

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 58 JUNE • HAZİRAN 2020
ONLINE ISSN: 2529-0061 • PRINT ISSN: 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF
THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES



MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
6 Aylık Hakemli Akademik Dergi • Biannual Peer-Reviewed Academic Journal
Yıl • Year: Haziran • June 2020, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 58
Online ISSN: 2529-0061 **Basılı ISSN:** 1302-4973

Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner
Prof. Dr. Erol ÖZVAR (Rektör • Rector)

Derginin Sahibi • Owner of the Journal
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına • On behalf of Marmara University Faculty of Theology
Prof. Dr. Ali KÖSE, İlahiyat Fakültesi Dekanı • Dean of the Faculty of Theology

Editör • Editor
Hikmet YAMAN

Editör Yardımcısı • Assistant Editor
Muhammed Enes TOPGÜL, Selime ÇINAR

Kitap Değerlendirme Editörü • Book Review Editor
Nail OKUYUCU

Editörler Kurulu • Editorial Board
Muhammed ABAY, Rahim ACAR, Ercan ALKAN, Safi ARPAGUŞ, Ali AYTEN, Bilal BAŞ, Muhammed COŞKUN, Selime ÇINAR, Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Amjad M. HUSSAİN, Mahmut KELPETİN, Nail OKUYUCU, Muhammed Enes TOPGÜL, Hikmet YAMAN, Güllü YILDIZ

Danışma Kurulu • Advisory Board
Hatice ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi, Murtaza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, Ertuğrul BOYNUKALIN, Marmara Üniversitesi, Vincent CORNELL, Emory University, Grace DAVIE, University of Exeter, Ekrem DEMİRLİ, İstanbul Üniversitesi, İbrahim Kâfi DÖNMEZ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İsmail E. ERÜNSAL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İhsan FAZLIOĞLU, Medeniyet Üniversitesi, Necmettin GÖKKIR, İstanbul Üniversitesi, Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi, Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi, İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, Tahsin ÖZCAN, Marmara Üniversitesi, Mehmet ÖZŞENEL, Marmara Üniversitesi, Devin STEWART, Emory University, Mustafa TAHRALI, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Richard C. TAYLOR, Marquette University, Fehrullah TERKAN, Ankara Üniversitesi, Ahmet Hakkı TURABİ, Marmara Üniversitesi

Makale Düzenleme • Editing Articles
Hikmet YAMAN, Marmara Üniversitesi

İletişim Bilgileri • Contact Details
Adres • Address: Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İstanbul, TÜRKİYE
Tel • Phone: +90 (216) 651 43 75 (PBX) / **Faks • Fax:** +90 (216) 651 43 83
Web: <http://dergipark.gov.tr/maruihd>
E-Posta: ilahiyat.dergi@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi Yayınevi • Marmara University Press
Adres • Address: Göztepe Kampüsü 34722 Kadıköy, İstanbul
Tel • Phone / Faks • Fax: +90 (0216) 348 43 79
E-Posta • E-Mail: yayinevi@marmara.edu.tr

Baskı • Printing Press: Seçil Ofset
Adres • Address: 100. Yıl Mah. Matbaacılar Sitesi 4. Cad. No:77 Bağcılar / İstanbul
Tel • Phone: +90 212 629 06 15
Sertifika No • Certificate No: 44903

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli akademik yayınıdır. Altı ayda bir yayınlanır. Dergide yayınlanan yazılardaki görüşler yazarlarına aittir; Yayın Kurulu tarafından benimsendiği anlamına gelmez. Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Dergiden yapılan alıntılarda kaynak göstermek mecburidir. Dergi EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory Uluslararası İndeksi, ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından taranmaktadır.

INTERNATIONAL JOURNAL OF THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES (JIST) is a peer-reviewed academic journal. It is published every six months. All the opinions written in the articles are under responsibilities of the authors and it does not mean that they are adopted by the board. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without prejudice to the essence of summer. The published contents in the articles cannot be used without being cited. The journal is indexed by EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory International Index, ULAKBİM Humanities & Social Sciences Index (SBVT).



İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Bir 7./13. Yüzyıl Âliminin Gözünden Eğitim: Nevevî'nin Hoca ve Talebe Âdâbına Dair Görüşleri
Learning from the Insight of a Scholar of the 7th/13th Century: al-Nawawî's Notes on the Manners
of the Teacher and the Student 1-23
Harun YILMAZ

İnsan Haklarının Felsefi Krizi: İslâmî Bir Perspektif
The Philosophical Crisis of Human Rights: An Islamic Approach 25-67
Asım Cüneyd KÖKSAL

Abdülfeţh el-Mersafî'nin Tahrîrât İlmindeki Yeri: Şerhu'd-Dürreti'l-Mudîyye Örneği
The Place of 'Abd al-Fattâh al-Marsafî in the Knowledge of Tahrîrât: the Case of Sharh al-Durra
al-Mudîyya 69-90
Eren PİLGİR

تقييم استخدام تقنية الواقع المعزز لمهارات الكتابة باللغة العربية
Artırılmış Gerçeklik Teknolojisinin Arapça Yazma Becerilerine Yönelik Kullanımının Değerlendirilmesi ... 91-108
Mustafa Serkan ABDÜSSELAM

ARAŞTIRMA NOTLARI / RESEARCH NOTES

Hadis Şerh Geleneğinde Hâşîye ve Ta'likalar Adlı Eser Üzerine 109-122
Ayşe GÜLER

KİTAP DEğerLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Ramazan Özmen. *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi* 123-127
İsmail ÇELİK

Sedat Yıldırım. *Mâlîkî Fakih'i Abdullah b. Vehb'in (v. 197/812) Hadisçiliği ve el-Câmi'ine Ait Tefsir Bölümü* 129-134
Rahime KARAYİĞİT

Tahsin Kazan. *İbn Hacer'in Hadis Usulüne Getirdiği Yenilikler* 135-140
Ahmet Yasin DİNÇER

Adnan Demircan. *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi* 141-146
Abdullah METİN



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Bir 7./13. Yüzyıl Âliminin Gözünden Eğitim: Nevevî'nin Hoca ve Talebe Âdâbına Dair Görüşleri

Learning from the Insight of a Scholar of the 7th/13th Century: al-Nawawî's Notes on the Manners of the Teacher and the Student

Harun YILMAZ*

Öz: İslâm ilim geleneğinin gelişim ve dönüşümünün anlaşılmasında ilmî hayatın işleyişini doğrudan ele alan ya da bu alana temas eden metinler son derece önemlidir. İslâmî ilimlerin teşekkül süreçlerini tamamlamalarından sonra sayıları artmaya başlayan bu türden telifâtın özellikle medreselerin ortaya çıkışıyla yeni bir ivme kazandığı dikkati çeker. Ulemeden bazı isimler gerek talebelik gerekse hocalık yıllarını kayıt altına alarak kendi tecrübelerini gelecek nesillere aktarmak istemiştir. Bu isimlerden biri de ilmî hayatını büyük ölçüde Eyyübî ve Memlûk hâkimiyetindeki Dımaşk'ta geçiren ve bu süreçte çeşitli müesseselerde ilmî mansıplar edinen Nevevî'dir. Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* adlı eserinin mukaddimesinde hem talebe ve hoca olarak ilmî kariyeri boyunca edindiği tecrübelerini hem de kendisinden önceki ulemanın konu hakkındaki bazı görüşlerini zikretmiştir. Nevevî'nin bu açıdan konu hakkında kendisinden önceki gelenekten etkilendiği gibi kendisinden sonraki müellifleri de etkilediği dikkat çekmektedir.

Bu makalede Nevevî'nin görüşleri genel olarak dört ana başlıkta derlenmiştir. İlimle meşgul olmanın önemini ele alındığı ilk kısımda Nevevî'nin ilmi en yüce meşguliyet olarak değerlendirmesi üzerinde durulmuştur. Nevevî'ye göre ilimle meşgul olmak bir ibadettir ve kişinin sadece kendisine değil bütün Müslümanlara fayda sağlaması bakımından diğer pek çok ibadetten de daha üstündür. Bununla birlikte bir ibadet olarak ilmin sahibine bir fayda sağlamasının olmazsa olmaz şartı ilmin yalnızca Allah rızasını elde etmek için tahsil edilmesi ve öğretilmesidir. Başta medreselerdekiler olmak üzere ulema için sayısız mansıbın ortaya çıktığı ve bu mansıpların elde edilebilmesi için çeşitli faktörlerin etkili olduğu bir dönemde yaşayan Nevevî'nin ilimle Allah rızası dışında bir gaye ile meşgul olunmaması gerektiğine dair ifadeleri bu bakımdan dikkat çekicidir.

Nevevî daha sonra önce hocanın daha sonra ise talebenin ilmî faaliyetlerinin her safhasında sahip olmaları gereken âdâb ve ahlâki ele alır. Onun anlatımından hocanın her hâliyle örnek bir Müslüman olması gerektiği anlaşılmaktadır. Hoca, manevi açıdan güzel ahlakla bezenmiş bir mümin olması gerekirken temizliği, düzeni, insanlarla ilişkisi gibi dünyevi işlerinde de örnek bir şahsiyet olmalıdır. Nevevî'ye göre hoca hoş karşılanmayacak davranışlarla ilmin şerefine yere düşürmemelidir. İlim öğrenme konusunda azmini hiç yitirmemeli, ilmini saklamamalı ve ancak ehil bir kimse olduğunda eser telif etmeye girişmelidir. Diğer taraftan ise talebesine karşı bir baba şefkatiyle yaklaşmalı, onu hem ilmi açıdan hem de ahlaki açıdan eğitmeye kendisini adanmalıdır. Hoca talebenin ilim tahsiline hangi ilimlerden başlaması gerektiğine dair bir plan çıkarırken, hangi konuları

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı, harun.yilmaz@marmara.edu.tr
Orcid No: 0000-0003-0436-7806

hangi sırayla öğrenmesi gerektiğini de belirlemez. Talebeye anlayabileceği şekilde yaklaşmalı, talebenin idrakine en kısa şekilde ulaşabileceği yolu keşfetmelidir. Nevevî bunun için hocanın ders sırasında oturduğu yerden ders ortamına, ders işleme usulünden talebeye yaklaşımına kadar birçok hususun önemine işaret eder.

Nevevî'ye göre talebe ilme düşkün olmalıdır. Ayrıca ilim tahsili süresince karşılaşacağı türlü zorluklara karşı da hazırlıklı ve sabırlı olması gerekir. Talebe yemesine, içmesine, uykusuna kadar disiplinli bir hayat yaşamalı, dersini günün hangi zamanında ve nasıl çalışması gerektiğine dair bir bilince sahip olmalıdır. Nevevî bir talebenin ilmin basamaklarını tırmanışında hocası ile ilişkisine büyük önem verir. Bir ilmi ya da kitabı tek başına öğrenmeye çalışmanın son derece yanlış olduğuna ve bunun kişiyi birçok hataya düşürebileceğine vurgu yapan Nevevî, bu noktada hocanın ilim tahsilindeki merkezi rolüne işaret etmektedir. Ona göre ilmi hayatın temelini oluşturan hoca-talebe ilişkisi netice itibarıyla talebenin hayatının her noktasına etki edecek niteliktedir. Bu bakımdan talebe, hocasının ilmi birikim ve tecrübelerinden istifade ederken bir ölçüde onun ahlakını da benimsemektedir. Nevevî'ye göre hoca ve talebe arasındaki bu ilişki tarafların birbirlerine karşı hak ve sorumluluklarının olduğu bir zemine oturmaktadır. Ayrıca talebe kendisi gibi ilim tahsil etmek üzere hocadan ders alan bir halkanın üyesidir ve hem ders sırasında hem de ders dışında halkada yer alan diğer talebelere karşı yerine getirmesi gereken bazı sorumlulukları vardır. Talebe halka içerisinde bir taraftan ilim tahsil ederken diğer taraftan ise ileriki yıllarda talebeler yetiştiren bir hoca olmanın ilk deneyimlerini bu halkada yaşamaktadır. Bu noktada Nevevî'nin bir ders halkasının nasıl olması gerektiğine dair sunduğu canlı tasvirler dikkat çekicidir.

Son kısımında ise hocanın ve talebenin, ilmi faaliyetin en önemli araçlarından biri olarak "kitap" üzerinden ilim çevresiyle geliştirdikleri ilişki üzerinde durulmuştur. Bu açıdan Nevevî'nin hoca ve talebe âdabına dair anlattıkları bir taraftan kendi dönemindeki ilmi hayatın işleyişini anlamaya, diğer taraftan ise daha geniş manada İslâm ilim geleneğinin pratik işleyişine dair genel bir tasavvurun oluşumuna katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nevevî, ilim geleneği, hoca-talebe ilişkisi, ilim âdabı, *el-Mecmû'*

Abstract: The texts that directly address or touch the functioning of Islamic scholarship are extremely important in understanding the development and transformation of Islamic scholarly tradition. It is noteworthy that these kinds of texts, which have started to increase after the completion of the formative period of Islamic sciences, have gained a new momentum especially with the advent of madrasahs. Some from the *ulama* wanted to transfer their experiences to future generations by recording their own years of studying and teaching. One such scholar's name was al-Nawawî, who largely spent his scholarly life in Damascus, dominated by the Ayyubid and Mamluk states, and acquired scholarly position in various institutions during this period. Al-Nawawî mentioned both the experiences he gained during his scholarly career as a student and as a scholar, and reported some views of the preceding *ulama* about the subject in the introduction of his work named *al-Majmû' sharh al-Muhadhdhab*. It is also noteworthy that just like al-Nawawî was influenced by the tradition before him, he also influenced the authors who came after him.

In this article, al-Nawawî's views are generally compiled under four main headings. In the first part, where the importance of engagement in knowledge is discussed, al-Nawawî's consideration of scholarship as the highest occupation is emphasized. According to al-Nawawî, engaging in knowledge is worship, and it is superior to many other manners of worship in that it benefits not only one's self but all Muslims. However, as worship, the *sine qua non* of acquiring knowledge to benefit its owner is that it is pursued and taught only

for the sake of God. It is remarkable that al-Nawawî, who lived in a period where numerous positions were created for the *ulama*, especially those in the madrasahs, and that various influences were used in the course of getting these positions, he emphasized that people should not be engaged in sciences other than for God's consent.

Subsequently, al-Nawawî discussed the ethics and morality that the scholar and the student should have at every stage of their scholarly activities. It is understood from his narration that the scholar should be an exemplary Muslim in all aspects. While the scholar should be a believer adorned with morally beautiful virtues, he should be an exemplary person in his worldly affairs such as in cleanliness, order, and his relationships with other people. According to al-Nawawî, the scholar should never deface the honor of knowledge with unpleasant behavior. He should never lose his determination in knowledge, he should not renounce to teach knowledge, and only when he is a complete scholar should he attempt to write based upon this knowledge. Moreover, he should approach his student with compassion like a father and dedicate himself to educate him both scientifically and morally. While the scholar draws up a plan on which knowledge the student should start his education, he should also determine which subjects he should learn and in what order. He must approach the student in a way that he can understand, and discover the way in which the demand can reach his perception as far as possible. For this, al-Nawawî, points out the importance of many issues, from where the teacher sits during the lesson to the environment of the class, from the lecturing method to the approach to the student.

According to al-Nawawî, the student must be fond of knowledge. In addition, he must be prepared and patient to face for all kinds of difficulties he will meet during his education. The student should live a disciplined life from challenging times to eating, drinking and sleeping, and have a sense of how and when he should study his lesson. Al-Nawawî attaches great importance to the relationship of a student with his teacher in ascending the steps of knowledge. He emphasizes that it is extremely wrong for one to try to learn a science or a book alone and this can cause the person making numerous errors, al-Nawawî points to the central role of the scholar in scholarship at this point. According to him, the scholar-student relationship, which forms the basis of scholarship, has a quality that will affect every part of the life of the student. In this respect, while the student benefits from the knowledge and experience of his teacher, he also adopts his morality to some extent. According to al-Nawawî, this relationship between the scholar and the student rests on a ground where the parties have rights and responsibilities towards each other. In addition, the student is a member of a *halaqa* who takes lessons from the scholar to learn knowledge and has some responsibilities toward other students in the public both during and outside the class. While the student learns knowledge in the group, he also experiences the first glimpse of being a teacher who educates students in the subsequent years in the same group. At this point, we must say that al-Nawawî's descriptions on how a *halaqa* of knowledge should be conducted are remarkable and incredibly enthusiastic.

In the last part of the book the emphasis is made on the nature of the relationship developed by the scholar and the student with other scholarly circles, which al-Nawawî presents as one of the most important tools of scholarly activity. In this respect, al-Nawawî's words about the manners of the scholar and the student contribute to the understanding of the functioning of the scholarly life in his own period on the one hand and to the general understanding of the practical functioning of the Islamic scholarly tradition on the other hand.

Key Words: al-Nawawî, scholarly tradition, scholar-student relationship, scholarly manner, *al-Majmû'*

Giriş

İslâm ilim geleneğinde eğitim-öğretim usûl ve âdâbı, hoca-talebe ahlakı gibi konular üzerine yazılmış eserlerin ilk örneklerine 3./9. asırdan itibaren rastlamak mümkündür. Bu dönemden itibaren hemen her asırda ulema tarafından telif edilen bu konudaki kitap ve risaleler önemli bir literatür meydana getirmiştir. Söz konusu türden metinlerin İslâmî ilimlerin özellikle kurumsallaşma sürecini tamamlayıp usûl ve mesâili ile büyük ölçüde teşekkül ettiği dönemlerden itibaren ortaya çıkmaya başladığı, zaman içerisinde sayılarının daha da arttığı dikkat çekmektedir.

En geniş manada ilim âdâb ve ahlakına dair telif edilen bu metinler müstakil eserler ya da risaleler şeklinde olabileceği gibi çeşitli ilimlerde telif edilen eserler içerisinde bir bölüm veya eserlerin özellikle mukaddimelerinde zikredilen bahisler şeklinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmalar müelliflerinin kişisel ilmî tecrübe ve kariyerlerine ışık tutmasının yanında özellikle telif edildikleri dönemde ilmî hayatta takip edilen usûl ve pratiklere işaret etmesi bakımından da son derece kıymetlidir.

Bu makale 7./13. yüzyılda Dımaşk'ta yaşamış bir fakih ve muhaddis olan Nevevî'nin (ö. 676/1277) konu hakkında kayda geçirdiği görüşlerini ele alıyorsa da kendisinden önce ve sonra bu konuda kalem oynatmış çok sayıda isme rastlamak mümkündür. Özellikle İbn Sahnûn'un (ö. 256/870) *Âdâbü'l-muallimîn*,¹ Kâbisî'nin (ö. 403/1012) *er-Risâletü'l-mufasssıla li-ahvâli'l-müte'allimîn ve ahkâmî'l-mu'allimîn ve'l-müte'allimîn*,² Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*,³ Zernûcî'nin (ö. 6./12. yüzyılın sonları) *Ta'limü'l-müte'allim tarîk a't-te'allim*,⁴ Bedreddin İbn Cemâa'nın (ö. 733/1333) *Tezkire-*

- 1 Ebû Abdullah Muhammed b. Sahnûn Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhi Kel-ayrevânî İbn Sahnûn, *Âdâbü'l-muallimîn*, [y.y.], Dâru'l-Kütübîş-Şarkıyye, 1392/1972. Eser M. Faruk Bayraktar tarafından *Eğitim Öğretimin Esasları* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1986). İbn Sahnûn eserinde temel dinî eğitimin usul ve gayesini, öğretmen-öğrenci ilişkisinin fikhî ve örfî yönünü ele almakla birlikte genel eğitim usulleri, eğitim ve öğretimde uyulması gereken prensipler, öğrencilere verilmesi gereken bilgiler, öğretmenin hak ve sorumlulukları gibi konularda da genel bir çerçeve çizmektedir (bk. Bakkal, "İbn Sahnûn").
- 2 Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Halef el-Maârîfî el-Kâbisî, *er-Risâletü'l-mufasssala li-ahvâli'l-müte'allimîn ve ahkâmî'l-muallimîn ve'l-müte'allimîn* (nşr. Ali b. Ahmed el-Kindî el-Merar), Abudabi: Müessesetu Beynûne, 1430/2009. Eser Süleyman Ateş ve Hıfzurrahman R. Öymen tarafından *İslâmîda Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966). Kâbisî şöhretini borçlu olduğu çalışmalarının başında gelen ve üç bölümden oluşan eserinde birinci bölümde Kur'an'ın ve Kur'an'ı öğrenip öğretmenin fazileti, ebeveynin bu husustaki sorumluluğu, ikinci bölümde öğretimde öğretmenin ücreti, öğretim konuları, eğitim metotları, tatilin gerekliliği, üçüncü bölümde ise eğitim ve öğretimde ortaya çıkan bazı meselelerin çözümleri üzerinde durmuştur (bk. Parladr, "Kâbisî").
- 3 Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* (nşr. Mahmûd Tahhân), I-II, Riyad: Mektebetü'l-Maârîf, 1983.
- 4 Burhaneddin Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim tarîka't-te'allim: el-mürşidi'l-emîn fi terbiyeti'l-benât ve'l-benîn* (nşr. Mustafa Aşûr), Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, 1986. Eser Y. Vehbi Yavuz tarafından *Ta'limü'l-müte'allim: İslâmîda Eğitim-Öğretim Metodu* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, [t.y.]). İslâm tarihinde ilim tahsilinin usûl ve âdâbının yanında eğitim-öğretim süreçlerinin hemen her safhasına dair detaylı bilgiler veren Zernûcî'nin eserinin çok sayıda yazma nüshasının mevcut oluşu eserin İslâm tarihi boyunca çeşitli çevrelerde çokça okunup kabul gördüğüne işaret eder (Bayraktar, "Zernûcî").

tü's-sâmi' ve'l-mütekellim fî edebi'l-âlim ve'l-müte'allim⁵ adlı eserleri konunun dikkat çekici örnekleri arasında yer alır.

Söz konusu geleneğe katkıda bulunan önemli isimlerden olan Nevevî,⁶ 631 (1234) yılında Bilâdüşşam'ın Havran bölgesi yakınlarında Nevâ köyünde doğmuş, çevresindeki âlimlerden ilim tahsil ederek başladığı eğitim hayatına on dokuz yaşında geldiği ve hayatının büyük bir kısmını geçireceği Dımaşk'ta devam etmiştir.⁷ Burada ilk olarak Emeviyye Camii hatibi olan Cemâleddin Abdülkâfi er-Rab'î'nin vesilesiyle Dımaşk'ın önde gelen fakihlerinden "Firkâh" lakaplı Tâceddin Abdurrahman b. İbrahim b. Ziyâ el-Fezârî'nin (ö. 690/1291) talebeleri arasında giren Nevevî, daha sonra Fezârî tarafından Revâhiyye Medresesi'nde müd olarak görev yapan İshak b. Ahmed el-Mağribî'ye yönlendirilmiş ve onun derslerine katılmıştır.⁸

Nevevî ilmi kariyerini geçirdiği Dımaşk'ta Fezârî ve Mağribî'den başka birçok hocadan ders aldığı gibi talebeler de yetiştirmiş,⁹ şehrin önemli ilim müesseselerinde dersler vermiştir. İkbâliyye ve Felekiyye medreselerinde müderris nâibi olarak görev yapan Nevevî, 665 (1276) yılından vefatına kadar şehrin en prestijli ilim müesseselerinden olan Eşrefiyye Dârülhadisî'nin şeyhliğini üstlenmiştir.¹⁰

Nevevî ilim hayatı boyunca başta fıkıh ve hadis olmak üzere birçok disiplinde çok sayıda eser telif etmiştir. Fıkıha dair eserlerinden biri olan *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*'in mukaddimesinde bu makalede konu edinildiği üzere hoca ve talebe âdâbı, ilim tahsil etmenin önemi gibi döneminin ilmi hayatının pratiklerine doğrudan işaret eden kıymetli bilgiler vermiştir.¹¹

5 Ebû Abdullah Bedrüddin Muhammed b. İbrahim b. b. Cemâa el-Kinânî el-Hamevî, *Tezkiretü's-sâmi' ve'l-mütekellim fî edebi'l-ilm ve'l-müte'allim* (nşr. Muhammed Berekat), İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1437/2016. Eser Muhammed Şevki Aydın tarafından *İslâmî Gelenekte Eğitim Ahlakı* adıyla Türkçe tercüme edilmiştir (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012). Beş bölümden meydana gelen eserde İbn Cemâa genel olarak eğitim felsefesi ve ilim-amel münasebeti, öğrenci-öğretmen ilişkileri, kitaplar ve kütüphanelerden faydalanma yolları, medreselerde ve öğrenci yurtlarındaki düzeni ele almıştır (bk. Akpınar, "İbn Cemâa, Bedreddin").

6 Nevevî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn fî tercemeti'l-İmâm en-Nevevî* (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1414; Abdülganî Dakr, *el-İmâm en-Nevevî: Şeyhü'l-İslâm ve'l-müslimîn ve umdetü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1987; Kandemir, "Nevevî".

7 İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, s. 25.

8 Nevevî, Fezârî'den ders almaya başladığı sırada hocasından sürekli kalabileceği bir yer talep etmiş, fakat Fezârî'nin müderrisliğini üstlendiği Sârimiyeye Medresesi'nde talebeler için kalacak bir yer bulunmadığından Fezârî onu talebelere kalabileceklere yer imkânı sunan Revâhiyye Medresesi'nde İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) müdi olarak görev yapan Mağribî'ye yönlendirmek zorunda kalmıştır. Nevevî hayatının sonuna kadar Revâhiyye'de kalmaya devam etmiştir (bk. Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s. 26-8).

9 Nevevî'nin kendisinden ders aldığı hocaları ve yetiştirdiği talebeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s. 38-46, 63-4.

10 Nevevî'nin görev yaptığı medreseler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, 36-43, 118-124, 327-9.

11 *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* Ebû İshak eş-Şirâzî'nin Şâfiî fıkım delilleriyle ortaya koyduğu *el-Mühezzeb* adlı eserinin Nevevî tarafından yapılan şerhidir. Nevevî, *el-Mühezzeb*'deki hadisleri tahkik etmek ve her bir meselede diğer mezheplerin görüşlerini ortaya koymak suretiyle eseri şerh etmeye başlamış, ancak "Kitâbü'l-Bey"i yazmakta iken vefat edince çalışması yarım kalmıştır. Nevevî'den sonra Takıyyüddin es-Sübki bu çalışmayı tamamlamak istemiş, yirmi cilt hâlinde neşredilen eserin 10 ve 12. ciltlerine tekabül eden bölümünü yazdıktan sonra onun da vefatı üzerine eser diğer Şâfiî âlimlerce ikmal edilmiştir. Eserin Nevevî'ye ait mukaddimesi Abdullah Bedrân

Nevevî'nin bu bölümde başta İmâm Şâfiî (ö. 204/820) olmak üzere dört mezhep imamından, kendisinden önceki ulemanın eserlerinden, özellikle de Hatib el-Bağdâdî'nin *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî* adlı eserinden önemli ölçüde istifade ettiği dikkati çeker.¹² Kendisinden sonraki telifâtı da etkilediği anlaşılan bu bölümün özellikle yine bir Memlük dönemi âlimi olan Bedreddin İbn Cemââ'nın *Tezkiretü's-sâmi'* adlı eserinin de temel kaynakları arasında yer aldığı anlaşılmaktadır.

1. İlimle Meşgul Olmanın Fazileti

Nevevî ilimle meşgul olmayı bir ibadet olarak değerlendirmektedir. Bu yönüyle ilimle meşgul olmanın dinî ve manevî yönüne dikkat çekerek din ve dinî düşünce ile bilgi ve bilgi peşinde koşma arasında güçlü bir irtibat kurmaktadır. Bu duruma işaret edecek şekilde Nevevî'ye göre ilimle iştigal etmek nafil niyetiyle gerçekleştirilen namaz, oruç, Allah'ı zikretmek gibi bedenî ibadetlerden daha faziletli ve üstündür. Çünkü ona göre ilimle iştigal etmek hem o ilmi öğrenenlerin hem de bütün Müslümanların hayrına iken nafil ibadet sadece o ibadeti eda edene fayda verir.¹³ Nevevî, bu konuda Hz. Peygamber'in hadisine atıfla ibadet edenlerin değil âlimlerin peygamberlerin varisleri olarak gösterildiğine işaret eder. Nitekim ibadet eden kimse ibadetinde ve diğer yapması gereken işlerde âlime uymak, onu taklit etmek ve ona itaat etmek zorundadır. Ayrıca ilimden hâsıl olan fayda kalıcıdır ve ilmin sahibinden sonra da var olmaya devam eder. Nafil ibadette ise bu durum kişinin vefatıyla birlikte sona erer.¹⁴

İlimle iştigal etmenin üstünlüğü konusundaki görüşlerini daha da ileri götüren Nevevî, ilmin Allah'ın bir sıfatı ve farz-ı kifâye olduğuna dikkati çeker. Bu konuda İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Gıyâsi*¹⁵ adlı eserinde dile getirdiği ve farz-ı kifâyeyi yerine getirmenin farz-ı aynî yerine getirmekten daha üstün ve faziletli olduğuna dair görüşlerine atıfta bulunur. Çünkü ona göre farz-ı kifâyeyi yerine getirmenin farz-ı aynîye göre bütün bir ümmeti meşakkatten kurtaran ve ümmetin açığını kapayan bir özelliği vardır.¹⁶

Nevevî'ye göre ilimle iştigal etmenin yüceliğine erişebilmenin tek şartı ilmi yalnızca Allah'ın rızasını elde edebilmek için tahsil etmektir. İlimin başka amaçlar için de tahsil edilebileceğine işaret eden Nevevî'ye göre dünya nimetleri, yüksek bir makam ve mevki elde etmek,

tarafından *Kitâbü'l-İlm ve âdâbü'l-âlim ve'l-müte'allim* adıyla müstakil olarak neşredilmiş (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1413/1993) ve bu çalışmada söz konusu eserden yararlanılmıştır (Kandemir, "Nevevî").

12 Nevevî'nin Hatib el-Bağdâdî'nin eserine doğrudan yaptığı bazı atıflar için bk. *Kitâbü'l-İlm*, s. 103, 107, 108, 109, 111.

13 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 72. Nevevî birçok yerde ilimle meşgul olmanın en güzel ve faziletli işlerden biri olduğuna dair hadislerden ve geçmiş dönem âlimlerinin sözlerinden örnekler de verir. Bu örneklerden bazıları için bk. *Kitâbü'l-İlm*, s. 62-71. Bedreddin İbn Cemââ'nın büyük ölçüde Nevevî'nin zikrettikleriyle örtüşen ifadeleri için bk. *İslâmî Gelenekte Eğitim Ahlâkı*, s. 67.

14 "Âlimler peygamberlerin varisleridir" anlamındaki hadis pek çok klasik hadis kaynağında zikredilmiştir (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 197; Dârimî, *Mukaddime* 32; İbn Mâce, *Sünne* 17; Ebû Davud, *İlim* 1; Tirmizî, *İlim* 19).

15 Cüveynî'nin İslâm anayasa ve idare hukukuna dair eseridir. Ayrıntılı bilgi için bk. Özen, "el-Gıyâsi".

16 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 72.

bir mansıp ya da şöhret sahibi olmak veya münazaralarda rakiplerini alt edebilmek için ilim tahsil etmek kötü bir davranıştır ve geçmiş ulema tarafından da yerilmiştir.¹⁷ Nevevî'nin bahsettiği amaçlarla ilim tahsiline girişen isimlere hemen her dönemde rastlamak mümkündür. Ancak kendisinin de yaşadığı 7./13. asır Dımaşk'ında ulemanın getirildiği ilmî mansıpların ve üst düzey görevlerin sayısında yaşanan önemli artış düşünüldüğünde onun dile getirdiği hususlar daha da önemli hâle gelmektedir. Nevevî'nin ifadeleri kendi yaşadığı dönemde bu türden kaygılarla ilim tahsiline yönelen âlimlerin var olduğuna ya da en azından bazı isimlerin bu tür ithamlara maruz kalabildiklerine işaret etmektedir.¹⁸

Nevevî ilmin ve ilimle meşgul olmanın önem ve yüceliğiyle irtibatlı olarak ilim sahibi kimselere tazim gösterilmesi gerektiği üzerinde durur, bu konuda çok sayıda ayet ve hadis zikreder.¹⁹ Ardından çoğu zaman yaptığı gibi kendisinden önceki ulemanın bu konudaki düşüncelerine başvurur ve Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) ulemanın arkasından konuşmanın, onlara iftira atmanın tehlikeli ve günah olduğuna dair sözlerini nakleder.²⁰

Nevevî ilmî geleneklerin ve ilim tedris usullerinin yerleştiği bir dönemde yaşamıştır. Hangi ilimlerin hangi usullerle tahsil edilebileceğine ya da edilmesi gerektiğine dair kural- ların ilmî çevrelerde kabul gördüğü bu dönem, diğer bir açıdan ilmî faaliyetin cami ve diğer geleneksel mekânların yanı sıra başta medreseler olmak üzere vakıf destekli müesseselerde de sürdürülmesi pratiğinin yerleştiği bir zamandır. Bu açıdan Nevevî, ilmî faaliyetin usul- lerini hoca ve talebe âdâbı şeklinde iki temel düzlemde ele alırken bunun hem ilmî mekân- larda nasıl pratiğe döküldüğüne hem de ilmî mekânların bu âdâb çerçevesinde nasıl bir form kazandığına dair de önemli ipuçları sunmaktadır.

2. Hoca Âdâbı

2.1. Hocada Bulunması Gereken Ahlâki Özellikler

Nevevî'nin herhangi bir ilimde uzmanlaşarak o ilmi başkalarına öğretebilecek seviyeye erişmiş bir hocada bulunması gereken özelliklerden bahsederken dile getirdiği ilk husus hocanın ilmi sadece Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla öğretmesi gerektiğidir. Zira mal, mülk, makam, şöhret sahibi olmak ya da insanları etrafında toplayabilmek için hocalık yapmak kötü ahlak göstergesidir.²¹ Hocanın Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirmesi, O'nu

17 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 75. Nevevî'nin ilmin yalnızca Allah rızası için tahsil edilmesi gerektiğine dair "Kim âhiret kazancını isterse onun bu kazancını arttırırız; kim dünya kazancını tercih ederse ona da bundan veririz; ama onun âhirette hiçbir nasibi olmaz" ayetine atıf yapmaktadır (42/eş-Şûrâ: 20).

18 Bu dönem ulemâsı ve ilim müesseseleri hakkında geniş bilgi için bk. Yılmaz, *Ulema ve Medrese*.

19 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 78-9.

20 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 79.

