (ed. Reuven Hammer), USA: Yale Un. Press, 1986.
- Sperber, Daniel. "Tanna, Tannaim", *Encyclopaedia Judaica*, 19:505-506. USA: Thomson-Gale, 2007.
- Steinschneider, Moritz. *Jewish Literature from Eight to Eighteenth Century: with an Introduction on Talmud and Midrash*, (terc. William Shotlisswoode), London: Longman, Brown, Green, Longmans & Roberts, 1857.
- Stern, David. "Midrash and Midrashic Interpretation", <http://online.sfsu.edu/kmillet1/midrash.pdf>, (Erişim Tarihi: 19.06.2019), 1863-1875.
- Talmud Babylonian*, (ed.) Isidore Epstein, London: The Soncino Press, 1978.
- The Jerusalem Talmud: a translation and commentary*, (ed.) Jacob Neusner, USA: Hendrickson Publishers, 2008.
- The Jewish Virtual Library. "Hermeneutics". Erişim: 05 Temmuz 2019, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/hermeneutics>.
- Yadin, Azzan. "Rabbi Akiva's Youth", *Jewish Quarterly Review*, 100/4, (Fall, 2010), 573-597.
- Yadin-Israel, Azzan. "Concepts of Scripture in the Schools of Rabbi Akiva and Rabbi Ishmael", *Jewish Concepts of Scripture*, (ed. Benjamin D. Sommer), New York: New York Un. Press, 2012.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**YAKUP KADRİ KARAOSMANOĞLU'NUN YABAN ADLI
ROMANININ TAHLİLİNDEN HAREKETLE EVRENSEL VE DİNÎ/
AHLÂKÎ DEĞERLER AÇISINDAN BARINDIRDIĞI OLUMLU/
OLUMSUZ İLETİLER**

Musa YAŞAROĞLU

MEB, Çayırova İmam Hatip Ortaokulu

e-mail: musayasaroglu@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-7434-8515

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Nisan 2019/ 23 April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Haziran 2019 / 16 June 2019

Yayın Tarihi / Published: 19 Temmuz 2019/ 19 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 203-227

Öz

Türk edebiyatının önde gelen yazarlarından olduğu kabul edilen Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Cumhuriyet dönemi yazarları arasındadır. “Milli Mücadele” dönemi olarak adlandırılan süreçte savaşın izlerini sürmekle görevlendirilen ekip içinde de yer alan yazarın, gözlemlerine dayanarak yazdığı “Yaban” adlı romanda 1. Dünya Savaşı’nın bitiminden Sakarya Savaşı’nın sonuna kadarki zaman diliminde bir Anadolu köyünde yaşananlar, kurgu üzerinden anlatılmaktadır. Eserin başkahramanı olan Ahmet’in, başından geçenlere yönelik verdiği tepkiler, aslında yazar Karaosmanoğlu’nun düşünce dünyasını yansıtmaktadır. Bu yönüyle kendi döneminde ciddi eleştiriler de alan eserin, günümüz gençliğine kazandırdığı ya da kazandırması beklenen “değerler”in analizi önem kazanmaktadır. Buradan yola çıkarak yazarın romanının başındaki notlarından da anlaşıldığı üzere, bizzat müşahade ettiği gerçeklikler yönünden oluşturduğu eserin, tahlil edilerek okuyucu için bir veri oluşturulması hedeflenmektedir. Bir “tarihe tanıklık” kitabı da olan Yaban, burada daha çok “değerler eğitimi” yönüyle incelenmiştir. Bu çalışmada MEB’in 2018 yılındaki “Ortaöğretim Öğrencileri İçin Tavsiye Edilen 100 Temel Eser” içerisinde de yer alan eserin içerik analizi yöntemi ile ele alınarak “değerler” açısından olumlu ve olumsuz iletileri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Yaban, Roman, Değer, Değerler Eğitimi

Based On Its Analysis The Positive And Negative Messages The Novel “Yaban” Written By Yakup Kadri Karaosmanoğlu Bears In Terms Of Religious/Moral Values

Abstract

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, who is considered to be one of the leading writers of Turkish literature, is among the writers of “Republican Period.” In the process called “Milli Mücadele” the writer was in the team assigned to trace of war. In the novel called “Yaban” written based on writer’s observation about the war, experiences in an Anatolian village in the period from the end of 1st World War to the end of the Battle of Sakarya, are narrated through a fiction. According to the notes of the writer, taking part at the beginning of the work, it is aimed to form of a data of the work, created from the aspects of the realities that was observed by the writer personally, for the reader. Yaban which is also a book of testimony to history, is analyzed here rather the aspects of “Values Education”

In this research, positive and negative messages of the work, taking part in the list of “100 basic Works recommended by MEB (The Ministry of Education) for secondary school students”, will be studied to reveal by going around according to content analysis method.

Keywords: Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Yaban, Novel, Values Education, Value,

GİRİŞ

Çağımız insanının “ahlakî ihtiyaç”larından hareketle son dönemde sıklıkla işlenmeye başlanan “değerler eğitimi” disiplini, yeni neslin inşası için belirlenen bir strateji olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireylerin karakter inşasında ideal bir sonucun hedeflenmesi, eğitimde pozitif değerler alanının etkinleştirilmesi mecburiyetini de ortaya çıkarmaktadır. Bu amaçla değerleri öğretmek, bireyleri “ahlaklı” olarak yetiştirmek veya geliştirmek için gösterilen açık çabalara güncel literatürde daha çok “değerler eğitimi” adının verildiğini görülmektedir. Bu doğrultuda değerler eğitimi her şeyden önce “çocukların ve gençlerin pozitif değerleri keşfedip geliştirmeleri ve kendi potansiyellerine göre ilerlemeleri için yürütülen eğitimsel gayretler”i barındırmaktadır, denilebilir.

Aydın’ın da belirttiği üzere değer, arzu edilen, arzu edilebilen şey, olaylarla ilgili insan tutumu demektir.¹ Değerler, ideal davranış biçimleri veya hayat amaçları hakkındaki inançlarımız, düşüncelerimiz ve davranışlarımıza yön gösteren ölçüler olarak da görülebilirler. Diğer bir tanımla, değer, bir nesneye, varlığa veya faaliyete, bireysel ve toplumsal açıdan tanınan önem ya da üstünlük gibi anlamları da kapsar. Bir şeyin sahip olduğu kıymet yani niteliğe değer dediğimiz gibi; arzu edilen, kişilerin hayatlarına kılavuzluk eden, bizim yanıımızda önem dereceleri olan hedeflerimize, geleceğimizi şekillendiren her türlü temele de değer diyebiliriz.

Değerler eğitimi farklı isim ve yöntemlerle günümüzde Asya, Avrupa, Avustralya, Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ve Latin Amerika’da uygulanan daha çok duyuşsal alana yönelik eğitimi ifade etmektedir. Uluslararası alanda ahlak eğitimi, karakter eğitimi, etik eğitimi, kişisel ve toplumsal eğitim, vatandaşlık eğitimi, kamu eğitimi, dini eğitim, moraloji ve demokratik eğitim gibi farklı isimler altında değerler eğitimi yürütülmektedir.²

1 Mehmet Zeki Aydın, “Okulda Değerler Eğitimi”, *Eğitime Bakış Dergisi* 6/18 (2010): 16-19.

2 Hasan Meydan, “Okulda Değerler Eğitiminin Yeri Ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 93-108.

Kötüleşen gençlik eğilimleri: şiddet ve saldırganlık, hırsızlık, kopya, otoriteye saygısızlık, akranlarına karşı gaddarlık, önyargı, kötü dil/argo kullanımı, erken cinsel gelişme ve cinselliğin kötüye kullanımı, ben merkezlilikteki artış ve toplumsal sorumluluktaki düşüş, alkol ve uyuşturucu gibi kendine zarar verici davranışlardaki artışlar, aile yapısındaki bozulmalar, kitle iletişim araçlarının aşındırıcı fonksiyonları gibi daha birçok olumsuz durum okul ve ebeveynlerin değerler eğitimine sarılmasını gerekli kılmaktadır.

Okullar da insanla ilgisi bulunan tüm kurumlar gibi toplumumuzun ahlaki erozyona uğradığı böyle bir dönemde ahlaki meselelerde seyirci kalmazlar. Aksine, gençlerin karakterine ve toplumun ahlak sağlığına imkânları ölçüsünde katkıda bulunmak zorundadırlar. Okullar, ailede kazanılan değerlerin ileri derecede ve daha da pekiştirileceği, yeni bazı değerlerin kazanılacağı ortamlardır. Ailede olduğu gibi okulda da değerler eğitiminin yaşantıların bir parçası haline getirilerek verilmesi yani uygulamalarla ortaya konulması en uygun olan yoldur. Kazandırılmak istenen değerlerin, bütün okul çatısı altında kabul gören, benimsenen ve yaşanan değerler olması, bunların sosyal öğrenme yoluyla ve doğal süreçte edinilmesini kolaylaştırma ihtimalinin yüksek olmasına katkı sağlayabilir.³

Okullarda değerlerin öğrencilere aktarımında en önemli araçlardan birisi de kitaplardır. Öğrenci-öğretmen etkileşiminde her zaman üçüncü bir etken olarak kabul gören “yazılı kaynaklar” eğitimin temel taşlarından birisi olarak kabul edilmektedir. İnsanlığın entelektüel birikimi açısından birincil kaynak olan kitaplar, yazının kullanılmaya başladığı çağlardan beridir kültür birikiminin temel noktasını teşkil etmektedir. Bin yıllardan beri süregelen eğitim/öğretim geleneğinde hep en önde bulunan yazılı eserler, “kitap” adıyla anılmıştır. Tarihsel süreç içerisinde birçok farklı türlere ayrılan bu yazılı eserlerden birisi de “roman”dır.