21 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 87. İhlasa yapılan vurgu, yani ilim ehlinin sadece Allah rızasını gözeterek ilimle meşgul olması gerektiği hususu, İslâm ilim düşüncesinin ana temalarından biri olup Nevevî'den önce olduğu gibi ondan sonra da pek çok âlim tarafından dile getirilmiştir. Mesela Nevevî'nin eserinden önemli ölçüde etkilenmiş olan İbn Cemâa da onunkilere benzeyen ifadelerle eserinde yer vermiştir (bk. *İslâmî Gelenekte Eğitim Ahlâkı*, s. 69). Yine bu isimlerden biri olan ve Nevevî'den yaklaşık yüzyıl sonra yine Memlûkler döneminde Kahire ve Dımaşk'ta yaşamış olan meşhur fakih

zahiren zikredip içinden düşünmesi, Kur'ân okuma, namaz, nafil ibadetler, oruç gibi hususlarda hassas davranması, her işinde Allah'a yönelip O'na güvenmesi gerekir.²² Bu açıdan hoca tedris ve faaliyetini ibadetlerini güçlendiren ve destekleyen, kendisini kötü ve olumsuz işlerden alıkoyan bir iş olarak görmelidir.²³

Nevevî'ye göre hoca şeriatın gösterdiği ve özendirdiği özelliklerle bezenmeli, güzel ahlak ve kendisinden hoşnut olunacak bir karakter sahibi olmalıdır. Bunu da ancak zühd hayatı yaşayıp dünyaya az meylederek, cömertlikle, güzel ahlakla, edepsizlikten uzak durarak, yumuşak başlılık ve sabırla, düşük ve kötü işlere tevessül etmeyerek, takvalı, huşu içinde, dingin, vakur, mütevazı ve alçak gönüllü bir tavır benimseyerek, gülmekten ve eğlenceden uzak durarak elde edebilir. Bunlara ilaveten temiz olmak ve etrafını temiz tutmak, kötü kokulardan arınmak ve uzak durmak, sakalları bakımsız şekilde salmamak gibi şeriatın zahiri ve bâtinî âdâbına da riayet etmelidir.²⁴

Hoca hasetten, riyadan, gurura kapılıp kendini beğenmekten ve kendisinden aşağı seviyedeki insanları hor görmekten de sakınmalıdır. Nevevî'ye göre bütün bunlar nefislerine köle olmuş kimselerin tutuldukları hastalıklardandır ve hoca bu türden kötü hasletlerden uzak durmalıdır.²⁵ Ayrıca hoca şayet esasen güzel ahlaklı ve hayırlı olmakla birlikte görünüşte haram, mekruh ya da kötü görünen bir iş yaparsa hem sakınmaları, istifade etmeleri ve kendisi hakkında kötü düşünmemeleri hem de kendisinden yüz çevirmemeleri ve ilim tahsilini bırakmamaları için yaptığı işin hakikatini mutlaka başta talebeleri olmak üzere etrafındakilere açıklamalıdır.²⁶

2.2. Hocanın İlimle İştigali ve Eser Telifi

İlimle meşguliyetin yüceliğine sıkça vurgu yapan Nevevî, hocanın ilmin şeref ve yüceliğini yaralayıcı davranışlardan uzak durması gerektiğine vurgu yapar. Ona göre hoca ilmi zelil edip ayağa düşürmemelidir. Öyle ki hocadan ilim öğrenmek isteyen kişi çok yüksek

Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) de *Mu'îdü'n-ni'am ve mübidü'n-nikam* adı eserinde bu konu üzerinde durmuştur. Dünya nimetlerinin ahiret nimetleri karşısındaki değersizliğine vurgu yapan Sübkî ulemanın riyaya, böbürlenmeye, gösterişe meyletmemesi ve ilmi dünyalık elde etmenin bir yolu olarak görmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre âlim olmanın en alt derecesi dünya ve nimetlerinin değersizliğini fark etmektir (*Mu'îdü'n-ni'am*, s. 122-4).

22 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 89.

23 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 92.

24 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 88.

25 Kötü hasletlerden kurtulmanın yollarını da açıklayan Nevevî'ye göre hasetten kurtulmanın yolu Allah'ın yaratmış olduğu her şeyde bir hikmet bulunduğunu, riyadan kurtulmanın yolu ise insanların hakikatte kendi kendine fayda ya da zarar veremeyeceğini bilmektir. Aksi hâlde böyle davranışlar kendisini yormasına, dinin zarar görmesine, güzel amellerinin boşa gitmesine, Allah'ın öfkesini celp etmesine ve O'nun rızasını kaybetmesine neden olur. Kibirden kurtulmanın yolu ilmin kendine Allah tarafından bahşedilmiş ödünç bir lütf olduğu bilmektir. Şüphesiz Allah'ın verdiği her şey yine Allah'a aittir ve her şeyin O'nun nezdinde bir ömrü vardır, yani gelip geçicidir. Kişi de kendisinin bulup icat etmediği, sahibi olmadığı, devamına da güç yetiremeyeceği şeylerle övünmemelidir. İnsanları hor görmeden kurtulmanın yolu ise Allah'ın insanlara gösterdiği şekilde edepli olmak ve kendini terbiye etmektir (*Kitâbü'l-İlm*, s. 88).

26 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 89.

makam sahibi önemli biri dahi olsa hoca ilmi o kimsenin ayağına götürmemelidir.²⁷ Ayrıca kendisinden ilim tahsili için gelenlerden mal ya da bir hizmet beklediğinde ilmine ve hocalığına halel getirmiş, ilmin onurunu zedelemiş olacaktır.²⁸

Nevevî bir kimsenin bir ilimde yetkin bir konuma gelip hoca olarak anılmaya başlayacağı zamana kadar geçirmesi gereken süreci etraflıca ortaya koymaya çalışırken hocanın sadece sahip olması gereken kişisel ahlakî meziyetlere değil çalışma usul ve disiplinine de örnekler verir. Nitekim ona göre sürekli ilimle meşgul olması gereken hoca devamlı surette okumaya devam etmeli ve öğrenci okutmalı, meseleleri mütalaa etmeli ve tartışmalı, nihayetinde de eser telif etmelidir. Bu süreçte kibre kapılmadan gerektiğinde kendisinden yaş, nesep, şöhret ve dindarlık gibi konularda daha aşağı seviyede birisinden ilim tahsil etmekten de imtina etmemeli, bu konuda kimseyi küçük görmemeli, bilmediği konularda sorular sormaktan çekinmemelidir.²⁹

Eser telif ve tasnif etme konusu Nevevî'nin önemle üzerinde durduğu meselelerden biridir ve bir ilimde yetkinlik sahibi olmuş bir hoca bundan geri durmamalıdır. Nevevî eser telif etmenin bir hocanın ilmî gelişimine eşsiz faydaları olduğu kanaatinde ve hoca ancak kitap telifine giriştiğinde ilmin hakikatlerine ve inceliklerine vakıf olacaktır. Çünkü telif işi hocayı araştırmaya, meseleleri tartıp mütalaa ve tetkik etmeye, doğruya ulaşmaya çalışmaya ve başka kimselerin o konu hakkında söylediklerini bilmeye sevk edecek, konu hakkındaki açık meseleleri kapalı meselelerden, güvenilir bilgileri yanlış ve zayıflardan, fasih olanı olmayandan ayırarak gerçek bir muhakkik seviyesine erişmesini sağlayacaktır.³⁰ Bununla birlikte hoca ehil olmadığı konularda telifte bulunmaktan muhakkak sakınmalıdır. Çünkü yeterli düzeyde ilim sahibi olunmayan konuda eser telif etmek hocanın dinine, ilmine, şeref ve iffetine zarar verir.

Hoca bir eser telif ya da tasnif ettikten sonra elinden çıkarmadan önce son düzeltmeleri yapıp eserini süslemeli, mutlaka iyice gözden geçirmeli, varsa hatalarını gidermeli ve tekrar tekrar kontrol etmelidir. İbarelerin ve kapalı ifadelerin açıklamasına dikkat etmediği takdirde eserinde bir bozukluk ve anlaşılmazlık meydana gelecektir. Ayrıca anlaşılmayacak derecede kısa ve kapalı ifadeleri sıkça kullanmak uygun değildir. Bu nedenle eser, okuyan çoğu kimsenin anlayabileceği ve istifade edebileceği bir dil ve üslupla kaleme alınmalıdır.³¹

Nevevî'ye göre bir hocanın kıymet ve değeri ilme verdiği değer kadar talebesi ile geliştirdiği ilişkiyle de yakından alakalıdır. İslâm ilim geleneğinde ilmî faaliyetin merkezinde

27 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 89. İbn Cemâ'nın bu konudaki benzer ifadeleri için bk. *İslâmî Gelenekte Eğitim Ahlakı*, s. 73.

28 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 87. İbn Cemâ da âlimin ilmîni dünyevî amaçlara ulaşmak için basamak yapmaktan uzak tutması, öğrencilerinden herhangi bir dünyalık beklememesi gerektiğini belirtmiştir (*İslâmî Gelenekte Eğitim Ahlakı*, s. 75).

29 Nevevî burada bir taraftan ilimde utanma olmadığına dair hadisleri zikrederken diğer taraftan bilmediği bazı meseleleri talebelerinden öğrenen âlimlere örnekler verir (*Kitâbü'l-İlm*, s. 90).

30 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 91.

31 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 92.

hoca-talebe ilişkisinin yer aldığı düşünüldüğünde talebeye yaklaşım ve onunla geliştirilecek ilişkinin, hocanın ilmi yetkinlik ve seviyesini de belirleyeceği açıktır.

Nevevî, ilmin her seviyede Allah rızası için gerçekleştirilecek bir uğraş olduğunu sıkça vurgulasa da aslında bu durum sadece hocayı bağlamaktadır. Şöyle ki, ona göre sağlam niyet sahibi olup ilmi Allah rızası için öğreten bir hoca, ilim öğrettiği talebesi sahih olmayan bir niyet taşısa da onun niyetini sorgulamamalı, ona ilim öğretmekten geri durmamalıdır. Zira böyle bir kimsenin niyetinin daha sonradan düzelmesi umulur. Nitekim Nevevî'ye göre ilim öğrenmeye yeni başlayan birçok kimsenin niyeti henüz ilmin güzelliğini tam keşfedemediğinden sağlam olmayabilir. Ayrıca böyle kimselere ilim öğretmekten kaçınmak ilimle meşgul olanların sayısını azaltacaktır. İlimle meşgul oldukça ilmin bereketiyle bu kimselerin niyetlerinin düzeleceği ümit edilir.³²

2.3. Hocanın Talebeyle İlişkisi

Nevevî hoca ile talebe arasındaki ilişkiyi baba ile çocuk arasındaki ilişkiye benzeter. Bu açıdan hocanın talebesi üzerindeki sorumluluğu bilgi aktarımından öte bir anlam taşır. Hoca bilgisiyle olduğu kadar ahlakı, yaşantısı ve davranışlarıyla da talebesine örnek olmalıdır. Ona göre hoca talebesini de kendisi ve çocukları gibi her şeyden üstün tutmalıdır. Çocuğuna şefkat gösterdiği ve onun her açıdan iyi olmasına önem verdiği ya da cefasına ve bazı kötü davranışlarına sabrettiği gibi talebesine de aynı şekilde yaklaşmalıdır. İnsanların her zaman hata yapabileceğini unutmamalı, kendisi için istediği bir şeyi talebesi için de isteyecek bir ahlaka sahip olmalıdır. Hocanın talebeye yaklaşımının temelini teşkil eden bu anlayış, talebenin ilmin ve ulemanın üstünlüğüne ve faziletine dair anlayışını pekiştirir, hocasına olan güvenini ve hocasıyla daha fazla zaman geçirmeye yönelik gayretini artırır. Talebeyi küçük görmeyip ona yumuşak ve mütevazı davranan hocanın öğretirken takındığı güzel edep ve karakter her işinde kendisine saygınlık olarak döner.³³

Hoca sözleri, ihlaslı davranışları, doğruluğu, niyetinin güzelliği ve her an Allah'a hesap vereceği bilinciyle öğreticiliğe yaklaşmalı, ölene kadar bu tutumunu muhafaza etmelidir. Ancak bu şekilde davrandığında öğrencisinin önünde bilginin kapılarının açılacağını, göğsünün genişleyeceğini, muhakeme kabiliyetinin gelişeceğini ve kalbinden güzellik kaynaklarının fışkıracığını bilir. Böylece talebe durumunu ve işlerini güzelleştirecek, söz, fiil ve hükümlerinde tam isabet sağlayacak, dünyadan yüz çevirerek ona meyledip aldanmayacak, nihayet dünyanın gelip geçici ahiretin ise kalıcı olduğunu anlayacaktır.³⁴

32 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 92.

33 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 93. Nevevî'nin yaşadığı dönemde hoca-talebe ilişkisi bir açıdan tasavvuftaki şeyh-mürîd ilişkisine ya da bir baba-oğul ilişkisine benzetilir. Bu nedenle talebenin hocasına bağlılığı entelektüel bir özellik taşıdığı gibi ahlaki ve taklidi bir nitelik de taşımaktaydı. Hoca talebe için bu dünyadaki ilim, bereket, prestij ve mevki kaynağı olduğu gibi her açıdan bu dünyada örnek alınan kişiydi (bk. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, s. 109-10; Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, s. 49-51).

34 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 93-4; Nevevî'nin bahsettiği bütün bu hususları kendi talebeleriyle olan ilişkisinin mahiyetini yansıttığı açıktır. Nitekim Nevevî'nin önde gelen talebelerinden olan İbnü'l-Attâr vaktinin çoğunu hocasının yanında

Nevevî'nin yaşadığı dönemde talebenin aynı anda birden fazla hocanın ders halkasına katılması sıkça karşılaşılan bir durumdu. Nevevî'nin anlattıkları bazı hocaların kendisinden başka kimselerden ders alan talebelerine karşı olumsuz tavırlar takındıklarına işaret etmektedir ve o, bu gibi hocaları talebelerine eziyet etmemeleri konusunda uyarır. Nevevî böyle davranan hocaları ahmak ve kötü niyet sahibi kimseler şeklinde eleştirmekte, davranışlarının da ilmi Allah rızası için öğretmediklerinin açık delili olduğunu belirtmektedir. Ancak talebenin ders aldığı diğer hocanın bid'at ehli, fâsık ya da ilmî konularda çok hata yapan bir kimse olduğu biliniyorsa bu durumda hoca talebesini bu gibi kimselerden uzak durması konusunda uyarmalıdır.³⁵

2.4. Tedris İlkeleri ve Ders Âdâbı

Nevevî hoca ile talebe arasındaki ilişkiyi önemseydiği gibi hocanın derste ve ders dışında talebelerine nasıl yaklaşması gerektiğine dair de detaylı izahlarda bulunur. Özellikle hocanın ders sırasında nasıl davranması ve dersi nasıl işlemesi gerektiğine dair zikrettiği hususlar hem hoca ile talebe arasındaki ilişkiye dair önemli ipuçları verir hem de klasik dönemde bir ders halkasında derslerin nasıl işlendiğine dair canlı bir örneklik teşkil eder. Onun bu hususta bir dersin talebe tarafından doğru ve eksiksiz şekilde anlaşılmasının nasıl mümkün olacağı ve bu konuda hocanın nasıl bir yol izlemesi gerektiği üzerinde yoğun olarak durduğu, konuya dair ayrıntılı tasvirler yaptığı görülür.

Hocanın talebelerine hangi ilimleri hangi sırayla öğretmesi gerektiği konusunda Nevevî'nin sıralaması klasik eğitimde takip edilen usulü göstermesi yanında ulemanın biyografilerinin yer aldığı tabakât ve terâcim türü eserlerde ortaya konulan çerçeveye de örtüşmektedir. Nevevî'ye göre hoca ilimler arasında bir öncelik sıralaması yaparak hareket etmeli, talebeleriyle önce tefsir dersi yapmalı, daha sonra sırasıyla hadis, usûl, mezhep, hilaf ve cedel konularına girmelidir.³⁶

Nevevî'nin ilk olarak ihmal edilmemesi gerektiğini düşündüğü husus hocanın talebenin anlayış ve seviyesine göre ders anlatması gerektiğidir.³⁷ Ona göre hoca her bir talebeye anlayabileceği ve ezberleyebileceği ölçüde ilim öğretmeli, anlayamaya güç yetiremeyeceği şeyleri talebeye öğretmemelidir. Meseleleri tam olarak anlayabilecek talebeye ders

geçirmişti ve Nevevî talebesinin her şeyiyle ilgilenmişti. İbnü'l-Attâr'ın sadece ilmî gelişimi değil, davranışları ve ahlaki da Nevevî'nin eğitimi ve denetimi doğrultusunda şekillenmişti. Hocasının İbnü'l-Attâr'ın bütün hâl ve hareketleriyle yakından ilgilendiği belirtilmektedir. O, hocasından birçok eser okuyup icazetler alırken Nevevî'nin bu icazetleri kendi eliyle yazıp talebesine verdiği rivayet edilir. Hatta Nevevî'nin hayatta iken bitiremeyecek olursa *Şerhü'l-mühezzeb* adlı eserini İbnü'l-Attâr'ın bitirmesini vasiyet ettiği belirtilmektedir (Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s. 191-2).

35 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 100-2.

36 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 99.

37 Bir hocanın çeşitli seviyelerde öğrencileri olabilirdi. Bunlar öğretim seviyelerine göre başlangıç seviyesindeki mübtediler, orta seviyedeki mütevasıtlar ve son seviyedeki müntehililer şeklinde üç gruba ayrılmaktaydı (Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 257).

anlatırken konulara sadece işaret etmekle yetinmeli, tekrar etmeden meseleleri anlayamayan ve ezberleyemeyen talebeye ise ibareleri izah ve tekrar etmelidir. Şayet talebe hükümleri aklında tutamayacak seviyede ise konuyu hükümlerin delillerini zikretmeksizin sadece örneklerle anlatmalıdır. Fakat delilleri aklında tutabilecek talebeye hükümlerin delillerini de açıklamalıdır. Nevevî burada hocanın birtakım lafızlarla bu delilleri ortaya koyması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre hoca hükümlerin delillerini ortaya koyarken “şöyle ki”, “şöyle açıklarız”, “şuna benzetebiliriz”, “şöyle hüküm verebiliriz”, “bu şunun muhalifidir” ya da “karşıttır” gibi ifadeler kullanır. Hoca deliller arasındaki farkları belirtir. Herhangi bir yanlış anlamaya fırsat vermemek için zayıf delilleri de zikredip “şöyle delil getirebilirsiniz”, “bu delil şu sebepten dolayı zayıftır” gibi açıklamalar yapar. Ayrıca kendisine dayanılabilecek delili ortaya koyarken usulden, örneklerden, şiirden ya da lügatten bu delili açıklayan hususları da zikreder.³⁸

Hoca okuttuğu eserlerde musanniflerin yaptıkları hataları da ayrıntılı şekilde talebeye gösterir. Mesela “şu hatalıdır”, “filan kimsenin söylediği şu görüş yanlıştır” ya da “zayıftır” gibi uyarılarda bulunarak talebenin hataya düşmemesi için onlara nasihatte bulunmalıdır. Hoca yine mezheplerin çok sayıdaki kurallarını ve hükümlerini de tedrici olarak öğrenciye açıklamalıdır. Nitekim bir sebebe binaen bilinebilecek mesele ile doğrudan anlaşılabilir mesele aynı anda gündeme geldiğinde hoca önce doğrudan anlaşılabilir olanı anlatmalıdır. Yahut bir konuda iki görüş olduğunda, özellikle de kavli-kadim ve kavli-cedid birlikte zikrolduğunda çoğu zaman kavli-kadim ile amel edileceğini, kavli-kadim ile amel edilecek az sayıdaki meseleyi ise bilahare açıklayacağını belirtmesi gerekir.³⁹

Nevevî’ye göre hoca öğrencisi için usul-i fihri bir düzene koymalı, delillerin kitap, sünnet, icma, kıyas, istishâb şeklinde sıralanması gerektiğini açıklamalıdır. Kıyasın çeşitlerini, derecelerini ve fihri hükümlere nasıl delil bulunacağını anlatmalıdır. Emir-nehî, umum-husus, mücmel-mübeyyen, nâsîh-mensûh gibi konuların mahiyeti konularında talebeyi bilgilendirmelidir. Örneğin emir sigası tek başına zikredilmişse bunun fukahânın çoğunluğuna göre vücûb ifade ettiğine, tahsisine dair bir delil ileri sürülünceye kadar da herkes için bağlayıcılık değeri taşıdığına değinmelidir.⁴⁰ Bütün bunları yaparken anlatılanlarda herhangi bir gizlilik ve kapalılık kalmaması için açıklanmaya muhtaç cümleleri ve fıkhîta sıkça geçen örfî kelimelerin anlamlarını mutlaka açıklamalıdır. Yanlış anlaşılmaya fırsat vermemek için kelimenin aslının Arapça mı yoksa başka bir dile ait bir kelime mi olduğunu belirtmelidir.⁴¹

38 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 95.

39 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 95. Kavli-kadim Şâfiî'nin Irak dönemine ait, kavli-kadim ise Mısır'a gittikten sonraki görüşünü ifade eder (bk. Aybakan, “Şâfi Mezhebi”).

40 Nevevî, ayrıca şer'î hükümlerin hoca tarafından vacip, mendup, haram, mekruh ve mübah şeklinde taksime tabi tutularak talebeye anlatılması gerektiğini belirtmekte, bu delillerin her birini kendisi de tarif etmektedir (bk. *Kitâbü'l-İlm*, s. 96).

41 Nevevî'ye göre hoca mesela bir kelimenin aslının Farsça olduğunu, fakat Arapların da bu kelimeyi kullandıklarını belirtmeli, kelimelerin eş ya da zıt anlamlarını zikretmeli, türetildiği kök gibi sarfa dair bazı lügavî analizlerde bulunmalıdır (*Kitâbü'l-İlm*, s. 97).

Hoca, talebenin anlayışına en kolay yoldan ulaşmalı, meseleleri acele etmeden, yavaş ilerleyerek ve apaçık şekilde anlatmalıdır. Dersi dinleyenlerin tekrar etmeden tam olarak anlamayacağı durumlarda manasında ya da lafızlarında muğlaklık bulunan hususları tekrarlamalıdır. Ders sırasında, söylenmesi genellikle edebe aykırı görülse de açıklanması gereken bir lafız geçtiğinde o lafzı söylemekten ve açıklamaktan kaçınmamalıdır. Zira konunun anlaşılması lafzın zikrinin yol açacağı edebe aykırılıktan daha önemlidir. Hoca ayrıca kinaye ile ifade edilecek yerde kinayeye başvurmayaya, geri bırakılacakları geri bırakmaya, önce anlatılacakları öne almaya da önem vermelidir.⁴²

Nevevî hocanın derse başlarken birtakım hususlara dikkat etmesi gerektiği kanaatinde-dir. Hoca ders sırasında herkesin kendisini rahatça görebileceği bir yere oturmalıdır. Derse başlarken Kur'ândan dilediği bir yeri okumalı, Allah'a hamd ve Resûlü'ne salât ve selâm ile derse başlamalıdır. Ardından da geçmiş ulemaya, hocalarına, ana-babasına, orada bulunanlara ve diğer Müslümanlara dua etmelidir. Daha sonra da "Allah bize yeter, o ne güzel dosttur, yüce ve büyük olan Allah'tan başka güç ve kuvvet sahibi yoktur. Allah'ım! Dalalete düşmekten ve düşürülmekten, sıkıntıya düşmekten ve düşürülmekten, zulmetmekten ve zulme uğramaktan, cahilce hüküm vermekten ve cahillikle verilen hükme maruz kalmaktan sana sığınırım" diye dua etmelidir.⁴³

Nevevî ders sırasında hocanın takınacağı tavır ve hareketleri de dikkatlice açıklar. Bütün dikkatini derse vermesi gereken hoca, ders sırasında mecbur kalmadığı süre başka bir şeyle meşgul olmamalı ve ders metinleri dışında bir şeye bakmamalı, yalnızca hitap edeceği zaman dersi dinleyenlere dönüp bakmalıdır.⁴⁴ Hoca dersi geniş bir mekânda yapmalı, gerekmedikçe dersi çok yüksek sesle anlatmamalı, talebenin söyleneni anlayamayacağı derecede de kısık sesle konuşmamalıdır. Hoca ders anlatırken gürültü yapılmamalı, derse katılanlar edebe aykırı davranmamalıdır. Şayet destekilerden biri bu gibi bir davranış sergileyecek olursa hoca mesele büyümeden nezaketle o kişiyi dersten uzaklaştırmalı, talebelerine sadece Allah rızası için bir araya geldiklerini, münakaşa ve mücadelenin kendilerine yakışmayacağını, işlerin yumuşaklık ve güzellikle görülmesi gerektiğini, amaçlarının birbirlerinden istifade etmek olduğunu hatırlatmalıdır.⁴⁵

Hoca ders sonunda talebelerin sorularını cevaplamalıdır. Nitekim Nevevî, talebenin anlamadığı ya da açıklanmasına ihtiyaç duyduğu meseleleri hocasına sorması gerektiğine de değinir. Talebenin bazı zamanlarda beklenmedik ya da olmayacak bir soru sorabileceğine işaret eden Nevevî, hocanın bu gibi sorular karşısında talebesiyle alay etmemesi, onu küçük düşürücü bir tavır takınmaması gerektiğini belirtir. Ona göre şayet derste hocaya bilmediği bir konuda soru sorulursa ya da derste kendisinin bilgi sahibi olmadığı bir konu dile

42 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 98.

43 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 98-9.

44 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 98.

45 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 99.

getirilirse hoca “bu sorunun cevabını bilmiyorum” veya “tam olarak bilmiyorum” demeli, bunu söylemekten de çekinmemelidir. Nitekim Nevevî bir âlimin bilgi sahibi olmadığı bir konu ya da soru hakkında “bilmiyorum” diyebilmesini büyük bir erdem olarak takdim eder. Ona göre hocanın talebesine miras bırakacağı en önemli şeylerden biri “bilmiyorum” demeyi öğretmesidir. Gerçek bir âlimin böyle demesi onun mertebesini düşürmeyeceği gibi, aksine onun konununun, takvasının ve bilgisinin mükemmelliğine işaret eder.⁴⁶

Hoca ile talebe arasındaki ilişkiye sıkça vurgu yapan Nevevî, ders anlatmanın ötesinde hocanın öğrencisini takip edip denetlemesi gerektiğine de işaret eder. Mesela hoca derse gelmeyen talebeleri sormalı, onlar hakkında bilgi sahibi olmalıdır.⁴⁷ Yine bütün vakitlerini ilim tahsiline hasretmeleri için talebelerini teşvik etmeli, ezberledikleri metinleri onlardan ara sıra okumalarını istemeli, daha önce anlattığı önemli bahisler hakkında onlara sorular sormalıdır. Şayet talebesini dersini iyice ezberlemiş görürse ona ikramda bulunmalı, onu övmeli ve talebesinin hocasının takdirini kazanmış olmasıyla övünmesinden de korkmamalıdır. Ancak talebesinin derslerinde eksikliğini ve ihmali gördüğünde de onu dersten soğutmayacak derecede korkutmalı ve güzelce dersini tekrar ezberlemesini sağlamalıdır.⁴⁸

Hoca ayrıca talebenin derste anlatılanları anlayıp anlamadığını dikkatli bir şekilde takip etmeli, yeri geldiğinde bunu ölçmelidir. Bunun için de derste anlatılanlar hakkında talebelerini imtihan etmesi gerekir. Hoca imtihan ederek onları eğitmiş ve alıştırmış, böylece öğrencileri arasından iyileri görmüş ve ortaya çıkarmış olur. Nevevî’ye göre hoca talebeleri arasında başarılarıyla temayüz edenleri de övmelidir. Şayet bir maslahat görmüyorsa hatalarından dolayı öğrencilerine sert davranmamalıdır. Ders bittiğinde anlatılanları iyice kavrayabilmeleri için onlardan dersi tekrar etmelerini, daha sonra bazı şeyleri tam anlayamadıklarında ise ilgili hususları kendisine sormalarını istemelidir.⁴⁹ Hoca özellikle uzun süredir kendisinden ders alan talebelerine öncelik tanımalıdır. Örneğin katılımın fazla olduğu bazı derslerde diğer talebelerin de rızasını alarak eski talebelerini kendisine daha yakın yerlere oturtmalıdır.⁵⁰

Son olarak hocanın talebeyi usandıracak ve anlayıp not almalarına mani olacak derecede dersi uzatmaması gerektiğini belirten Nevevî, bazı zamanlarda hocanın ders yapmasının doğru olmadığına da değinir. Ona göre hoca hastalık, açlık, tuvalet ihtiyacı gibi sıkıntılı durumlarda ya da büyük sevinç veya üzüntülü vakitlerde ders anlatmamalıdır.⁵¹

46 Nevevî’ye göre bir âlimin bilmediği konuda bildiği şey “bilmiyorum” ya da “Allah en doğrusunu bilir” demesidir. Akıl başında kimse tek tek meseleleri bilmemesinin âlime zarar vermeyeceğini, aksine bunun o âlimin takvasına ve fetvalarında titiz davrandığına işaret edeceğini bilir. Şayet bir hoca ilminin yetersizliğine rağmen “bilmiyorum” demekten kaçınırsa bilgeliği azalır, takvası zaafa uğrar. Çünkü talebelerinin gözünden düşeceği korkusuna kapılır ki bu tam bir cehalettir. Bir âlimin bilmediği konuda cevap vermeye girişmesi büyük günahdır ve kusurunu örtmek bir tarafa onun eksikliğinin de bir göstergesidir. Böyle davranmayan kimseler ise ancak cahilliklerinden ve dindarlıklarının zayıflığından dolayı “bilmiyorum” diyemezler (bk. Nevevî, *Kitâbü’l-İlm*, s. 99-100).

47 Nevevî, *Kitâbü’l-İlm*, s. 95.

48 Nevevî, *Kitâbü’l-İlm*, s. 97.

49 Nevevî, *Kitâbü’l-İlm*, s. 100.

50 Nevevî, *Kitâbü’l-İlm*, s. 98.

51 Nevevî, *Kitâbü’l-İlm*, s. 99.

3. Talebe Âdâbı

3.1. Talebede Bulunması Gereken Ahlâki Özellikler

Nevevî'ye göre ilim yolunda hocanın olduğu gibi talebenin de yapması gerekenler ve uyması gereken kurallar vardır. O, her şeyden önce talebenin ilmi elde edebilmek, ezberleyebilmek ve tahsil ettiği ilimden istifade edebilmek için kalbini kötü fikir, düşünce ve niyetlerden arındırması gerektiğini söyler.⁵² Ayrıca talebe ilim tahsil sürecinde çalışmasını engelleyecek lüzumsuz meşguliyetlerle alakasını kesmeli, az ile geçinmeye razı, maddi sıkıntılara ve yoksulluğa karşı da sabırlı olmalıdır.⁵³

Nevevî ilim tahsili için bir engel olarak gördüğü için hayatı boyunca evlenmemiştir. İlim taliplerinin evlilikten uzak durması gerektiğine dair selef âlimlerinin görüşlerine değinen Nevevî,⁵⁴ ayrıca kadınlarla uğraşmanın zorluğuna işaret eden bazı hadisleri ve ulemanın sözlerini de zikreder.⁵⁵ Evlilik ve ilim tahsili arasındaki ilişkide özellikle ilim tahsilinin zor ve meşakkatli bir iş olduğu, bu işi hakkıyla yapmak isteyenlerin, evlendiklerinde eşlerinin hakkını ve hukukunu ihmal edebilecekleri, onların geçimini temin etmek için dünya işlerine ve meşgalelerine dalmak zorunda kalacakları, bu nedenle evlenmemelerinin daha hayırlı olacağı gibi noktalar üzerinde durur. Ayrıca Şâfiî mezhebinin evliliğe ihtiyaç duymayanların ya da ihtiyaç duysa dahi rızık temin etmede aciz kalacakların evlilikten uzak durmalarının daha doğru olacağına dair yaklaşımını da verir.⁵⁶

3.2. Talebe ve İlim

Nevevî'ye göre talebenin ilim yolunda başarılı olabilmesinin en önemli şartlarından biri öğrenmeye düşkün olmaktır. O, bir talebenin bütün vaktini, hatta yolculuk gibi durumdaki zamanını bile ilimle geçirmesi gerektiğini, sadece yemek, uyumak, çok yorulduğunda istirahat etmek gibi zaruri ihtiyaçları için ilimle meşguliyetine ara verebileceğini söyler. Nevevî ilim talibinin peygamberin mirasçısı olmayı hedeflediğini, bunun da kolayca elde edilemeyeceğini vurgular.⁵⁷

52 Nevevî ilim için kalbin temizlenmesini ziraat için toprağın temizlenmesine benzetir ve Hz. Peygamber'in "Vücutta öyle bir et parçası vardır; o sağlam olursa bütün beden sağlam, o bozulursa bütün vücut bozulur ki o et parçası kalptir" hadisine atıf yapar (*Kitâbü'l-İlm*, s. 102). Hadis için bk. Buhârî, İmân 39.

53 Nevevî, ilim tahsilinin meşakkatli bir iş olduğuna ve sıkıntılara katlanmak gerektiğine, bu nedenle dünyada rahat sahibi kimselerin ilim tahsilinde başarılı olamayacaklarına dair başta İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik ve Ebû Hanîfe olmak üzere geçmiş âlimlerin bazı sözlerini de zikretmektedir (*Kitâbü'l-İlm*, s. 102).

54 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 103.

55 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 104.

56 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 103. Nevevî ayrıca Hatib el-Bağdâdî'nin ilim talibinin eşinin hukukunu yerine getirmek için onunla ilgilenmeyi bırakmaması ve maişet derdinin onu ilim talebinden alıkoymaması için evlenmeyip bekâr kalmasının güzel olacağına dair ifadelerini zikreder (*Kitâbü'l-İlm*, s. 103).

57 Nevevî, "ilim tahsil ederek peygamberlerin vârisi olma imkânına sahip olup da bu imkânı değerlendiremeyen adamda akıl yoktur" der. Nitekim ona göre İmâm Şâfiî de ilim talibinin ilmini artırmak için bütün gücüyle çalışması, istemediği türden karşısına çıkan ârizî durumlara sabır göstermesi, ilim öğrenmeye dair sâlih bir niyetle Allah'a yönelmesi ve Allah'ın bu yolda kendisine yardım etmesi için dua etmesi gerektiğini belirtmiştir (*Kitâbü'l-İlm*, s. 108).