Hayatı tüm yönleriyle yansıtan roman, canlılığı, gerçekliği ve değişkenliği nedeniyle analizi zor bir edebî türdür. Bu özelliği bir roman teorisi oluşturulmasının güçlüklerini ortaya koyar; lakin onu okuyucu nezdinde

3 Hayati Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanı Değerler*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları. 2013), 67.

daha seçici kılar. Türk Diyanet Ansiklopedisi'nde “*Zamanı, mekânı, olayları ve kişilerle gerçek hayata ve kurguya dayanan, çok çeşitli anlatım tekniklerinin kullanıldığı edebî eser türü.*”⁴ diye tanımlanan “roman” edebiyatımıza Meşrutiyet Dönemi'nde Batı'dan giren bir türdür. Zaman içerisinde okuyucuların ilgi gösterdiği bu tür, Cumhuriyet dönemi itibarıyla çok okunan yazılı kaynak özelliğini kazanmıştır.

Bu çalışmada edebiyatımızda öne çıkan yazarlardan birisi olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun, eğitimciler tarafından öğrencilere sıklıkla tavsiye edilen eseri “Yaban” romanı ele alınmıştır. İçerik açısından ve kültürel değerlere uygunluk bakımından birçok romanın tartışıldığı günümüzde, “Yaban” özelinde edebî eserlerin değerler eğitime uygunluğunun analizi yapılacaktır. Yazıldığı dönemden itibaren içerik yönüyle oldukça fazla eleştiri alan eserlerden birisi olan Yaban'ın “değer” aktarımına olumlu ve olumsuz katkıları değerlendirilecektir.

1. Eserin İçeriği

1. 1. Konu

1. Dünya Savaşı'nda kör bir kurşun nedeniyle kolunu kaybeden Ahmet adındaki Türk subayının, kendi komutası altında bulunan erlerden biri olan Mehmet Ali tarafından davet edildiği köyünde yaşadığı olaylar birinci kişi ağzından anlatılmaktadır. Yazarın, Ahmet üzerinden yansıttığı “aydın” insan ve karşıt olarak ortaya koyduğu “köylü” çatışması yer yer ağır eleştiriler eşliğinde ortaya koyulmaktadır. Hiç de ait olmadığı bir yerde yeni bir hayata başlayan Ahmet, vaktini paylaşmaya başladığı köy halkının psikolojisini anlamaya çalışırken bir yandan da onlara üstten bakan “bilgin” olma tezatlığını da yansıtmaktadır. Kendi idealindeki Anadolu köylüsü profili ile karşısında duran tiplerin karşılaştırmasını da yapan yazar, dönemin zorlu koşullarını, köylülerin yaşayış biçimlerini ve Milli Mücadele'ye bakış açılarını da yine eleştirel tarzda okuyucuya sunmaktadır.

4 M. Orhan Okay-Âlim Kahraman, “Roman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/160-164.

1. 2. Ana fikir

Yazar Karaosmanoğlu'nun bizzat yaşadığı üç dört aylık bir süreç üzerinden yazdığı eserde ortaya koymaya çalıştığı ana fikir şu şekilde özetlenebilir: “Tarih boyunca insanlar ait oldukları toprakları “vatan” bilerek savunmuş ve bu topraklar üzerinde kurduğu birlikteliğe de “millet” adını vermiştir. Yekvücut bir gücü temsil eden bu “millet” kavramının dünyadaki topluluklar açısından elbette ki farklı karşılıkları söz konusudur. Bizim için “Türk Milleti” kavramının karşılığı olarak sahip olduğumuz can da dâhil olmak üzere en kutsal bildiğimiz tüm mevcudiyetimiz sayılabilir. Zira bizim için vatan, olmazsa olmazdır. Her şeyden önce sahip olmamız gereken şey, olarak görülür vatan. Onu muhafaza edecek olan da millettir. Vatan, ancak bu bilince sahip olanların elinde olursa güvende olur. Eğer ki onun kıymetini bilmeyen, tek derdi kendi çıkarı olan ve bir şuurdan yoksun yaşayanlara iş kalırsa vatan için tehlike çanları çalıyor demektir. Bu yüzden vatanın her köşesinde milleti eğitmeli, ona şuur vermeli ve niçin yaşadığının farkına vardırmalıyız. Bunu yapacak olanlar da aydınlar ve bilgi sahibi olanlardır.”

1. 3. Kompozisyon

1. Cihan Harbi'nde kolunu kaybeden bir subay olan Ahmet, himayesindeki erlerden Mehmet Ali'nin: “Gel beyim seni bizim köye götürüyem.” ifadesi üzerine onun peşine takılıp köye doğru yola çıkar. Yarım kalan vücuduyla kendisine yeni bir hayat kurmak amacıyla çıktığı bu yolculukta kendisini bekleyen manzarayı az çok tahmin etmektedir. Zifiri bir karanlık içinde girdikleri köyün ıssızlığı ve neredeyse görünmezliği onu tahminlerinden de öte sıkıntılı günlerin kendisini beklediği düşüncesine sevk eder. Mehmet Ali'nin iki üç göz odadan oluşan evine yerleşen Ahmet, erin annesi Zeynep Kadın'ın sert yüz ifadeleri ve kardeşi küçük İsmail'in donuk duruşuyla karşılaşır. Ailenin bir odasını kendisine kiralar. Yemek ve diğer ihtiyaçları için de Mehmet Aliler'e bir miktar ücret öder. Bu şekilde günler geçmeye başlar. Köydeki her şey ve herkes ona tuhaf görünmektedir. Neredeyse tüm köylü kendisine karşı mesafelidir. Onların yanına da gitse kendisiyle konuşmamakta ve çoğu zaman ondan yüz çevirmektedirler. Porsuk çayının kenarındaki bu köy, verimsiz ve kuru topraklar üzerinde kuruludur. Porsuk Çayı bile koyu bulanık bir sudan ibarettir. Arazilerinden az

da olsa yetiştirdikleri ekinlerle hayatlarını sürdüren köylünün en zengini Salih Ağadır. Onun dışında imamın, Bekir Çavuş'un sözüne itibar edilir. Ahmet, zaman ilerledikçe kendisini onlardan daha da uzakta görmeye başlar. Köylüleri yaşayış biçimleri, kıyafetleri, yemekleri ve temizlikleri üzerinden dahi eleştirmeye başlar. Ona göre bu kuru otlar arasında sıkışıp kalmış insanlar, ruhlarını da enerjilerini de yitirmişlerdir. Mehmet Ali'nin tekrardan askere çağrılmasının ardından İsmail ile de ailenin diğer üyeleri ile de arasındaki mesafe daha da uzaklaşır. Bunun üzerine köyde farklı bir yer bakar kendine. Sonra da Bekir Çavuş'un yardımıyla eski bir evi düzenleyip içine girer. Zeynep Kadın ve İsmail'den ayrı bir yerde olmak hem kendisini hem de onları memnun eder.

Ahmet, o kadar yalnızdır ki bazen karısının kendisini başkasıyla aldatıp kaçtığı Süleyman ile bazen de işlerini gören Emeti kadının on iki yaşlarındaki oğlu çoban Hasan ile arkadaşlık eder. Karısı Cennet'in kendine ettikleri sonucunda aklını hepten yitirip köyde ya da başka yerlerde avare dolaşan Süleyman ile bir süre beraber kalırlar ama sonradan o da Ahmet Celal'i terk eder. Her günü farklı bir bunalımla geçen Ahmet bir yandan da gazeteleri takip edip savaştan, askerden ya da cepheden haberler almaya çalışır. Gelen haberler hiç de iyi değildir. Ama köylüler bunu umursamak yerine kendi ekinlerinin derdindedirler. Düşman uçaklarından köylere atılan yazılarda köylünün korkmaması gerektiği ve onların kendilerini kurtarmaya gelecekleri yazılıdır. Ahmet bir süre bunların yanlış olduğunu anlatsa da kimseye kendisini dinletemez ve iyice kendi köşesine çekilir. Onun için bu her şeyden mahrum köyde tek heyecan biraz da ağaçlık bir yere yakın olan komşu köyden tanıdığı Emine'dir. Bazı günler saatlerce yol yürüyüp onu görmeye çalışır. Ama o kendisinden hep uzak kaçmaktadır. En sonunda karar verip Bekir Çavuş'un hanımına Emine'yi istettirir ama ret cevabı alır. Üstelik Emine, İsmail'e varmak istemektedir. Ahmet buna inanamasa da durum gerçekleşir ve bir gün Emine'yi İsmail'in karısı olarak çeşmede görür.

Top sesleri gittikçe köye yaklaşmaktadır ama köylü umursamazlığına devam etmektedir. Ahmet için için kendini yer ama bir şey değişmez. Sonunda da bir gün kalktıklarında düşman askerlerinin her yanı sardıklarını görürler. Köylüden birçok yiyecek alan askerler bunların ücretini ödeyeceklerini söyleseler de Ahmet öyle olmayacağını bilir. İleriye doğru giden asker bir zaman sonra geriye döner ve köyü tarumar eder. Türk ordusunun püs-

kürttüğü düşman askeri köyden ayrılacağı sabahın akşamında gerçek yüzünü gösterir. Köyün kadın ve kızlarına saldırmaya başlayan askerler, Emine'yi de hedeflemektedirler ama Ahmet karanlıktan faydalanıp ona kendisi ile kaçmasını söyler ama kurtulduklarını düşündüğü anda Emine'nin de vurulduğunu fark eder. Yakılıp yıkılan köyden geriye kara otlardan başka bir şey kalmaz. Ahmet'in ele geçen defterinden başka da izi yoktur.

1. 4. Yer ve Zaman

Eserde ön açıklama olarak verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere, yazar kurguyu gerçekte yaşanmış olaylar üzerinden oluşturmuştur. Kitabın kapağında sonra baş tarafa konulan fotoğrafa göre yazarın, Milli Mücadele döneminde cereyan eden savaşların sonuçlarını tetkik için görevlendirilen Tetkiki Mezalim Heyeti ile birlikte hareket ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca kurgudan hemen önce verilen bilgiler de eserin teşekkül ettiği yer ve zaman konusunda genel bir bilgi vermektedir.

“Sakarya Savaşı'ndan sonra düşman orduları Haymana, Mihalıççık ve Sivrihisar bölgelerini, bize yer yer ateş yığınlarıyla örtülü ıssız ve engin bir vira-ne halinde bıraktı. O afetlerden arta kalmış halkın, bu taş yığınları arasında, ilk insanlardan farkı yoktur. Bunlar, yarı çıplak halde dolaşüyor; alevin kararttığı harman yerlerinde toprağa, çamura karışmış yanık buğday ve mısır tanelerini iki taş arasında ezerek öğütmeye çalışıyor; adı bilinmez otlardan, ağaç köklerinden kendilerine bir nevi yiyecek çıkarıyor ve bir kovuğa saklanıyordu.”⁵

Giriş kısmında kurgunun dayandırıldığı gerçek bilgi olarak verilen bu kısımdan sonra eserin ortaya çıktığı köyle ilgili yer yer farklı mekân tasvirleri verilmektedir. Ahmet üzerinden okuyucuya aktarılan köy, biraz da başkarak-terin ruh dünyasında bulduğu karşılıkla şu şekilde aktarılmaktadır:

“Buraya bir akşamüstü, alacakaranlıkta geldikti. Mehmet Ali arabanın içinden kolunu dışarıya uzatıp:

- Aha bizim köy...

5 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban* 84. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 15.

diye bağırdığı vakit, bir süre, boş yere etrafı araştırdım, hiçbir şey görmedim. Neden sonra, Mehmet Ali'nin işaret ettiği tarafta bir karaltı seçer gibi olmuşum. Tek bir ışık yoktu. Yalnız uzaktan uzağa köpekler havlıyordu. Bu sesler, ıssız Anadolu ovalarının ortasında, tek yaşantı belirtisidir. Biraz daha sonra saman ve tezek kokularını duyacaktım. İşte, duymaya başlamışım.”⁶

Yazarın bir bakıma Ahmet'in bakışıyla örtüştürdüğü kendi izlenimleri açısından ise kurgunun neredeyse tamamını içeren köyle ilgili en net yer tasviri ise biraz daha ileride ifade edilmektedir.

“Burada ise yalnız gerçek; çıplak, çirkin, kaba, yalçın gerçek... Boz toprak dalgaları, alabildiğine uzuyor. Yeknesak ovayı ikiye bölen Porsuk Çayı şiddetli bir zelzelenin açtığı bir uzun, bir yılankavi yarık gibidir. Hiç suyu görünmez. Ta yanına gittiğiniz zamanda bile, o suyun cana can katan serinliğini ve rengini bulamazsınız. Boz topraklar orada çürümüş ve pıhtılaşmış sanılır. Elinizi bir soksanız günün hangi saatinde ve hangi mevsiminde olursa olsun bir cerahat gibi ılıktır. Ve tepeler... Ve tepeler, bir urdur. Ve bütün ufkun çerçevelediği âlem, ancak bu ıstırap manzarası ile canlı görünür. Boş ve lüzumsuz feza içinde, hiçbir kuşun geçtiğini görmedim.”⁷

Eserdeki zaman ise kurgu üzerinden anlaşıldığı üzere, 1. Dünya Savaşı'nın bitimiyle birlikte Sakarya Savaşı'nın sonuna kadar olan süreyi kapsamaktadır.

1. 5. Kabramanlar ve Özellikleri

Ahmet, 1. Dünya savaşında bir kolunu kaybetmiş şehirli bir subaydır. Kolunu kaybettikten sonra hayatı değişen bu asker için Mehmet Ali'nin daveti üzerine gittiği köy, yeni bir dünya olmuştur. Okuyan, araştıran, sorgulayan Ahmet için köy hayatı tam anlamıyla bir tutsaklığa dönüşür. O, bir süre iletişim kurmayı denediği bu insanlar içinde sadece “yaban”dır. Eserin başından sonuna dek de bu gerçek değişmez.

Mehmet Ali, çekingen ve içine kapanık bir gençtir. Savaşta kolunu kaybeden komutanını köyüne davet eden bu köy çocuğu için hayat, sadece köyünden

6 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 22.

7 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 29.

ibarettir. Askerden sonra evlenen Mehmet Ali, hep korkuyla beklediği tekrar askere alınma haberiyle geçen günlerin ardından yeniden cephenin yolunu tutacaktır. Annesini, eşini ve kardeşini geride bırakan Mehmet Ali, Ahmet için neredeyse tek sırdaştır. Lakin sırdaşlığı dahi çok yüzeyseldir.

Zeynep Kadın, Mehmet Ali'nin annesidir. Sert ve erkeksi görüntüsü ile evinin reisi olan bu kadının tek gayesi oğulları ve kızlarının geçimini sağlamaktır. Ahmet'e evinin bir odasını kiralayan Zeynep Kadın yine de ondan pek hoşnut değildir. Duygularını yitirmiş kadın için en çetin günler ise düşmanların köyü işgal ettiği anlar olacaktır.

Salih Ağa, köyün en varlıklı adamıdır. Köylüyü sömürmeyi kendine iş bilen bu adam için her şey arazi ve ekinen ibarettir. Düşmanlarla dahi pazarlık edecek kadar paragöz olan bu adamın en büyük hasmı da Ahmet olacaktır.

Süleyman, köyün saf ve temiz delikanlılarından. Cennet ile evlendikten sonra hayatı alt üst olan bu akıllı kıt delikanlı, evlendiği kadın yüzünden bir meczuba dönüşmekten kendini kurtaramaz. Ahmet'in sonradan kendine ev edindiği yerde bir süre ona arkadaşlık da eden Süleyman'ın akıbeti oldukça hüznüldür.

Cennet, Süleyman'ın evlendiği kadındır. Kendisi ile ilgili hoş olmayan söylemleri, eylemleri ile doğrulayan bu ortalık kadını kocasını başkaları ile aldatacak kadar sorunlu bir tiptir. Kaçak bir erle birlikte köyden zorla gönderilen bu adi tip, Süleyman için sadece kötülüğü ifade eder.

Emine, Ahmet için köyde geçirdiği günlerdeki tek özel kişidir. Yakın köyde yaşayan bu köy kızı Ahmet'in evlilik isteğini reddederek İsmail ile evlenir. Eserin sonunda bu evlilikten pişmanlığını belli eden kızın sonu da yine trajiktir.

İsmail, Mehmet Ali'nin kardeşidir. Kısa boylu ve sert yüzlü bu genç, hiç de sevecen olmayan bir tiptir. Ahmet ile Emine için adeta çekişen İsmail, Emine'yle evlenerek Ahmet'in nefretini kazanacaktır.

Hasan, davar sürüsünün çobanlığını yapan masum ve sessiz bir çocuktur. Ahmet ile bile bir süre arkadaşlık yapan bu güzel yüzlü çocuğun sonu da hazindir. Düşman askerlerinin elinden ölüme yürüyen Hasan'ın akıbeti de sessiz olacaktır.

2. Eserin Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi

Birinci Dünya Savaşı ile Sakarya Savaşı aralığını konu edinen eserde yazarın birçok tezadı aynı anda işlediği görülmektedir. Kurgunun ana karakteri olan Ahmet'in duygu dünyasını fazlasıyla ön plana çıkaran yazar, okuyucuya vermek istediği değerler açısından ciddi bir karmaşa içerisindedir. Ait olduğu yerden koparak kendine oldukça yabancı bir yerde yaşamaya çalışan bir portreyi yansıtırken ifade ettiği düşüncelerinde iç bunalımlarını ortaya koyan yazarın aynı kendisiyle aynı topraklarda yaşayan bir toplulağa karşı olumsuz bakış açısı geliştirmesi “değer aktarımı” açısından sakınca ifade etmektedir. Farklı bir başlıkta vereceğimiz “olumsuz ileti” ifadelerini bu kısımda ele alınmayacağı için şimdi “olumlu ileti” diyebileceğimiz değer aktarımlarından bahsedilecektir.

2. 1. Olumlu Değerler

2. 1. 1. “Sevgi” Değeri

İnsanı değerli kılan ve diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğin “irade” olduğunu herkes ifade etmiştir. Kur'an'ın ifadesi ile “eşref-i mahlukat” olan insanın bu sıfatına sebep olan seçiciliği de yine bu “irade” ile ilgilidir. Bu irade dışında yine en üstün değerlilik göstergelerinden birisi de insanın taşıdığı “sevgi”dir. İradenin bir sonucu olarak ortaya çıkan sevme eylemi, akıldan çok gönülle ilişkilendirilen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. *“İnsanı bir şeye veya bir kimseye karşı yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten duygu”*⁸ olarak tanımlanan bu kavram, değerler eğitimi açısından da en başta sayılan bir “değer” olarak ifade edilmektedir. Sevgi, bir değer olarak alındığı gibi birçok başlığı da içinde barındırmaktadır. Birçok alana ayrılan bu kavram daha özeldir “vatan sevgisi”, “anne sevgisi” gibi kategorik olarak da zaman zaman tabir edilebilmektedir. Biz bu çalışmamızda “sevgi” kavramını çatı bir değer olarak ele alıp eserde işlenmiş olduğu bütün şekilleriyle irdeleyeceğiz.