Bir talebenin ilmî faaliyeti için en doğru zamanın ve en uygun mekânların nereler olduğuna dair Nevevî'nin anlattıkları İslâm ilim geleneğinde ders mekânlarının mahiyet ve niteliğinin tarihî süreç içerisindeki gelişimine de ışık tutmaktadır. Nevevî, Hatîb el-Bağdâdî'ye de atıfla ezber yapmak için günün en uygun zamanının seher vakti, ondan sonra gün ortası, daha sonra da sabahın erken vakitleri olduğunu söyler. Ona göre gece yapılan ezber gündüz yapılandı, açken yapılan ezber de tok yapılandı daha faydalıdır. Ders ezberlemek için en güzel mekânlar ise odalar ve meşguliyetlerden uzak kalınabilecek her yerdir. Nevevî, çiçeklik ya da yeşillik yerlerde, nehir kenarında veya yol ortasında ezber yapmanın doğru olmadığını, çünkü bu mekânların çoğu zaman talebenin kalbini meşgul edecek şeylerle dolu olduğunu belirtmektedir.⁵⁸

Nevevî ilim tahsilinde talebenin gayretinin yanında planlı çalışmaya da dikkat çeker. Bunun başında vakti doğru kullanmak gelir ki talebe bir şey öğrenmeye karar verdiğinde ya da kendisini öğrenmek zorunda hissettiğinde bu konuda ihmalkâr davranmamalı, öğrenmeyi ertelememeli, daha fazla öğrenme imkânına sahip olduğunda az bilgiyle yetinmemelidir. İlimle meşgul olduğu zamanlarda da vakti doğru şekilde kullanılmalıdır. Talebe özellikle boş vakitlerini, dinçliğini, gençliğini, gücü ve kuvvetinin yerinde olduğu zamanlarını, akıl ve zihninin sağlam olduğu günlerini, bekârlıktan ve iş-güç sahibi olmadan önceki meşguliyetlerinin az olduğu dönemlerini ilim tahsili için ganimet bilmelidir. Bununla beraber ona göre kişiyi ilimden usandıracak bir tempoda çalışmak da uygun değildir.⁵⁹

Nevevî talebenin dersini ezberlerken titiz davranması, ezberini sağlam yapması, ezberlediklerinin de kendisinde iyice yerleşmesi için tekrarlaması, unutmamak için de ezberini sürekli kontrol etmesi gerektiğini belirtir. O, talebenin öğrendikleri konusunda sürekli bir tekrar ve tefekkür hâli üzere olması gerektiğine dikkat çeker. Öğrendiklerini faydalı bilgilere nasıl dönüştüreceği üzerine sürekli kafa yorması gereken talebe bu gayretlerini başta hocasının halkasındaki talebeler olmak üzere etrafındakilerle sürekli müzakere etmelidir. Talebe, ders çalışmaya tıpkı hocanın derse başlarken yaptığı gibi Allah'a hamd, Resûlü'ne salât ve selâm, ulemaya, hocalarına, anne-babasına, diğer bütün Müslümanlara dua ederek başlamalıdır.⁶⁰ Çalışmaya bu şekilde başlamak ilmin bir taraftan manevî boyutuna ve amacına işaret ederken, diğer taraftan talebenin kendisine kadarki ilmî gelenekle irtibatına da bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Talebenin tahsil sürecinde ilimleri belirli bir tertip içerisinde ve önem sırasına göre tahsil etmesi gerektiğine değinen Nevevî'ye göre tahsile Kur'ân'ı ezberleyerek başlanmalıdır. Çünkü

58 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 107-8.

59 Nevevî öğrenme konusunda ertelemeyi afet olarak niteler ve faydası az ya da daha sonra öğrenmek üzere bir şeyi öğrenmeyi ertelemenin yanlış olduğunu belirtir. Çünkü öğrenme sonu olmayan bir süreçtir ve her süreçte öğrenilmesi gereken başka şeyler vardır. Daha sonra öğrenmek üzere bir şey ertelendiğinde bir daha o bilgiyi öğrenmeye dönebilmek son derece zordur. Nevevî bu konuda bütün vaktini ilim tahsiline ayıran geçmiş âlimlere örnekler verir (bk. *Kitâbü'l-İlm*, s. 108).

60 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 109.

Kur'ân en önemli bilgi kaynağıdır. Nevevî kendisinden önceki âlimlerin Kur'ân'ı ezberlemekten hadis ya da fıkıh tahsiline başlamadıklarını belirtir. Talebe Kur'ân'ı ezberledikten hemen sonra bu ezberini unutmamak için hadis, fıkıh gibi ilimlerle uğraşmamalıdır. Ne zaman ki Kur'ân'ı tam ve sağlam olarak ezberlerse, ondan sonra önem sırasına göre her bir ilmi muhtasar şekilde tahsil etmelidir. Bu ilimlerin en önemlileri sırasıyla fıkıh ve nahiv, ardından hadis ve usul, daha sonra da uygun olan diğer ilimlerdir. Talebe bütün bu ilimleri tahsil ettikten sonra da ezberlediklerinin şerhiyle meşgul olmalıdır. Bununla birlikte talebe ezber, tekrar, mütalaa gibi her türlü öğrenim aşamasını hocanın kontrolünde geçmelidir.⁶¹

Talebenin ilimle iştigalindeki en önemli aşamalardan biri şüphesiz eser telifine başlamasıdır. Nevevî bir talebinin eser telifine geçmesini talebe âdâbına dair bütün zikrettiklerini yerine getirmesine ve ilimde ehliyetini tam olarak ispat edip faziletli bir kimse olarak meşhur olmasına bağlar.⁶²

3.3. Talebenin Ders Âdâbı

Nevevî ilim elde etmek için gayret eden bir talebenin bu süreçte kendisinden ders aldığı hocasıyla arasındaki ilişkinin son derece önemli olduğuna vurgu yapar. Ona göre talebenin hocası karşısında sahip olması gereken ilk ahlakî meziyet mütevazı olmaktır. Talebe ancak tevazu içinde hareket ederse ilim yolunda başarıya ulaşacaktır. Talebe ayrıca hocaya karşı ita-atkâr olmalı, işlerinde hocayla istişare etmeli, ona danışmalıdır. Nevevî bu ilişkiyi hasta ile doktor arasındaki ilişkiye benzetir. Ona göre hastanın, işinin ehli bir doktora itaat etmesi ve kendisini ona teslim etmesi gibi talebe de hocanın emir ve isteklerini yerine getirmelidir. Talebenin ilimdeki konumunun yükselmesinde hocaya olan itaatının büyük rolü vardır.⁶³ Talebenin aynı zamanda hocasına karşı sonsuz bir saygı beslemesi, bunun yanında hocasının ilmî ehliyetinin tamlığına ve nesli arasındaki üstünlüğüne de inanmalıdır. Nevevî'ye göre talebenin hocasından tam olarak faydalanabilmesi ve ondan dinlediklerinin zihnine tam olarak yerleşebilmesi için bu son derece önemlidir.⁶⁴

61 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 109.

62 Nevevî'ye göre bir talebe dile getirilen bütün özellikleri haiz olursa anlattıkları dosdoğru, naklettikleri ve delillendirmeleri sağlam, ibareleri açıklama ve problemleri yerleri aydınlatma konusunda araştırmacı, zayıf ve bozuk ibareler ve delillerden uzak duran, o ilmin bütün hükümlerini kuşatmış ve usulüne de vakıf bir kimse hâline gelecektir. Ayrıca ilmin bütün kurallarını da kavramış olarak o ilmin bütün hakikatleri kendisine zahir hâle gelir, zorlukları aşikâr olur, kendisi de zorlukları çözmeye ve ilmin hedeflerine vakıf olur, âlimlerin görüşlerini, tercih eden ve edilen kimseleri bilir. Böylece talebe eser telif etme ehliyetine sahip bir kimse olarak müçtehitler ya da ona yakın bir seviyeye ulaşmış olur ki bunu kendisine bahşeden Allah Teâlâdır (*Kitâbü'l-İlm*, s. 110).

63 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 104.

64 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 104. Nevevî, talebenin hocaya ve onun ilmine sonsuz saygı duyması gerektiğini belirtirken kendisinden önceki âlimlerin bu konudaki hatıralarından örnekler verir. Bunlardan birinde bir âlimin hocasına ders almaya gittiğinde ona bir miktar ücret ödediğini ve "Allah'im! Hocamın ayıplarını ve kusurlarını bana gösterme, ilminin bereketini de üzerimden eksik etme" diye dua ettiğini zikreder. Yine İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) İmam Mâlik'in (ö. 179/795) derslerine katıldığında onun huzurunda sayfaları çevirirken hocasına hürmeten sayfa seslerinin onu rahatsız etmemesi için son derece nazik ve sessiz hareket ettiğine, Rebî' b. Süleyman'ın ise yine hocası Mâlik'e saygıdan onun huzurunda su içmeye dahi cesaret edemediğine dair rivayetleri kaydeder. Nevevî tarih kitaplarında

İlim tahsil etmek isteyen bir kimsenin ilk yapması gereken işlerden biri şüphesiz kendisinden ilim tahsil edebileceği bir hoca bulmaktır. Nevevî bu konu üzerinde dikkatle durur, zira yaşadığı dönemde ilim ancak bir hoca vasıtasıyla öğrenilmelidir. Talebenin bir kitabı alarak kendi başına okuması kabul edilemez ve en büyük yanlışlardan biridir. Dolayısıyla talebe hiçbir kitabı tek başına okuyup ezberlememeli, mutlaka bir hocanın huzurunda yanlışlarını düzelterek sağlam şekilde okumalıdır.⁶⁵ Nitekim ona göre ilim tahsil etmek isteyen bir talebe sadece ilimde ehliyetini ispat etmiş, dindar, bilgili, saygınlığı ve yüceliğiyle şöhret bulmuş kimselerden ders almalıdır. Hatta ilim tahsil ettiği hoca hem bilgili hem de tecrübe, dindarlık, güzel ahlak, sağlam bir zihin ve tam bir uyanıklıkla elde edilebilecek marifet sahibi biri olmalıdır.⁶⁶ Nevevî talebenin kendi başına sadece kitaptan ilim öğrenmeye çalışmasının doğru bulmadığı gibi uzman hoca ya da hocalara talebelik yapmadan doğrudan kitaplardan kendi kendine ilim öğrenen adamdan da ilim tahsil edilmemesi gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre ilmi kendi başına kitaplardan öğrenen kişi tahrifte bulunur ve çok hata yapar.⁶⁷

Nevevî'nin hoca ile talebe arasındaki ilişkiye büyük önem verdiği daha önce değinilmişti. O, hocanın talebeye karşı davranışının yanında talebenin de hocasının yanında nasıl davranacağı ve ona nasıl hürmet göstereceği konusunu da detaylı olarak ele alır. Mesela ona göre, kendi görüşüne muhalif de olsa talebenin, hocasının rızasını kazanmaya çalışması, onun yanında başkasının gıybetini yapmaması, hocasının sırrını ifşa etmemesi, gıybeti yapıldığında hocasını savunması ve hocası hakkında söylenen kötü sözleri kabul etmemesi, bunu yapmaktan aciz kalacağına ise o meclisi terk etmesi talebeliğin âdâbındandır. Ayrıca talebe izin almadan hocasının huzuruna girmemeli, bir topluluk hocanın yanına geldiğinde onların faziletli ve seçkinlerine saygı duymalı ve öne geçirmeli, hocanın huzuruna tam bir saygıyla girmeli, bu sırada kalbini bütün meşguliyetlerinden arındırmış, dişlerini temizlemiş, bıyık ve tırnaklarını kesmiş, kötü kokulardan arınmış olmalı, huzura girdiğinde herkesin duyulabileceği şekilde selam vermelidir. Talebe hocasına çokça ikramda bulunmalı ve

hocaya saygı duymaya dair zikredilen başka bazı örneklerden de bahseder. Bunlardan birinde Halife Mehdi'nin (ö. 169/785) çocuklarından biri Şerik b. Abdullah'a (ö. 177/794) gelir. Duvara yaslanıp bir hadisi sorar, fakat Şerik ona cevap vermez ve talebesine döner. Halifenin oğlu aynı soruyu tekrar tekrar sormasına rağmen Şerik her seferinde aynı şekilde davranır. Sonunda soru soran kişi "Halifenin oğlunu hafife mi alıyorsun?" diye çıkışınca Şerik, "Hayır, ancak ilmin kendisi benim onu söylememden daha üstündür" diye cevap verir. Bunun üzerine halifenin oğlu dizlerinin üzerine çöküp oturunca Şerik "İlim işte böyle öğrenilir" cevabını verir (bk. Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 105).

65 Nevevî bu bağlamda İmam Şâfiî'nin fıkhı tek başına kitaptan okuyan kimsenin ahkâmı zayi edeceğine dair sözünü de aktarır (*Kitâbü'l-İlm*, s. 109). İslâm dünyasında ilmin hocadan alınması gerektiği ve talebenin ilmi kendi başına kitaptan öğrenmeye çalışmasının doğru olmadığına dair bazı değerlendirmeler için bk. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, s. 138; Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, s. 36-40.

66 Nevevî, ilim tahsil edilen hocanın önemine vurgu yaparken İbn Sîrin, İmam Mâlik ve başka âlimlere atıfla "İlim dindir, dininizi kimden aldığınıza dikkat edin" sözünü nakleder (*Kitâbü'l-İlm*, s. 104).

67 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 104. Nevevî'nin yaşadığı dönemde kitabı hocadan okumak bir başka açıdan o hocanın da içerisinde bulunduğu otoriteler zincirine dâhil olmak anlamına gelmekteydi. Böylece talebe kendisinden önceki ulema ile kendisi arasında fiziksel bir bağ kurmuş olmaktadır. Yine bu durum öğrenci açısından kendisinden çok daha güçlü ve söz sahibi önceki hocaların nüfuzunu ve otoritesini de paylaşma anlamına gelmekteydi (Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, s. 141-2).

hürmet etmeli, yanından ayrılırken de selam vermelidir. Nevevî'ye göre bu gibi hususlarda ihmalkâr davranan talebeye iltifat olunmaz.⁶⁸

Nevevî hoca ile talebe arasındaki ilişkinin zorlu süreçler içerebileceğine dikkat çekerek hocaya karşı sabırlı olmayı daha önce zikrettiği ilim tahsil sürecinde talebenin katlanması gereken zorluklara ekler. Nitekim hoca ilim tahsil sürecinde talebesine aşırı derecede yüklenileceği gibi karakter farklılığı gibi sebeplerden kaynaklanabilecek uyuşmazlıklar da hoca karşısında talebeyi zorlayabilir. Bu nedenle Nevevî hocasının olası sert ve kaba davranışlarına, kötü hareketlerine talebenin sabır göstermesi gerektiğini belirtir. Ona göre hocasının kendisine bu şekilde davranması sebebiyle hocadan ders almayı bırakmamalı ve onun ilmine olan inancından şüphe etmemelidir. Hatta hocanın ilk bakışta kötü gibi gözüken fiil ve davranışlarını hayra yormalıdır. Talebenin böyle davranması ilimde başarılı olmasının en önemli şartlarından ve hocası ona türlü sıkıntılar çıkarsa bile buna sabretmelidir. Zira ona göre hocadan görülecek zorluklara karşı sabretmek talebenin hem dünyasını hem de ahiretini kurtaracaktır.⁶⁹

Talebenin ders sırasında uyması gereken kurallara dair Nevevî'nin verdiği bilgiler klasik dönemde İslâm ilim geleneğinin temelini teşkil eden halka derslerinin pratikte nasıl işlediğine ışık tutmaktadır. Talebe hocanın ders için huzuruna geldiğinde halka şeklinde sıralanmış olan insanların boyunlarının üzerinden atlayarak ön tarafa geçmeye çalışmamalıdır. Böyle bir durumda topluluğun en sonunda oturmalı, ancak hoca ya da orada bulunanlar öne gelmesine izin verirse gelip ön tarafa oturmalıdır. Bunu yaparken de kimseyi yerinden kaldırmamalıdır. Ancak hocaya yakın olmasında orada bulunanlar için bir fayda varsa o zaman ön tarafa geçebilecektir. Talebe ders sırasında ancak orada bulunanların faydalanabileceği şeyleri konuşmalı, lüzumsuz söz söylememelidir. Ayrıca zaruret olmadıkça ders halkasının ortasına, izin vermedikleri sürece de yan yana oturan iki arkadaşın arasına oturmamalıdır. Ancak ona aralarında yer açarlarsa buraya oturabilir ve halkaya dâhil olabilir. Bunun dışında hocanın anlattıklarını kolayca dinleyip anlayabilmek için hocaya yakın oturmaya çalışmalıdır ki bu da ancak mecliste ondan daha üstün birinin bulunmaması şartıyla mümkündür.⁷⁰ Bu durum esasen ders halkalarında öğrencilerin ilmi birikim ve seviyelerine göre sıralandıklarını, ileri seviyedeki talebelerin hocaya daha yakın bir halka oluşturduklarını, diğer talebelerin de seviyelerine göre hocaya daha yakın ya da uzağa oturduklarını göstermektedir.

Nevevî talebenin arkadaşlarına karşı kibar ve nazik davranmasını özellikle zikreder. Çünkü ona göre talebenin arkadaşlarına yönelik bu tavrı aslında hocasına ve dersine saygı duyması anlamına gelir. Talebe ders sırasında kendilerine ayrılan yerlere oturmalı, hocaların oturacağı yerlere oturmamalıdır. Ders sırasında gereksiz yere aşırı yüksek sesle konuşmamalı,

68 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 105-6.

69 Nevevî talebenin hocasının bazı davranışlarına karşı sabırlı olması gerektiğine dair ulema ve halk arasında meşhur olmuş bazı sözler de aktarırken öğrenmenin zorluk ve eziyetine sabretmeyenin ömrünün cehalet içinde geçeceğini belirtir (*Kitâbü'l-İlm*, s. 108).

70 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 106.

gülmemeli, gerekmedikçe fazla konuşmamalı, eli ya da başka bir yeriyle uğraşmamalı, ihtiyaç olmadıkça başkasıyla ilgilenmemeli ve sadece hocayı dinlemeli, derste bir mesele geçtiğinde hemen onu açıklamaya ya da bir soruya hemen cevap vermeye girişmemeli, ancak hocanın tavrından talebesinin bildiğini göstermek için bu soruyu sorduğunu anlarsa o zaman açıklamaya ya da cevap vermeye girişmelidir.⁷¹

Talebe hocanın halkasına katılmada devamlı olmalı, halkayı aksatmamalıdır. Bütün derslerine özen göstermeli, mümkün olduğunca derslere dair notlar almalıdır.⁷² Şayet derse gittiğinde hocayı ders mekânında bulamazsa hocayı beklemeli, hemen dersi terk edip gitmemelidir.⁷³ Hocasının isteksiz, üzüntülü veya uykulu olduğu durumlarda ya da dersi tam olarak açıklayamayacağı veya anlatamayacağı durumlarda hocaya ders okumamalıdır. Aynı zamanda hocanın kızacağını ya da hoş karşılamayacağını anladığı durumlarda ders dışında soru sormamalı, sorularını hocanın kendisini iyi ve rahat hissettiği zamanlara saklamalıdır. Soru sorarken nazikçe sormalı, güzelce hitap etmelidir, dile getirmenin kendisine zor geleceği türden soruları dahi sormaktan çekinmemelidir.⁷⁴ Talebenin derste soru sorması Nevevî'ye göre hocanın talebesinin derse gösterdiği önemi, özeni ve ilgisini fark etmesini, onun ne kadar akıllı, kendisine hâkim ve yalandan uzak bir kimse olduğunu anlamasını sağlar.⁷⁵

Nevevî'ye göre bir talebe hangi ilimle ilgilenirse ilgilen sin mutlaka daha önce zikri geçen özellikleri taşıyan hocalardan ilim tahsil etmelidir. Daha önce Nevevî'nin hocaların talebelerinin başka hocalardan ders alabilmelerine izin vermesi gerektiğine dair görüşlerinden bahsedilmişti. Aynı şekilde talebelik yaptığı hocası başka bir hocadan daha ders almasına izin verirse bu durumda talebe yine kendisine sorun çıkarmayacak iki, üç hatta daha fazla hocadan aynı ilmi tahsil etmelidir. Hocasının başka bir hocadan daha ders okumasına izin vermediği durumlarda ise talebe bütün azmini kendi hocasıyla yapacağı derslere ayırmalı ve başka bir hocadan ders almamalıdır. Çünkü ancak bu şekilde hocadan en üst düzeyde istifade edebilecektir.⁷⁶

Son olarak Nevevî, talebenin ders halkasındaki arkadaşlarının ve diğer talebelerin dersi anlamaları konusunda gerektiğinde onlara yardımcı olması, istifade ettiği müzakereleri ve

71 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 106.

72 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 110.

73 Nevevî ayrıca Hatib el-Bağdâdî'den nakille talebenin derse gittiğinde hocayı uyurken bulması durumunda hocayı uyandırmaması, hoca uyanana kadar sabretmesi ya da geri dönmesi gerektiğini belirtir (*Kitâbü'l-İlm*, s. 108).

74 Nevevî talebenin derste hocaya sorular sormasını son derece önemser. Ona göre utanarak soru sormaktan çekinen talebenin ilimden istifadesi azalır, başka meclislere girdiğinde de sormadığı sorular nedeniyle öğrenemediğinden eksikliği belli olur. Nevevî'ye göre hoca dersi anlattıktan sonra talebeye meseleyi anlayıp anlamadığını sorduğunda talebe kesin ve tam olarak dersi anlamadan ya da anladığından emin olmadan hocaya anladığını söylememelidir. Ayrıca hocanın anlattıklarını anlayamadığı zamanlarda da dersi anlamadığını söylemekten utanmamalıdır. Böyle davranmanın talebeye kazandıracığı pek çok şey vardır ki her şeyden önce anlamadığı bir konuyu anlamış gibi göstermenin yalanından ve nifakından kurtulmuş olur (*Kitâbü'l-İlm*, s. 106).

75 Ayrıca anlamadığı bir konuyu anlamış gibi davranma yalanına meyletmediği için talebenin de kalbinde bir ferahlık hâsil olur ve bu güzel ahlak kendisinde yerleşir (bk. Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 107).

76 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 109.

hususları onlarla paylaşması gerektiğine değinir. Nitekim bu sadece arkadaşlarının değil kendisinin de yararına olacak bir iştir.⁷⁷ Nevevî'ye göre karşılığını Allah'tan bekleyerek onlara bu hususlarda yardımcı olması hem ilmîni bereketlendirip kalbini aydınlatacak hem de kendi bildiklerini daha iyi kavramasını sağlayacaktır. Talebe bu konuda cimrilik yaparak ilmîni sakınırsa kendisi de ilmî öğrenemez, öğrense dahi faydasını görmez. Arkadaşlarından hiç kimseye haset edip kıskanmaması, kimseyi küçük görmemesi ve bazı meseleleri öğrenmekte zorlanan arkadaşlarının anlayamamalarına şaşırılmayıp onları hor görmemesi talebenin âdâbındandır.⁷⁸

4. Hoca ve Talebenin Beraberce Gözetmeleri Gereken Âdâb

Nevevî hoca ve talebenin ayrı ayrı yerine getirmeleri gereken hususları zikrettikten sonra son olarak hem hocanın hem de talebenin birlikte sahip olmaları gereken âdâba değinir. Her iki grubun da derslerini yerine getirebilecekleri hâlde aksatmamaları gerektiğini söyleyen Nevevî, bu konuda özellikle talebe ve hocanın -ilmî faaliyetin temel unsuru olan- kitaplarla olan irtibatı üzerinde durur. Onun bu konuda dile getirdiği hususlar yaşadığı dönemde kitap, kitabın temini, önemi, tedavülü gibi konular açısından dikkat çekici mahiyettedir.

Nevevî'ye göre hem hoca hem de talebe dersin temel kitabını satın ya da ödünç alarak temin etmeye özen göstermelidir. Şayet kitabı satın alırsa onu istinsah etmekle uğraşmamalıdır, çünkü kitapla meşgul olmak istinsah etmekle uğraşmaktan daha önemlidir. Şayet kitabı satın almaya yetecek kadar parası yoksa ya da kitabın kendisini elde etmesi mümkün değilse bu durumda kitabı istinsah edebilir. Bunu yaparken de yazısının güzel olmasına değil, istinsah ettiği metnin hatasız olmasına dikkat etmelidir. Kitabı satın almak mümkün ise ödünç olarak temin etmeye çalışmak hoş bir davranış değildir. Kitabı ödünç olarak temin edecek olursa bu defa da sahibinin kitaptan istifade etmesini engelleyecek kadar kitabı elinde tutmamalıdır. Aksi hâlde kitabın sahibi kitaptan bir bilgiyi öğrenmede tembellik edebileceği gibi artık bir başkasına ödünç kitap verme konusunda daha çekingen davranabilir, hatta bundan imtina edebilir. Bu nedenledir ki ödünç alınan bir kitabın sahibine iadesinin geciktirilmesi geçmiş ulema tarafından şiddetle tenkit edilmiştir.⁷⁹ Bununla birlikte Nevevî sahip olunan bir kitabı başkasına ödünç vermeyi tavsiye ve teşvik etmiştir.⁸⁰

77 Nevevî'nin burada bahsettiği talebe klasik İslâmî eğitimde müfid denilen kişiye benzer. Müfid, başlangıç seviyesindeki (*mübtedi*) öğrencilerin dersleri konusunda yardım almak için kendisine başvurabilecekleri ihtisas aşamasındaki öğrenci ya da eğitimini tamamlamış yetişkin bir fakih olabilirdi. Müfid bir eğitim kurumunun personeli olabileceği gibi bu işleri kadroya bağlı olmaksızın da yürütebilmekteydi. Görevi ise normal öğrencilerden farklı olarak ileri düzeyde araştırmalar yaparak talebeler için faydalı bilgiler üretmekti. Müfid hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Makdîsi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 287-9.

78 Nevevî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 110.

79 Nevevî bu konuda Zühri (ö. 124/742) ve Hatib el-Bağdâdî gibi âlimlerin sözlerini zikreder (*Kitâbü'l-İlm*, s. 111).

80 Nevevî kitabı ödünç vermeyi teşvik ederken geçmiş ulemanın bu konudaki bazı sözlerini de kaydeder. Bunlardan en dikkat çekici olanlardan biri Süfyân es-Sevrî'den (ö. 161/778) yaptığı şu nakildir: "İlmîni saklayan adam şu üç şeyden birine duçar olur: Ya ilmîni unuttur, ya ilmînin faydasını görmeden ölür ya da kitapları gider kaybolur." Nevevî'nin bu konuda zikrettiği kendisinden önceki ulemanın sözleri için bk. *Kitâbü'l-İlm*, s. 112.

Sonuç

7./13. yüzyılda Dımaşk'ta yaşayan Nevevî'nin *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* adlı eserinin mukaddimesinde ilim tahsili, hoca, talebe gibi ilmî hayatın temel unsurlarına dair anlattıkları İslâm ilim geleneğinde ilim tahsil sürecinin çeşitli veçheleriyle anlaşılmasına önemli bir katkı niteliğindedir. Nevevî, ilmi ve ilim tahsilini bu dünyadaki en önemli meşguliyet olarak görürken buna manevi bir boyut da ekler. İlmin ancak Allah rızası için tahsil edilmesi ve öğretilmesi gerektiğini belirten Nevevî, farklı amaçlarla ilme yönelenleri ise tenkit etmiştir. Ona göre ilimle meşguliyet aynı zamanda son derece önemli bir ibadettir ve ilme bu şuurla yaklaşmak kişinin dünyası kadar ahiretini de ilgilendirecek neticeler doğuracaktır.

Nevevî İslâm ilim geleneğindeki tasavvuru yansıtır şekilde ilmî hayatın merkezine hoca-talebe ilişkisini yerleştirmektedir. Hocanın ve talebenin ilim hayatları boyunca nasıl davranmaları gerektiğine dair genel bir ahlakî prensipler bütünü sunmaya çalışan Nevevî, ilimle Allah rızasını kazanma dışında bir gaye ile meşgul olunmaması gerektiğine vurgu yaparak hem hocanın hem de talebenin bu duyguyla ilme yönelirken aksi bütün fikir ve düşüncelerden kendilerini arındırmaları gerektiğinin altını çizer. Aslında Nevevî, hoca-talebe ilişkisini en genel manada bazı erdemler üzerinden ele alır. Bu erdemlerin başında Allah rızasını elde etme arzusunu sayarken, ilimle meşgul olan zümrelerin kötü duygu ve düşüncelerden bütünüyle arınmaları gerektiği üzerinde de durur. Zira o, ahlaken gelişemeyen bir kimsenin ilmî olarak da kâmil bir seviyeye erişemeyeceği kanaatinde ve yüce olan ilim ancak bütün kötülüklerden arınmış bir kalpte elde edilebilir.

Fedakârlık, Nevevî'nin hem hoca hem de talebede olması gerektiğini düşündüğü bir diğer erdemdir. İlmin hem tahsil hem de öğretim süreçlerinin türlü zorluklar içerdiğine değinen Nevevî, bu zorluklar karşısında sabırlı olan, fedakârlık gösteren ve kendisini bütünüyle ilme adayan kimselerin bu zorlu süreçlerin üstesinden gelebileceğini dile getirmektedir. Saygı ise hem hocanın talebesine hem de talebesinin hocasına karşı sahip olması gereken bir başka erdemdir. Hoca talebesinin ilmî ve ahlakî gelişimini bütünüyle gözetmelidir, talebe ise kendisinden ilim tahsil ettiği hocasına sonsuz bir şükran duymalıdır. Bu açıdan ona göre hoca-talebe ilişkisi bir açıdan baba ile evlat diğer bir açıdan ise doktor ile hasta arasındaki ilişkiye benzer. Son olarak her iki zümre ilmî faaliyetin pratiğini yansıtan dersler konusunda belirli bir edeple bezenmelidir. Ders sırasında hem hocanın hem de talebenin uyması gereken kural ve ilkeleri genişçe ele alan Nevevî, bunları her iki zümrenin de sahip olması gereken ahlakın olmazsa olmaz parçaları olarak takdim eder.

Netice olarak Nevevî hoca ve talebenin ne zaman hangi ilmi tahsil edecekleri, ders süreleri, derste soru ve cevap, imtihan, çalışma şekli, eser telifi gibi ilmî hayatın çok farklı dinamiklerine dair dikkat çekici bilgiler verirken İslâm ilim geleneğinin önemli bir dönemine de ışık tutmaktadır.

Kaynaklar

- Akpınar, Cemil. "İbn Cemâa, Bedreddin." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-cemaa-bedreddin> (erişim tarihi: 10.02.2020).
- Akyüz, Hüseyin, "Âlimler Peygamberlerin Varisleridir" Hadisinin İsnad Açısından Tenkid ve Tahlili", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/22 (2012/2): s. 159-190.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî Mezhebi." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/safii-mezhebi> (erişim tarihi: 10.03.2020).
- el-Bağdâdî, Ebû Bekir el-Hatib Ahmed b. Ali el-Hatib. *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvi ve âdâbî's-sâmi'* (nşr. Mahmûd Tahhan). I-II, Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983.
- Bakkal, Ali. "İbn Sahnûn." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sahnun> (erişim tarihi: 10.02.2020).
- Bayraktar, Mehmet Faruk. "Zernüci." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zernuci> (erişim tarihi: 10.02.2020).
- Berkey, Jonathan. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali* (trc. İsmail Eriş), İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus: 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University, 1994.
- Dakr, Abdülganî. *el-İmam en-Nevevi: Şeyhulislâm ve'l-müslimîn ve umdetü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1987.
- İbn Cemâa, Ebû Abdullah Bedrüddin Muhammed b. İbrahim el-Hamevî. *Tezkiretü's-sâmi' ve'l-mütekellim fi edebi'l-ilm ve'l-müteallim* (nşr. Muhammed Berekat). İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2016/1437. Türkçe tercümesi: İbn Cemâa, Bedreddin. *İslâmî Gelenekte Eğitim Ahlâkı* (trc. Muhammed Şevki Aydın). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- İbn Sahnûn, Ebû Abdullah Muhammed b. Sahnûn et-Tenûhi el-Kayrevânî, *Âdâbü'l-muallimin*, [y.y.], Dâru'l-Kütübîş-Şarkıyye, 1972/1392. Türkçe tercümesi: İbn Sahnûn. *Eğitim Öğretimin Esasları* (haz. M. Faruk Bayraktar). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1986.
- İbnü'l-Attâr, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. İbrahim. *Tuhfetü't-tâlibîn fi tercemeti'l-İmâm en-Nevevî* (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân). Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1414.
- el-Kâbisî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Halef el-Maârifî. *er-Risâletü'l-mufassala li-ahvâlî'l-müteallimîn ve ahkâmî'l-muallimîn ve'l-müteallimîn* (nşr. Ali b. Ahmed el-Kindî el-Merar). Ebûzâbi [Abudâbi]: Müessesetü Beynûne, 2009/1430.
- Kandemir, M. Yaşar. "Nevevî." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nevevi> (erişim tarihi: 22.02.2020).
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı* (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu – Tuncay Başoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- en-Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Mürî, *Kitâbü'l-İlm ve âdâbü'l-âlim ve'l-müteallim* (nşr. Abdullah Bedrân). Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1993.
- en-Nu'aymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Özen, Şükrü. "el-Gıyâsi." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-giyasi> (erişim tarihi: 13.01.2020).
- Parladır, Selahattin. "Kâbisî." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kabisi-fakih> (erişim tarihi: 10.02.2020).
- es-Sübkî, Tâceddin. *Mu'îdü'n-ni'am Makam ve Meslek Ahlâkı* (haz. Harun Yılmaz – Muhammed Enes Midilli). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- ez-Zernüci, Burhaneddin. *Ta'limü'l-müte'allim tarika't-te'allüm: el-Mürşidi'l-emîn fi terbiyeti'l-benât ve'l-benîn* (nşr. Mustafa Aşûr). Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1986. Türkçe tercümesi: *İslâm'da Eğitim-Öğretim Metodu* (haz. Y. Vehbi Yavuz). Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, t.y.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İnsan Haklarının Felsefi Krizi: İslâmî Bir Perspektif*

The Philosophical Crisis of Human Rights: An Islamic Approach

Asım Cüneyd KÖKSAL**

Öz: Hanefî usûlünün kurucu isimlerinden Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), dünya hukuk tarihinde ilk defa temel ve devredilemez insan haklarından bahseden hukukçudur. İnsanın hukuki ve ahlâkî kapasitesini “ehliyet” başlığı altında fıkıh usûlünün önemli bir bahsi hâline getiren Debûsî olduğu gibi, ehliyeti ilk defa “vücub ehliyeti” ve “edâ ehliyeti” şeklinde iki kategoriye ayıran da kendisidir. Bu ayrım kendisinden sonra Hanefî geleneğinde yaygın bir kabul görmüştür. Bu gelenek vücub ehliyetinin zemininde “zimmet”in, yani modern anlamıyla hukuki kişiliğin bulunduğunu kabul etmiş ve fakat modern yaklaşımlardan farklı olarak ehliyet ve zimmeti “emanet” ile, yani Yüce Yaratıcı’ya gönüllü kulluk edebilme sorumluluk ve kabiliyetiyle ve insanog-lunun ezelde Yüce Allah ile yaptığı “İlk Sözleşme” ile irtibatlandırmıştır. Debûsî ilâhî hitabı anlamının ilkesi olarak akli, kişinin hukuki ve ahlâkî yükümlülükler altına girmesinin zemini olarak da zimmeti tespit ettikten sonra, akıl ve zimmetin işlev görebilmesi için insanın üç temel ve devredilemez hak ile, yani ismet, hürriyet ve mâlikiyet ile donatıldığını ifade etmiştir. Akıl ve zimmet insana Allah tarafından verili olduğu gibi, bu üç temel hak da O’nun tarafından ve emaneti yüklenen insanın insanlık vazifesini yerine getirebilmesi için bahşedilmiştir. Böylelikle temel ve devredilemez haklar teorisi dünya tarihinde ilk defa İslâm-Hanefî hukuk teorisi içerisinde dile getirilmiş olmaktadır.