Yazarın eserde ana karakter olarak bize sunduğu Ahmet üzerinden en çok işlediği değer “vatan sevgisi” olarak karşımıza çıkmaktadır. Güner Tolgay'ın da ifade ettiği üzere: “Vatan; milletlerin, maddi ve manevi bütün unsurları-

8 TDK/www.tdk.gov.tr, “Türk Dil Kurumu Sözlükleri”, 17.02.2019, <http://sozluk.gov.tr/>.

la, hürriyet ve istiklal havasını teneffüs ettikleri toprak parçasıdır.”⁹ Kadim bir medeniyete sahip olan Türk milleti için de “vatan” kavramı her zaman oldukça değerli ve kutsallık boyutunda ele alınmıştır. Vatan konulu sayfalarca yazı ve şiirler yazılarak arkadan gelen nesillere bu hususta bir bilinç verilmeye çalışılmıştır. İstiklal şairimiz merhum Mehmet Akif Ersoy’un ifadeleri edebiyatımızdaki “vatan” tasavvurunu çok net ortaya koymaktadır:

*“Kim bu cennet vatanın uğruna olmaz ki fedâ?
Şühedâ fişkırarak, toprağı sıksan şühedâ!
Cânı, cânânı, bütûn varımı alsın da Hudâ,
Etmesin tek vatanımdan beni dünyâda cüdâ”*¹⁰

Vatana, toprağa ve milletine hayran bir geleneğin temsilcileri olan ülkemiz insanı için din kavramı içinde kutsal bir yere oturan bu kavramlar, her zaman önemsenmektedir. Tolgay’a göre:

“Vatan bir anne kadar mukaddestir. Ona ihanet, en büyük suçlardan-
dır. Ona hizmet en büyük şereftir. Allah katında, Peygamberlikten sonra rüt-
belerin en büyüğü olan şahadet, Allah için, vatan ve millet yolunda ölmekle
elde edilir.”¹¹

Tarihin tüm dönemlerinde hep önde tutulan bu değerle ilgili yazar da eserinde oldukça detaylı ve duygusal bir bakış açısı geliştirmiştir. Baş karakter Ahmet’in vatanperver bir subay olarak öne çıkarılması da sonradan köylüye karşı bu konuda gösterdiği ve kurgu içinde ortaya koyduğu açık tepki de bu durumu desteklemektedir:

“Yazıklar olsun, seni sevmesini bilmeyenlere; ey, gamlı ülke! Seni sevip,
senin sessiz dramın içinde gömülüp gitmekten korku çekenlere! Taşın, topra-
ğın ne bitmez bir sabır ve mukavemet hazinesidir! İnsan, senin göğsünde ya
destanî bir kahramanlığa erer ya da en ilahî mizaçlı velilerin feragat ve mahvi-
yet derecesine varır.”¹²

9 Güner Tolgay, “Millet ve Vatan Sevgisi”. *Diyanet Dergisi* 15/1 (1976): 42.

10 Mehmet Akif Ersoy, Safahat, 9. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, Şubat 2013), 478.

11 Tolgay, “Millet ve Vatan Sevgisi”, 43.

12 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 66.

Yazar Karaosmanoğlu'nun kitabın temel değerini oluşturan “vatan sevgisi” dışında eserin geneline bakıldığında nadir ele aldığı ve dostluğu ifade eden bir “sevgi”yi de işlediği görülmektedir. Sosyal bir varlık olan insan, bir şekilde çevresindekilerle iletişim ve ilişki kurmak zorundadır. Bunu sağlayamadığında toplumla arasına mesafeler girmesi kaçınılmazdır. Eserdeki baş karakter Ahmet, sonradan katıldığı köy ortamında büyük bir yalnızlık çektiğinden içindeki duyguları ancak kalemiyle paylaşabilmektedir. Eserin başından sonuna dek ağır basan öfke ve kızgınlığın yerini bir sevgiye bırakan iki karakter karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birisi Emine, diğeri ise yazarın baş karakterin dilinden “Bu, on bir- on iki yaşlarında bir çocuktur; fakat, görmeli, ne kadar ağırbaşlı, ne kadar vakarlı, ne kadar görev ve sorumluluğunu anlamış bir insandır.”¹³ diyerek tarif ettiği Hasan'dır. Askerdeyken kendisini çaresiz görüp köyüne davet eden Mehmet Ali'nin memleketinde, içinde taşıdığı bütün iyi niyetin dağılması neticesinde Ahmet'in kendisine bir dost olarak gördüğü küçük Hasan'a yönelik düşüncelerini şu şekilde ifade ediyor:

“Bu çocuğa o kadar bağlandım ki bazı günler onunla beraber bulunmak için dağ tepe davarı gütmeye gidiyorum. Her ikimize yetecek nevaleyle dolu bir asker çantasını sırtıma alıp belimde koca bir su matarası, elimde bir uzun değnek, sabah erkenden yola çıkarız. Güneş kuru otlar arasında türlü türlü ışık oyunları yapar Onlar baka baka bir sürü hüyalara dalarak yürürüm.

İki yoldaş, saatlerce birbirimize hiçbir söz söylemeden yana yana doluştığımız olur. Kâh düz yol üstünde gideriz, kâh bir belden ağır ağır geçeriz. Bazen, bir derenin serinliğinde uzun uzadıya durduğumuz ve çantamızı açıp bir kır eğlencesi yapar gibi nevaemizden yediğimiz olur.”¹⁴

2. 1. 2. “Fedakârlık” Değeri

Doğu toplumlarında önemli ölçüde ön planda bulunan değerlerden biri de “fedakarlık”tır. TDK'internet sözlüğünde “özveri” olarak karşımıza çıkan bu kavram, insanın kendinden taviz vermesini de kapsar. “Başkası için bazı şeylerden vazgeçme, başkalarını kendisinden önceye koyma, öncelikle

13 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 112.

14 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 117.

kendini değil onları düşünme anlamlarına gelen fedakârlık; sevgi, saygı, bağlılık, itaatkârlık, cesaret gibi değerleri de içermektedir.”¹⁵

Yakup Kadri'nin Yaban'da işlediği kurgu içerisinde “fedakarlık” değeri de yer almaktadır. Savaşın yoğun yaşandığı günlerde ana karakter Ahmet'in, Türk askeri ile ona cephane taşıma derdindeki Türk köylüsünün verdiği mücadeleye dayanan gözlemleri bunu ortaya koymaktadır:

“Memleketin havası bu kadar trajedi ile yüklü olmasa, insan bu hale gülebilir. Lakin çıplak ayaklı, çıplak göğüslü köylüler, gülle ve kurşun taşıyan kağnıları önlerine katmış gidiyorlar. Bu kirli, pırtık yorgana sarılı şey ne? Bir top arabası... Tâ orada, o hendeğin içinde birikmiş insanlar ne yapıyorlar? Bunlar, bir manda leşini yüzmekle meşguldür. Ne için? Derisinden askere çarık olur.

Düşmanlar ise üzerimize sağlam İngiliz kundurularıyla yürüyorlar. Top arabalarını, etrafa keten bezli perdelerle örtülü Berliez kamyonları içinde bir put gibi taşıyorlar. Lakin, işte asıl bu gördüğüm şeyler için zafere inanmalıdır. Türk askeri manda leşlerinin derisinden çarık yapıp giyiyor. Türk köylüsü, top arabalarını kendi yorganına sarıp taşıyor. İşte bunun için inanmalıdır. İşittim. Eskişehir'de demiryolu raylarını söküp eriterek top kaması yapanlar varmış. Geçen gün, yakın istasyonların birinde bir trenin kömürsüz nasıl yürütüldüğünü gördüm. Tren durur durmaz hemen bütün yolcular inip etrafa dağılıyorlar, rastgeldikleri ağaç dallarını kesiyorlar ve getirip lokomotifin platformuna yığıyorlardı.”¹⁶

Milli mücadele döneminde Türk halkının nasıl bir mücadele verildiği tarih kitaplarından öğrenilmektedir. Hem savaşla hem de açlık ve yoklukla mücadele eden milletin tüm bu zor şartlarda bile kendisinden önce vatanının selametini önemseydiği de yine tarihi kayıtlardan öğrenilmektedir. Yakup Kadri'nin de eserinde bu duruma ışık tuttuğu fark ediliyor. Yukarıda Türk köylüsünün ortaya koyduğu fedakarlık üzerinde duran yazar, başka bir yerde de yine Türk askerinin hayatıyla özleştirdiği değeri şu cümlelerle ifade etmektedir: “Savaşta gördüğüm bütün o erler, gözümün önünden bir daha geçiyor; onların

15 Hatice Fırat-Ahmet Mocan, “Türkçe Ders Kitaplarındaki Hikâyelerde Yer Alan Değerler”. *TSA* 18/3 (Aralık 2014): 39.

16 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 97.

yırtık şalvarları ve kırmızı mintanlarıyla yalınayak gelişlerini, sonra hâki elbiseleri içinde, kâh sırtüstü kâh yüzükoyun düşüp ölüşlerini görüyorum.”¹⁷

1.Dünya Savaşı ile Sakarya Savaşı aralığındaki dönemi konu edinen Yaban'da özellikle de gençlere yönelik bir “değerler eğitimi” aktarımı söz konusu olduğunda “sevgi” ve “fedakarlık” değerlerinin öne çıktığı değerlendirilmektedir. Tarihi bir tanıklığı ifade eden eserde yukarıda belirtilen değerler dışında ne yazık ki ciddi bir aktarım görülmemektedir. Yazar Karaosmanoğlu'nun içinde bulunduğu şartların da etkisiyle duygusal ve eleştirel bir yaklaşımla bu eseri ele aldığı düşünülmektedir. Eserden izlenime göre; “Hadiselerde bazen mübalağa bazen olağanüstülük göze çarpmaktadır.”¹⁸ Milli Eğitim Bakanlığı'nın 2018 için ortaöğretim öğrencilerine yönelik belirlediği “100 Temel Eser” içinde yer alan eserde gençlerin gönül dünyasını zenginleştirebilecek “değer” aktarımından ziyade “olumsuz ileti” örneklerinin daha fazla olduğunu aşağıda belirtilecektir.

3. Olumsuz Değerler

Yazar Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Yaban adlı eserinin lise öğrencilerine tavsiye edilen 100 Temel Eser içerisinde olduğu daha önce ifade edilmiştir. Ülkenin geleceği olarak kabul edilen gençlerin beslendiği her türlü kültürel öğenin hem kapsamı hem de mesajı bütün toplumlar için kayda değer bir durumdur. Gençlerin zihin ve gönül dünyasını etkileyecek tüm materyallerin, eğitim sistemi üzerinden titizlikle ele alınması gerektiği önemli bir gerçekliktir. Kendi öz dinamiklerini alttan gelen nesillere aktarma hususunda oldukça hassas olan bir milletin fertleri olduğumuz da aşıkardır. Milli kültürü, örf ve ananeyi ön plana çıkaran bu yapı, eğitim sistemini de bu gerçek üzerine kurmaya çalışmıştır. İçinde bulunduğumuz çağda da bu çalışmalar ara vermeksizin sürmektedir.

Eğitim sisteminin temel ayaklarından birini oluşturan “kaynak” kısmı da her yeni yılda çağın ihtiyaçlarına göre yeniden güncellenmekte ve ara sıra da olsa değişiklikler göstermektedir. Milli Eğitim Bakanlığı, her sene başında yayınladığı güncellenmiş 100 Temel Eser tavsiyeleri ile öğrencilere yönlendirme

17 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 39.

18 Ali Cançelik, “Menâkıbü'l-Kudsiyye'de İnsan, Toplum ve Mekân Algısı”, *II. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri(2-3-4 Mayıs 2016)*, ed. Filiz Kılıç ve Tuncay Bülbül (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Basımevi, Aralık 2016), 57-77.

yapmaktadır. Bu yönlendirmelerde temel hedef ülkenin dinamik gücünü teşkil eden öğrencilerin, kültürel beslenme alanlarında doğru tercihler yapabilmelelerini sağlamaktır. Bu çalışmada ele alınan Yaban adlı eser de 2018 yılı için orta-öğretimlerde okutulması tavsiye edilen eserlerden birisidir. Önceki yıllarda da aynı listede yer alan eserle ilgili incelememiz sonucunda ortaya çıkan veriler, bu eserin “değerler eğitimi” açısından içerdiği olumsuz iletilerin, olumlu iletilerden daha fazla olduğunu ortaya koymaktadır. Geleceğimizi teslim edeceğimiz gençleri zihni ve hissi olarak etkileyecek olan her türlü etken üzerinde durulması gerektiği düşüncesi, bize eserle ilgili analizleri ortaya koyma zorunluluğu yüklemektedir. Bu anlamda Yakup Kadri'nin Yaban adlı eserinin değerler yönüyle sorunlu olan içerikleri araştırma kapsamında ifade edilecektir.

3. 1. “Evrensel Değerler” Açısından Olumsuz İletiler

İnsan açısından “değerler” ölçeğinde akla gelen ilk değerlerden birisi olan “saygı” kavramı, tüm toplumlarca kabul gören evrensel bir değer özelliği taşımaktadır. “Değeri, üstünlüğü, yaşlılığı, yararlılığı, kutsallığı dolayısıyla bir kimseye, bir şeye karşı dikkatli, özenli, ölçülü davranmaya sebep olan sevgi duygusu, hürmet, ihtiram.”¹⁹Türkçe sözlükte bu anlamıyla verilen bu kavram, her insan için “olmazsa olmaz” diye tabir edilen insani özelliklerdendir. Daha ilk anlardan itibaren fertlerin, çocuklarına vermeye çalıştığı bu değer, eğitim sisteminin de temelini oluşturmaktadır. Millî kültürümüzde de “saygı” sadece insana karşı değil, tabiata, hayvanlara hatta eşyalara karşı bile gösterilmesi gereken bir değer olarak ele alınmaktadır. Yunus Emre'nin yaratılanı yaratandan ötürü hoş görme düsturu bu bakış açısının en açık ifadesidir. Bu realite açık bir şekilde ortadayken Yakup Kadri'nin romanı olan Yaban'da neredeyse en fazla olumsuz iletinin verildiği bir değer olarak yansıtılmaktadır. Daha kitabın başlarında kendi “insan” tasavvuru ortaya koyan yazarın şu ifadeleri bunu net bir şekilde göstermektedir:

“Biliyordum ki toprak katı ve tabiat zalimdir ve insan cinsi bozuk bir hayvandan başka bir şey değildir. Biliyordum ki insan hayvanların en kötüsü, en bayağısı ve en az sevimli olanıdır. Evet, bilhassa en az sevimli olanıdır.”²⁰

19 TDK/www.tdk.gov.tr, “Türk Dil Kurumu Sözlükleri”.

20 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 18.

Aynı cümlelerin ardından gelen şu ifadeler de yazarın sorunlu ve sakıncalı “saygı” tasavvurunu yansıtmaktadır:

“İnsan içgüdüğü ise bozuktur. Onun için doğruyu eğriden, çirkin güzelden, faydalıyı faydasızdan ayırmasını bilmez ve akıl denilen bir cehennem aletinin hükmü altında gülünç, kaba, sersem ve patavatsız kıvrırır durur. Gene onun için hareketleri aksaktır, sesi ahenksizdir, neşesi yavan ve iğretidir.”²¹

Nasıl bir ruh hali içerisinde olduğu kestirilemeyen yazarın aynı sayfa sonuna doğru kurduğu: “Ne terbiye görmemiş, ne galiz, ne iğrenç, ne çirkin bir varlık sürüsü...” (Karaosmanoğlu, 2018, 18) diye tarif ettiği köylüler hakkındaki bakış açısı konunun “saygı” değeri açısından taşıdığı sorunlu yanı ortaya koymaktadır.

İçinde bulunduğu buhranı eseri üzerinden dışa vurduğunu düşündüğümüz yazar Karaosmanoğlu'nun baş karakter Ahmet'in bakış açısıyla sunduğu “köylü” profili de önemli ölçüde mahzurludur. Çalışmanın önceki kısımlarında Türk köylüsünün fedakarlığına vurgu yapan yazarın, sonrasında ortaya koyduğu hakaretâmiz tavır ve rencide edici manzara, büyük bir tezadı yansıtmaktadır. Okuyucu için olumsuz ileti özelliği taşıyacak olan cümleler, bu tezadı tüm açıklığıyla belirtmektedir:

“Bunlar, henüz bir sosyal yaratık haline bile girmemiştir. Tâ yontulmamış taş devrindeki insanlar gibi yaşıyorlar. O vakitler de kabilenin en güçlüsü, elinde bir ağaç baltayla sizin üstünüze yürür, ağzınızdan lokmanızı, ininizden karınızı alıp götürürdü ve bu herkese tabî olaylar gibi sakınılmaz önlenmez görünürdü.”²²

Köylüye yönelik kullanılan rencide edici dilin, kitabın başından sonuna dek süren “hakim ve tepeden bakmacı” bakış açısından vazgeçilmediğini göstermektedir. Yazarın rencide edici üslubu kurguda konu edilen tüm tarafları kapsamaktadır. İnsana, köylüye, tabiata derken bu kez de “kadın” a yönelik ötekileştirici ifadelerin yer aldığı şu cümlelerle karşılaşılmaktadır:

21 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 18.

22 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 72.