Batı’da *ius naturale* ibaresi hem kadim bir tarihe sahip olan “doğal hukuk”, hem de “doğal haklar”ı kapsar. Objektif doğal hak/klasik doğal hukuk geleneği ödev ve yükümlülük merkezliken, sübjektif doğal hak/modern doğal hukuk anlayışı bireysel özgürlük ve bireyin egemenliği fikri üzerinde temellenmektedir. Klasik doğal hukuk anlayışı, şeylerin düzeni ve amaçlılık (her varlığın kendisine mahsus bir amaca yönelmişliği) fikirleriyle elele yürür. Böylece kâinat bütün unsurlarıyla amaçlı ve ahlâkî bir düzen olmuş olur. Bazı müellifler modern doğal hakların, klasik doğal hukukun bir devamı olduğunu savunurken, bazıları ise modern doğal haklar anlayışının doğal hukuktan bir kopuşu temsil ettiği kanaatindedir. Leo Strauss’a göre Hobbes ve Locke ile başlayan bu dönüşüm, ikisini farklı doktrinler olarak görmemizi gerektiren esasa ilişkin bir dönüşümdür. Michel Villey modern sübjektif doğal hak anlayışını Ockhamlı William ile başlatırken, Brian Tierney söz konusu anlayışın kökenlerini William’dan epeyce önce, 12. ve 13. yüzyılda yaşayan kanon (kilise hukuku) hukukçularının çalışmalarıyla başlatır. Fakat hiçbir araştırmacı, sübjektif doğal haklar ile 11. yüzyılın ilk yarısında vefat eden Debûsî’nin üç temel hakkı arasında bir bağlantı kurmamıştır.

* Bu makalenin yazımındaki çok değerli katkılarından dolayı, kıymetli hocam Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çiti ile müteşekkirim.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı, akoksal@marmara.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-9840-274X

Doğal insan hakları anlayışının Batı'ya mahsus bir icat olduğunu söyleyen ve bu anlayışın kökenlerini en erken 12 ve 13. yüzyıl Orta Çağ Hristiyan hukuk düşüncesinde bulan yaklaşımların yanı sıra, doğal insan hakları anlayışının yine Batı icadı olduğunu kabul etmekle birlikte bu anlayışın aynı zamanda modern bir icat olduğunu savunular da vardır. Modernitenin özne merkezli kavrayışına yönelik eleştirilerde bu düşünce ortaya çıkar ve bu yaklaşımda doğal insan hakları anlayışı, öznel bireyciliğin ayrılmaz bir unsuru olarak kavrandığı için kabul edilmeyen bir fikir olarak görülür. Haklar ancak bağımsız birer birey olarak kavranabilen fertler için söz konusu olabileceğine göre, toplumu esas alan sosyalist ve komüniteryan düşünceler de doğal insan hakları düşüncesini liberalizmin karakteristik bir unsuru olarak görüp reddetmişlerdir. Böyle yaklaşımlar için haklar değil vazifeler esastır. Hukuki pozitivistler ise hak kavramını, metafizik yüklü olduğu gerekçesiyle devre dışı bırakmışlardır.

Batı düşüncesinde John Locke'un (ö. 1704) ifade ettiği ve Debûsî'nin listesiyle aynı olan üç temel hak, zamanla modern insan hakları anlayışının çekirdek fikrini oluşturmuştur. John Locke, siyasi toplumun meydana gelmesinden önceki doğa durumunda her insanın hayat, hürriyet ve mülkiyet haklarına eşit olarak ve ellerinden alınamaz bir biçimde sahip olduklarını ifade eder. Öyle anlaşılıyor ki ilk defa Debûsî'nin dile getirdiği ve sonradan Hanefilerin müşterek anlayışı hâline gelen ehliyet ve doğal haklar teorisi Locke tarafından -doğrudan veya Orta Çağ hukukçuları aracılığıyla dolaylı olarak- kendi liberal haklar anlayışı içerisine kısmen sekülerize edilmek suretiyle adapte edilmiş, sonrasında ise bu anlayış daha da sekülerleştirilerek (Tanrı ile alakası tamamen kesilerek) bugün bildiğimiz temel insan hakları anlayışının nüvesini oluşturmuştur. Müslüman toplumlarda toplumsal ve siyasi hayat esas olduğu için, Hobbes ve Locke gibi düşünürlerin tasavvur ettiği türden muhayyel bir doğal durum (tabiat hâli: *status naturae*) anlayışına ihtiyaç duyulmamıştır.

Doğal insan hakları düşüncesi 18. yüzyıldaki büyük devrimlere ilham kaynağı olmuştur. 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nde (*Declaration of Independence*) Bütün insanların eşit yaratıldıkları ve Tanrı tarafından kendilerine devredilemez bazı haklar verildiği ifade edilir. Bu tarihten 13 yıl sonra, Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*) ise doğal haklar anlayışı kendinde apaçık bir hakikat imiş gibi kabul edilmekle birlikte bu hakların kaynağına, yani Tanrı'ya herhangi bir atıf yapılmaz.

Doğal insan hakları anlayışı 19. yüzyılda hukuki pozitivistlerin hâkimiyeti nedeniyle metafizik bir bakiye olarak görüldüğü için gözden düşmüş, 20. yüzyılın ilk yarısında ise, iki dünya savaşının oluşturduğu fiili zorunluluklar sebebiyle tekrar Batı hukuk ve siyaset düşüncesinin gündemine girmiştir. Fakat artık doğal hakların dayandığı metafizik zemin kalmamıştır, bu sebeple günümüzde doğal insan hakları felsefi açıdan bir köken krizi içindedir.

Anahtar kelimeler: İnsan hakları, doğal hukuk, doğal haklar, doğal durum, hürriyet, mülkiyet, ismet

Abstract: Abū Zayd al-Dabūsī (d. 430/1039), one of the leading figures in Hanafite *uṣūl al-fiqh*, is the first who mentioned the basic and inalienable human rights in the history of jurisprudence. Al-Dabūsī, was the first scholar to introduce the concept of “*ahliyya*” i.e. the legal and moral capacity of men, as an important issue of *uṣūl al-fiqh* (the philosophy and methodology of Islamic jurisprudence), as well, he was the first to divide the *ahliyya* into two categories. This distinction was widely accepted in the Hanafi tradition after him. This tradition acknowledged that the “*dhimma*”, that is, the legal personality in the modern sense, is the basis of the *ahliyyat al-wujub*, but unlike modern

approaches, they have established a firm relationship between the legal/moral capacity of men and the duties of human beings towards the Supreme Creator. Al-Dabūsî determined the reason/intellect as the principle of understanding the divine speech, and he identified the *dhimma* as the basis for a person to be under legal and moral obligations. After that he stated that human beings are equipped with three basic and inalienable rights, namely *‘işma* (immunity of life and property), liberty and property, in order for reason and *dhimma* to function. Just as reason and *dhimma* were bestowed on the human being by God, these three basic rights were also bestowed by Him so that man can fulfill his duty towards humanity. Thus, the theory of basic and inalienable rights was expressed for the first time in world history by the Islamic-Hanafi legal theory.

The Latin phrase *ius naturale* covers both “natural law” –which has an ancient history– and “natural rights” in Western legal history. While objective natural rights/classical natural law tradition is centered on duty and obligation, the concept of subjective natural rights/ modern natural law is based on the idea of individual freedom and the sovereignty of the individual. The classical understanding of natural law goes hand in hand with the idea of order of things and the teleological conception of universe. Thus, the universe becomes a purposeful and moral order with all its elements. While some authors argue that modern natural rights are a continuation of classical natural law, others believe that the conception of modern natural rights represents a break with natural law. According to Leo Strauss, this transformation that started with Hobbes and Locke is a fundamental one that requires us to see the two as different doctrines. While Michel Villey started the modern understanding of subjective natural rights with William of Ockham, Brian Tierney started her origins with the works of canon lawyers, who lived during the 12th and 13th centuries, well before William. However, no researcher has established a link between subjective natural rights and the three fundamental rights of al-Dabūsî, who died in the first half of the 11th century.

There are approaches that admit the conception of natural human rights is a Western invention, and seek the origins of this understanding in the thought of the 12th and the 13th century medieval Christian law. However, there are also approaches that although admitting that the concept of natural human rights originates from the West, argue that this conception is a modern invention. In the criticism towards the subject-centered conception of modernity, this idea emerges, and in this approach, the understanding of natural human rights is seen as an unacceptable idea as it is perceived as an integral element of subjective individualism. Since rights can only be an issue for individuals who can be conceived as independent individuals, socialist and communitarian thoughts have also seen the natural human rights thought as a characteristic element of liberalism and rejected them. Duties, not rights, are essential for such approaches. Legal positivists, on the other hand, undermined the concept of rights on the grounds that it was loaded with metaphysics.

Three basic rights expressed by John Locke (d. 1704) in the Western thought which were the same as the list of al-Dabūsî became in time the core notion of the modern understanding of human rights. John Locke says that in the state of nature before the occurrence of political society, every person has the right to life, liberty and property, equally and inalienably.

It seems that the legal-moral capacity (*ahliyya*) and natural rights theory, which al-Dabūsî expressed for the first time, and which later became the common understanding of Hanafis, was partially secularized and adapted by Locke into his own understanding of liberal rights, whether directly by him or indirectly through medieval lawyers. After him this conception was completely secularized and formed the core of the basic

understanding of human rights we know today. Since social and political life is essential in Muslim societies, there is no need for an imaginative state of nature (*status naturae*) conceived by thinkers such as Hobbes and Locke.

The idea of natural rights inspired the great revolutions in the 18th century. In the American Declaration of Independence of 1776, it is stated that all people are created equally and given some inalienable rights by God. In the French Declaration of Human and Citizens' Rights (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*), thirteen years after this date, the natural rights understanding is accepted as a clear truth in itself, but no reference are made again to the source of these rights, that is, God. The idea of natural rights fell into disarray in the 19th century due to the dominance of legal positivism, but returned to the agenda of Western legal and political thought in the 20th century due to actual necessities that emerged from the two world wars. Still, there is no longer a metaphysical ground on which natural rights are based, so today, natural human rights are in a philosophical crisis of origin.

Key words: Human rights, natural law, natural rights, state of nature, liberty, property, *işma* (immunity of life and property)

Giriş

Temel ve devredilemez insan hakları anlayışının açık ifadesi, tespitlerimize göre hukuk tarihinde ilk defa Hanefî-İslâm hukuk bilginlerine, daha belirgin olarak söylemek gerekirse de Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye (ö. 430/1039) aittir. Debûsî meseleyi ehliyet, yani fertlerin hukuki kapasitesi bağlamında inceler. Ehliyet onun sistemine göre zimmet, akıl ve emanet kavramlarıyla sıkı biçimde irtibatlıdır ve bu kavramların oluşturduğu anlam haritası içerisinde temel ve devredilemez insan hakları anlamlı hâle gelir. Batı hukuk ve siyaset düşüncesi tarihinde ise -kadim bir tarihi olan- doğal hukuk düşüncesinden doğal haklar anlayışına doğru bir dönüşüm gerçekleşmiş ve her insanın doğuştan gelen temel birtakım haklara sahip olduğu anlayışı, bilhassa John Locke'un (ö. 1704) ifade ettiği ve Debûsî'nin listesiyle aynı olan üç temel hak, modern dünyada insan hakları anlayışının çekirdek fikrini oluşturmuştur. Sözü edilen dönüşümü açıklamaya çalışan bazı teoriler bulunmakla birlikte, akademik çalışmalarda Hanefî geleneğinin temel haklar anlayışı ile Locke'un temsil ettiği liberal doğal haklar anlayışı arasında bağlantı kurulmamıştır. Bu makalede bu iki anlayış arasındaki benzerliklere işaret edilecek, sonrasında 19. yüzyılda hukuk düşüncesi tarihine intikal etmiş olan ve 20. yüzyıldan itibaren yeniden ihya edilen doğal insan hakları anlayışının felsefi zeminsizliği tartışılacaktır. 19. yüzyılda hukuki pozitivizmin hâkimiyeti altına giren ve belirli bir hukuk sistemini önceleyen doğal haklar anlayışını terk eden Batı hukuk ve siyaset düşüncesinin, 20. yüzyılda iki dünya savaşının meydana getirdiği fiilî zorunluluklar sebebiyle doğal insan hakları anlayışına dönmeye mecbur kaldığı, fakat bunu yaparken bu düşüncenin metafizik kökenlerini tamamen gözardı ettiği için doğal insan hakları düşüncesinin felsefi temellendirmesinin başarısız kaldığı tezi işlenecektir. Bu ana fikir Douzinas ve Arendt'in yanı sıra çeşitli hukuk ve siyaset felsefecilerinin de vurgu yaptıkları insan haklarının siyasi bir tahakküm aracı olarak kullanılması ihtimali veya tehlikesi ile irtibatlı biçimde ele alınacaktır. Makalenin temel tezi, herhangi bir hukuk sistemini önceleyen doğal insan hakları düşüncesinin tutarlı bir felsefi temellendirmesinin post-metafizik ve seküler bir bağlamda yapılamayacağı, bunun ancak dinî-metafizik bir düşünce bağlamında mümkün olabileceğidir.

1. Hanefî Teorinin Zemini: Emanet, Ehliyet ve Zimmet¹

Ehliyet, Orta Asyalı Hanefî hukukçular tarafından, insanın dinî ve hukuki bakımdan muhatap kabul edilmeye elverişli ve yeterli oluşunu ifade eden bir fikhî terim olarak geliştirilmiştir. Hanefî fıkıh usûlü kaynaklarında ehliyet insanın lehindeki ve aleyhindeki hakların kendisi hakkında vücûbuna (bir başka ifadeyle hak ve vazifelerin bağlayıcılığına) salâhiyeti olarak açıklanır.² Ehliyetin fıkıh usûlü disiplininin değişmez başlıkları arasına girmesini sağ-

1 Makalenin bu birinci başlığının muhtevası, büyük ölçüde şu makaleme dayanmaktadır: "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vücûb-Eda Ehliyeti Ayırımı ve Bu Ayırımla İlişkili İki Mesele", s. 105-122

2 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 393; Bâbertî, *et-Takrîr*, VII, 373.

layan Debûsî olduğu gibi, ehliyeti ilk defa “vücûb ehliyeti” ve “edâ ehliyeti” şeklinde iki kategoriye ayıran da kendisidir. Bu ayırım kendisinden sonra yaygın bir kabul görmüştür. Kısaca ifade etmek gerekirse, vücûb ehliyeti insanın şer’î hak ve vazifelere muhatap, vecibeler yüklenmeye ve başkalarını borçlandırmaya salâhiyet sahibi olması, eda ehliyeti ise işlediği fiillerin şer’an itibara alınabilir, yani bunlara dinî-hukuki sonuç bağlanabilir nitelikte oluşuna elverişli olması demektir.³ Fakihler vücûb ehliyetini “zimmet”e, eda ehliyetini ise akıl ve kudrete dayandırmışlardır.

Debûsî vücûb ehliyetini “şer’an belirlenmiş hakların kendi üzerine vacib olmasına insanın ehliyeti”⁴ şeklinde açıklar ve bu ehliyet türünü “ve bu, insanın yüklendiği emanettir” demek suretiyle Kur’an’da zikredilen⁵ “emanet” ile özdeşleştirir.⁶ Buna göre göklerin, yerin ve dağların kabulden imtina ettikleri ve insanın yüklendiği emanet; ilâhî buyruklara muhatap, mükellef ve sorumlu olma, Yaratıcı’ya gönüllü olarak kulluk edebilme kabiliyet ve kapasitesine sahip olmaktır. Böyle bir sorumluluk temelini akıl ve zimmette bulur. Ancak insanın kendisine bahşedilen akıl ve zimmetle sorumlu ve mükellef olabilmesi, üstlendiği emaneti hakkıyla taşıyabilmesi için yeterli değildir. Böyle bir emaneti taşıyabilmek için bunun sorumluluklarını yerine getirebilmeye yeterli bir hürriyetin, yol ayrımlarında farklı şıkları tercih etmeye imkân verecek bir irade özgürlüğünün de insanın tabiatında bulunması gerekir. Ayrıca insanın üstlendiği vecibeleri ifa edebilmesi için yaşadığı dünya içerisindeki eşya üzerinde tasarruf edebilme, yani ihtiyaç duyduğu nesnelere ile arasında belirli bir ihtisas biçiminin, mülkiyet ilişkisinin kurulabilme imkânının da meşru kabul edilmesi lazımdır. Bütün bunları koruyup tamamlaması ve devamlılığını sağlaması bakımından da insanın maddi varlığı, hürriyeti ve mülkiyet hakkı diğerlerine karşı korunmalı ve güveneye alınmalıdır. Bu bakımdan Debûsî vücûb ehliyeti ile hürriyet, mülkiyet ve dokunulmazlık (*ismet*) arasında, birbirlerinden ayrılmaları tasavvur edilemeyecek bir bütünlük olduğunu düşünmektedir.

Vücûb ehliyetinin temelinde yer alan zimmet, kişilerin borçlanmasını ve karşı tarafı borçlandırmasını sağlayan bir vasıf olup büyük ölçüde günümüz hukuk dilindeki “hukuki şahsiyet”e tekabül eder. Fukaha zimmeti vücûb ehliyetinin mahalli, yani içinde yer tuttuğu muhayyel bir mekân, bir zarf olarak kabul etmişlerdir.⁷ Debûsî’nin ifadesiyle “Âdemoğlu zimmet sayesinde *vücûb aleyh* ehlidir ve dolayısıyla vücûbun mahalli zimmettir. ‘Onun zimmetinde falan şey sabit oldu’ denilir ve vücûb başka bir şeye izafe edilmez.”⁸ Âdemoğlu zimmetiyle birlikte yaratıldığı için, vücûb ehliyeti de insanın varoluşuyla birlikte varlık kazanır. İnsanoğlunu, kendisine bir sorumluluk yüklenmesine, kendisini bir şeyle mükellef kılınmasına

3 Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi*, I, 283.

4 *ehliyyetü’l-âdemî li-vücûbî’l-hukûk el-meşrû’a aleyh*

5 33/el-Ahzâb: 72.

6 Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 417.

7 Tefâtânî, *Telvîh*, II, 348-9.

8 Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 417.

elverişli, lâıyk ve sâlih kılan vasıf işte bu zimmettir. Bundan dolayı da vücûb başka bir şeye değil, ancak zimmete izafe edilir ve canlılar arasında yalnız insanda zimmet bulunduğu için de vücûb sadece insan hakkında söz konusu olur.⁹ Debûsî'nin akıl ile zimmeti birbirinden ayırmasından da anlaşılacağı üzere Hanefî fukahasına göre insanı diğer canlılardan ayırt eden hususiyet yalnız düşünmek ve bilmekten ibaret değildir, dolayısıyla insanın mümeyyiz vasfı sadece akıldır denilemez. İnsan diğer canlılardan aynı zamanda sorumlu olması, lehinde ve aleyhinde yükümlülükler ihdas edebilmesi, hak ve vazifelere ehil olmasıyla ayrılır. İnsanı bu manada sorumlu bir varlık kılan hususiyeti ise zimmettir. Buna göre zimmet olmadan aklın var olduğu farz edilecek, mesela insan dışında bir canlıya akıl nakledilebilecek (veya kendi kendine karar verebilen bir yapay zekâ geliştirecek) olsa, o varlık hak ve vazifelere muhatap ve bunlarla sorumlu olamayacaktır. Bundan dolayı da zimmet ehliyetin sebebi, akıl ise şartı konumundadır.¹⁰

Debûsî vücûb ehliyetinin dayanağı olan zimmetin metafizik kökenini Kur'an'da Allah ile insan arasında gerçekleştiği anlatılan İlk Ahit'e¹¹ dayandırır.¹² Zira bu âyette Allah, insanları kendi hitabına layık kılmış, onları muhatap olarak kabul etmiştir. İnsanlar kendi aleyhlerine şahit kılınmış, Allah Teâlâ'nın birliğini ve O'nun kulları üstündeki haklarını ikrar etmişlerdir. "Şu hâlde onlarda öyle bir vasıf mevcut olmalıdır ki o vasıf sayesinde kendilerine herhangi bir şeyin vacip olması mümkün olabilsin."¹³ Müslüman geleneğinde "Bezm-i Elest" diye bilinen bu sözleşme, yine Kur'an'da insana yüklendiği bildirilen emaneti, insanoglunun kabul edip ona riayet edeceği manasını da içermektedir. Buna göre insanoglunun hemcinsiyle gerçekleştirdiği bütün ahitleşmelerin, yani her türlü hukuki muamele ve sözleşmelerin nihai meşruiyeti, onun Yaratıcı ile yaptığı ve kendisinde borçlu olma ve borçlu kılma kabiliyetinin var olduğunu ispat ve ilan eden bu ilk sözleşmeye dayanır.

2. Üç Temel İnsan Hakkı: İsmet, Hürriyet ve Mâlikiyet

Debûsî, kendisinden sonra Hanefî teorinin standart ifadesi hâline gelecek olan açıklamasında, insan fertlerini dinî-hukuki sorumluluğun muhatabı, modern ifadesiyle birer hukuki kişi hâline getiren zimmet ve akli, insanın temel ve devredilemez haklarının, yani dokunulmazlık (*ismet*), özgürlük (*hürriyet*) ve mülkiyetin (*mâlikiyet*) zeminine yerleştirmekte ve bütün bunları da emanetle birbirinden ayrılmaz biçimde irtibatlandırmaktadır:

9 Serahsî, *Usûl*, II, 333; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 394.

10 Teftâzânî, *Telvîh*, II, 348; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, II, 109; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, II, 164; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 826; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, V, 320; Nigerî, *Düstûru'l-ulemâ*, II, 125; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkh Dersleri*, s. 505.

11 7/el-Arâf: 172.

12 Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 417; Serahsî, *Usûl*, II, 333; Pezdevî, *Kenz*, IV, 394-5.

13 Sadruşşeria, *Tavzîh*, II, 348-9.

Yüce Allah emanetini taşıması için insanı yarattığı zaman ona akıl ve zimmet bahşedip insan da bu zimmet sayesinde hakların ve yükümlülüklerin bağlayıcı kılınmasına¹⁴ ehil hâle gelince, insan için ismet, hürriyet ve malikiyet hakkı sabit olmuştur. Böylelikle haklarını taşıması ve -Allah'ın "emanet" diye isimlendirmiş olduğu- Allah haklarının (*hukûkullah*) kendisi hakkında sabit olması mümkün oldu. Tıpkı kâfirlerle ahitleşip onlara zimmet verdiğimizde dünyada Müslümanların haklarına ve yükümlülüklerine sahip oldukları gibi.

Âdemî (insan) ancak bu ahit ve zimmetle birlikte ve dolayısıyla şeriatın kendisiyle ilgili yükümlülüklerini üstlenmeye ehil olarak yaratılır, tıpkı ancak hür ve haklarına mâlik olarak yaratıldığı gibi. Bütün bu kerametler [insanı değerli bir varlık hâline getiren özellikler], yalnızca zimmete dayalı olarak ve Allah'ın haklarını yüklenmiş olduğu için kendisi hakkında sabit olmuştur.¹⁵

Debûsî'nin bu çok önemli cümleleri, başta Serahsî (ö. 483/1090) olmak üzere sonraki Hanefî geleneği tarafından hemen hemen aynı ifadelerle tekrar edilmiştir.¹⁶ Hanefî teoride insanın hür oluşunun zemini ve gerekçesi olan vücûb ehliyetinin temel bir hususiyeti, kişinin irade ve ihtiyarına bağlı olmaması, yani "cebrî" olmasıdır. İnsanın dinî-hukuki sorumluluğa ehil, borçlanmaya ve borçlandırmaya kabiliyetli bir biçimde yaratılmış olmasının bir sonucu olan bu durum, zimmete bağlı olan hakları da kapsar. Yani insanın hür, mülkiyet hakkına sahip ve dokunulmaz bir varlık olması da kendi tercihine bırakılmış hususlar değildir. Debûsî bu durumu şöyle ifade eder:

Âdemoğlunu buluştan sonra bağlayan bütün bu şer'î haklar, ihtiyarına bağlı olmaksızın cebrî olarak -istesin veya istemesin- kendisi için zorunludur (*vâcib*). Aleyhindeki zorunluluk/vücûb ona ihtiyarı ve temyizi sebebiyle taalluk etmeyince, vücûbun akıl veya temyiz kudretine ihtiyaç duymadığı ortaya çıkar.¹⁷

Serahsî bu noktayı biraz daha açık biçimde şöyle dile getirir:

İşte bu hürriyet, ismet ve mâlikiyet kişi dünyaya geldiği andan itibaren sabittir, bu hususta mümeyyiz olanla olmayan eşittir. Aynı şekilde kendisine bağlı hakların bağlayıcı olmasını sağlayan zimmet de hem mümeyyiz hem de gayri mümeyyiz kişiler için eşit biçimde doğumdan itibaren sabittir.¹⁸

14 Debûsî burada "vücûb" kelimesini kullanır. Hakların (*hukûk leh*) bağlayıcılığı karşı tarafa, yükümlülüklerin (*hukûk aleyh*) bağlayıcılığı ise bizzat bu hakların sahibi olan özneye aittir. İnsan bir hukuk kişisi hâline geldikten sonra, sözlü ve fiilî tasarrufları sayesinde bazen sadece kendisi, kimi zaman sadece karşı taraf, bazı durumlarda da her iki taraf açısından birtakım hususları bağlayıcı hâle getirebilme kapasitesine sahip olmaktadır.

15 Debûsî, *Takvîm*, s. 417.

16 Serahsî, *Usûl*, II, 334.

17 Debûsî, *Takvîm*, s. 417; Serahsî, *Usûl*, II, 334.

18 Serahsî, *Usûl*, II, 334.

Böylelikle, emaneti yüklenen insan, bu emanetin hakkını verebilmek için akıl ve zimmetle donatılmış, ayrıca sorumluluğunu yerine getirebilmesi için devredilemez nitelikteki üç tane temel hak ile birlikte dünyaya gelmiştir.

Hanefî teorinin insan haklarını temellendiğinde en fazla dikkat edilmesi gereken nokta, üç temel ve devredilemez hakkın herhangi bir hukuk sistemini önceliyor oluşudur. İnsan herhangi bir devletin vatandaşı veya herhangi bir hukuk sistemine tabi oluşu sebebiyle değil, yalnızca insan olması dolayısıyla ve doğrudan doğruya Allah tarafından bahşedilen hakların sahibidir. Şer'î hukuk sistemi ise bu hakların içerdiği güvenceleri sağlamakta, yani kendisini önceleyen bu hakları himaye etmektedir. Özellikle ismet ve mâlikiyet haklarının sağlıklı biçimde işletilebilmesi için hukuk düzeninin bunları himaye etmesi gereklidir.

Hanefî fakihlerin üzerinde durduğu bu üç temel hakkın zemininde hayat hakkı vardır: İnsan yaşamak için doğar. Seyyid Bey (ö. 1925) bu noktaya dikkat çekerek, fakihlere “İnsan için her yönden sabit ve ona mahsus olan şey nedir?” diye sorulduğunda, “Her şeyden önce hayattır, yaşamaktır” cevabını vereceklerini söyler. Böylece hayat hakkı hürriyeti ve doğal olarak diğer iki hakkı da öncelemektedir. Yüce kudret insanı yaşamak için vücuda getirmiş ve yaşaması için gerekli sebep ve araçları da ona bahşetmiştir. İşte, insanın yaşamak için dünyaya geldiği önermesi kabul edilince bunun neticesi olarak ismet, hürriyet ve mâlikiyet haklarının kabul edilmesi de gerekecektir. Buna göre insan ile bu hayat hakkı arasında her yönden sabit tam bir ihtisas bulunduğu, yani bu ikisi arasında karşılıklı olarak birbirini gerektirme ve birbirine mahsus olma ilişkisi bulunduğu, söz konusu ilişkiyi sabit kılanın da ilâhî bir vergi olan insan mahiyeti, yani insanın değişmez doğası olduğu anlaşılıyor. Doğal haklar anlayışını kabul eden Rousseau ve Kant gibi filozofların doğal haklardan maksadının bu olduğunu söyleyen Seyyid Bey, onların fakihlerden farklı olarak meseleyi irade ve hürriyetten kavradıklarını ifade eder. Onlara göre hakların esası iradedir, hürriyettir. Fakihler ise öncelikle hayat hakkını tespit ettikten sonra hayatın zorunlu unsurlarından olan diğer üç hakkı hayat hakkı üzerine bina ederler:

Bu daha sağlam bir esastır. Ferdçiler [individualistler] insan hür olarak doğar diyorlar. Biz insan yaşamak için doğar diyoruz. Maahazâ bunların ikisi de bir yere varır. Tabirler başka başka ise de maksad birdir. Çünkü hayat, yaşamak hakkı insan için fitrî ve cibillî bir zaruret olunca onun netâyic ve levâzımından olan şeyler de birer zaruret olur. Binâ-naleyh yaşamak için zarûrî olan, onun mevkûfun ‘aleyhi olan şeyler de insanın, ferdin fitrî ve zarûrî hükûdudur. Hukûk-ı tabî'ye demek de bu demektir.¹⁹

Debûsî'nin ilk olarak zikrettiği “ismet” bir hukuk terimi olarak her şeyden önce can ve mal dokunulmazlığını ifade eder. Fertler hem diğer fertlerin hem devlet yetkililerinin hukuka aykırı taarruzlarından korunmuştur. Buna göre ismet, içerisinde iki temel hakkı barındıran bir üst kavram olmaktadır. Can ve mal dokunulmazlığını sağlayan unsurun ne olduğu

19 Seyyid Bey, *Konferans*, s. 18-9, 37-8.

fakihlerce tartışılmıştır. Hanefî hukukçular, can ve mal dokunulmazlığının temelinde “insanlık” (*âdemoiyyet*) sıfatının olduğunu söylerler: “Dokunulmazlığın temelinde insanlık vardır” (*el-‘ismetu bi’l-âdemoiyye*)²⁰. Hanefîler dışındaki fakihler ise, dokunulmazlığın, dârü-lâmda yaşayan Müslüman ve gayrimüslim “vatandaş”ların hakkı olduğunu savunmuşlardır. Buna göre “dokunulmazlığın temelinde ya iman veya eman (anlaşma) vardır.” Şentürk, Hanefî yaklaşımını “evrenselcilik”, cumhurun yaklaşımını ise “cemaatçilik” şeklinde nitelendirir.²¹ Hanefî teorinin anahtar kavramı olan “âdemoiyyet”, erkek ve kadın, Müslüman ve gayrimüslim, Hz. Âdem’in soyundan gelmesi bakımından tüm insanları ifade eden bir soyutlamadır. “İnsan haklarının dayandırıldığı evrensel bir kategori olarak ‘âdemoiyyet’, Hanefî düşüncesinin bir özelliğidir.”²² Hanefî hukukçulara göre âdemoiyyet mülk sahibi olmayı, nikâhlanarak aile kurmayı ve başkalarıyla anlaşma yapmayı mümkün kılan temel niteliklerdir.²³

Temel hakların korunması ve dokunulmazlık kavramı milletlerarası düzlemde, özellikle de hasmane ilişkilerin hâkim olduğu dönemlerde ayrı bir önem taşır. Can ve mal dokunulmazlığının insan olmakla mı, İslâm’a girmekle ya da eman ve zimmetle mi kazanılacağı fakihler arasında önemli bir tartışma konusu olmuştur. Şâfiîler’in başı çektiği bir grup âlim Hz. Peygamber’in, “Allah’tan başka ilâh yoktur demelerine kadar insanlarla savaşmakla emrolundum; kim Allah’tan başka ilâh yoktur derse malını ve canını benden korumuş olur” (Buhârî, “İ’tişâm”, 2, “Cihâd”, 102; Müslim, “İmân”, 32-33) sözünden hareketle bu dokunulmazlığın İslâm’a girmekle veya Müslümanların himayesini kabul etmekle (eman, zimmet) kazanılacağı, aksi halde can ve malın mubah ve dolayısıyla savaşın meşruiyetine bizzat küfrün sebep olduğu görüşündedir. Daha çok dönemlerindeki sürekli savaş hâlini ölçü alan ve ona uygun bir teori geliştiren bu fakihlere karşı Hanefîler’le bir grup Mâlikî ve Hanbelî fakihî ise din ve inancına bakılmaksızın insanın ilke olarak mâsum ve ismet sebebinin de insan olma vasfı olduğu, ancak Müslümanlara savaş açılması ve haklarına tecavüz edilmesi durumunda bu dokunulmazlığın kalktığı, savaşın meşruiyet sebebinin küfür değil Müslümanlara yönelik savaş olduğu görüşünü savunur.²⁴

Hanefîlerin temsil ettiği bu görüşe göre, yüklendiği sorumluluğu yerine getirebilmeleri için insanlar, salt insan olmaları sebebiyle ismet sıfatıyla donanmış şekilde yaratılmışlardır. Böylelikle dokunulmazlık insanlığın ayrılmaz bir gereği olarak düşünülür. Dokunulmazlığın düşmesi ise inanç farklılığı sebebiyle değil, Müslümanların can ve mallarına karşı tecavüz suçu sebebiyle gerçekleşir.²⁵

20 Merginânî’nin *el-Hidâye*’sinden naklen Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm*, s. 36.

21 Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm*, s. 36.

22 Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm*, s. 39.

23 Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm*, s. 40.

24 Şentürk, “İsmet”, *DİA*, XXIII, 137.

25 Şentürk, “İsmet”, *DİA*, XXIII, 137.