“Zira sevildiğini hisseden kadın kadar çekilmez bir şey yoktur. Kadının gerçekte, namert ve kancık olan tabiatı, öyle bir safhada, adeta öldürücü bir mahiyet alır. Yabanî kedilikten, zehirli yılanlığa geçer ve gitgide hayalimizin ölçemeyeceği kadar derin, nihayetsiz ve tuzlu kötülük denizinde, gülerek çırlıçılak yüzmeye başlar.”²³

Düşünce sistemimizde sadece insana değil tüm varlıklara karşı “saygı”-duyma özelliğine haiz bir medeniyet olduğumuz mantığı yukarıda ele alınmıştı. İnsana yönelik öfkesini cümlelerine yansıtan yazar, yine aynı kızgınlıkla tabiata yönelik de kınayıcı bir üslubu tercih etmektedir. Bunu şu ifadelerinde görmek mümkündür:

“Ve tepeler... Ve tepeler, birer urdur. Ve bütün ufkun çerçevelediği alem, ancak bu ıstırap manzarası ile canlı görünür. Boş ve lüzumsuz feza içinde, hiçbir kuşun geçtiğini görmedim.”²⁴

Eserin genel çerçevesinden küçük kesitlerle gösterdiğimiz örnekler dışında yazarın, Ahmet karakteri üzerinden sunduğu “aydın” tipinin, halka tepeden bakmacı duruşunun sorunlu bir bakış olduğu fark edilmektedir. Bu bakış açısı kitabın başından sonuna kadar kendini göstermektedir. Yazarın eserin kurgusunda yaşadığı kafa karışıklığı ifadelerinde yer yer de olsa fark edilmektedir. Bir yandan birlikte olmaya mecbur olduğu insanlar, diğer yanda bu insanlara karşı beslediği olumsuz duygular arasında kalan yazarın şu cümleleri bu durumu ortaya koymaktadır:

“Bu çirkin ve bakımsız tabiat köşesinde, bu kaba saba insan kümesinin bana, adeta saygıya yakın bir duygu verışı nedendir? Bu insanlar, her gün hiç saydığım, hor gördüğüm, hatta bazen de tiksindiğim kimseler değil midir? Fakat, işte uzaktan nasıl çalıştıklarını seyrederken bana her biri büyük olayın kahramanı gibi gözüküyor.”²⁵

Eserin evrensel değerler yönüyle verdiği olumsuz iletiler dışında, kültürel yapımızda öne çıkan dinî ve ahlâkî değerler noktasında da ciddi problemler

23 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 45.

24 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 29.

25 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 88.

barındığı görülmektedir. Bunu ayrıca bir başlık altında incelemenin sorunun teşhisi açısından daha doğru olacağı kanaatine varılmıştır.

3. 1. 2. “*Dinî ve Ahlakî*” Değerler Açısından Olumsuz İletiler

Toplumsal yapısı yönüyle “din ve ahlak”ı hep önde tutan bir medeniyete sahip olan Türk milleti, bu kavramları her zaman “kutsal” değerler olarak ele almıştır. Hayat standartlarını dinin ortaya koyduğu kurallara göre belirleyen bir kültürel yapımızın olduğu bir hakikattir. Bu yapı içinde Kılıç’ın da ifade ettiği gibi: “Bir kültür içinde yaşayan insanın anlam dünyası, büyük çapta kültürel anlam kodlarınca şekillenmektedir.”²⁶ Bu düşüncesini ardından gelen ayrıntılarla izah eden Kılıç, “din” faktörünün kültür üzerindeki etkisini daha da net ifade etmektedir:

“Belli bir kültüre ayırt edici hâkim rengini veren dindir. Dolayısıyla sadece tarih, edebiyat, musiki ve estetik gibi faaliyet alanlarını değil, sosyal âdet, gelenek ve göreneklere, sosyal kurumları, miras olarak devralınan kültür eserlerini ve değerleri tam olarak anlayabilmek büyük ölçüde dinin anlaşılmasıyla mümkün hale gelir. Dine yer vermeyen bir öğretim programı içinde yetişen bir insanın içinde doğduğu kültürü anlayabilmesi mümkün olmayacağı için o kültüre mensubiyet duygusuna sahip olabilmesi de oldukça şüpheli hale gelecektir.”²⁷

Kültüre mensubiyetin gerekliliklerinden olan din kadar etkin bir unsur da yine ondan ayrı tutulamayan “ahlak” kavramıdır. Birbirini tamamlayan bu iki kavramı, birbirilerinden bağımsız düşünmek mümkün olmayacaktır. Akdoğan’ın “ahlak”a bakış yönüyle ifade ettiği şu cümleler söylemek istediklerimizi detaylandırmaktadır:

“Farklı şekillerde olmakla beraber her toplumun kendine ait bir yaşam şekli söz konusudur. Bir başka ifadeyle, her toplum kendine ait bir değerler sistemine bağlı olarak varlığını devam ettirmektedir. Bu değerler, toplumsal yapının işleyişinde önemli bir yere sahiptirler. Bu anlamda toplumsal yapının hemen her alanında ahlaki değerler bir şekilde görünmektedirler. Öyle ki sos-

26 Recep Kılıç, “Din Öğretimi Temellendirme Problemi”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Nisan 1999): 212.

27 Kılıç, “Din Öğretimi Temellendirme Problemi”, 212.

yal hayatta, ekonomiden siyasete, aile yaşamından insani ilişkilere hemen her alanda ahlak bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.”²⁸

Bu realite göstermektedir ki “din ve ahlak” değerler eğitiminin en önemli parçalarını teşkil etmektedir. Bu yüzden de “değerler” yönüyle ele aldığımız Yaban’da, “dinî ve ahlakî değerler” başlığını oluşturma ihtiyacı hissedilmiştir. Üst başlıklarda daha evrensel değerler üzerinden yaptığımız çıkarımların özellikle “dinî” açıdan barındırdığı olumsuz iletilere eserden alıntılanan şu cümleler örnek gösterilebilir:

“Kadınlı erkekli, çoluklu çocuklu köylüler tarlalarından evlerine dönerlerken dibine oturduğum söğüt ağacının dallarından bütün hülyalar ürkererek kaçıyor. Çetin çalışmaları esnasında, balçıklaşan bu insanlar, küme küme, ikişer üçer, teker teker, kerpiçten yuvalarına dönerlerken ben kendimi kendi köşemde her zamandan daha garip, daha anlayışsız, daha manasız, daha faydasız bulurum.

Bu manzara, Nuh’tan önceki ilk insan kümelerinin manzarasıdır. Lakin, bu akşam gökten ne ceza, ne mükafat şeklinde hiçbir belirti görünmeyecek. Her geceki mutat karanlık çökecek ve Zeynep Kadın kızlarıyla gelininin pişirdiği bir kap yemeği, kirli bir tepsi içinde, benim odamın kapısından içeri bırakacak.”²⁹

Yazarın, kurgu içerisinde geliştirdiği tepeden bakmacı tavrın yanı sıra, dinî değerlere yönelik “ciddiye almama/önemsememe” tarzı, okuyucuya yansiyacak olumsuz ileti olarak kabul edilebilir. Din ve ahlak kavramlarını birbiriyle örtüştüren İslamî ölçü, hayatın tüm alanlarını bu iki kavram üzerinden dizayn etmektedir. Dinin de etkisi ile ortaya çıkan ve “yazıya dökülmemiş kurallar bütünü” diyebileceğimiz ahlakî disiplin, Türk milleti nezdinde yazılı kurallar kadar etkinlik gösterebilmektedir. Kelime olarak ahlak: “*Bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları*”³⁰ olarak ifade edilmektedir. Ayrıca, ahlakın “fertlerin iradi hareketleriyle ilgilenen bir alan”

28 Ali Akdoğan, “Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç ve İslam”. *EKEV Akademi Dergisi Sayı: 18* (Kış 2004): 180.

29 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 69-70.

30 TDK/www.tdk.gov.tr, “Türk Dil Kurumu Sözlükleri”.

olduğuna da dikkat çekmemiz gerekir. Sahip olduğumuz kültürel yapı içerisinde “ahlak” kavramının en çok kullanıldığı alan hiç şüphesiz ki eğitimidir.

Eğitimin birçok yönü olduğu herkesin malumudur. Toplumlar, hem gelecek endişesi hem de fitri özellikleri nedeniyle kendisini oluşturan bireylerin eğitimiyle yakından ilgilenmektedir. Yaşadığımız çağda eğitim mekanizmasının temelini de elbette ki okullar oluşturmaktadır. Bireylerin ailede başlayan eğitim serüveni belli bir yaştan sonra okullar nezdinde devam eder. Tüm eğitim sistemlerinde okullar, pozitif bilimlerin öğretimi dışında manevi ve ahlaki eğitimden de sorumludurlar. Dünyadaki eğitim sistemlerinin tamamında karakter eğitimi ile ilgili bir planlama da söz konusudur. Herkes için genel bir kanıdır ki;

“Her toplum sahip olduğu değerleri, bu değerlerin taşıyıcıları olan kültürün öğelerini gelecek nesillere vermek, benimsetmek ister. Bunu eğitim öğretim yoluyla büyük oranda okullarda yapar. Okullar tek başına bir insanı ahlaklı veya ahlaksız kılma iddiasında olamaz. Çocuğun içine doğduğu ailesi, çevresi, arkadaş grupları, kitle iletişim kaynakları ve diğer birçok faktör bu konuda etkili olabilir. Ne var ki okulun sahip olduğu sorumluluk da hafife alınamaz. Çünkü çocuğun gelişim çağında geçirdiği vaktin büyük bir bölümü okulda geçmektedir.”³¹

Zira bu topraklar üzerinde yaşayan her birey için eğitimdeki öncelik “ahlaklı bireyler” yetiştirmektir. Her ne kadar zaman içerisinde bu düstur ör-selenmiş olsa da genel bakış açısı güncelliğini korumaktadır. Bu çalışmanın öncelikle olduğu, “özellikle de gençlere sağlıklı bilgi aktarımı” mantığı gereği de bireylerin eğitim hayatında etkili olan yazılı kaynakların gerekli yetkinliğe sahip olması önem arz etmektedir.