Görüldüğü üzere Hanefî hukukunda ismet kavramı insan olmaya dayalı olup diğer iki temel hak gibi insana verilir. Bununla birlikte dokunulmazlığın hukuki açıdan korunabilmesi için fiilî bir şart olarak velâyet (otorite)²⁶ gereklidir. Bu sebeple ismetin “mukavvime” ve “müessime” olmak üzere iki türünden bahsedilir. Hanefilere göre ismet-i müessime her yerde geçerli iken, ismet-i mukavvime dârüislâmda ikamet etmeye bağlıdır. İsmet-i müessime, günaha sebep olan bir suç olarak kabul edildiği için müeyyidesi ahlaki ve dinidir. İsmet-i mukavvime ise aynı zamanda hukuki müeyyideye sahip olup cezalandırılabilen ihlalleri ifade eder. Dârülharbde ismetin ihlali, Müslüman yönetimin cezalandırabilme yetkisinin ötesinde olduğu için, suçlunun yalnız kefaret vermesi gerekir. Şâfiîler ise ismet-i mukavvimenin belirli bir alanla sınırlı olmadığını, dârüislâm olsun olmasın Müslümanların her yerde ismet-i mukavvimededen yararlandığını savunurlar. Fakat Müslümanların kontrolü dışında yaşayanların dokunulmazlığının nasıl sağlanacağı meselesi, Şâfiîler açısından bir problemdir. Bu fiilî durum sebebiyle Hanefîler ismet-i mukavvimeyi dârülharbde geçerli görmez. “Hanefîler, insan haklarının evrenselliğine inandıkları hâlde yasal ve siyasi olarak onu müeyyide ile uygulayacak kurumsal düzenlemelerin eksikliği onları, dârüislâm dışındaki insan haklarının korunmasını ahlaki ve dinî bir sorumluluk olarak nitelemeye zorlamıştır.”²⁷ Bu yaklaşım, devletin sınırları dışındaki vatandaşlarını korumakla sorumlu olmadığı anlamına gelir. Hanefîlerin bu yaklaşımının gerçekçi bir bakış açısına dayandığını söylemek mümkündür. İnsan hakkı ihlallerinde uygulanacak yasal yaptırımların ancak devlet sınırları dâhilinde mümkün olup dışarıdaki ihlallere yasal yaptırım uygulanamayışının kabulü, devletlerin hâkimiyet sahası dışındaki ihlallere müdahale edebilmelerinin hukuki zemininin günümüzde bile oldukça belirsiz ve problemli olduğu düşünülürse rasyonel bir çözüm kabul edilebilir. Diğer taraftan ismet-i müessimenin her yerde geçerli oluşu, hak ihlallerine karşı ahlaki bir tedbir olarak görülebilir.²⁸

İsmet süreyle sınırlı olup olmamasına göre de “muvakkat” ve “müebbed” şeklinde ikiye ayrılır. İsmet-i muvakkate, İslâm ülkesine geçici bir süre için emanla giren yabancı (tebaa olmayan) gayrimüslim (müste’men) için, akitle belirlenmiş geçici bir himayeyi ifade eder. Başka bir devletin tebaası olan müste’mene geçici bir ikamet izni verilmiştir, bu süre zarfında can ve mal dokunulmazlığı vardır. Şu hâlde ismet-i muvakkata ile ilişkili olan hukuki himaye, ismet-i müebbede ile olandan zaman açısından daha sınırlıdır. Zamanla sınırlı olmayan mutlak ve müebbed ismet ise din mensubiyeti fark etmeksizin dârüislâmın egemenlik alanında ikamet eden hür kişilerin hakkıdır. Müebbed ismetin, ayrıca ceza (*ukûbât*) hükümlerinin tam olarak uygulanması açısından da mutlak olduğu görülür. Nitekim Hanefî mezhebinde İslâm devletinin gayrimüslim tebaası olan zimmînin Müslümana karşı kısas hakkı vardır. Zira zimmîler de tıpkı Müslümanlar gibi süresiz olan hukuki bağdan istifade ederler.²⁹

26 Johansen, hukuki bir metinde velâyet ile ismet bağlantısının ilk defa net bir şekilde Ebû Yûsuf tarafından ifade edildiğini söyler (“Der Isma-Begriff im Hanafitischen Recht”, s. 244) (Johansen’in ismet kavramına tahsis ettiği bu makalesini benim için Almanca’dan tercüme eden değerli öğrencim Meryem Bektaş’a müteşekkirim).

27 Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm*, s. 46, 57-8.

28 Birsin, *İnsan Hakları Kuramı*, s. 205.

29 Johansen, “Der Isma-Begriff im Hanafitischen Recht”, s. 248-51.

Baber Johansen Hanefî hukukçularınca ismetin, devlete bağlılık anlamını ifade eden bir akit olarak tasavvur edildiğini ileri sürer. Muvakkat hukuki himayeye sahip olan müste'menler ile sürekli himayeye sahip olan zimmiler söz konusu olduğunda bu akdin âşikâr olduğunu, o hâlde Müslümanların devlete bağlılıklarının da bir akde dayanması gerektiğini iddia edip Kâsânî'nin "İslâm akdi" tabirini hatırlatır.³⁰ Ancak ismetin tazammun ettiği fiilî himayenin somut şartları ile bu himaye fikrinin dayandığı fikrî ve felsefi zemini birbirinden ayırmamız gerekir. Johansen çalışmasında fûrû kitaplarına dayalı olarak himayenin fiilî tezahürleri üzerinde durmuş, usûl kitaplarında ifadesini bulan temeli dikkate almamıştır. Hâlbuki Debûsî ve onu takip eden Hanefî âlimlerin usûl kitaplarında ismetin her türlü dünyevi akdi önceleyecek tarzda, insan oluş keyfiyetine bağlandığı açıkça görülmektedir.

"Hürriyet" terimi İslâm hukukunda hukuki özgürlük anlamına gelir. Tam bir hukuki kişiliğe sahip insanın kendi iradesiyle eylemde bulunabilmesi, yaptıklarından sorumlu olabilmesi, hak ve vazifelere muhatap olabilmesi hürriyetin temel bazı unsurları arasında sayılabilir. Bununla birlikte akıl ve beden sağlığını, dolayısıyla da eda ehliyetini etkileyen ve Hanefî usul kitaplarında "ehliyet ârizaları" denilen durumlardan kölelik dışındakiler, hürriyete zarar vermez. Bu anlamda hürriyet, köleliğin zıddıdır. Fakihler insan için asıl olanın hürriyet olup, köleliğin ârizî (asli olmayıp sonradan) ve geçici olduğunu vurgularlar. Bu anlamda kölelik kişisel anlamda ârizî ve genellikle geçici, uluslararası anlamda ise mütekalibiyet esasına dayalı olduğu için yine ârizî bir statü olup, bu mütekalibiyet durumu ortadan kalktığı için de tarihte kalmış bir müessesedir.³¹

Fukahanın sözünü ettiği hürriyetin, siyasi özgürlük olmadığına dikkat çekmek gerekir. Siyasi özgürlük, Batı tarihinde geliştirilen bir kavram olup 16. ve bilhassa 17. yüzyılda gelişen mutlakiyetçi (*absolutist*) yönetim anlayışına, devletin mutlak tahakkümüne karşı fertlerin (bilhassa mülk sahiplerinin) özgürlüğünü teminat almak üzere uzun siyasi mücadeleler sonucunda kazanılmış bir özgürlüktür. Fransız İhtilali'nin üç ilkesinden biri olan "liberté" bu anlamdaki özgürlüğü ifade eder. Osmanlılar Fransız İhtilali'nin libertésini 1774 Küçük Kaynarca Anlaşması'nın tercümesinde "hürriyet" ile değil, "serbestî" ve "serbestiyet" ile karşılamışlardır.

Bernard Lewis (ö. 2018) "hürriyet" in klasik devirde hukuki özgürlüğü ifade edişine şöyle temas eder:

İslâm'da *özgür* teriminin karşılığı, 18. yüzyıla kadar, en çok hukuksal, zaman zaman da toplumsal bir anlam taşımış ve hukuk açısından bu terim bir köleyi değil, özgür insanı ifade etmiştir. Siyasal bir bağlamla *özgür* teriminin de, *köle* teriminin de kullanılmadığı

30 Johansen, "Der 'Isma-Begriff im Hanafitischen Recht", s. 258 vd. Johansen'in Kâsânî'den aktardığı (s. 245) "عقد الذمة في إفادة العصمة كالخلف عن عقد الإسلام لا يصح إلا مؤبدا فهذا عقد الذمة" ifadesinde geçen "akdü'l-İslâm" ifadesini, devletle yapılan bir akit olarak değil, kişinin kendisini İslâm'ın hükümleriyle bağlayan kararlılığı tarzında anlamak doğrudur.

31 Ahmet Hamdi Tanpınar, bir fikir adamı ve sanatçı duyarlılığıyla "Fıkıh insanın hürriyeti üzerinde ısrar ediyor. (...) "Şarkta, bilhassa Müslüman şarkta cemiyet bu hürriyet fikri üzerinde kurulur" derken son derece haklıdır (*Huzur*, s. 342).

ve yurttaşların hakları için *özgürlük* eğretilmesinin, baskıcı yönetimler içinse *kölelik* eğretilmesinin bulunmadığı klasik İslâm siyasal söyleminde iyi yönetim, kötü yönetim konusunda pek çok tartışmalar yapılmışsa da bu tartışmalarda konunun üzerinde durulan boyutu özgürlük değil, adalet olmuştur.³²

“Mâlikiyet” İslâm hukuku açısından merkezî terimlerden biridir. Mergînânî (ö. 593/1197), mülk sahibi olmanın insanlığın (*âdemîyyet*) gerektirdiği bir onur (*keramet*) olduğunu söyler.³³ Serahsî de “İnsan aslen mâlik olmak üzere yaratılmıştır. Böyle olunca, memlûkiyet (başkasının mülkü olma) vasfı insanda sonradan (ârız) olup kaldırılması mümkün bir niteliktir. Kaldırıldığında da asli hüviyetine dönerek mâlik olabilir hâle gelir” der.³⁴ Şu hâlde mâlikiyet ile hürriyet vasıfları birbiriyle yakından ilişkilidir. Mâlik olmaya engel olup kişinin kendisini memlûk hâle getiren kölelik insanın asli bir sıfatı değildir. Serahsî diğer bir yerde de insanın aslen memlûk değil mâlik olarak yaratıldığını söyleyip memlûkiyet vasfının insanda ancak mâlikiyet vasfını ortadan kaldırmak suretiyle mevcut olabileceğini belirtir.³⁵ İnsanın yaratılış itibarıyla eşya üzerinde mâlik olma vasfı taşıdığı vurgulanması ve böylece mülk edinme kapasitesinin sonradan, mesela doğal bir durum sonrasında fertlerin siyasi bir topluluk oluşturmalarıyla birlikte meydana gelmiş olduğunun kabul edilmemesi önemlidir. Bu aynı zamanda İslâm hukukunun iktisadi bakış açısının da temel unsurlarından biridir.³⁶ Fakat İslâm hukukçuları, insanın hem de özüne ait bir vasıf olarak gördükleri mâlikiyeti, liberal (sonradan liberteryen) teoride olduğu gibi insanın kendi bedenine teşmil etmezler: Beden insanın mülkü değildir.³⁷ Genel olarak söylemek gerekirse de insan bedeni, insanın saygınlığı (kerâmet ve ihtiram) sebebiyle mülkiyetin konusu olamayacak kadar kıymetlidir. Fıkıh kitaplarında insan bedeninin parçaları, satıma konu olup olmaması bakımından ele alınır ve mesela insanın kemiklerini ve kıllarını satmanın caiz olmadığı belirtilir. Bunun gerekçesi, insan bedeninin bu kısımlarının necis sayılması değildir -çünkü bunlar temizdir-, fakat böyle bir satımın yasak olması, insana duyulan saygıdır (*ihritam*).³⁸ Satmak, satıma konu olan nesneyi metalaştırdığı, şeyleştirdiği için bir anlamda onu küçümsemek, onun kadrini düşürmek demektir. İnsan bedenine ait parçalar ise böyle bir muameleye tabi tutulamazlar.³⁹ Serahsî, insan bedeninden çıkan süt gibi maddelerin mal olmadığını ifade

32 Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, s. 100.

33 (ولأنَّ صفة المالكية كرامة والأدمية مستدعية لها) Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 537.

34 Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 30.

35 Serahsî, *el-Mebsût*, X, 53.

36 Diğer temel unsurun da infak olduğunu ifade edelim.

37 Fahşeliğin ve böbrek gibi organların satımının legalize edilmesi hakkındaki liberteryen argümanlar için bk. Brennan, *Liberteryenizm*, s. 144-7.

38 Kâsânî, *Bedâyi'*, VI, 555.

39 İnsan bedeninin parçalarını herhangi bir akdin konusu yapmanın yasak oluşunun sebebi, bu parçaların necaseti değil, aksine kerametidir. Sadrüşşeria, taharet bahsinde insan etinin ve beden dışına çıkmamış kanının haramlığının sebebinin necaset değil (çünkü bunlar temiz sayılır), insanın saygınlık ve onurunu ifade eden keramet olduğunu söyler (*Şerhu'l-Vikâye*, I, 31). Bir şeyi kullanmanın haramlığının sebebi ya necaset ya da keramet olup ikisini birden örneklediren bir misal şudur: Tabaklanmış deriden mamul kaplardan abdest almak genel kural olarak caizdir, fakat bunun iki istisnası olup insan derisinden ve domuz derisinden yapılmış kaplardan abdest almak caiz değildir. Domuz

ederken, malın insan ihtiyaçları için yaratılan ve insan dışındaki nesnelere ibaret olduğuna dikkat çeker. “İnsan ise mala mâlik olmak üzere yaratılmış olup, onun mal olması ile mâlik olması arasında uyumsuzluk vardır.”⁴⁰ Kişinin kendi bedeni üzerindeki tasarruf hakkı ise “milku'l-intifâ'” terimiyle ifade edilmiştir. Buna göre insan bedeni Allah'a ait olup insanlar bedenlerinin ve organlarının yalnız kullanım hakkına sahiptir.⁴¹ Kölelik söz konusu olduğunda da mâlik kölenin bedeninin sahibi olmayıp bedeninin menfaati üzerinde tasarruf sahibi sayılmaktadır. Bu sebeple diğer mülkiyetlerden farklı olarak kölenin mülkiyeti tam bir aynî hak doğurmaz ve efendi kölenin bedenine zarar veremez.⁴² Hanefilere göre kölesini öldüren efendi kısas edilir.

Bilhassa Hanefî ekolünde mülkiyete yapılan vurgu sebebiyle Johansen Hanefî fıkında hukuki kişiliğin prototipini, zimmetten ayrı düşünülmesi mümkün olmayan, ancak yine de mefhum itibarıyla zimmetten farklı olan mâlikiyette bulur:

Hanefî hukukunu biçimlendirip geliştiren fukahanın birçoğu Irak'ın, Maveraünnehr'in ve Suriye'nin kasaba ve şehirlerinden çıkan tüccar ve zanaatkarlardı. Bunlar kendi hukuk sistemlerini geliştirirken, sadece vahyedilen metinde değil, aynı zamanda etraflarındaki sosyal ve ekonomik hayatta da tezahür eden şahsî sorumluluk ilkesinden hareket etmişlerdi. Hanefî hukukunun oluşumu, özel mülkiyetin ayrıt edici bir rol oynadığı bir toplumda vuku bulmuştur. (...) Hemen herşey özel mülkiyete konu olabildiği gibi, mâlik de Hanefî hukukunda hukuk şahsiyetin prototipi olmuştur.⁴³

“İslâm hukukunda mülkiyet sebepleri mubah malı istilâ, mülkiyet nakledici akitler ve halefiyet şeklinde üç ana başlık altında toplanabilir.”⁴⁴ Satım ve hibe ikinci, miras ve vasiyet

derisinden mamul kapla abdest alınmamasının sebebi, bu hayvanın derisinin tabaklanmakla giderilemeyecek olan aynı necasetidir (bizatihi necis oluşu). İnsan derisinden abdest almanın yasaklığının sebebi ise, tam tersi olarak keramet-i ilahiyedir (Allah'ın insanlara bahsettiği zâtî saygınlık) (Meydânî, *el-Lübâb*, s 28).

40 Serahsî, *el-Mebstû*, XV, 125.

41 30 Temmuz 1996 tarihinde Cakarta'da gerçekleştirilen bir toplantıda, insanın kendi bedeni üzerindeki tasarrufunun niteliğinin, mutlak mülkiyet ifade eden milk-i rakabe veya satım dışındaki tasarrufları içine alan milk-i menfaa değil, yalnız mutasarrıfın kullanımına açık olan milk-i intifâ' olduğu ittifakla kabul edilmiştir (Özdemir, *Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*, s. 74).

42 Özdemir, *Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*, s. 76-7.

43 Johansen, “Secular and Religious Elements in Hanafite Law”, s. 190-1.

44 Bardakoğlu, “İstilâ”, *DİA*, XXIII, 359. Mecelle'nin 1248. maddesi şöyledir: “Esbâb-ı temellük üçtür. Birincisi bey' ve hibe gibi mülkü bir mâlikten diğer mâlike nakildir. İkincisi irs gibi bir kimsenin diğere halef olmasıdır. Üçüncüsü mâlik olmayan bir mubah şeyi ele geçirmektir. Bu dahi ya hakikîdir ki ol şeye hakikâten vaz'-ı yed eylemektir. Yahut hükmidir ki yağmur suyu biriktirmek için bir kap koymak ve av için tuzak kurmak gibi sebebinin tehye ile olur.” İhrâzın yukarıdaki Mecelle maddesinde ifadesini bulan hakikî ve hükmi şeklinde iki kısımda ele alınmasının da niyet ve bazı hukukî sonuçlar açısından önemi vardır: “İhrâz av hayvanını yakalamak, nehirden su almak, otu biçmek, odunu toplamak gibi mubah mala bilfiil el koymak şeklinde olabileceği gibi yağmur suyu biriktirmek için havuz yapmak, av için tuzak hazırlamak, avcı kuş ve köpeği salmak şeklinde de olabilir. Fakihler birinci türe hakikî, ikincisine hükmi ihrâz adını verirler (...). Hakikî ihrâzda fiil kasıt yerine geçtiğinden fiilin tamamlanmasıyla mubah mal da mülkiyete geçmiş olur. Hükmi ihrâzda ise mülkiyetin geçişi için niyet ve kasıt aranır. Ayrıca hükmi ihrâzın, hakikî ihrâz gerçekleşinceye kadarki safhada mubah mal üzerinde zayıf bir mülkiyet hakkı doğurduğu da ifade edilir (...). Bu son ayrımı av hayvanının kaçması, suya başkası tarafından el konulması gibi durumlarda mülkiyet ihtilâfını çözmeye yarar” (Aktan, “İhrâz”, *DİA*, XXI, 543).

üçüncü grubun örnekleridir. Mubah mal, malın henüz mülkiyet altına girmeden önceki asli durumunu ifade eder. Av hayvanları, kaynak ve yağmur suları, sahihsiz yerde kendiliğinden biten otlar, meyve ve ağaçlar menkul mubah malın, tarım yapılmayan (*mevât*) arazi de gayrimenkul mubah malın en bilinen örnekleridir. “İstîlâ”, bu tür malların mülkiyet altına alınması sürecinin başlangıcını ifade eden terimdir.⁴⁵ Fıkıh kitaplarında “ihrâz”, “hiyâze”, “yed” ve “vaz‘u‘l-yed” gibi terimler de istîlâ ile eşanlamlı veya çok yakın anlama gelecek şekilde kullanılmıştır. İstîlâ güç kullanımına dayalı olarak sahihsiz malın ilk işgali, ihrâz ise mubah menkul malların belli bir emek ve usulle korunup bu mallar üzerinde mülkiyetin kazanılmasının son safhasını teşkil eden fiilî hâkimiyet anlamında kullanıldığında, bu iki terim mubah malı mülkiyete geçirme işleminin iki safhasına işaret etmiş olmaktadır. “İstîlâ” ve “ihrâz” ile ifade edilen ilkten mülk edinme yolları arasında avlanma, kimseye ait olmayan ve mevât arazinin ihyası (toprağın sınırının belirlenip temizlenmesi, tarıma elverişli hâle getirilip işlenmesi), maden ve define bulmak, yağmur ve kaynak sularını biriktirmek, ot ve odun toplamak gibi hususlar sayılabilir.⁴⁶

İslâm hukukunun mülkiyet anlayışı ile modern liberal mülkiyet teorisi çeşitli açılardan karşılaştırılmaya elverişlidir. Locke’un modern liberal anlayışın temelinde yer alan mülkiyet nazariyesi, mülkiyetin temelini, insanın kendi varlığı ve bedeni üzerindeki mülkiyet hakkına bağlamaktadır. Buna göre insan bedenine tam anlamıyla mâlik olup bedeninin emeğine de bu yolla mâlik olmaktadır. Emek-değer teorisi olarak bilinen ve iktisat bilimini derinden etkileyen bu teoriye göre, bir kişi bir şeye emeğini kattığında ona mâlik olma hakkını edinmektedir. Böylece doğal durumda ortak mülkiyetin nesnesi olan yeryüzü, bedenin bir uzantısı olarak emek sayesinde kişisel mülkiyete dönüştürülmektedir:

Yeryüzü ve diğer bütün ast Yaratıklar İnsanların tümüne ortaklaşa ait olmasına rağmen her insan yine de kendi *Kişisi* üzerinde bir *Mülkiyete* sahiptir. Bunda kişinin kendisinden başka hiç Kimsenin Hakkı yoktur. Kişinin Bedeninin *Emeği* ve Ellerin *İşi* diyebiliriz ki tam anlamıyla kendisindedir. Doğanın sağladığı ve içinde muhafaza ettiği şeylerden, İnsan, Emeğini kattığı ve kendi özüne ait olan bir şeyleri birleştirdiği bu Durumun dışına çekip çıkarır ve bu yolla bu şeyi *Mülkiyeti* hâline getirir.⁴⁷

45 Bardakoğlu, “İstîlâ”, *DİA*, XXIII, 359.

46 Bardakoğlu, “İstîlâ”, *DİA*, XXIII, 359; Aktan, “İhrâz”, *DİA*, XXI, 543. İslâm’da insan haklarının çeşitli yönlerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Birsin’in *İslâm Hukukunda İnsan Hakları Kuramı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012).

47 Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, s. 24. “Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a *Property* in his own *Person*. This no Body has any Right to but himself. The *Labour* of his Body, and the *Work* of his Hands, we may see, are properly his. Whatsoever than he removes out of the State that Nature hath provided, and left in it, he hath mixed his *Labour* with, and joynted to it something that is his own, and thereby makes it his *Property*” (*Two Treatises of Government*, s. 287-8) (imla Locke’un kendi tercihidir, büyük harfli kelimelere özel bir vurgu yapmaktadır). Kişinin kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkının, yaşamı üzerinde keyfi bir hakka yol açmadığını ilave etmek gerekir. Yani Locke’a göre kişi kendi yaşamı üzerinde keyfi bir iktidara sahip olmadığı için, mesela yaşamını sonlandırma içerikli bir sözleşmeyle yaşam hakkını bir başkasına devredemez veya kendisini başkasının kölesi yapamaz (*Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, s. 21-2, 113-4).

Locke'un bu teorisi bizim açımızdan bilhassa, mülkiyeti beden üzerindeki mülkiyete dayandırması ve mülkiyetin doğası hakkındaki tasavvuru bakımından önemlidir. Felsefi akımlardan emprizmin de kurucusu olan Locke'un emeği bedenle irtibatına bağlamasının felsefi bir ehemmiyeti vardır. Şöyle ki, Descartes'ın zihin ve beden düalizmi ve bu keskin ayırım ile irtibatlı olarak zihne tanıdığı birtakım ayrıcalıkları (doğuştan gelen fikirler, Tanrı'nın bile müdahale edemeyeceği kesin bilgiler gibi), Locke bir deneyci olarak bedene ve bedenün ih-sasalarına (duyum) atfeder. Onun nazarında zihin bir *tabula rasa* olduğu için doğuştan gelen bilgiler yoktur, her türlü bilgi tecrübe ile edinilir. Tecrübe de duyularımızdan edinildiği ve duyu bilgisi bedene bağımlı olduğu için, Locke açısından bedenün ayrıcalıklı bir konumu bulunmaktadır.⁴⁸ Locke'un mülkiyet nazariyesi, İslâm hukukunun "istîlâ" ve "ihrâz" terimleriyle ifadesini bulan aslen iktisap anlayışına önemli ölçüde benzer. "İmam Şafii özel mülkiyetin temelinde insan emek ve amelinin yer aldığını, bilhassa mubahlar üzerindeki mülkiyetten elde edilecek faydanın bunların elde edilmesi için verilecek emekle orantılı olması gerektiği düşüncesini en açık bir şekilde savunarak mülkiyetle emek arasında doğrudan bir ilişki kurar. İbn Haldun (ö. 808/1406) da daha çok iktisadî mülahazalarla mülkiyeti emekle irtibatlandırıp gerek bir sanat ve beceri yoluyla gerekse hayvanlardan, bitkilerden ve madenlerden faydalanma yoluyla üretilen her kazanç ve malın insanın gücü ve emeği sayesinde elde edileceğini belirtir. Ona göre emek harcanmadan bir şey elde edilmez ve faydalanmak imkânı ortaya çıkmaz."⁴⁹ Şâfiî (ö. 204/820) ve İbn Haldun gibi âlimlerin emekle mülkiyet arasında kurdukları doğrudan ilişki, İslâm hukukunun mülkiyetin temelini açıklarken emeğin temel kavram hâline gelmesini sağlamamış, fıkıh kaynaklarında ve fakihlerin ifadelerinde emek anlamına gelecek bir kavram üzerinde vurgu yapılmamış olmakla birlikte, "istîlâ" ve "ihrâz" terimleri emek anlamını da genellikle tazammun etmektedir.⁵⁰ Ancak Locke'un mülkiyet teorisinin önemli bazı tazammunları daha vardır. Locke'un bu nazariye ile burjuvanın emekle meydana getirdiği sermayenin meşruiyetini ve buradan hareketle burjuvanın yönetme hakkını aristokrasiye karşı müdafaa etmekte olduğu gibi, Avrupa'nın sömürgecilik hareketlerine de meşruiyet sağlamakta olduğu ifade edilmektedir.⁵¹

48 Locke'un bilgi teorisinin ayrıntıları için *An Essay Concerning Human Understanding* adlı eserinin birinci kitabına bakılabilir (Locke'ta bedenün önceliğinin emprizme bağlantısına dikkatimi çeken değerli hocam Ayhan Çitile müteşekkirim).

49 Hacak, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı", s. 112. Hacak, Şâfiî'nin *el-Ümm* (Bulak 1321-26, III, 265, 266) ve İbn Haldun'un *el-Mukaddime* (İstanbul 1989, II, 332) isimli eserlerine atıf yapmaktadır.

50 Özdemir, Locke'un mülkiyet nazariyesinin İslâm hukukunun aslen iktisap anlayışına benzerliğine dikkat çekip onun bu görüşlerini temellendirmek için İslâm hukukunun temel kaynaklarından yararlanıp yararlanmadığı sorusunu gündeme getirir. Fakat fukahânın mülkiyetin iktisabını ihraz ile açıklamasının, emekle açıklamaya nazaran daha objektif olduğunu da ilave eder. Zira "mülkiyetin iktisabının emekle açıklanması emeksiz elde edilen nesnelere mülkiyetini tartışmalı hâle getirir" (*İslâm Hukukunda Mülkiyet*, s. 36-7).

51 Locke *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Deneme* (*An Essay Concerning Human Understanding*) isimli eserinin Tözlerin Adlarına Dair ("Of the Names of Substances") başlığında, "insan" kavramının sabit bir özü bulunmadığını, "insan" ve "hayvan" kelimelerinin, birbirinden keskin sınırlarla ayrılmış özlere işaret etmediğini ileri sürer. Kitabının çeşitli yerlerinde insanı insan yapan şeyin ne olduğu hususunda belirsiz bir dil kullanır, bir yerde bir İngiliz çocuğun, İngiltere'de tek bir deri renginin (beyaz) mevcut olmasından ötürü zencilerin insan olmadığını ispatlayabileceğini söyler (*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, II, 304-5 [IV. vii. 16]). Kendisinin bu argümana katılmadığı

3. Batı'da Doğal Hukuk ve Doğal Haklar

Batı'da hem “doğal hukuk” (ki kadim bir tarihi vardır), hem “doğal haklar” terimlerinin kökeni, Roma hukukundaki *ius naturale* ifadesine dayanır. Bazı müellifler bu iki terim yerine “klasik doğal hukuk” ve “modern doğal hukuk” demeyi tercih etmekte, bazıları da “objektif doğal hak” ve “subjektif doğal hak” ifadelerini kullanmaktadır. Bu iki kavramın ilişkisi konusunda iki temel görüş vardır. İlkine göre doğal haklar (subjektif doğal hak), klasik doğal hukukun sekülerleşmiş bir devamından ibarettir: “Modernizmle birlikte daha önceleri doğal hukuk denen şeye doğal haklar denmeye başlanmıştır. Bu, ilkede veya esasta bir dönüşüm değil, bir vurgu değişikliğidir.”⁵² İkinci görüşe göre ise ikinci yaklaşım birincinin bir devamı olmayıp ikisi arasında radikal bir kopuş vardır. Hobbes (ö. 1679) ve Locke ile başlayan bu dönüşüm, ikisini farklı doktrinler olarak görmemizi gerektiren esasa ilişkin bir dönüşümdür.

anlaşıyor ise de bunun niçin yanlış olduğunu açıkla(ya)maz. Başka bir yerde ise budalaların, zekâ geriliği ile malûl kişilerin (*changelings*) insan ve hayvandan farklı bir tür olduğunu söyleyerek “insan” kümesini belirsiz hâle getirir (*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, II, 250-1 [IV. kitap, iv, 13]). Robert Bernasconi, Locke'un insan anlayışına dair yazdığı makalede (*İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, s. 26), filozofun dili ikili bir biçimde kullanarak, fiilen pratiğinde bulunduğu Atlantik köleliği uygulaması ile insanın mahiyetine dair teorisi arasında ilginç ilişkiler kurmaktadır. Locke “insanlar sözcüklerinin konuştukları diğer insanların zihinlerinde yer alan idelerin de işaretleri olduklarını varsayarlar” demektedir (*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, II, 18 [III. kitap, ii, 4]). “Ortak kullanım sessiz bir uzlaşmayla işler; bu sayede bazı sesler bazı fikirlere uygun hâle gelir (...) Herhangi bir konuşmada konuşan kişi felsefi, yani mükemmel bir iletişimi mümkün kılacak bir şekilde, tanımlanmış bir dil ile konuşmadıkça, ‘iki dil’le birden konuşmuş olur.” Bernasconi ilgili makalesinde, Locke'un felsefi başarılarından birçok referanslarla bu süreci ustalıkla biçimde tasvir ve analiz eder. Locke'un Afrikalı köle ticaretini organize eden Royal African Company'de hisseleri vardı, ayrıca kendisi 37 yaşında iken, Carolina Anayasası'nın kaleme alınmasında katkıda bulunmuştu. Bu anayasada yer alan bir maddede şöyle deniliyordu: “Her özgür Carolinalı, sahibi olduğu Zenci köleler üzerinde, söz konusu köleler hangi fikre sahip veya dine vb. mensup olursa olsun, mutlak iktidar ve otorite sahibi olacaktır.” Mutlak iktidar, yaşam ve ölümü kapsayan en güçlü iktidarı ifade ediyordu. Bu madde, Hıristiyanları köleleştirmenin yanlış olduğu şeklindeki kanaatin vücuda getirdiği belirsizliği gidermeyi sağladı, böylelikle sahiplerinin köleleri üzerindeki hâkimiyetinin kölelerin inancından bağımsız olarak mutlaklaştırılması temin edilmiş oldu (*İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, s. 13-4). Locke'un, Amerikan yerlilerinden uygar toplumlardan eksik taraflarını demirin yokluğuna bağladığı bağlamlarda aynı açıklamayı Afrika halkları hakkında yapmayıp sessiz kalması, “insan” kavramı hakkında yukarıda bir kısmı aktarılan problemleri ara alanlar dikkat çekicidir. Bernasconi'ye göre Locke insanın tanımında belirsizlikler bırakması ve *İkinci İnceleme*'nin başında kimlerin özgür olarak dünyaya geldiğini net biçimde tasvir etmemiş olması sayesinde böyle bir tasvirin içine tüm dünya halklarının girmesi engellenmiş ve böylelikle kendisinin de dâhil olduğu köle ticaretinin çelişkileri görünür kılınmamıştır. *İki İnceleme*'nin Locke ile okuyucuları arasında sessiz bir anlaşmaya dayandığını söyleyen yazar, şöyle devam ediyor: “Kitapta İngilizlere hitap edilmişti. Esas olarak onların özgürlüklerini güvence altına almaya yönelik bir çabaydı. ‘İnsan’ denildiğinde ‘İngiliz’ anlaşılıyordu” (*İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, s. 29). Locke'un profesinin siyasi etkisi Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ne kadar uzanacak ve dilin bu muğlak kullanımı sayesinde bu belgede söz konusu edilen hakların sahibi olan halklara kimlerin dâhil olacağı belirsiz kalacaktır. Locke'un *İkinci İnceleme*'de tasvip ettiği kölelik anlayışı ile bilfiil içinde bulunduğu kölelik uygulaması arasındaki bir uyumsuzluk vardır. Locke köleliği doğal hukukla meşrulaştırmış fakat bunu Aristoteles'ten farklı bir tarzda yapmıştır. Ona göre meşru bir savaşın fatihleri esirlerini köleleştirme hakkına sahiptir. Kişi haksız bir savaşa girerek akılla değil öfkeyle hareket ederse, insandan ziyade bir hayvan gibi davranırsa yaşama hakkını kaybedip kendini köle olmaya uygun hâle getirir. Şu hâlde kölelik esasen bir hakkın iskâtı niteliğindedir (*Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, s. 22, 119). Haklı veya haksız bir savaş içinde bulunmak sıvî toplumların niteliği olduğuna göre, doğal hâlde yaşayan veya kendilerini bir sivil toplum kurmuş olup Avrupalı halkların saldırısına uğrayan yerli halkların köleleştirilmesi bu teoriye göre meşru olmamalıdır. Bernasconi, Locke'un bu uyumsuzluğu, yukarıda tasvir edilen dilin ikili kullanımıyla aşmaya çalıştığını gösterir. Locke'un teorisinin sömürgeci tazammunları için ayrıca bk. Sunar, “Modern Zamana Geçerken Bedenleşen İnsan”.

52 Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, s. 39.

Objektif doğal hak/klasik doğal hukuk geleneği ödev ve yükümlülük merkezliyen, sübjektif doğal hak/modern doğal hukuk anlayışı bireysel özgürlük ve bireyin egemenliği fikri üzerinde temellenmektedir.⁵³

Klasik doğal hukuk anlayışı, şeylerin düzeni fikriyle el ele yürür. Eski Yunan'dan beri var olduğu bilinen bu anlayış, evrendeki canlı ve cansız her varlığın, kendi varoluşunun gayesine erişmesi anlamında bir amaçlılık ve kemâle erme fikrini ihtiva eder. Böylece kâinat bütün unsurlarıyla amaçlı ve ahlaki bir düzen olmuş olur. Böyle bir dünya içinde yaşayan insan da kendini ancak şehir büyüklüğünde bir topluluk içerisinde gerçekleştirir, bütün erdemlerini kuvveden fiil hâline çıkarabilir.

Ne var ki tüm bunlar modernite ile birlikte kökten değişti. Gelenek, tarih ve toplumdan arınmış birey, sosyal-siyasal örgütlenmenin temeli ve ilkesi hâline geldi. Antik dünyanın doğal hiyerarşisinin yerini, Marx'ın isabetli 'katı olan her şey buharlaşıyor' ifadesinde olduğu gibi, devingen ve dinamik bir toplumsal düzen aldı. Ödevin yerini bireysel haklar aldı, iyi ahlakilikten ayrıldı. Antik dünya önce iyi olanı tanımlayıp sonrasında bu tanımdan ahlaki ve hukuki ödevleri türetirken, modernler için iyi olan hak anlamına gelir. Hak sahibi olmanın anlamı, kişisel çıkar peşinde –ahlâk, hukuk- yasasına itaat ederek özgürce hareket etmektir. Buharlaşmayı moderniteyi motive eden şey bireysel arzudur. Modernite, sadece bireyi taçlandırmak değildir; özgür irade hükümdarlığının ve onun karanlık refakatçisinin, arzusunun çağıdır.⁵⁴

Klasik doğal hukukun 20. yüzyıldaki önemli savunucularından Leo Strauss (ö. 1973) modern doğal hukuk anlayışının Hobbes ve Locke ile başladığını ve klasik anlayıştan radikal bir kopuşu temsil ettiğini savunur. Hobbes'a göre: "Adaletin ne insanüstü, ne de doğal bir dayanağı vardır. İnsani olan her şey, değişmez adalet ilkelerine tabi kılınamayacak ölçüde değişkendir."⁵⁵

O, doğal yasayı insanın kendi varlığını koruma arzusundan çıkarır. O hâlde ona göre hukukun temelinde vazife değil, hak vardır:

O halde, doğal yasayı kendi varlığını koruma arzusundan çıkartmak gerekiyorsa; başka bir deyişle, bu arzu tüm adaletin ve ahlakın temelini oluşturmaktaysa, temel ahlaki olgu bir ödev değil, bir haktır. Tüm ödevler, temel ve vazgeçilmez olan kendi varlığını koruma hakkından kaynaklanır. Bu yüzden de, mutlak ya da koşulsuz herhangi bir ödev yoktur. Ödevler, ancak yerine getirilmeleri hayatımızı tehlikeye atmıyorsa bağlayıcıdır. Sadece kendi varlığını koruma hakkı, kayıtsız şartsız ya da mutlaktır. Doğa gereği, bir tek noksansız hak vardır; buna karşılık, hiç bir ödev noksansız değildir. İnsanın doğal ödevlerini belirleyen doğa yasası gerçek anlamda bir yasa değildir. Temel ve mutlak

53 Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, s. 38-40, 50.

54 Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 37.

55 Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, s. 210.

ahlaki olgu bir ödev değil, bir hak olduğu için, sivil toplumun sınırları kadar işlevi de insanın doğal ödevine göre değil, doğal hakkına göre tanımlanmalıdır. Devletin işlevi erdemli bir hayat yaratmak ya da böyle bir hayatı teşvik etmek değil, herkesin doğal hakkını korumaktır. Ve devlet iktidarı mutlak sınırını, başka herhangi bir ahlaki olguda değil, bu doğal hakta bulur. Eğer insanın ödevlerini değil de haklarını temel siyasi olgu olarak kabul eden ve devletin işlevini bu hakları korumak ya da himaye etmek olarak saptayan siyasi öğretiyi liberalizm olarak adlandırırıyorsa, Hobbes'un liberalizmin kurucusu olduğunu da söylememiz gerekmektedir.⁵⁶

Bunlardan çıkarılacak sonuç ise Hobbes'un modern doğal hukuk öğretisinin kurucusu oluşudur:

Doğal ödevlerden doğal haklara doğru gerçekleşen bu değişim en açık ve en etkili ifadesini, Hobbes'un, hiç dolambaca kaçmadan, kayıtsız şartsız bir doğal hakkı [kendi varlığını koruma hakkı]nı tüm doğal ödevlerin kaynağı hâline getiren ve sadece ödevleri koşula bağlayan öğretisinde bulur. Hobbes, hususi bir biçimde modern olan doğal hukuk öğretisinin kurucusu ve klasik sözcüsüdür.⁵⁷

Fransız hukukçu Michel Villey (ö. 1988) ise, Batı hukuk düşüncesi tarihinde, subjektif doğal hak anlayışının Ockhamlı William tarafından kurulduğu ve bu anlayışın klasik doğal hukuk anlayışından bir sapma olduğu kanaatindedir:

Roma hukukunda hakları konu edindiği ve 1962'de yayınlanan makalelerinde *objektif* ve *subjektif doğal hak* ayrımını ilk yapan kişi Michel Villey'dir (...). Villey'in çalışmalarındaki ana tema doğal hukuk ile doğal hakların birbiriyle uyumadığının tarihsel kanıtlarla sergilenmesidir. Villey, modern *subjektif doğal haklar* fikri ile klasik *objektif doğal hak* geleneğini karşılaştırır ve bunların birbirleriyle bağdaşamayacak kadar ayrı şeyler olduğunu ileri sürer. Villey, Latin *ius naturale* tabirinin geleneksel olarak 'doğal olarak âdil/doğru olan şey' (just) ya da doğal hukuk/yasa anlamına geldiğini belirtir. Romalı hukukçular *ius*'u kullandıklarında her zaman objektif bir şeyi kastetmişlerdir. *Ius* basitçe hakkı işaret etmez ve *ius*'un hak (subjektif hak) olarak çevrilmesi anlamı vermekte başarısız kalır. *Objektif doğal hak* (objective natural right) bireyin kişisel tercihlerinin üstünde ve ötesinde Tanrı, doğa veya yasa gibi bir kaynağın evrensel adâlet ve hakkaniyet iddialarıdır. *Subjektif doğal hak* (subjective natural right) ise tamamen farklı bir şeydir. *Subjektif doğal hak* eylemde bulunmak için 'bir yeti (faculty), bir kabiliyet (ability), bir özgürlüktür. *Subjektif doğal hak* özel olarak bireyin bir gücü/yetkisidir (power). Bireyin tercih özgürlüğüne ve kendi çıkarlarının önceliğine işaret eder. Villey yasa ya da objektif hak olarak anlaşılan *ius*'un kişinin yetkisinin (power) üzerinde bir kısıtlama olduğunu belirtir. Villey'e göre bu iki kavram birbiri ile kökten uyumayan zıt kavramlardır ve Romalılar *subjektif hak* kavramına sahip değillerdir (...)

56 Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, s. 212-3.

57 Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, s. 213-4.

Villey subjektif doğal haklar kavramının ilk formülasyonu[nu] Orta Çağ sonlarında nominalist felsefede bulmaktadır. Villey, 14. yüzyıl Franciscan filozofu Ockhamlı William'ı (1300-1349) subjektif doğal hakların ilk kurucusu olarak kabul eder. William semantik bir devrim yapmıştır. *Ius* ve *potestas* yani hak/yasa (right/law) ve yetki/iktidar (power/faculty) kavramlarını birleştirmiştir. Villey'e göre Ockhamlı William'ın hak anlayışında *objektif doğal hak* veya hukuka hiç yer yoktur. William haklar sistemini bireyin kendi keyfine göre kullanılacak yetkileri etrafında oluşturmuştur. Böylece, objektif hakkın boşalttığı alan, subjektif birey haklarıyla doldurulmuş olmaktadır. Villey'e göre, Ockhamlı William hukuki düzenin tamamının Tanrı'nın iradesinden türediğini ve Tanrı'nın insanlara mülkiyet (property) elde etme ve yöneticilerini seçme hakkı verdiğini düşünüyordu. İnsanlara Tanrı'nın verdiği bu yetki subjektif hakkın kaynağı olarak görülmektedir. Villey bunu tahlisiz bir sapma olarak görmekte ve kendisi eski kavramı tercih etmektedir.⁵⁸

Villey'e göre William *ius*'u subjektif hak şeklinde tanımlamak suretiyle semantik bir devrim yapmıştı. Villey onun bu yaklaşımının nominalist metafiziğiyle uyum içinde olduğunu düşünüyordu. Ancak Villey'in bu yaklaşımı Brian Tierney tarafından eleştirilmiştir. Doğal hukuk ile doğal haklar arasında gerçek bir çatışmayı kabul etmeyen Tierney'e göre, Tanrı'nın mutlak iradesini önceleyen bir voluntarist ve bir nominalist olan William ile aynı metafizik öncülleri kabul eden Hobbes, hukuk ve siyaset sahasında çok daha farklı sonuçlara ulaşmıştır. William hukukla ilgili yazılarında kendi metafizik öncüllerine değil, Kutsal Kitab'a ve kilise hukukuna referans yapmıştır. Ayrıca son zamanlardaki araştırmalarda, kilise hukukuna ait daha erken yazılarda *ius*'un yaygın şekilde subjektif bir güç şeklinde kavrandığı ortaya çıkmıştır. Bunlardan başka, William'ın hukuk ve siyaset düşüncesi, taraf olduğu tartışmalar tarafından şekillendirilmiştir. Mensubu olduğu Fransisken tarikatının, sahip oldukları her şeyden ve tüm haklardan feragat edip mutlak yoksulluk içinde yaşamak gerektiği, hatta Hz. İsa ve havarilerin de böyle mutlak yoksulluk içinde yaşadıkları iddialarını Papa XXII. John reddetmiş, Hz. İsa ve havarilerin hiçbir hakka sahip olmadan yaşadıkları iddialarının sapkın olduğunu ilan etmiştir. Papanın emirnamelerini çoğu Fransisken mecburen kabul etmekle birlikte, Ockhamlı William kabul etmeyenler safında yer almış ve hakkın doğası üzerine düşünerek, nesnelere üzerinde tasarruf etmek bakımından pozitif ve doğal haklar olmak üzere iki tür hak olduğunu ileri sürmüştür. Pozitif haklar mahkemelerde ileri sürülebilen, dava açılabilen türden haklardır. Keşiflerin terk ettikleri haklar pozitif haklar olup doğal haklar ise devredilemez niteliktedir. Ockham ayrıca papalığın mutlakiyetçi ilâhî hak iddialarına karşı çıkmıştır. Papalık, ilâhî ve doğal hukuk tarafından açıkça yasaklanmamış her şeyin, Tanrı'nın naibi olarak papanın tasarrufunda olduğunu ileri sürüyordu. Hıristiyan halkı papalık karşısında kölelik derekesine indirgeyen bu türden bir mutlakiyetçiliği kesin bir dille reddederken yine doğal haklardan yola çıkar.⁵⁹

58 Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, s. 51-3.

59 Tierney, "Ockham and Natural Rights", s. 325-8. Tierney, Villey'in ilgili görüşlerini daha kapsamlı olarak şu eserinde eleştirir: *The Idea of Natural Rights*, s. 13-43.

Brian Tierney *The Idea of Natural Rights* isimli eserinde, doğal haklar anlayışının kökenlerini William'dan epeyce önce, 12. ve 13. yüzyılda yaşayan kanon (kilise hukuku) hukukçularının çalışmalarına kadar takip eder. 1039 yılında vefat eden Debûsi ve onu takip eden Hanefî hukukçuların doğal insan hakları öğretisi ile kanon hukukçularında belirmeye başlayan haklar öğretisi arasında Tierney veya bir başkası tarafından şimdiye kadar herhangi bir alaka kurulabilmiş değildir. Her hâlükârda, Tierney “doğal haklar teorilerinin, belirgin bir biçimde Batı icadı olduğu görülmektedir”⁶⁰ dedikten sonra, bu teorilerin Batı kültürünün her zaman ve mekânda ayırt edici bir karakteristiği olmadığını söyler. Antik Yunanlılarda bir doğal haklar anlayışı bulunmadığı gibi, Stoacılar da ve klasik Roma hukukunda da yoktur. Roma hukukçuları da Stoacı filozoflar gibi, ahlaki karakterli ve insan aklı tarafından erişilebilir doğal bir hukuk kabul ediyorlar ve fakat bundan bir doğal haklar doktrini çıkarmıyorlardı. Tierney cevaplanması gereken iki önemli soruya dikkat çeker: 1. *ius naturale* ibaresi -ki geleneksel olarak kozmik âhenk, objektif adalet ve doğal ahlaki hukuk anlamına gelmektedir- ne zamandan itibaren -geleneksel anlamının yanı sıra- sübjektif doğal hukuk anlamına da gelmeye başlamıştır? 2. Hangi kültürel bağlam, ne tür tarihî olumsal (*contingent*) şartlar böyle bir anlam kaymasını mümkün ve kabul edilebilir kılmıştır?⁶¹ Yazar bu sorulara cevap ararken İslâm hukuk düşüncesini dikkate almaksızın araştırmasını 12. yüzyıl Hıristiyan Batı dünyasından başlatmaktadır.

Johan Galtung, insan haklarına dair önemli kitabında “Batılı” kavramını Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm kültürlerini kuşatacak biçimde kullanır ve “insanlığın kendini gerçekleştirmesinin en önce Batıda bir billurlaşma noktası bulduğu yolundaki temel varsayım varlığını hâlâ sürdürmektedir” der.⁶² İnsan hakları kavrayışının kökenlerine dair bir açıklama denemesi sunar. Buna göre karşılıklı haklar ve yükümlülükler sistemi insanlık tarihi kadar eski olmalıdır. *Lex talionis* (kısas ilkesi) anlayışıyla birlikte

Ben'e referans, Başkası'na yönelik davranışın dayandığı noktadır. Etik hesaplaşmanın son kertesi nihayetinde neyin benim yararına olacağıdır; bir başka deyişle üst-norm ben-merkezlidir: “Başkalarının sana nasıl davranmasını istiyorsan, sen de onlara öyle davran” ya da “Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma.”⁶³

Galtung haklar ve yükümlülüklerin temelinde *lex talionis* anlayışı kadar evrensel olan Tanrı merkezli bir başka referans olduğunu ileri sürer, fakat *lex talionis*'i Tanrı merkezli referansın mukabiline koyan şeyin ne olduğunu açıklamaz, yani *lex talionis*'in dinî geleneklerin dışında geliştiği fikrine dair bir gerekçe ileri sürmez. Esasında başkasına bana davranılmasını istediğim gibi davranma yükümlülüğü Ben'i temel almaktan ziyade, Başkası'nı Ben'den farklı görmemek gerektiği kavrayışıyla ilgili olmalıdır. Başkası'nı Ben'den ayırmamayı gerektiren

60 Tierney, *The Idea of Natural Rights*, s. 45.

61 Tierney, *The Idea of Natural Rights*, s. 45-7.

62 Galtung, *İnsan Hakları*, s. 13.

63 Galtung, *İnsan Hakları*, s. 17.

kurucu ilke ise doğa değil din kökenlidir. Yazar, Tanrı merkezli referansta Tanrı tasavvurunun içkin olduğu uzak Doğu gelenekleriyle aşkın olduğu İbrâhimî gelenekleri karşı karşıya getirir:

İçkin tanrı örneğinde, Başkası'nın hakları ve Ben'in ödevleri insanların birliğine, aynı zamanda da Başkası'nın kutsallığına dayandırılır; Başkası'nı incitmenin Ben'i de incitmek olduğu varsayımıyla, örtük bir biçimde *lex talionis* de bu anlayışa dâhil edilir. Aşkın tanrı örneğinde, örneğin Yahudi-Hıristiyan kültürüne ait On Emir'de açıklandığı gibi (...) Başkası'nın hakları ve Ben'in ödevleri aşkın bir tanrıya karşı ödevlerden türer. Burada hâlâ yatay karşılıklılık vardır, ama insan davranışı için kullanışlı, iyice sınılanmış bir hareket kuralı değildir bu. Böyle olmamasının bir nedeni de, yaşamın birliği kavramının ortakyaşam anlamına gelmesidir. Yatay, içkin bir etiğe karşı dikey, aşkın bir etik olan On Emir, Tanrı'ya karşı ödevlerimizdir.⁶⁴

Galtung'un eleştirisi yeterince vâzih olmamakla birlikte, onun Tanrı'ya karşı ödevler anlayışının Hıristiyanlıktaki tarihini dikkate aldığı ve meselenin İslâm dünyasındaki tarihini bilmediği söylenebilir. Tanrı'ya karşı ödevlerin Hıristiyanlıkta kiliseye karşı ödevlere dönüş-tüğünü, Tanrı-Hıristiyan ilişkisinin modern dönem ise devlet-yurttaş ilişkisine evrildiğini birkaç sayfada özetleyerek insan haklarını modern problemlerine geçer.⁶⁵

Tierney doğal insan hakları anlayışının Batı'ya mahsus bir icat olduğunu ileri sürüyor ve bu anlayışın kökenlerini 12 ve 13. yüzyıl Orta Çağ Hıristiyan hukuk düşüncesinde buluyordu. Günümüzün bazı düşünürleri doğal insan hakları anlayışının yine Batı icadı olduğunu ileri sürmekle birlikte bu anlayışın aynı zamanda modern bir icat olduğunu da savunurlar. Modernitenin özne merkezli kavrayışına ("öznellik metafiziği") yönelik Heideggerci eleştirilerde bu düşünce ortaya çıkar ve bu yaklaşımda doğal insan hakları anlayışı, öznel bireyciliğin ayrılmaz bir unsuru olarak kavrandığı için kabul edilmeyen bir fikir olarak görülür: "İnsan hakları bütünüyle modern bir buluştur ve özneliğin temel konum'a yükseltilmesiyle ilgilidir (ki Eski Yunan evreninde bunun ufak bir izine bile rastlanmaz)"⁶⁶ Leo Strauss'un Hobbes ve Locke ile başlattığı ve klasik doğal hukuktan bir sapma olarak gördüğü doğal haklar anlayışı bu yaklaşıma bir örnektir. Haklar ancak bağımsız birer birey olarak kavranabilen fertler için söz konusu olabileceğine göre, toplumu esas alan düşünceler de doğal insan hakları düşüncesine karşı çıkmışlardır. Alasdair McIntyre'in -biraz aşağıda temas edeceğimiz- komüniteryan düşüncesi de bunun bir örneğidir. McIntyre için hak anlayışı liberal bireyciliği temsil ettiği için ve ettiği ölçüde reddedilmesi gereken bir düşüncedir. Yine aynı şekilde sosyalist/toplumcu düşünceler için de doğal haklar anlayışı liberalizmin karakteristik bir unsuru olarak görülüp reddedilir. Böyle yaklaşımlar için haklar değil vazifeler esastır. 20. yüzyılın önemli hukuk düşünürlerinden Hans Kelsen (ö. 1973), modern/sübjektif

64 Galtung, *İnsan Hakları*, s. 17.

65 Galtung, *İnsan Hakları*, s. 18-21.

66 Ferry – Renault, *Siyaset Felsefesi*, s. 44.

doğal hak anlayışının ideolojik karakterine vurgu yapar. Kelsen'in geliştirdiği Saf Hukuk Kuramı, "sözde subjektif anlamdaki hukuku objektif hukukun bir tür şekillenışı veya kişiselleşmesi olarak anlamak"⁶⁷ suretiyle, subjektif-objektif hukuk ayrımını kabul etmez. Ona göre hukuki ilişkilerin hukuki özne-hukuki nesne (kişi veya şey) arasında olup olmamasına göre ayrılması, bu objektif hukuk-sübjektif hak düalizminin devam ettirilmesiyle mümkün olup bu anlayış, özel mülkiyet hakkını devlet gücüne karşı güvence altına almak isteyen "kapitalist hukuk sistemi"⁶⁸ne aittir.

Maddi hukuki ilişki -tam anlamıyla hukuki bağlantı- mülkiyettir ve maddi ve kişisel hukuki ilişkiler arasındaki ayrım onu örnek alır. Mülkiyet, kişinin eşya üzerindeki münhasır kontrolü olarak tanımlanır ve böylece kişisel hukuki ilişkileri tam olarak ihdas eden talep etme haklarından köklü şekilde farklılaşır. Medeni hukukun sistemleştirilmesinde önemli olan bu ayrım, aynı zamanda açıkça ideolojik karakterdedir. Buna karşı tekrar tekrar ileri sürülen itiraz şudur: Kişinin eşya üzerindeki hukuki kontrolü basitçe öznenin diğer öznelerle -yani başka kişilerin, malikin eşya üzerinde tasarrufta bulunma imkânına müdahale etmeme yükümlülüğünde, başka deyişle taraflardan birinin, diğer bütün tarafları eşya üzerinde tasarrufta bulunmaktan men edebilmesi yönündeki hukuki olasılık çerçevesinde- olan hukuki ilişkisine karşılık gelir. Eğer maddi hukuki ilişki ayrımı bu itiraza rağmen devam ettirilirse, bunun nedeni açıkça, mülkiyetin kişi ile eşya arasındaki ilişki olarak tanımının mülkiyetin tartışmasız sosyo-ekonomik işlevini, (doğru olsun olmasın) sosyalist teoride 'sömürü' olarak nitelenen işlevi, gizlemesidir. Bu her halükârda malikin, mülkiyetinde olan eşyaya erişimi engellenmiş ve objektif hukuk tarafından malikin mülkü üzerindeki münhasır tasarruf yetkisine saygı duymakla yükümlü kılınmış bütün diğer öznelerle bağlantısında varlığını devam ettiren bir işlemdir. Fakat geleneksel hukuk kuramının, subjektif hakkın -bir öznenin hukuki hakkının- sadece başka bir öznenin hukuki yükümlülüğüne verilen bir tepki olduğunu inkâr ederken cesaretle reddettiği şey tam da budur. Kuramın temsilcileri tekrar tekrar ve büyük bir güçle hukuki hakkın asli karakterini vurgular. Esasında hukuki hakkı, doğrudan hukukla -sübjektif anlamdaki hukukla- özdeşleştirirler.⁶⁹

Kelsen subjektif hakka yapılan bu vurgunun mukabilinde hukuki yükümlülüğün genel hukuk kuramınca açık bir ilgisizliğe terk edildiğine dikkat çeker. "Bazen yükümlülüğün hukuki bir kavram bile olmadığı, hukuki yükümlülüklerin var olmadığı, sadece ahlaki yükümlülüklerden bahsedilebileceği ve dolayısıyla hukukta sadece subjektif hakların bulunduğu dahi söylenir. Ne var ki bir sistemin, özellikle de hukuk gibi bir cebri sistemin asli işlevi, sadece söz konusu özneleri sisteme normatif bir şekilde bağlamak olabilir; ve bu normatif bağ sadece 'yükümlülük' sözcüğüyle nitelenebilir."⁷⁰

67 Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı*, s. 64.

68 Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı*, s. 53.

69 Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı*, s. 49-50.

70 Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı*, s. 50.

Kelsen, ortaya koyduğu “Saf Hukuk Kuramı”nda, kendi zamanına kadar gelen genel kabul görmüş yaklaşımı eleştirerek, hukuki yükümlülük kavramını öne çıkarır. Bunu yaparken de -mensup olduğu hukuki pozitivizm geleneği gereğince- hukuki yükümlülüğü ahlaki yükümlülüğten ayırmaya özen gösterir. Hukuki yükümlülük objektif hukukun yegâne asli işlevidir. Her norm bir yükümlülük ihdas eder, aynı zamanda bir hak da ihdas edebilir.⁷¹

4. Doğa Durumu ve Toplumsal Hayat

Debûsî'den ve onu takip eden Hanefî âlimlerden asırlar sonra, siyasal liberalizmin fikir babası kabul edilen Locke, siyasî toplumun meydana gelmesinden önceki doğa durumunda her insanın hayat, hürriyet ve mülkiyet haklarına eşit olarak ve ellerinden alınamaz bir biçimde sahip olduklarını ifade eder⁷² ve böylelikle doğal haklar kuramının en etkili versiyonunu ortaya koyarken, yukarıda açıkladığımız Hanefî kuramından haberdar olup olmadığını veyahut Orta Çağ Hıristiyan hukuk düşüncesi aracılığıyla bu teoriden etkilenmiş olup olmadığını kesin olarak bilemiyoruz. Fakat bu noktada Locke'un Arapça öğrendiği kaydedilmelidir.⁷³

1789 tarihli Fransız Evrensel İnsan ve Yurttaş Hakları bildirgesi'nin 2. maddesi şöyle der: “Her bir siyasî topluluğun amacı, insanın doğal ve iptal edilmesi mümkün olmayan haklarını korumaktır. Bu haklar; hürriyet, mâlikiyet, emniyet ve baskıya karşı direnmedir (*la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression*).” Burada dört doğal hak sayılmakta olup ilk üçü tanındıktır. Sonuncusu ise diğer üç hakkı teminat altına almak için geliştirilmiş, siyasi özgürlüğün bir gereği olarak, ilk üç hakkı tanımayan bir yönetime karşı direnme hakkı olup Locke'un siyaset düşüncesinde önemli bir yer tutar.⁷⁴ Öyle anlaşılıyor ki, ilk defa Debûsî'nin dile getirdiği ve sonradan Hanefîlerin müşterek anlayışı hâline gelen ehliyet ve doğal haklar teorisi Locke tarafından -doğrudan veya dolaylı olarak- kendi liberal haklar anlayışı içerisine kısmen sekülerize edilmek suretiyle adapte edilmiş, sonrasında bu anlayış daha da sekülerleştirilerek (Tanrı ile alâkası tamamen kesilerek) bugün bildiğimiz temel insan hakları anlayışının nüvesini oluşturmuştur. Ancak bu noktada, Debûsî'den sonra bu düşüncenin İslâm

71 Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı*, s. 51-2.

72 Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, s. 9-11, 21, 23-4, 40; ayrıca bk. Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, s. 144-56.

73 Locke, Westminster School ve Oxford Üniversitesi'ndeki öğrenimi sırasında Arapça öğrenmiş, meşhur oryantalistlerden ve Oxford Üniversitesi'nin ilk kadrolu Arapça hocası Edward Pococke'un (ö. 1691) öğrencisi ve yakın arkadaşı olmuş, Pococke'un aynı ismi taşıyan oğluna da hocalık yapmıştır (bk. Aravamudan, *Enlightenment Orientalism*, s. 16; Bentley, “Europeanization of the World or Globalization of Europe?”, s. 111). Locke'un şahsi kitaplığında Pococke'un üç adet kitabı bulunmaktadır (Harrison – Laslett, *The Library of John Locke*, s. 212). Locke'un 3197 kitaptan oluşan kitaplığında İslâm'a dair bazı eserler bulunmakla birlikte doğrudan fıkıh ilmine dair bir eser göremedik. Fakat o devirde Bodleian gibi Oxford Üniversitesi bünyesindeki ve ayrıca yakın çevredeki kütüphanelerde, İslâm hukuk doktrinlerini içeren birincil ve ikincil kaynakların mevcut olması kuvvetle muhtemeldir (Türkiye kütüphanelerinde bulamadığım bu kitabın ilgili bölümlerinin görsellerini bana İngiltere'den gönderen Hilal Çıbık Hanımefendi'ye müteşekkirim).

74 Locke'un, meşruyetini yitiren yönetimlere karşı direnme ve isyan hakkına dair görüşleri için bk. *Two Treatises of Government*, s. 406 vd.; Ağaogulları – Zabcı – Ergün, *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, s. 216-9.

hukuk teorisi içerisinde bir çekirdek fikir olarak kalıp fazla geliştirilmediğini, mesela üç temel hak ile bağlantılı ikincil hakların da dâhil olduğu hukuk-siyaset bağlamının daha geniş bir teorik çerçeve içerisinde ifadeye kavuşturulamadığını, Batı hukuk düşüncesi içerisinde ise, metafizik kökenleriyle irtibatı kesilmiş olmakla birlikte, kendi bağlamı içerisinde işlenip gelişmiş bir fikir hâline getirildiğini vurgulamak gerekir.

Müslüman toplumlarda toplumsal ve siyasi hayat esas olduğu için, Hobbes ve Locke gibi düşünürlerin tasavvur ettiği türden muhayyel bir doğal durum veya (tabiat hâli: *status naturae*) anlayışına ihtiyaç duyulmamıştır. İbn Haldun gibi simalar, Aristoteles gibi toplumsal-siyasi hayatı doğal kabul eden düşünürlerle birlikte “*el-İnsan medeniyûin bi't-tab*” demektedirler: Yani insan doğası gereği toplumsal bir canlıdır. İnsanlar için en doğal hayat, nizam içinde bir içtima ve temeddün hâlidir. Şu hâlde toplumsallığın üst formu olarak “devlet”⁷⁵ şeklinde örgütlenmiş siyasi yaşam da insan doğasına uygun olmalıdır. İslâm hukukçuları, bu sebeplerle yatay bir sosyal sözleşme yerine, dikey bir sözleşmeyi, Yaratıcı ile insanlar arasındaki sözleşmeyi (İlk Ahit) esas almışlardır.

Fıkıh açısından doğal durum ile mukayese edilebilecek durum, din gelmeden önceki, “şeriat öncesi” durumdur. Bununla da, tarihî bir olgu olarak Hz. Peygamber öncesi fetret devri kastedildiği gibi, kimi zaman da -hüsn-kubh gibi bağlamlarda- farazî bir düşünce olarak dinî bildirim gelmemiş olduğu varsayımı kastedilir. Batıda sosyal sözleşme ve dolayısıyla doğal durum anlayışının kökenleri Marsilio da Padova'nın (ö. 1342) eserlerine kadar götürülebilse de⁷⁶ Leo Strauss, Hobbes'un elinde dönüştürülen doğal durum nazariyesinin kökeninin Hıristiyan teolojisinde bulunan bir ayırım olduğuna dikkat çeker:

Felsefi doğal hukuk doktrini ancak Hobbes'tan beridir aslen bir doğa durumu doktrini olmuştur. Hobbes'tan önce, “doğa durumu” terimi, siyaset felsefesinden çok Hıristiyan teolojisinde kullanılmaktaydı. Bu öğretiyi çerçevesinde, doğa durumu, bilhassa Tanrı'nın inayeti ve merhameti altında bulunulan durumdan (*state of grace*) ayırt edilmiş ve saf doğa durumu (*state of pure nature*) ve günahkâr doğa durumu (*state of fallen nature*) olarak iki bölüme ayrılmıştır. Hobbes bu alt bölümleri ortadan kaldırmış, inayet durumunun yerine de sivil toplum durumunu koymuştur.⁷⁷

Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942), insanların toplum hâlinde yaşamalarını izah eden iki temel yaklaşım olduğunu belirtir. Medeniyetin zorunlu olduğunu ileri süren Aristoteles'e mukabil, J. J. Rousseau insanların medenî topluluklar hâlinde yaşamasının ihtiyarî olduğunu savunmaktadır. Sosyal sözleşme görüşünün sonucu olarak medeniyet, insanların özgür iradeleriyle yaptıkları sözleşmenin sonucudur ve parlamentolar, seçimler, kanuna dayalı akitler hep o ilk genel sözleşmenin dalları sayılır. Rousseau'nun görüşünün doğal sonucu, beşer iradesinin medeniyeti yok edebilme potansiyeline sahip oluşudur. Bu yaklaşımı beşeri iradenin

75 Burada devlet teriminin modern devlet öncesi siyasi organizasyonları ifade ettiği dikkate alınmalıdır.

76 Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, s. 68.

77 Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, s. 215.

âmilinin ne olduğunu açıklayamaması bakımından yetersiz bulan Elmalılı, bu âmilin tabiat-tan başka bir şey olmadığı kabul edildiği takdirde de medeniyetin tabii olduğu şeklindeki birinci görüşün ağırlık kazanacağına dikkat çeker. Fakat medeniyetin tabii olduğu kabul edilecek olursa da bu takdirde insanların hürriyet haklarını teslim etmemek, insanları fitraten toplumsal bağlara esir saymak gerekecektir. Böyle bir sonuç ise beşer tabiatına muhalif olduğu için kendi içinde bir çelişki taşımaktadır.

Medeniyetin kökeni hakkındaki bu iki temel görüşü yetersiz bulan Elmalılı, fıkıhın medeniyet anlayışını ortaya koymaya girişir. Buna göre fıkıh, beşer fitratının medeniyete yalnız istidadını kabul ettikten sonra bu medeniyetin tahakkukunu ihtiyârî telâkkî etmiş, fakat medeniyetin gerçekleşmesi için gereken irade ve ihtiyarda insan tabiatından başka bir âmil de gözetmiştir. Medeniyet fikrinin insan fitratının doğuştan getirdiği fikirlerden olduğunu düşünen Elmalılı, insanlığın ilk ebeveyninin medeniyet idrakine istidatlı olarak yaratıldığı, en basit bir surette bile olsa medeniyet fikrinin kendilerine vahiy ve ilham olduğu, fakat bu fikrin geliştirilip gerçekleştirilmesinin müktesep olup peyderpey evlatlarında yerleşip kökleştiği kanaatinde. Böylelikle insanlar ne medeniyet fikrinden uzak bir zaman geçirmiş, ne de medeniyet yolunu tutmaları bir içgüdü kabilinden zorunlu olmuştur.⁷⁸

Şu hâlde kökeninde vahiy bulunan medeniyetin (toplumsal hayatın) tahakkuku insanın irade ve kesbine bağlıdır. Böyle olunca bütün bir içtimai düzen, ilimler ve sanatlar, medeniyet ve kültür, “kesb” ile vuku bulur. Kesb ise, insanın ihtiyârî fiilinin sonucunda elde ettiği şeydir. Bu yüzden dünyayı tanzim etme istidadı değilse de dünyada şu veya bu şekilde gerçekleşen her türlü düzen “mümkün” (*contingent*) kategorisine ait birer varoluşsal formdur.⁷⁹ Bu sebeptir ki kelâm ilminde son derece mühim bir terim olan “kesb”, fıkıh açısından da dünyanın imarını mümkün kılan temel insânî etkinlik olarak görülmüş ve insanın çalışmasının önemi, “kitâbü'l-kesb” veya “iktisab” adı verilen eserlerde ele alınmıştır.

Sosyal sözleşmecî teorisyenlerden Hobbes gibi bazıları, bu teoriyi fertlerin bütün haklarını devlete devrettiğini ifade etmek ve devletin mutlak gücünü tebarüz ettirmek için kullanırken, Locke gibi kimileri de fertlerin temel haklarını güvenceye almak amacıyla ileri sürmüşlerdir. Eserlerini modern devlet öncesinde yazan klasik devir fakihleri ise, “devlet” gibi soyut kavramlar kullanmamışlar, yaptıklarından şahsen sorumlu olan devlet başkanının (imam/halife) ve onun tayin ettiği kamu görevlilerinin eylemleri (vazifeleri) üzerinde odaklanmışlardır. Fertlerin yukarıda ifade edilen temel hakları, hukuki bir gerekçe olmadıkça herkes ve bu meyanda da kamu yöneticileri tarafından dokunulmazdır. İslâmî bir yönetimin –buradaki “İslâmî” sıfatının hakikatle sahici bir ilişkisi olduğu sürece– totaliter bir karaktere bürünmesi bu anlamda mümkün değildir. Klasik dönemde şer‘î hukuk, devletin vaz’ ettiği ve devletle kaim bir hukuk olmayıp, devletler üstü ve devleti önceleyen bir hukuktur.