Değerler Eğitimi açısından ele alınan Yaban’da evrensel değerler ve dinî değerler dışında ahlakî değerler konusundan da dikkat çekici olumsuz iletiler fark edilmektedir. Nesillerin kültürel ölçülere göre yetiştirilmesinde toplumun titizlikle ele aldığı “mahremiyet” ölçüsünün eserdeki bazı ifadelerle yıpratıldığı açık biçimde görülmektedir. Farklı kültürlerde bir sorun teşkil etmeyeceği düşünülse bile milli kültürümüz nezdinde öncelikli değerler olarak görülen bu

31 Safiye Kesgin, “Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011): 210.

olgulara yönelik kusurlar, herkes tarafından önemsenmektedir. Kitabın tavsiye edildiği ortaöğretim öğrencilerinin yaş düzeyi düşünülduğünde bu farkındalık daha artmaktadır. Sağlıklı ve başarılı bir zihin inşası amacıyla tezatlık oluşturan cümleler, hem yazarın hem eserin hanesine eksi olarak kaydedilebilir. Aşağıda yapacağımız alıntılar, eserdeki başlıca verilen “olumsuz iletiler” içerisinde yer almaktadır:

“Kuşlar nasıl sevişir? Kediler nasıl sevişir? Biliyorum. Lakin, bu köy halkının nasıl seviştiklerini tahmin edemiyorum. Bizim gibi göz göze bakışır-lar mı? El ele tutuşurlar mı? Dudak dudağa gelirler mi? Okşayışları nasıldır? Kalbin, bir süt çanağı gibi kabarıp taşıdığı dakikada, ağızlarından çıkan sesin anlamı ve ahengi nedir?”³²

Mahremiyeti gözetmeksizin kurulan bu cümlelerin dışında yine farklı bir yerde de hem sevgi ve saygı değerini hem de mahremiyeti rencide edici şu cümleler de eserde yer almaktadır:

“Ben yerken, çalışırken veya kahvemi içerken, onun ayakta beklemesini hoş görürdüm. Alafranga âşıktaşlığa mahsus öpme ve okşamaların hiçbirini ona göstermemekle beraber, ara sıra bir iri Van kedisi gibi onunla oynaşmaktan haz alırdım. Van kedisinden ne farkı var? O da bir Van kedisi gibi haşmetli ve ahenk-tar değil mi? Tabiata onun kadar yakın bulunmuyor mu? Ona da Van kedisi gibi tabiatın canlı bir süsü denilemez mi? Emine’ m, o da bir Van kedisinden daha akıllı değildir. Bunun konuşmasının öbürünün miyavlamasından farkı ne?”³³

SONUÇ

Yazılı kaynaklar açısından yozlaşma sürecimizin son yüzyılda daha da hızlandığını başucu eserlerimizin içeriklerinden anlamamız mümkündür. Sözlü geleneği zengin bir medeniyetin mirasçıları olarak hızlı bir değişim geçirdiğimiz söylenebilir. Bu değişim sadece teknolojik açıdan değil sosyokültürel açıdan da kendini iyiden iyiye hissettirmektedir. Kültürel alandaki farklılaşmanın izleri sürüldüğünde bunun Osmanlı’nın son dönemlerine kadar gittiği görülmektedir. Tanzimat’la birlikte batılı anlamda bir dönüşümün gerçekleşti-

32 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 29.

33 Karaosmanoğlu, *Yaban*, 29.

ğini hem dönemin düşünürlerinin ifadelerin hem de ortaya koydukları eserlerin içerikleri göz önüne sermektedir. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar geçen sürede kendini hissettiren bu değişim dalgası Cumhuriyet dönemi ile birlikte edebi alanda zirve yapmıştır. İşte böyle bir dönemde edebiyat dünyamızda yer edinmeye başlayan Yakup Kadri Karaosmanoğlu'da bu "batılı" anlamda dönüşümden etkilenmiştir. Bu çalışmanın içeriğinde de görüldüğü üzere Milli Eğitim Bakanlığı'nın 2018 yılında tavsiye ettiği 100 Temel Eser'den birisi olan Yaban'ın barındırdığı olumsuz iletilerdeki fazlalık göz ardı edilmiştir. 100 Temel Eser uygulaması bu çalışmanın yapıldığı süreç içerisinde Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yürürlükten kaldırılmıştır. Lakin etkisi ve önemi hala devam etmektedir. Geleceğimizi teslim edeceğimiz gençlerimize (lise öğrencileri) tavsiye edilen kitapların çok yönlü incelemeden geçirilmediği ve "değerler eğitimi" yaklaşımları yönüyle ele alınmadığı anlaşılmaktadır. Bizim burada sadece bir eseri baz alarak yaptığımız değerlendirmenin diğer 99 eser için de uygulanması gerektiği ifade edilebilir. Yukarıda detaylarıyla ortaya konulan kitabın tahlili ve değerler eğitimi yönüyle değerlendirilmesi sonucunda ortaya çıkan tabloyu şu şekilde ortaya koymak daha doğru olacaktır:

1. Yaban, Türk edebiyatı açısından oldukça önemli bir eserdir.
2. Yakup Kadri, bu kitapta sadece bir edebi kurguyu değil, ülkemiz açısından zorlu geçen bir dönemi anlatmaktadır.
3. Yaban, sadece "edebi değeri" yönüyle değil, "tarihe tanıklık" yönüyle ele alınmalıdır.
4. Yazar Karaosmanoğlu, Milli Mücadele'ye bizzat katkı sunmuş birisidir. Yaban da bu katkının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.
5. Yaban'da yazar Yakup Kadri, değerler eğitimi açısından birkaç olumlu ileti yapmakla birlikte çok daha fazla olumsuz ileti yansıtmaktadır.
6. Yazarın "Anadolu köyü" ve "köylü" profili kurgu içinde bir gözlemi yansıtmakla birlikte, "değerler" açısından sakıncalıdır.
7. Yaban'da baş kahraman Ahmet üzerinden gösterilen "tepeden bakmacı aydın" tipi, değerler açısından beslenmesi gereken genç zihinler ve tüm okuyucular için birçok rencide edici yön barındırmaktadır.

8. Yıllardan beri “100 Temel Eser” içerisinde sayılarak MEB tarafından ortaöğretim öğrencilerine tavsiye edilen eserin, “değerler eğitimi” yaklaşımları doğrultusunda yeniden gözden geçirilmesi ve gerekirse “tavsiye” kısmından geri çekilmesi daha doğru bir yol olarak görülmektedir.

Hızla gelişen ve değişen dünya düzeninde oyun kurucu olma hedefindeki ülkeler, nesillerinin maddi zenginliğini hedefledikleri gibi onları ruhen besleyecek ve büyütecek manevi gereksinimlerini de karşılamak zorundadır. “Değerler Eğitimi” yaklaşımı da son yüzyılda bu nedenle ortaya çıkan bir sistemdir. Madde karşısında manen ve ruhen ciddi bir kayıp yaşayan milletler, ahlaki disiplinlerini “değerler” üzerinden yeniden planlama telaşındadır. Bir yandan teknolojik devrimleri kovalayan bu toplumlar, geç de olsa eksik ruhların ihtiyacı olan manevi alanları keşfetmişlerdir. Böylesine hızlı bir değişkenlikle dönen dünyada, bizler de aynı kaygıları taşımalı ve öz değerlerimizle aramızda her geçen gün açılan mesafeyi bir an evvel kapatma yoluna gitmeliyiz. Batı’nın ve gelişmiş devletlerin çok geç fark ettiği bu gerçeği, biz daha büyük kayıplar vermeden fark etmek zorundayız. Bir eser üzerinde yapılan çalışmanın meramı, edebi tecrübesiyle kültüre katkı sunmuş bir yazarın değil; değerden yoksun yahut değerleri alt üst eden anlayışın farkına vardırmayı sağlamaktır. Burada aslı hedef, özellikle de gençlere yönelik özendirmelerde daha seçici olunması gerektiğini ortaya koymak ve gelecek inşası hususunda daha titiz davranılması gerektiğini göz önüne sererek “insanlık” için bir adım atmaktır.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet Zeki. “Okulda Değerler Eğitimi”. *Eğitime Bakış Dergisi* 6/18 (2010): 16-19.
- Akdoğan, Ali. “Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlağa Olan İhtiyaç ve İslam”. *EKEV Akademi Dergisi* 18 (Kış 2004): 179-194.
- Cançelik, Ali. “Menâkıbü’l-Kudsıyye’de İnsan, Toplum ve Mekân Algısı”. II. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri(2-3-4 Mayıs 2016), ed. Filiz Kılıç ve Tuncay Bülbül. 57-77. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaşî Veli Basımevi, Aralık 2016.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, Şubat 2013.
- Firat, Hatice - Mocan, Ahmet. “Türkçe Ders Kitaplarındaki Hikâyelerde Yer Alan Değerler”. *TSA* 18/3 (Aralık 2014): 25-49.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Yaban*. 84. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları. 2018.
- Kenan, Seyfi. “Modern Eğitimde Kaybolan Nokta: Değerler Eğitimi”. *Eğitim Bilimleri Dergisi* 9/1 (Kış 2009): 259-265.

Kesgin, Safiye. "Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011): 209-238.

Kılıç, Recep. "Din Öğretimini Temellendirme Problemi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Nisan 1999): 205-213.

Meydan, Hasan. "Okulda Değerler Eğitiminin Yeri Ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 93-108.

Okay, M. Orhan-Kahraman, Âlim. "Roman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 160-164. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Tolgay, Güner. "Millet ve Vatan Sevgisi". *Diyanet Dergisi* 15/1 (1976): 41-50.

TDK/www.tdk.gov.tr. "Türk Dil Kurumu Sözlükleri". 17.02.2019. <http://sozluk.gov.tr/>.

Kitap İncelemesi / Book Review

M. Zeki Duman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*,
Fecr Yayınları, Ankara, 2010, ss. 368

Değerlendiren / Reviewed by: Osman BAYRAKTUTAN¹

“*Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*” kitabını tanıtmaya geçmeden önce Duman’ın; Kur’an kelimesinin manasına, Kur’an-ı Kerim’in indiriliş maksadının ne olduğuna, Kur’an-ı anlayarak okumanın gerekliliğine ve Kur’an’dan istifadenin ancak onu anlayarak okuyup öğrendiğini yaşamakla mümkün olacağı gibi konulara nasıl dikkat çektiğiyle ilgili bu eserin bazı pasajlarından bahsedelim. Duman, Kur’an kelimesinin okumak anlamına gelen bir mastar ve okunan şey manasında isim olarak kullanılmakta olduğundan bahsetmektedir. Kur’an ismi, okumak anlamına gelen bir kökten türetilmesi sebebiyle, Müslümanlar arasında Kur’an denilince hemen akla “*okumak*” gelmektedir ki, bu da bu kitaba verilen Kur’an isminin, müsemmasıyla ne kadar uyduğuna göstermeye yeter demektedir. Okumaktan maksat anlamaktır. Dolayısıyla anlamının da bir amacı vardır. Bu amaç da okunan şeye bağlıdır. Okunan şey gazete ise haber sahibi olmak, ilmi bir eser ise, bilgi edinmek araştırmak gibi maksatlara yöneliktir. Bu konuda, Kur’an-ı Kerim söz konusu olduğunda, okumak denilince iki mana akla gelir. Birincisi; Allah’ın kelamını, yani yazılı ayetlerini, ezberden veya yüzüne okumak, kavramak ve yaşamak; ikincisi ise; Kur’an’ın teşviki ile Allah’ın yazılı olmayan “*Kevnî Ayetler*” ini yani yaratılmış varlıkları tetkik edip incelemek, düşünmek ve bilgi almaktır.

Duman, Kur’an’ın indiriliş maksadını, “Kur’an-ı Kerim; Allah’ı ve O’nun azametini tanıtmak, “bilimsel” bilgi ile imanı kuvvetlendirmek, Allah’tan başkasına kulluk ettirmemek, dünya hayatında sırf Allah’a kul olup gerçek özgürlüğü yaşayan mümine dünya ve ahiret mutluluğunu yaşatmak, sırat-ı müstakim üzere yaşamının yollarını göstermek; ilmî, fikrî, içtimaî, iktisâdî, ahlakî,

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, E-mail: osmanbayraktutan@hotmail.com

hukukî vb. ilkelerinden istifade ettirmek maksadıyla sırf insan için gönderilmiştir” diyerek açıklar.

Müellif, Kur’an’ı anlamanın gerekliliğine ve O’ndan istifadenin nasıl mümkün olacağını şu sözleriyle dile getirmiştir; "okumakta olduğumuz yazılı Kur’an’ı, yani Kelamullah’ı anlamadan okumanın insana zikir, ibret ve bilgi açısından hiçbir faydasının olmayacağı muhakkaktır. Fakat ne yazık ki, bugün Müslümanlar, özellikle milletimizden büyük çoğunluk, genelde Kur’an’ın indirildiği dil olan Arapçayı bilmedikleri, Türkçe tefsirlerden de istifade etmedikleri için Kur’an’ı anlamadan okumayı yeterli görmekte-dirler! Bu yüzden Kur’an okurken onun ihtiva ettiği manaları bilmiyor ve onun yüceliğini idrak edemiyorlar. Tıpkı balı kavanozun dışından yalamak veya cevizin içini bir tarafa atıp da kabuğunu yemeğe ve onunla beslenmeğe çalışmak gibi..."

Bu kitapta müellif, Kur’an’ı anlama ve yaşama düşüncesi olmadan sırf sevap kazanmak ve onu da ölümlere göndermenin ücret mukabili okuyup sevabını satmanın; böylece Kur’an’ı bir ölümler kitabı ya da ticaret metayı haline getirmenin doğru olmadığını; hayata müdahil olmayan Kur’an tilâvetinin Müslümanlara rehber olmayacağını İslam’ın temel kaynaklarıyla açıklamıştır.

Söz konusu eser kısa bir girişin ardından üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde genel hatlarıyla Kur’an, Kur’an’ın tenzîl ve tertîl ile indirilişi, indiriliş amacı, üslûbu, evrensel niteliği, kâinata bakışı, hayat anlayışı ve Kur’an’da insana verilen değer konuları işlenmektedir.

İkinci bölümde, asr-ı saadet döneminde Kur’an ve Müslümanlar hakkında bilgi verilmiştir. Bu sebeple asr-ı saadet kavramı, ilk eğitim ve öğretim yılları, sistemli eğitim ve öğretim yılları, Kur’an öğreniminde uygulanan yöntem, sahabe devrinde Kur’an ve ezberleme faaliyeti, Kur’an öğrenim ve öğretimini teşvik, Kur’an’ın sahabeye etki düzeyi, ölümler ve Kur’an, ölüye Yasin okuma ve telkin, halifeler döneminde Kur’an ve Müslümanlar, anlamadan ezberleyene ödül yok ve Resûlullah’ın Allah’a şikâyeti konuları üzerinde durulmuştur. Burada Duman’ın asr-ı saadet döneminde Kur’an ve Müslümanlar ana başlığı altında değindiği bazı kavram ve alt başlıklara

değınmemız onun ılmı kışılığını anlamamıza katkı sağlayacaktır. Bu konuda açıklanan tanımların başında asr-ı saadet kavramı gelmektedir. Ona göre asr-ı saadet; bir kısım bahtiyar insanların, Allah'ın habibi, müminlerin sevgilisi ve kâinatın efendisi olan Resulullah (s.a.v.) ile birlikte yaşama, onun eğitim ve öğretimi ile şereflenme mutluluğuna erdikleri asırdır.² İnsanlık tarihindeki bu kısacık zaman dilimi, hiç şüphesiz sahabe-i kiram için en mutlu ve en bahtiyar oldukları bir asır olmalıdır. Duman'ın burada asr-ı saadetten kastı, Hz. Muhammed'in Peygamber olarak gönderildiği ve tebliğ dönemini kapsayan zaman dilimidir.

Asr-ı saadet döneminde Kur'an ve Müslümanlar konusunun alt başlıklarından birisi de ölümler ve Kur'an'dır. Casiye suresinde; "Gökleri ve yeri önemli bir amaç için; her insanın kendi yaptıklarıyla değerlendirilmesi ve hiç kimsenin haksızlığa uğramaması için yarattığını"³ söylemiştir. "Bu ve benzeri ayetlerden anlaşılıyor ki, cennet ya da cehennem, insanın ahretteki yerini kendi eliyle kazanması ve hiç kimseye en ufak bir haksızlık edilmemesi için bu geçici hayat yaratılmıştır.⁴ Akraların, eş ya da dostların, ölümlerin ardından yapacakları ve sevaplarına sevap katacak, onları azaptan kurtaracak salih amellerini arttırıcı herhangi bir iyilik yapmaları da Kur'an'da söz konusu değildir. "Kim dünya hayatında ne yaparsa, Allah katında hayır olarak ancak onu bulacaktır" diye bir düşünce sistemine sahiptir.⁵

Duman bu çalışmasında hayır dua edip Allah'tan bağışlanmasını dilemekten başka ölümler için hayatta olan kardeşlerinin yapması tavsiye edilen veya yapabilecekleri başka bir iyiliğe Kur'an'da rastlamadığını, özellikle onlar için Kur'an okumak ya da bir başkasına hatim indirtip sevabını bağışlamakla ilgili bir işarete dahi rastlamadığını belirtmiştir.

Üçüncü bölümde "Hulefâ-i Raşidîn Sonrası Dönemlerde Kur'an ve Müslümanlar" ana başlığı altında bilgi verilmiştir. Büyük fitne ve Müslümanların üzücü halı, sadece sevap için Kur'an okuma devri

² M. Zeki Duman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2006. s. 195.

³ Bkz. Câsiye, 45/22.

⁴ Duman, *Kur'an ve Müslümanlar*, s. 226.

⁵ Bakara, 2/110; Müzzemmil,73/20.

başlıyor, yirminci asır Müslümanlarının Kur'an algısı, Türk aydını ve Kur'an, Türk halkı ve Kur'an, Kur'an'a farklı yaklaşımlar ve Kur'an'ı anlayarak okumak için neler yapılmalı gibi konular teferruatlarıyla işlenmiştir.

Sonuç olarak bu çalışmada, Kur'an'ı anlamadan okuyan Müslümanlar uyarılmaya çalışılmış ve Kur'an'ı anlayarak okumaya teşvik edilmiştir. Kur'ansız Müslüman ve İslam âleminin olamayacağını O'ndan istifadenin, ancak onu anlayarak okuyup, öğrendiğini yaşamakla mümkün olabileceğini, yine Kur'an vasıtası ile anlatılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada müellif Kur'an'ı anlama ve yaşama düşüncesi olmadan sırf sevap kazanmak ve onu da ölümlere göndermenin, ücret mukabili okuyup sevabını satmanın; böylece Kur'an'ı bir ölümler kitabı haline getirmenin doğru olmadığını vurgulamıştır. Hayata müdahil olmayan Kur'an tilavetinin Müslümanlara rehber olmayacağını İslam'ın temel kaynakları vasıtasıyla açıklamaya çalışmıştır. Hem halk tarafından hem de ilim ehli tarafından istifade edilecek güzel ve faydalı bilgiler içeren kapsamlı bir eser meydana getirmiştir diyebiliriz.

2013 yılında vefat eden Mehmet Zeki Duman hocamıza Allah'tan rahmet diliyoruz.