78 Yazır, *Osmanlı Anayasasına Dair*, s. 75-76.

79 Hususi sohbetlerimizde, toplumsal düzenin “kesb” olduğuna yaptığı vurgu sebebiyle değerli hocam Prof. Dr. Tahsin Görgüne müteşekkirim.

Fıkıh ilminin konu edindiği şer'î ilkeler bütün klasik Müslüman siyasî teşekküller tarafından bağlayıcı kabul edilmiştir. Bu tarz bir hukuk ve yönetim anlayışı “nomokrasi” (yani yasalara hâkimiyeti) şeklinde isimlendirilmektedir. Lewis İslâm siyasal düşüncesi ve İslâm'ın devlet anlayışı hakkında (Batı'da) çok yaygın iki temel yanılgıdan birinin İslâm devlet anlayışının teokratik, diğerinin de despotik (hatta diktacı) olması olduğunu söylerken⁸⁰ gayet haklıdır. Zira teokrasi ancak Tanrı adına konuştuğu iddiasında olan, yanılmaz bir otoriteyi (kilise gibi) temsil eden bir kuruma sahip dinin yönetim şekli olabilir. Katolik düşünür Louis Gardet'nin (ö. 1986) İslâm'ın teokrasi olmaktan ziyade nomokrasi olduğuna vurgu yapması⁸¹ da önemlidir. George Makdisi de (ö. 2002) şöyle der: “İslâm tarihi incelendiğinde bir şeyin apaçık ortaya çıktığı görülecektir. İslâm, her şeyden önce bir nomokrasidir. İslâm'ın özgün karakterinin en üst düzeyde ifade edildiği alan fıkıhtır ve bu özgünlüğün ifade edildiği diğer alanlar meşruiyetini fıkıhtan almaktadırlar.”⁸² Şerif Mardin (ö. 2017) de nomokrasinin, İslâm'da hukukun devletten önce geldiğini belirtmek için kullanıldığını ve sosyal uyuma yön veren prensibi oluşturduğuna dikkat çeker.⁸³ Lewis'in şu tespitleri de gayet önemlidir:

Geleneksel İslâm görüşünde devlet, hukuku yaratamaz; devletin bizzat kendisi hukukun yarattığı ve varlığını sürdürmesine izin verdiği bir olgudur. Bu hukuk da Allah'tan kaynaklanır ve yorumlanması bu işler için gerekli bilgi ve yetileri kazanmış kimselere düşen bir iştir. Sıradan bir insan kadar hükümdarın da bu hukuk karşısında boynu kıldan incedir; onun görevi hukuku korumak, hâkim kılmak, uygulamak ve sürdürmektir.⁸⁴

Bütün bu söylenenler, klasik İslâmî anlayışta hakların kaynağının devlet değil doğrudan Allah olduğunu açıklıkla ortaya koyar. Hakların devlete devredilmesi gibi bir durum söz konusu olmadığı için, devletin hakları belirlemesi de söz konusu değildir. Bu tarz bir hukuk anlayışı, hukukun üstünlüğü kavramının otantik bağlamını da aşıkâr kılar.

5. İnsan Haklarının Krizi

Günümüzde insan haklarına bu denli vurgu yapılmasına, neredeyse her şeyin bir insan hakkı hâline getirme temayülüne bakıldığında, bu anlayışın uluslararası toplum tarafından epey uzun zamandır, büyük devrimlerin yaşanmasından bu tarafa hiç olmazsa iki buçuk asırdır genel kabul görmüş bir mefhum olduğuna ikna olmak kolaydır. Ne var ki durum pek de öyle değildir.

80 Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, s. 51. Lewis şöyle der: “Müslüman ülkelerin çoğunda din adamlarının, bir meslek kesimi olarak, iktidarı ellerine alması gibi bir uygulama olmamıştır. İslâm'da Papalık devleti gibi diye bir devlet olmadığı gibi, İslâm tarihinde bir Kardinal Richelieu, Wolsey, Mazarin ya da Alberoni de olmamıştır. Bu bakımdan da günümüzün İran'ındaki mollalar yönetimi İslâmî teamülden radikal bir kopmadır” (s. 52-3).

81 Gardet, *Müslüman Site*, s. 51 (dp.) ve 150.

82 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 46. Bu kavram hakkında ayrıca bk. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 147.

83 Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 97.

84 Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, s. 53.

Modern dönemde, 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın ilk yarısına kadar doğal hakları yahut genel olarak hak kavramını reddetme tutumunun yaygın bir tavır hâline geldiği söylenebilir. 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nde (*Declaration of Independence*) şöyle deniyordu:

Biz şu gerçeklerin kendiliğinden apaçık olduğu görüşündeyiz: Bütün insanlar eşit yaratılmışlardır, onları yaratan Tanrı kendilerine devredilemez bazı haklar vermiştir. Bu haklar arasında yaşama, özgürlük ve mutluluğu arama hakları yer alır. Bu hakları güvence altına almak için insanlar arasında meşru, iktidar hak ve yetkilerini yönetilenin rızasından alan hükümetler kurulmuştur.

Bu tarihten 13 yıl sonra, Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*) ise doğal haklar anlayışı kendinde apaçık bir hakikat imiş gibi kabul edilmekle birlikte bu hakların kaynağına, yani Tanrı'ya herhangi bir atıf yoktur:

İnsanlar, özgür ve eşit haklarla doğar ve yaşarlar. Sosyal farklılıklar ancak kamu yararına dayandırılabilir. Her bir siyasi topluluğun amacı, insanın doğal ve iptal edilmesi mümkün olmayan haklarını korumaktır. Bu haklar; hürriyet, mülkiyet, emniyet ve baskıya karşı direnmedir (1. ve 2. madde).⁸⁵

Böylelikle 18. yüzyılın ikinci yarısındaki büyük devrimlere ilham kaynağı olan doğal haklar öğretisi 19. yüzyılda etki ve itibarını kaybetmiştir. Seyyid Bey, zamanındaki Avrupalı filozofların büyük bölümünün hak kavramını inkâr ettiklerine dikkat çeker. Onlara göre bir gerçekliği öğrenmenin yolu tabiata bakmaktır. Tabiatı ise doğal haklar mevcut olmayıp güçler mücadelesinden başka bir şey yoktur. Tabiatı hükümran olan hak değil, kuvvettir. Hak, adalet, fazilet gibi kavramlar boş, mevhum, manasız şeylerdir.⁸⁶ Douzinas, 18. yüzyıl devrimlerine ilham kaynağı olmuş doğal haklar anlayışının 19. yüzyılda ortadan kalkışını şöyle anlatıyor:

Büyük burjuva devrimleriyle ortaya çıkan merkezleşmiş Batılı devletler, devrimden hemen sonra doğal haklar kuramını terk edip suçlu çıkardı ve hukuki pozitivizm öğretisini benimsedi. Pozitivistler açısından, adına yaraşır tek hukuk, devletin koyduğu yasadır. Otoritenin gözünde hukuku ahlâktan ayıran açık farklılığın ve daha üstün bir yasaya, haklara yahut vicdanın buyruklarına başvurmanın herhangi bir geçerliliği yoktur. 19. yüzyıl, merkez devletlerde sosyal mühendislik, periferide imparatorluk-inşası ve sömürgecilik çağıydı. Hukuk, hükümetlerin, kurum geliştiricilerinin ve reformcularının elinde bir araç olarak görüldü; üstün ilkelere veya bireysel haklara başvuran bir hukuk, ilerlemenin önünde gerici bir engeldi.⁸⁷

85 Amerikan ve Fransız insan hakları beyannamelerinin ait oldukları farklı siyasi bağlamların mukayesesi için bk. Ferry – Renault, *Siyaset Felsefesi*, s. 480-8.

86 Seyyid Bey, *Konferans*, s. 8-9.

87 Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 21-2.

Çağdaş araştırmacılarından Martti Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law (1870-1960)* adlı kapsamlı eserinde uluslararası hukuk disiplininin geçen yüzyıldaki serüvenini anlatır. Hukukçuların politik gücün kullanımının sınırlandırılması yönündeki çabalarına ve uluslararası hukuk disiplininin geliştirilmesinde bu amacın da etkili olmasına rağmen, bu disiplinin tam da bu amacın zıddına, büyük güçlerin bazı emperyal ve kolonyal amaçları için kullanıldığına, hukukçuların istemeyerek de olsa “modernitenin tarihindeki en fena bazı adaletsizlikleri meşrulaştırdıklarına” dikkat çeker.⁸⁸ 2. Dünya Savaşı’ndan sonra, bir zamanlar uluslararası hukuk disiplininin gördüğü meşrulaştırıcı işlevin evrensel insan hakları disipliniyle sürdürüldüğüne yönelik iddialar dikkat çekicidir. Tony Evans’ın *The Politics of Human Rights* isimli kitabının teması da budur. Kitabında “küreselleşme” terimine hususi bir vurgu yapan Evans’a göre insan hakları, neoliberal konsensüsün çıkarlarını destekleyen sosyal aktivitenin belirli biçimleri için meşruiyet temin etmektedir.⁸⁹

Jeremy Bentham, Duguit ve Kelsen gibi düşünürlerle Amerikan Realizmi akımı mensupları hak kavramını reddederler.⁹⁰ Hakkı tamamen reddetme tutumunun arkasında, bu kavramın metafizik değer yüklü olduğu ve metafizik içerikli kavramların tamamının bilim dışı kalması gerektiği şeklindeki felsefi pozitivist yaklaşım ile, toplumcu bir dünya görüşü yer alır. Toplumcu yaklaşım için yalnız vazife vardır, hak diye bir şey yoktur. Hukuki pozitivizmin kurucu simalarından Bentham doğal hakları inkâr etmekle birlikte, belirli bir hukuk sisteminin tanıdığı haklar olarak hukuki hakları kabul eder. Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi’nden çok kısa bir süre sonra, buradaki insan hakları anlayışını eleştirmek için 1791-2 yıllarında kaleme aldığı *Anarchical Fallacies*’de bu tarz iddiaları kökten reddeder.⁹¹ Onun ifadeleriyle “Doğal hak bir saçmalaktır; doğal ve yok edilemez haklar boş laftır; saçmalığın dik âlâsıdır”,⁹² doğal haklardan söz etmek “cadılara veya tek boynuzlu atlara inanmak kadar saçmadır, iki ayak üzerindeki safsatadır, zira yürürlükten kaldırılması toplumun menfaatine olduğunda, kaldırılmaması gereken hiçbir yasa/hak yoktur.”⁹³

Geçen yüzyılın etkili kamu hukukçularından Léon Duguit’nin (ö. 1928) hak kavramına yönelik tutumu dikkat çekicidir. Auguste Comte (ö. 1857)⁹⁴ felsefesinin hukukta sürdürücüsü olan Duguit hak kavramının metafizik bir kavram olduğunu ve tamamen reddedilmesi gerektiğini söyler. Ona göre,

88 Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations*, s. 109-10; Beitz, *The Idea of Human Rights*, s. 202-3.

89 Evans, *The Politics of Human Rights*, s. 118.

90 Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 134-42; Işıktaç, *Hukuk Felsefesi*, s. 460.

91 Sen, “Elements of a Theory of Human Rights”, s. 316.

92 Beysan, *Hak Kavramı*, s. 164.

93 Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 22.

94 Pozitivizmin kurucusu Comte’un hak kavramına bakışını kendi ifadeleriyle aktaralım: “Gerçek felsefe lisanında *sebeb* kelimesinden ne kadar çekinilmeli ise, gerçek siyaset lisanında *hak* kelimesinden de o kadar çekinilmelidir. Metafizik ve teolojik nitelikte olan bu iki kavramdan biri (hak), artık ahlak dışı ve anarşik olduğu gibi diğeri de (sebeb) irrasyoneldir ve sofistçedir” (Comte, *Système de politique positive*’den naklen Duguit, *Hak Kavramı*, s. 27).

sübjektif hakların niteliği, nihayet bir irade kudretinden (...) ibarettir. Bu kabulden de anlaşılacağı üzere sübjektif hakların varlığı, bazı iradelerin, diğerlerine kendiliğinden üstün olmalarını, özel bir niteliği olmalarını gerektirmektedir. Mesela *kamu gücü* [fr. *puissance publique*] ya da mülkiyet sübjektif haktır dendiğinde, ya bu sözün hiç anlamı yoktur ya da bu “mülkiyet hakkını veya kamu gücünü haiz olan kişinin iradesi, bu haklara riayet ile yükümlü olan kişilerin iradelerine tabiatı gereği üstündür” demektir. Burada, sübjektif hak kavramının nasıl metafizik ve skolastik olduğu hemen görülür. Günah ve ruh gibi bütün değersiz düşünceler yeniden gün yüzüne çıkar. Auguste Comte, sübjektif hak kavramının, sadece bu hususta yetkiyi üzerine almış *dünya-üstü* [fr. *supra-terrestrial*] bir kuvvetin kabulüyle var olup insan toplumlarının genel evriminin pozitif aşamasında yerini koruyamayacağını söylemekte çok haklıdır.⁹⁵

Duguit hak kavramının günümüze kadar varlığını sürdürmesinin sebebinin, Roma hukukçularının geliştirdiği iki etkili kavram olduğunu düşünür. Roma hukukçuları, bireylere karşı en büyük kuvvet kullanma iktidarının, topluma veya temsilcilerine aidiyeti hâlinde kamu gücü veya *imperium*, bireylere aidiyeti hâlinde ise mülkiyet yahut *dominium* şeklinde iki sübjektif hak tesis ettiler. *Imperium* konusu emretmek olan bölünemez, kendinden menkul bir hak olarak uyulması zorunlu kamu gücünü temsil eder. *Dominium* ise bir ferdin belirli bir mülkiyet konusu olan eşya üzerindeki tasarruf hakkı olup her ferde karşı ileri sürebileceği mutlak bir haktır. Feodal dönemde bu haklar sınırlandırılmış olsa da, 18. yüzyılın sonunda bu yapı daha güçlü bir şekilde yeniden kurulmuştur. Tamamen *a priori* bir kabule dayanan bu iki tür sübjektif haktan biri olan kamu gücü iki farklı şekilde meşrulaştırılmıştır: Tanrısal hukuk ile millet egemenliği. Duguit Tanrısal hukuktan bahsetmeye bile değmeyeceği kanaatinde. Millet egemenliği kavramını da reddeden Duguit, kavramın referans kaynağı olan Rousseau’ya ait *Toplumsal Sözleşme*’nin ilgili bölümlerini tenkit eder. Duguit’e göre bireysel psikoloji alanında “ruh” kavramı nasıl terkedilmiş eski bir anlayışsa, kolektif bir ruh ön kabulüne dayalı millet egemenliği tarzı telakkiler de öylece yanlıştır. Comte’un üç hâl yasası gereğince teolojik ve metafizik aşamaları geride bırakan insanlık, içinde bulunduğu pozitif çağda diğer bilimlere olduğu gibi hukuku da olgulara dayalı olarak yeniden inşa edecektir. Sonuçta Duguit hem tek tek bireylerin, hem de tüzel kişi olarak devletin hakları olduğu fikrini tamamen reddeder ve “bireyin hakkı değil ödevi vardır” şeklinde özetlenebilecek bir anlayışı savunur.⁹⁶ Görüldüğü gibi onun bu tutumunda metafizik karşıtlığıyla birlikte toplumcu anlayış birliktedir. Felsefi açıdan oldukça zayıf ve yavan olmakla birlikte, Duguit’in hakkı reddetme tutumu esasen varlığın, bilginin ve eylemin ilkesinin kendisinden kaynaklandığı yüce bir yaratıcıyı ve dünya ötesi bir âlemi inkâr etme tavrıyla tutarlıdır (bu hüküm genel olarak doğal hakları inkâr etme yaklaşımı hakkında söylenebilir).

Bilhassa doğal haklar söz konusu olduğunda, bu hakların asli kaynağına giden dikey boyut ihmal edilip doğal haklar yalnız yatay boyut ekseninde açıklanmaya çalışıldığında, felsefi

95 Duguit, *Hak Kavramı*, s. 29.

96 Duguit, *Hak Kavramı*; bk. birinci konferans ve yayına hazırlayanın girişi.

bir çıkmazla yüzleşmek kaçınılmazdır: İnsanın sırf rasyonel bir varlık olduğu için doğuştan ve devredilemez birtakım haklarla dünyaya geldiği iddiası, ispatlanması gereken bir hususun tartışılmadan kabul edilmesi gerektiği gibi bir argümantasyon problemi içermektedir. Jack Donnelly, Christian Bay'e ait "ihtiyaçlar insan haklarının temelidir" görüşünü, bu üzerinde durmaya değmeyecek denli temelsiz görüşü eleştirdikten sonra, kendi görüşü olarak "insan haklarının kaynağı, insanın *ahlaki* doğasıdır" önermesini ileri sürer. İnsanın ahlaki doğası dediği şeyin ise, bilimsel temelli ve ihtiyaçlara dayalı insan doğası ile ilişkisi çok zayıftır. "İnsan haklarına hayat için değil, fakat onurlu bir hayat için 'ihtiyaç' duyulur. Uluslararası İnsan Hakları Sözleşmelerinde belirtildiği gibi, insan hakları 'insan kişinin özündeki onur'dan kaynaklanır. İnsan hakları ihlalleri bir kimsenin *insanlığını* inkâr ederler, yoksa kişinin ihtiyaçlarını tatmin etmesini her zaman engellemezler."⁹⁷ Yazar, insanın ahlaki doğasının, ihtiyaçlarla belirlenen bilimsel insan doğasından farklı olduğunu ve bu farklılığın temelinde de insanın özündeki onurun bulunduğunu söylemektedir. Fakat bu onur nedir ve insan niçin onurlu bir varlıktır? Donnelly insan haklarına temel oluşturan insan doğasının "ahlaki bir postüla", "insan olarak varolabilmeye ilişkin ahlaki bir görüş" olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla yazara göre insanın onurlu ve haklara sahip bir doğaya sahip olması, ispatlanması gerekmeyecek kadar açıktır. Ayrıca insan hakları diğer sosyal pratikler gibi insan faaliyetinden kaynaklanır, "bunlar insana Tanrı, Doğa veya hayatın fizikî gerçekleri tarafından verilmiş değildir". İnsan doğası esas olarak "toplumsal bir proje"dir. İnsan türü asıl doğasını toplum aracılığıyla kendinden türetir. İnsan doğası, insan hakları ve siyasal toplum arasındaki ilişki diyalektiktir, bunlar birbirini sürekli biçimlendirip durur.⁹⁸ Bu yaklaşımın sonucu da, ne insan doğasının ne de insan haklarının sabit bir özü olmadığıdır. Görüldüğü gibi insanın "özü"nde niçin onur bulunduğu, insanın birtakım haklara niçin ehil olduğu soruları cevaplandırılmamış olarak kalmaktadır. İnsan doğası toplumsal bir proje ise ve "siyasal toplum insanları biçimlendiriyor"sa, insanın sabit bir özü yok demektir. İnsanı haklara ehil kılan doğanın ahlaki bir postüla olduğunu söylemek, açıklanıp ispatlanması gereken esas mesele hakkında "bu çok açık, çünkü öyle" demekten ibarettir.

Sık sık başvurulan bu tarz "âşîkarlık" argümanları zayıf ve temelsizdir. İnsanların eşit, doğuştan gelen ve devredilemez birtakım haklara sahip oluşunu bunların tartışmasız ve âşîkâr hakikatler olduğu iddiasına bağlayan yaklaşım, dediğimiz gibi ispatlanması gereken bir hususu ispatlanmış gibi takdim etme hatasına düşmektedir. Çağımızın etkili düşünürlerinden Alasdair MacIntyre bu apaçıklık iddialarına haklı olarak karşı çıkar, fakat bunu insan haklarının mevcut olmadığını temellendirmek için kullanır. Liberal düşüncenin amansız eleştirmenlerinden ve komüniteryan yaklaşımın savunucularından olan MacIntyre'in talihsiz iddialarından biri, hiçbir klasik dilde modern zamanlara kadar "hak" kavramını ifade eden bir kelimenin bulunmadığı yönündedir:

97 Donnelly, *İnsan Hakları*, s. 27.

98 Donnelly, *İnsan Hakları*, s. 28-30.

Antik veya Orta Çağ dillerinin hiçbirisinde, Orta Çağın sonlarına gelinceye kadar, bizdeki ‘a right’ (‘bir hak’) ifadesini tam olarak karşılayacak herhangi bir ifadenin var olmadığı olgusunun ışığında (...) kavram, Eski İngilizce ve Japonca’da en azından ondokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar, ki bu bir yana, klasik veya Orta Çağ İbranice, Yunanca, Latince veya Arapça dillerinde 1400’lü yıllara kadar, herhangi bir ifade aracından yoktur. (...) hakikat ortada: Bu tür haklar yoktur, bunların varlığına inanmak, büyücülerin veya tek boynuzlu atların varlığına inanmakla birdir.⁹⁹

Arapça’daki “hak” kelimesinin İslâm’ın en erken dönemlerinden itibaren sahip olduğu hukuki ve felsefi içerik, son derece açık ve zengindir.¹⁰⁰ MacIntyre liberalizmin dayandığı hak kavrayışını eleştirmek için hakkı kökünden yok sayar. Onun insan haklarını reddetme tarzındaki Benthamcı yaklaşımı, Bentham’ın hukuk anlayışını şiddetle eleştirmesiyle yan yana durur. Anlaşılan MacIntyre’in bu yaklaşımı, Aristoteles’in toplumsal bir varlık olarak insan anlayışıyla irtibatlıdır. Eğer toplum öncesinde -kelimenin gerçek anlamıyla ve kendini yetkinleştirmiş olarak- “insan” yoksa, ayrıca insan ve topluma ilişkin bütün temellendirmelerimizi yatay düzlemde gerçekleştireceksek, doğuştan ve verili insan hakları diye bir şeyi kabul etmemek “tutarlı” sayılabilir. “Çünkü söz konusu [Aristoteles’in de dâhil olduğu] geleneğe göre bir insan olmak, her biri kendine özgü anlam ve amaca sahip bir roller bütününe yerine getirmek demektir: bir aile ferdi, bir yurttaş, bir asker, bir filozof ya da bir din görevlisi olmak demektir. İşte, insan, ancak bütün bu rollerden ayrı ve onlardan önce gelen bir birey olarak düşünüldüğü an ‘insan’ işlevsel bir kavram olmaktan çıkar.”¹⁰¹ Hâlbuki İslâm geleneğinde insan bütün bu sosyal rollerinden önce Allah karşısında bir kuldur ve kendi başına anlamı olan bir birey, bir cevher olarak “var”dır. İnsanoğlunun Cenâb-ı Hak karşısındaki ontolojik statüsü kulluktur. “Fakat bu metafizik kulluk yeryüzündeki mutlak hürriyetin bekçisi ve koruyucusudur.”¹⁰² Bireyler arasındaki eşitliğin, insanların birbirlerine nazaran özgür olmalarının ve doğuştan devredilemez birtakım haklara sahip olmasının teminatı, herkesin Hakk’ın kulu olmaklıktaki eşitliğidir. İnsanı böyle düşünmek onu sosyal, toplumsal ve ahlaki işlevlerinden ayırmayı da gerektirmez ve tarihî tecrübeye de bireycilik tarzı bir oluşum gözlenmemiştir.

“Bugün bile, pek çok kişi, siyasetçi ve yazar için insanların doğuştan gelen haklara sahip olduğunun aşıkârlığı hiç de açık değildir” diyen Uslu, Locke’un insan haklarını ancak Tanrı tarafından verilmiş olmasıyla açıklayabildiğini şöyle anlatır:

99 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 111.

100 Hak kavramı hakkında bk. Râgıb, *el-Müfredât* “Hak” maddesi; İbn Sina, *Kitâbü’ş-Şifâ*, I, 46; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, II, 122-3; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanûsu’l-Muhit*, II, 884. Kavramın İslâm hukukundaki geniş analizi için bk. Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (doktora tezi, 2000) Marmara Üniversitesi SBE.

101 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 96.

102 Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 71.

Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'de insanların eşit şekilde haklara sahip olduğu ve kimsenin diğerlerinin haklarına müdahale etmemesi gerektiğine ilişkin kuralın apaçık ve *âşikâr* olduğunu sık sık söyler (...) Ancak, Locke bunu söylemenin yeterli olmadığını farkındadır ve doğal yasanın nihai temeli olarak Tanrı'nın varlığına başvurur. Doğal haklar ve diğerlerine zarar vermeme ödevi bütün yaratılmışların nihai sahibi olan Tanrı'nın varlığıyla haklaştırılır.¹⁰³

Kanadalı akademisyen ve eski siyasetçi Michael Ignatieff, “insan haklarının manevî krizi” diye adlandırdığı durumun, insan haklarının nihai metafizik zemininin yokluğuyla ilgili olduğunu söyler

Her şeyden önce, insanlar neden haklara sahiptir? İnsan türünü ve insan fertlerini haklara salahiyyetli kılan şey nedir? Şayet insanla ilgili özel bir şey (onu haklara ehil kılan bir hususiyet) varsa, neden bu dokunulmazlık, riayetle değil de bu denli sık biçimde ihlâl ile onurlandırılıyor? Eğer insanlar özelse, niçin birbirimize bu kadar kötü davranıyoruz?

İnsan hakları seküler bir inanç nesnesi hâline gelmiştir. Ancak bu inancın metafizik dayanağı net değildir. Evrensel Beyanname'nin 1. maddesi, her türden gerekçelendirmenin önünü keser ve yalnızca şunu söyler: “Bütün insanlar hür, haysiyet ve haklar bakımından eşit doğarlar. Akıl ve vicdana sahiptirler ve birbirlerine karşı kardeşlik zihniyeti ile hareket etmelidirler.” Evrensel Beyanname hakları beyan ve ilan eder, ama insanların niçin onlara sahip olduğunu açıklamaz.¹⁰⁴

Ignatieff bu noktada, 1948 tarihli Evrensel Beyanname'nin hazırlık sürecine dair bir anekdot paylaşır. Komisyonun başkanı Eleanor Roosevelt Şubat 1947'de, beyannamenin ilk taslak komitesini bir araya getirdiğinde, Çinli bir Konfüçyen ile Lübnanlı bir Thomist beyannamenin felsefi ve metafizik temelleri hakkında inatçı bir tartışmaya girişirler. Bayan Roosevelt ise, Doğu ile Batı'nın önündeki tek yolun, anlaşmazlık üzerinde anlaşmak olduğunu söyleyerek tartışmaya son verecektir.¹⁰⁵

Doğal insan hakları konusunda dikey boyut ihmal edildiği, yani bu hakların insana, insanı aşan bir kaynaktan verili olduğu dikkate alınmadığı takdirde, insanın doğuştan ve devredilemez birtakım haklarla dünyaya geldiği iddiasının hakkıyla temellendirilmesinin mümkün olmadığını söyledik. Bu meseleye farklı bir noktadan dikkat çekmek amacıyla Amerikalı filozof Richard Rorty'nin (ö. 2007) “liberal ironist” kavramına başvurabiliriz. Rorty bireysel kendini gerçekleştirme ve toplumsal adalet projeleri arasındaki gerilimi incelediği eserinde şöyle diyor:

103 Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, s. 168-9.

104 Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, s. 337.

105 Ignatieff, *Human Rights*, s. 337. Mehmet Birsin, “Bildirgenin felsefesinin tartışılmamış olması, arka planda mevcut olan felsefenin ortaya çıkmasını önleme çabası olarak görülmüş olmalıdır” der (*İslâm Hukukunda İnsan Hakları Kuramı*, s. 28). Bu tutumun, arka planda tutarlı ve derinlikli bir felsefe bulunmadığını gizleme amaçlı olması daha muhtemeldir.

Burada kullandığım “liberal” tanımını, yaptığımız en kötü şeyin zalimlik olduğunu düşünen insanları liberal olarak tarif eden Judith Shklar’dan ödünç alıyorum. “İronist” terimini ise, kendisinin en merkezi inançlarının ve arzularının olumsuzluğuyla [mümkün oluşuyla / *contingency*]¹⁰⁶ yüz yüze gelebilen kişiyi –bu merkezi inançların ve arzuların zamanın ve tesadüfün ötesinde yer alan bir şeye gönderme yaptığı düşüncesinden vazgeçmeye yetecek denli tarihselci ve nominalist olan bir kişiyi- adlandırmak için kullanıyorum. (...) Liberal ironist açısından “niçin zalim olmamalı?” sorusunun yanıtı yoktur –zalimliğin korkunç bir şey olduğu inancının döngüsel olmayan teorik bir dayanağı yoktur. “Ne zaman adaletsizliğe karşı mücadele etmek gerektiğine ve ne zaman kendinizi mahrem [ferdî / private]¹⁰⁷ özyaratım projelerine hasretmek gerektiğine nasıl karar veriyorsunuz?” sorusunun da bir yanıtı yoktur. Liberal ironist açısından bu soru ne az şu sorular kadar umutsuzdur: “ $m \times n$ sayıda başka masumun hayatını kurtarmak için n sayıda masumun işkenceye maruz kalmasını kabul etmek âdil midir? Eğer âdilse, n ve m ’nin değerleri tam olarak nedir?” ya da “bir kimse rastgele seçilmiş başka insanlar karşısında ne zaman kendi ailesinin ya da cemaatinin üyelerini yeğler?” Bu türden soruların iyi temellendirilmiş teorik yanıtları olduğuna –bu türden ahlaki ikilemleri [dilemma] çözmek için gerekli algoritmaların olduğuna inanan herhangi biri, kalbinin derinliklerinde hâlâ bir teolog ya da metafizikçidir. Bu kimse, hem insan varoluşunun gayesini belirleyen hem de sorumluluklar hiyerarşisi tesis eden bir düzene, zaman ve tesadüfün ötesinde yer alan bir düzene inanıyordu.¹⁰⁸

“Düşünmenin ve toplumsal ilerlemenin hedefi olarak Hakikatin yerine Özgürlüğü”ⁿ¹⁰⁹ konulduğu, her türlü gerçekliğin toplumsal inşa ürünü olduğunun kabul edildiği bir çağda, Rorty’nin liberal ironist figürü, insan ve toplum yaratımı olmayan bazı gerçeklikler varmış gibi konuşurken aslında böyle gerçeklikler olmadığına inanmaya devam eder. “İroni” terimi burada bir şey söylerken tam olarak onu kastetmemek şeklindeki aslı anlamını muhafaza eder. Yapılan şey, gerçek anlamını yalnız katılımcıların bildiği bir “söz oyunu”ndan ibarettir. Adaletten, insan haklarından, herkesin eşitliğinden söz edilirken, bu kelimeler özsel, gerçekliğini kendilerinde taşıyan birtakım hakikatlere atıf yapıyormuş gibi davranılır. Ancak -teoride yatay ve dikey boyutlar arasındaki kırılma bir tarafa- herkes teori ile pratik arasındaki büyük yarığın farkındadır.¹¹⁰

106 “Contingency” kelimesi, zorunlu ile imkânsız arasındaki kategoriye, yani büyük ölçüde klasik felsefedeki “imkân” kategorisini; bir şeyin öyle veya böyle olmasının, hatta var olup olmasının mümkünlüğünü ifade eder. Değerler alanında da cevheri/özsel, değişmez olmayan bir anlam taşır. H. Ziya Ülken buna “zorunsuzluk” demişti.

107 Rorty’nin “private” kelimesiyle kastettiği anlamın, mütercimim tercih ettiği “mahrem”den ziyade, “ferdî/bireysel” olduğu anlaşılmaktadır.

108 Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 17-8; *Contingency, Irony and Solidarity*, s. xv.

109 Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 15.

110 İnsan hakları pratiğindeki büyük problemleri ele alan bir çalışma için bk. Thomas Hammarberg, *Avrupa’da İnsan Hakları* (trc. Ayşen Ekmekci), İstanbul: İletişim Yayınları, 2012. Avrupa Konseyi İnsan Hakları Komiserliği yapmış olan Hammarberg bu kitabında yabancı düşmanlığı (bu meyanda İslâmofobi) ve mülteci sorunundan toplumsal cinsiyet ve çocuklarla ilgili sorunlara, engelli insanların haklarından sosyal ve ekonomik haklara kadar çok geniş bir alandaki insan hakları ihlallerini ayrıntılı biçimde ortaya koyuyor.

MacIntyre da “duyguculuk” (emotivism) kuramı ile mücadele ederken benzer bir noktadan hareket eder. “Duyguculuk, bütün değerlendirci yargıların ve özellikle de bütün ahlâksal yargıların -bunlar ahlâksal ve değerlendirci oldukları sürece- tercih, tutum ve duyguların dile getirilişinden *başka bir şey olmadığını* öne süren bir öğretilerdir.”¹¹¹ Modern dönemde ahlâk düşüncesinin köklü bir biçimde yozlaştığını, temel erdemlerin bir tarafa atılıp ahlâk alanında hiçbir sabitenin, objektif denebilecek hiçbir hakikatin kalmadığını, insan bütünlüğünün parçalandığını iddia eden düşünür, yeniden Aristoteles’in erdem ahlakına dönüşü savunduğu kitabında, duyguculuk dediği (ve hemen hemen modernlikle özdeşleştirdiği) objektif bir hakikat kabul etmeyen bu tavır alışla kökten hesaplaşır:

Özellikle modern birey, benim deyişimle duygucu birey, önünde, üzerinde yargıda bulunabileceği hiçbir sınırlama bulamaz; çünkü bu tür sınırlamalar değerlendirmeye ilgili rasyonel ölçütlerden türetilir ve önceden de belirttiğim gibi duygucu birey, bu tür herhangi bir ölçütten yoksundur. Her şey, bireyin benimsemiş olduğu herhangi bir bakış açısından eleştirilebilir; ki buna bireyin benimseyeceği bakış açısının seçimi de dahildir. Hem analitikçilerden, hem de varoluşçulardan, bazı modern felsefeciler, ahlâksal fâilliğin özünü, herhangi bir rastlantısal durum ile herhangi bir zorunlu özdeşleşmeden paçayı kurtarma kapasitesinde olan bu bireyde bulmuşlardır. (...) Hiçbir zorunlu toplumsal içerik ve kimliğe sahip olmayan bu demoktarize edilmiş kişi(lik), her şey olabilir, herhangi bir rolü benimseyebilir veya herhangi bir bakış açısına bağlanabilir; çünkü o, *kendi içinde ve kendisi için bir hiçtir.*”¹¹²

20. yüzyılın önemli siyaset düşünürlerinden Hannah Arendt (ö. 1975) *Totalitarizmin Kaynakları* isimli eserinin “Ulus-devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu” başlıklı dokuzuncu bölümünde, insan hakları meselesinin iki dünya savaşı arası dönemde nasıl temelli bir problemle yüzleştiğini anlatır. 1. Dünya Savaşı sonrasında yıkılan imparatorluklar çeşitli ulus-devletlere evrildiğinde, devletsiz bazı halklar ortaya çıkmış ve tarihte ilk defa olarak milyonlarca insan herhangi bir siyasi topluluğa ait olmaksızın ortada kalmıştı. “Yeryüzünün posası” olarak nitelendirdiği bu büyük kitleler, temel insan haklarından yoksun kalmışlardı, çünkü insan hakları bir devlete tabiiyet ile sıkı bir şekilde irtibatlı olarak düşünüldüğü, daha doğrusu her devletin yasaları içerisinde mündemiç kabul edildiği için, siyasi bir topluluğun koruması altında olmayan insan, salt insan olması bakımından temel haklara sahip addedilmiyordu. İnsan hakları pozitif yasalar gibi bağlayıcı değildi; “İnsan hakları da, hiçbir zaman bir yasa hâline gelememiş, ancak normal yasal kurumların yeterli olmadığı tekil ayrık durumlarında bir başvuru [merci] olarak oldukça muğlak bir varlık kazanmıştır.”¹¹³

Arendt, 18. yüzyılın sonundaki İnsan Hakları Bildirgesi’nin tarihte bir dönüm noktası olduğunu söyleyip şöyle der:

111 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 28.

112 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 57-8. Duyguculuk hakkında bir değerlendirme için bk. Feldman, *Etik Nedir?*, s. 308-36 (bu kitabın tercümesinde ekolün ismi “duygusalılık” olarak çevrilmiştir).

113 Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2*, s. 277.

Bildirgenin önünde sonunda tek bir anlamı vardı: O andan sonra Yasa'nın kaynağı, Tanrı'nın buyruğu ya da tarihin töreleri değil, İnsan olacaktı. Bildirgeyle, tarihin toplumun belli tabakalarına ya da belli uluslarına bahsettiği ayrıcalıklardan bağımsız olarak ["eğitimini" tamamlayan] insanın her türlü vesayetten özgürleştiği imlendi ve reşit olduğu ilân edildi.¹¹⁴

Fakat öyle anlaşılıyor ki İnsan, bir devlet tâbiyetinden, bir kolektivite mensubiyetinden bağımsız olarak, insanları sırf insan olmaları bakımından kucaklayabilen, ulusal menfaatlere aşkın olan ve -yasa olmak için gerekli- gerçek müeyyidelerle donatılmış Yasa'yı ve belki daha da önemlisi, böyle bir yasanın temelini teşkil edecek ahlâkı henüz "yapabilmiş" değildir.

İnsan haklarının "felsefi krizi"nden söz ederken doğrudan insan hakları uygulamalarına dair sorunlar kastedilmediği gibi, günümüzde insan haklarına yönelik meydana gelmiş devasa literatür, çok sayıda insan, kurum ve maddî imkânın seferber edildiği büyük bir pratikler kümesi gözardı ediliyor da değildir. Bazı toplumsal pratiklerin herkes tarafından aksiyomatik biçimde kabul edilip köken araştırmasına tâbi tutulmaksızın pratikte sorunsuz işleyebilmesi ihtimali de -böyle bir ihtimal ne kadar zayıf olsa dahi- konumuz dışındadır. Felsefi kriz, kökene dair tutarlı bir teorik anlatının yokluğu ile ilgilidir. Buna göre insan haklarının salt ahlaki, salt hukuki, yahut ahlaki-hukuki haklar niteliğinde olup olmadığının kabulü, temel niteliği ne olursa olsun söz konusu hakların asgarî miktarına dair bir tasavvur, bunun niçin böyle olduğuna dair bir teorinin eşlik etmediği durumda tatmin edici bir açıklama sayılmayacaktır. Hangi normatif statüde olursa olsun temel bazı insan hakları kabul etmek, bu hakların statüsünü açıklamadan önce, niçin insanların insan olmakla bu haklara sahip olduğunun tutarlı bir açıklamasını gerektirir.

20. yüzyılın önde gelen hukuk filozoflarından H. L. A. Hart (ö. 1992) "Are There Any Natural Rights?" başlıklı makalesinde, doğal hakların ahlaki nitelikte olduğunu ve esasen temelde tek bir doğal hakkın mevcut olduğunu belirtir: "bütün insanların eşitçe sahip olduğu özgür olma hakkı".¹¹⁵ O şöyle der:

Bütün insanların eşitçe sahip olduğu özgürlük hakkını bir *doğal* hak olarak betimlemek için iki nedenim var ve ikisi de daima klasik doğal hak kuramcıları tarafından vurgulanmıştır: (1) Bu hak tercih kabiliyetini haiz her insanın sahip olduğu bir haktır; insanlar buna herhangi bir toplumun üyesi veya birbiriyle özel bir ilişki içinde olarak değil, salt insan *olmakla* sahiptir. (2) Diğer ahlaki hakların aksine bu hak, insanların istemli eylemleriyle yaratılmış veya bahşedilmiş değildir.¹¹⁶

Hart gerekçelendirmesinde, herkesin "eşitçe sahip olduğu özgürlük hakkı"na niçin sahip olduğunu açıklamamaktadır. Gerekçe olarak sunduğu önermeler bir sebep olmaktan ziyade sonuç olmaya elverişlidir, bilhassa birinci önerme, açıklanması gereken bir iddianın öyle varsayılmasından ibarettir. Hart'ın iddiası esasında koşullu bir önermedir: "Eğer ahlaki hak diye

114 Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2*, s. 294.

115 Hart, "Doğal Haklar Var mı?", s. 217.

116 Hart, "Doğal Haklar Var mı?", s. 218.

bir şey varsa bu tek doğal hak var olmalıdır.”¹¹⁷ Günümüz düşünürlerinden Amartya Sen, günümüzde insan hakları anlayışına yönelik kuşku ve eleştirilere, Benthamcı tarzda kökten reddedişlerin yaygın olduğuna ve insan hakları aktivistlerinin bu tarz kuşkular karşısındaki rahatsızlığına değinir. Aktivistler dünyayı açıklamaktan ziyade değiştirmeye çalıştıkları için bu tarz spekülâtif soru ve eleştiriler onları huzursuz etmektedir. Sen, sağlıklı bir insan hakları pratiği için teorik kuşkuların giderilmesi gerektiği kanaatindedir. Böyle tutarlı bir teorik çerçeve çizmek amacıyla kaleme aldığı makalesinde, insan haklarına dair herhangi bir teori- nin cevaplaması gereken sorulardan ilki -ve bizim açımızdan en önemlisi- olarak, insan hakları bildirilerinin ne tür bir ifade olduğu sorusunu vaz eder. Bu soruya verdiği yanıtta Hart’ı takip ederek insan haklarının esas itibarıyla ahlaki talepler olduğunu ileri sürer. Ona göre insan hakları yasama için ilham edici bir kaynak olabilirse de bu haklar hukuki, ön-hukuki (*proto-legal*) yahut ideal-hukuki emirler değildir.¹¹⁸

Sen, Bentham’ın doğal hakları, bunları hukuki mahiyetli haklar şeklinde yorumladığı için reddettiğini söyler. Doğal hakların arkasında hukuki veya kurumsal bir güç bulunmadığı âşikardır. Burada dikkate alınıp mukayese edilmesi gereken iki tür etik vardır ki birisi Bentham’ın öncülüğünü yaptığı yarar temelli etik (bunda zâtî öneme sahip etik değer yarar olup insan hakları veya özgürlüğü değildir), diğeri ise insan haklarına köklü bir yer ayıran, insanî özgürlük ve yükümlülükler temel bir önem atfeden bir etikdir. Bu ikinci tarz etiği savunan yazar, insan haklarını etik olarak kavramanın, bunları yalnız hukuki birer talep olarak değil, aynı zamanda hukukun zemini, neredeyse “beklemede olan hukuk” olarak görmek isteyen hukuk temelli insan hakları kavrayışlarının tümüne karşıdır. Böyle bir yaklaşım ahlaki olarak kavranan hakların yeni yasamalarda hiçbir etki ve yardımı olmayacağı anlamına gelmeyecek, fakat yalnız böyle bir işlevi olduğu ileri sürülemeyecektir.¹¹⁹

Sen, makalesinde insan haklarının pratik yönlerine dair kıymetli birtakım değerlendirmeler yapmakla birlikte, insan haklarının en temel mahiyetine dair, yani insan olmanın için bu tarz ahlaki haklara sahip olmayı gerektirdiğine ilişkin tatmin edici bir açıklama sunmaz. Konuyla ilgili önemli bir başka çalışma da Charles R. Beitz’in insan hakları düşüncesine tahsis ettiği kitabıdır. *The Idea of Human Rights*’ın temel sorunsalı, 2. Dünya Savaşı sonrası şartlarında uluslararası anlaşmalarla evrensel bir doktrin hâline gelen insan haklarını “mevcut pratiği” içerisinde anlamaktır. Yazara göre evrensel insan haklarını anlamanın en iyi yolu, bunu başka bir düşüncenin ürünü olarak değil, kendi nevine özgü, *sui generis* bir düşünce olarak tasavvur etmektir.

Beitz insan haklarını yerel sosyal adalet ilkeleri ile özdeşleştirmek ne kadar hatalıysa, bu hakları bütün tarihî şartlarda her insana uygulanması gereken normlar toplamı olarak bir asgarî ahlakilik standartı (moral minimum) şeklinde görmenin de o denli hatalı olacağı kanaatindedir.

117 Hart, “Doğal Haklar Var mı?”, s. 219.

118 Sen, “Elements of a Theory of Human Rights”, s. 318-20.

119 Sen, “Elements of a Theory of Human Rights”, s. 325-7.

Ona göre evrensel insan hakları bu iki anlayışın ortasında olup, “günümüzde içinde yaşamakta olduğumuz küresel normatif düzenin unsurları olmak şeklindeki kendilerine mahsus rolleriyle temayüz eden eleştirel, kamusal standartlardır.”¹²⁰ Yazarın temel amacı, gözlemlediğimiz uluslararası pratikle uyumlu bir insan hakları kavrayışını tasvir etmektir. İnsan haklarına ilişkin dile getirilmiş çeşitli türden kuşkuları tasnif edip sıralayan¹²¹ Beitz, bunlardan özellikle politik nitelikli olanlar üzerinde durur ve insan haklarının birtakım politik hesapların aracı olarak kullanılması tarzındaki ihtimallerin mevcudiyetinin, bir bütün olarak insan hakları projesini reddetmek için makul bir sebep olmadığına inanır. Amartya Sen’e benzer şekilde insan haklarının hukuki ilkeler olmadığını düşünen Beitz’e göre söz konusu hakların pratiği “küresel normatif düzen”in bir parçasıdır. “Küresel normatif düzen, küresel politik alanın muhtelif bölgelerinde davranış için düzenleyici standartlar olarak az veya çok yaygın olarak kabul edilen normlar bütünüdür.”¹²² Bu normların bir bölümü sözleşmelerle oluşturulan hukuk benzeri normlar iken, bir bölümü de arkaplan normları veya ilkeleri olarak tasavvur edilmelidir. Yazar insan haklarının hukuk olmaya elverişli olmadığı (hukuka ait kaynaklardan çıkarılmadığı ve kararlar üzerinde etkili olabile de belirleyici olmadığı) için arkaplan normları olduğunu ileri sürer. Arkaplan normları kamusal alanda yaygınca kabul edilen, hükümetlerin karar ve eylemlerini değerlendirmede kullanılan eleştirel pratik standartlardır. İnsan haklarına dair bir teori fazla iddialı olmamalıdır, zira insan haklarının doğası ve talepleri, olumsal tarihî şartlara cevap olmak üzere vücuda gelmiştir. Böyle olunca insan haklarının temelini bir veya birkaç belirgin ahlaki düşüncede aramak veya hakların genelgeçer bir listesini çıkarmak yanlış olacaktır.¹²³

İnsan haklarına yönelik kavramsal, normatif veya amaca yönelik kuşkular ne olursa olsun, mevcut hâliyle insan hakları pratiğinin olumlu taraflarını korumaya yönelik iyi niyetli çabaların kıymeti inkâr edilemez. Yukarıda bu yöndeki çabalardan bir bölümüne değindik. İnsan hakları anlayışının, yani insanların doğuştan sahip oldukları birtakım temel ve devredilemez haklara sahip oldukları fikrinin İslâm ile uyumlu olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Hatta Locke ile meşhur olan yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarının nihai kökeninin İslâm hukuku olduğu kanaatimizi de ifade etmiştik. Hz. Peygamber’in Veda Hutbesi’nde yer alan, ayrıca bazı âyet ve hadislerde bulunan bazı ilkelerin Debûsî ve diğer Müslüman hukukçularca açıklanması sonucunda, en az bin yıldır bu anlayış İslâm hukukunda mevcuttur. Günümüzde medenî ve siyasî haklar denilen birinci kuşak hakların temelini oluşturan bu hakların yanısıra; sosyal, ekonomik ve kültürel haklar olarak bilinen ikinci kuşak hakların önemli bölümü de İslâmî öğretinin teori ve pratiğinde yer alır (fakat bunların bir kısmı günümüzde olduğu gibi devletin değil, “sivil toplum”un vazifesi olarak görülmüş ve büyük ölçüde vakıflar aracılığıyla gerçekleştirilmiştir). Dolayısıyla mesela Hüseyin Kazım Kadri’nin (1789 tarihli) İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi’nin İslâm ile uyumlu olduğunu açıklama

120 Beitz, *The Idea of Human Rights*, s. 197-8.

121 Beitz, *The Idea of Human Rights*, s. 3-6.

122 Beitz, *The Idea of Human Rights*, s. 209.

123 Beitz, *The Idea of Human Rights*, s. 209-12.

çabası¹²⁴ ve bunun 1948 tarihli beyannameyi esas alan günümüzdeki muadilleri gibi çabalar tamamen önemsiz olmamakla birlikte, esas mesele insan haklarının nasıl temellendirildiği (kökeni) ile, Douzinas'ın ifade ettiği gibi, "tahakküm ve baskıya karşı etkili bir savunma aracı mı yoksa yükselen bir imparatorluğun ideolojik cilası mı"¹²⁵ olduğu, yani başka birtakım amaçlar için araçsallaştırılması (amacı) problemidir.

Batı felsefesinin bilhassa Kant'tan sonraki seyri bakımından doğal hukuk ve doğal haklar anlayışının gözden düşmesi kaçınılmazdı. Materyalist-pozitivist anlayışın büyük ölçüde hâkim olup metafizik içerikli önermelerin anlamsız kabul edilir hâle geldiği¹²⁶, Kant felsefesindeki (özgürlük ve otonomi kavramlarının da dâhil olduğu) metafizik bakiyenin temizlendiği ve Fransız İhtilali'nden sonra toplumsal hayatı düzenleme biçimlerinde istihdam edilen ve edilecek her türlü ahlaki ve hukuki değerın insan kaynaklı olduğu kabulünün yerleştiği, insanı aşan değişmez bir hakikat anlayışının ortadan kalkarak bütün hakikat iddialarının toplumsal kurgulardan ibaret kabul edildiği, bunlara paralel olarak modern ulus devletin yaygınlaşarak hâkimiyetin mutlak ve devlet ile kâim olduğu fikrinin benimsendiği, bireyin büyük ölçüde ortadan kalkıp kolektif unsurların bir parçası hâline geldiği, insanın ilkel bir yaşam formundan evrimleşmiş hayvanlardan bir hayvan, nihayetinde biyolojik bir yığından ibaret kabul edildiği bir entelektüel ortamda, doğuştan ve devredilemez insan hakları fikrini sürdürmenin imkânı kalmadığı gibi, bu düşünceye geri dönmek esasen bir nevi "irtica" sayılmalıydı. Şu hâlde 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarındaki manzara –genel olarak hak kavramının reddedildiği yahut yalnız mer'î devlet hukukunun bahşettiği hukuki hakların kabul edildiği, hususen doğal haklar anlayışının çoktandır köhnemiş bir zihniyetin ürünü olduğu telakkisi-, esasen saydığımız gelişmelerin doğal bir neticesidir. 20. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşen doğal hukuk rönesansı¹²⁷ ise, 19. yüzyıl boyunca gelişen felsefi, sosyolojik, ekonomik ve bilimsel düşüncenin doğal bir sonucu olmayıp, bilakis bu gelişmenin gayri tabii bir biçimde kırılmasını temsil eder. Yani söz konusu rönesans, fikrî gelişim çizgisinin bir sonucu olmayıp, iki dünya savaşının arasında ve ikincisinin sonunda ortaya çıkan bazı somut gerçekliklerin neticesidir. Fiilî bir zorunlulukla, ulus devlet yasalarının üstünde yer alacak ahlaki değerlere dayalı bir insan hakları tasavvuru oluşturulmuş, fakat post-metafizik çağda bunun felsefi temellendirmesi yapılamamıştır. Bu noktada Kant çizgisini takip eden bazı felsefecilerin insan haklarını tekrar Kant felsefesiyle temellendirme çabaları da zayıf ve semeresiz kalmaktadır.¹²⁸ Söylemek istediğimiz şudur: İnsan hakları anlayışının tutarlı bir temellendirmesi ancak insanı aşan bir varlık, bilgi ve değer kaynağının mevcudiyetinin

124 Hüseyin Kazım Kadri, *İnsan Hakları Beyanname'si'nin İslâm Hukukuna Göre İzahı*.

125 Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 7.

126 İfade edilen husus, hâkim hâle gelen felsefi temayüldür. Yoksa Kant sonrasında materyalist/pozitivist yaklaşımın yanı sıra idealist, spiritüalist, Thomas Aquinas'ın görüşlerini modern felsefeye uyarlamaya çalışan (Yeni Tomist) dindar yaklaşımların da mevcut olduğu bilinmektedir.

127 bk. Hamide Topçuoğlu, *XX inci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*.

128 Böyle çabalara örnek olarak Robert Nozick'in *Anarchy, State and Utopia* adlı eserinde birey haklarını Kant'ın ikinci kategorik buyruğuna irca eden yaklaşımı ile, Ioanna Kuçuradı'nın *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011) isimli kitabındaki yaklaşımı verilebilir.

ve bu hakların insana verili olduğunun kabulüyle mümkündür. İnsanın rasyonel ve otonom bir varlık olduğunu ispat etmek eskisi kadar kolay olmadığı gibi, böyle olduğu kabul edildiği takdirde de bu vasıflar onun bu haklara zorunlu olarak sahip olmasını gerektirmez; bu gereklilik için insanın Yaratıcı tarafından sorumlu kılındığının ve ayrıca özcü bir insan doğası anlayışının kabulü de lâzımdır. Varlık, bilgi ve değerın kaynağı insandan başka bir yerde aranmayacaksa, her şeyi inşa eden insansa, temel haklara zemin teşkil edebilecek (“insan onuru” ve “insan doğası” gibi) hiçbir kavramın nihai ve kurgusal olmayan bir özü olmayacak demektir. İnsan haklarının başka amaçlar için araçsallaştırılmamasının garantisi ancak sözünü ettiğimiz aşkın ve verili insan hakları anlayışıdır. İnsan haklarının bu aşkın temellerinin tasfiye edilmesiyle birlikte hiçbir değişmez ve kendinde iyi bir değer kalmayacağını ve bu durumun yol açabileceği sonuçları Arendt çok iyi özetliyor:

Dinin mutlak ve aşkın ölçüleri ya da doğanın yasası otoritelerini yitirir yitirmez, hakkı, ‘için’ –birey ya da aile veya halk ya da en geniş sayı için- ‘iyi’ ile özdeşleyen¹²⁹ bir yasa anlayışı da kaçınılmaz hâle gelir; ve eğer ‘için iyi’nin uygulandığı birim insanlık kadar geniş olursa, bu karmaşa asla çözülmez. Çünkü, son derece örgütlü ve donanımlı bir insanlığın günün birinde, bazı parçalarını tasfiye etmenin bir bütün olarak insanlık için hayırlı bir iş olacağına tamamen demokratik bir biçimde –yani çoğunluk yoluyla- karar verecek olması, pratik siyasi ihtimaller alanında bile son derece anlaşılabilir bir şeydir. Burada, olgusal gerçekliğin yol açtığı sorunlar alanında, uzun zaman önce Platon’a “her şeyin ölçüsü insan değil Tanrı olmalıdır” dedirtse de, ancak bütün siyasi ve felsefi sorunların çerçevesini sarsılmaz bir Hıristiyan tanrıbilim oluşturduğu sürece farkedilmeden kalabilecek siyaset felsefesinin en eski çıkmazlarından biriyle karşı karşıyayızdır.¹³⁰

Arendt’ten yarım asrı aşkın bir zaman sonra yazan Douzinas da, aşkın temelini kaybeden insan haklarının, siyasetin bir enstrümanı olmasının kaçınılmazlığını ifşa ediyor:

Normatif kaynaklar, bundan böyle, Tanrı’nın ezeli ve ebediliğinde, rasyonel bir sistematiklikte, doğal ya da sosyal bütünlükte değil, devletlerin çıkarlarında, pazarlıklarında ve tavizlerinde bulunmaktadır. Haklar, ahlâk ve hukuk felsefecilerinin ilgi alanları ve yöntemleri olmaktan siyasetçilerin önceliği olmaya doğru gidiyor.”¹³¹

Robert Dahl “devredilemez hakları herhangi bir hükümetin ulaşamayacağı yerde kurmak için ne yapmalı” diye sormuştu.¹³² “Eğer test buysa” der Wael B. Hallaq, “o zaman hukukun üstünlüğünü devlet yönetimi üzerinde hâkim kılan şer’i hukuk bu testi geçmiştir.”¹³³ Hallaq’ın bu hükmü güncel değil, tarihsel bir değerlendirmedir. Günümüz için ise Dahl’ın sorusu önemini sürdürüyor.

129 Arendt burada Hitler’in “Hak, Almanlar için iyi olandır” sözünden hareket ediyor.

130 Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, s. 308-9.

131 Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 12.

132 Dahl, “On Removing Certain Impediments to Democracy in the United States”, s. 235’ten nakleden Hallaq, *The Impossible State*, s. 72; *İmkânsız Devlet*, s. 132.

133 W. Hallaq, *The Impossible State*, s. 72.

Kaynaklar

- Ağaoğulları, Mehmet Ali – Filiz Zabcı – Reyda Ergün. *Kral-Devletten Ulus-Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2009.
- Aktan, Hamza. “İhrâz.” *DİA*. XXI, 542-4.
- Aravamudan, Srinivas. *Enlightenment Orientalism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.
- Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm* (trc. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- el-Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud, *et-Takrîr li-Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî* (nşr. Abdüsselâm Subhi Hâmid). I-VIII, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-uûni'l-İslâmiyye, 2005.
- Bardakoğlu, Ali. “İstîlâ.” *DİA*. XXIII, 359-361.
- Beitz, Charles R.. *The Idea of Human Rights*. Oxford University Press: New York, 2009.
- Bentley, Jerry. “Europeanization of the World or Globalization of Europe?.” *From the Renaissance to the Modern World: A Tribute to John M. Headley* (ed. Peter Iver Kaufman Basel), Switzerland: MDPI Books, 2012.
- Bernasconi, Robert. *İrk Kavramını Kim İcat Etti?* (haz. Zeynep Direk). İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Beysan, Nazime. *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*. İstanbul: XII Levha Yayıncılık, 2015.
- Birsin, Mehmet. *İslâm Hukukunda İnsan Hakları Kuramı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Brennan, Jason. *Liberteryenizm* (trc. Atilla Yayla). Ankara: Liberte Yayınları, 2015.
- el-Buharî, Abdülaziz. *Keşfü'l-Esrar* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî). I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- Büyük Haydar Efendi. *Usûl-i Fıkh Dersleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1326.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille* (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Del Vecchio, Giorgio. *Hukuk Felsefesi Dersleri* (trc. Sahir Erman). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1952.
- Donnelly, Jack. *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları* (trc. Mustafa Erdoğan – Levent Korkut). Ankara: Yetkin Yayınları, 1995.
- Douzinas, Costas. *İnsan Hakları ve İmparatorluk: Kozmopolitanizmin Siyasal Felsefesi* (trc. Kasım Akbaş – Rabia Sağlam). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Duguit, Léon. *Hak Kavramı ve Devletin Dönüşümü Üzerine Üç Konferans* (trc. Edip Serdengeçti; haz. Emre Partalcı). İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Evans, Tony. *The Politics of Human Rights: A Global Perspective*. Londra: Pluto Press, 2001.
- Feldman, Fred. *Etik Nedir?* (trc. Ferit Burak Aydar). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013.
- el-Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâyi'*. I-II. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289.
- Ferry, Luc&Alain Renault. *Siyaset Felsefesi* (trc. Ertuğrul Cenk Gürçan – Murat Erşen). İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Galtung, Johan. *İnsan Hakları: Başka Bir Açıdan Bakış* (trc. Müge Sözen). İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Gardet, Louis. *Müslüman Site: Toplumsal ve Siyasal Hayat* (trc. Ahmet Arslan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999.
- Hacak, Hasan. *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (doktora tezi, 2000). Marmara Üniversitesi SBE.

- . “İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı.” *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2005, sy. 29, s. 99-120.
- Hallaq, Wael B.. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament*, New York: Columbia University Press, 2013. Türkçe tercümesi: *İmkânsız Devlet* (trc. Aziz Hikmet). İstanbul: Babil Kitap, 2019.
- Harrison, John – Peter Laslett. *The Library of John Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Hart, H. L. A.. “Doğal Haklar Var mı?” (trc. Oğuzhan Bekir Keskin). *H.L.A Hart ve Hukuk-Ahlak Ayrımı* (ed. Sercan Gürler). İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015, s. 217-237.
- Ignatieff, Michael. *Human Rights as Politics and Idolatry* (ed. Amy Gutmann). Princeton N.J.: Princeton University Press, 2001.
- Işıkaç, Yasemin. *Hukuk Felsefesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2015.
- İbn Emîr el-Hâc. *et-Takrîr ve’t-Tahbîr* (nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer). I-III, Beyrut, 1999.
- İbn Sina. *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik (el-İlâhiyyât)* (trc. Ekrem Demirli – Ömer Türker). I-II, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- el-İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’ân* (nşr. Safvân Adnan Dâvudî). Dımaşk – Beyrut: Dâru’l-Kalem – Dâru’ş-Şâmiyye, 1997.
- Johansen, Baber. “Der ‘Isma-Begriff im Hanafitischen Recht.” *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*. Leiden: Brill, 1999, s. 238-262.
- . “Secular and Religious Elements in Hanafite Law.” *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*. Leiden: Brill, 1999, s. 189-218.
- Kadri, Hüseyin Kazım. *İnsan Hakları Beyannamesi’nin İslâm Hukukuna Göre İzahı*. İstanbul: Sinan Matbaası, 1949.
- el-Kâsânî, Alâüddin Ebu Bekir b. Mes’ûd. *Bedâyi’u’s-Sanâyi’ fi Tertibi’s-Şerâyi’*. I-VII. Kahire: Matbaatü’l-Cemâliyyeti’l-Âmire, 1910.
- Kelsen, Hans. *Saf Hukuk Kuramı* (trc. Ertuğrul Uzun). İstanbul: Nora Kitap, 2016.
- Koskenniemi, Martti. *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law (1870-1960)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Köksal, Asım Cüneyd. “Vücûb-Eda Ehliyeti Ayrımı ve Bu Ayrımla İlişkili İki Mesele”. *İÜİF Dergisi*. 2011, sy. 25, s. 105-122.
- . *Fıkıh ve Siyaset*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- el-Kuhistânî, Şemsüddin Muhammed b. Hüsameddin. *Câmiu’r-Rumûz*. I-II. İstanbul: el-Hâc Muharrem Efendi Bosnevî Matbaası, 1300.
- el-Leknevî, Abdülhayy. *Umdetü’r-Riâye alâ Şerhi’l-Vikâye* (nşr. Salâh Muhammed Ebü’l-Hâc). I-VI, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009.
- Lewis, Bernard. *İslâm’ın Siyasal Söylemi* (trc. Ünsal Oskay). Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Türkçe tercümesi: *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* (trc. Fahri Bakırcı). Ankara: Ebabil Yayınları, 2012.
- . *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (trc. Meral Delikara Topçu). Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde* (trc. Muttalip Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Makdisi, George. *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı* (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu – Tuncay Başoğlu). İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (trc. M. Türköne – F. Unan – İ. Erdoğan). İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

- el-Merginânî, Burhaneddin Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye* (nşr. Muhammed Muhammed Tamir – Hafız Aşur Hafız). I-II, Kahire: Dâru's-Selam, 1420.
- el-Meydânî, Abdülğani b. Tâlib. *el-Lübâb* (Kudûri şerhi) (nşr. Ömer el-Mısri – Beşşâr Bekri Arâbi). Dımaşk: Dâru Sibâ', ts.
- Mütercim Asım Efendi. *el-Okyanûsu'l-Muhît fi tercemeti'l-Kâmusi'l-muhit*. I-III. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1305.
- en-Nigerî, Abdünnebî b. Abdürresul. *Düstûru'l-ulemâ*. I-IV. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî (Haydarabad: Dâiretü'l-Maarif Matbaası baskısının tıpkıbasımı), 1975.
- Özdemir, Merve. *İslâm Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli* (doktora tezi, 2017). Sakarya Üniversitesi SBÜ.
- Özdemir, Recep. *İslâm Hukukunda Mülkiyet*. İstanbul: Hiperyayın, 2018.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. NY: Cambridge University Press, 1995; Türkçe tercümesi: *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* (trc. Mehmet Küçük – Alev Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Sadrüşşeriâ, Ubeydullah b. Mes'ûd. *Şerhu'l-Vikaye* (nşr. Salâh Muhammed Ebû'l-Hâc). I-II, Amman: el-Verrak, 2006.
- . *et-Tavzih* (nşr. Muhammed Adnan Derviş). I-II, Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998.
- Sen, Amartya. "Elements of a Theory of Human Rights." *Philosophy&Public Affairs*, XXXII, sy. 4, s. 315-356.
- es-Serahsî, Şemsüleimme Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed. *Usûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî). I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- . *el-Mebsût*. I-XXX. İstanbul: Çağrı Yayınları (Kâhire: Matbaatü's-Sâade, 1324 baskısının tıpkıbasımı), 1982.
- Seyyid Bey. *Hak Mefhûmunun ve Kuvve-i Müeyyidesinin Süret-i Telakkisi Hakkında İslâm Felsefe-i Hukûkiyla Avrupa Felsefe-i Hukûku Arasında bir Mukayese: Konferans*. İstanbul: Kader Matbaası, 1338
- Strauss, Leo. *Doğal Hak ve Tarih* (trc. Murat Erşen – Petek Onur). İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Sunar, Lütfi. "Modern Zamana Geçerken Bedenleşen İnsan: John Locke'un Beden, Emek ve Mülkiyet Kuramının Bir Eleştirisi". *İnsanı Yeniden Düşünmek* (ed. Lütfi Sunar – Latif Karagöz). İstanbul: İlem, 2019, s. 33-68.
- Şentürk, Recep. *İnsan Hakları ve İslâm*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.
- . "İsmet." *DİA*. XXIII, 137-8.
- et-Teftâzânî, Sa'eddin Mes'ud b. Fahreddin. *et-Telviḥ ale't-Tavdiḥ (et-Tavdiḥ ile birlikte)* (nşr. Muhammed Adnan Derviş). I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- et-Tehânevî, Muhammed Alâ b. Ali. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-ulum* (nşr. Refik el-Acem). I-II, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tierney, Brian. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2001.
- Tierney, Brian. "Ockham and Natural Rights." *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics* (A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence, vol: 6) (ed. Miller, Fred D. Jr. – Carrie-Ann Biondi. Dordrecht: Springer, s. 325-328.
- Topçuoğlu, Hamide. *Yirminci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1953.
- Uslu, Cennet. *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*. Ankara: Liberte Yayınları, 2011.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Düşüncesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1995.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Osmanlı Anayasasına Dair* (haz. Asım Cüneyd Köksal). İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Abdülfettâh el-Mersafî'nin Tahrîrât İlmindeki Yeri: Şerhu'd-Dürreti'l-Mudîyye Örneği

The Place of 'Abd al-Fattâh al-Marsafî in the Knowledge of *Tahrîrât*:
the Case of *Sharh al-Durra al-Muğiyya*

Eren PİLGİR*

Öz: Ebü Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) kaleme aldığı *et-Teysîr fi'l-kırââtî's-seb'* adlı kitabı ve Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) bu eseri *Hırzû'l-emânî ve vehü't-tehânî* adıyla nazmettiği çalışması, İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) kıraatleri yedi ile sınırlaması sonrasında yedi kıraat tedrisatının iki ana kaynağı olmuştur. Kıraat tedrisatının pratikte bu eserlerle sınırlı kalması sebebiyle insanlar, *et-Teysîr ve Hırzû'l-emânî* dışında kıraat birikimi olmadığı vehmine kapılmışlar hatta daha da ileri giderek kıraat ilmini bu iki eserden ibaret zannetmişlerdir. İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) bu durumun farkına vararak kıraat tariklerini genişçe ele aldığı *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr'* telif etmiştir. O, bu eserini ilk önce *Takrîbü'n-Neşr* adıyla özetlemiş, daha sonra *Tayyibetü'n-Neşr* adıyla manzum hâle getirmiştir. *en-Neşr ve Tayyibetü'n-Neşr*'deki tariklerin *et-Teysîr ve Hırzû'l-emânî*'ye göre çok geniş olması, İbnü'l-Cezerî'nin *et-Teysîr*'i on kıraate tamamlamak için *Tahbîru't-Teysîr* adlı eserini, *Hırzû'l-emânî*'yi on kıraate tamamlamak içinse *ed-Dürretü'l-mudîyye* adlı eserini yazmasını gerektirmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr ve ed-Dürretü'l-mudîyye*'yi yazmasıyla birlikte kıraat ilmi tedrisatında farklı tarikler oluşmuştur. *ed-Dürretü'l-mudîyye ve Hırzû'l-emânî*'yi ana kaynak olarak kabul eden Mısır Tariki, *Tahbîru't-Teysîr ve et-Teysîr*'i ikincil kaynak olarak kullanmıştır. *Tahbîru't-Teysîr ve et-Teysîr*'i ana kaynak olarak kabul eden İstanbul Tariki ise *ed-Dürretü'l-mudîyye ve Hırzû'l-emânî*'yi ikincil kaynak olarak kullanmıştır. Her iki tarik de *el-aşru's-suğra* olarak isimlendirilmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr, Takrîbü'n-Neşr ve Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserlerinin muhtevası da *el-aşru'l-kübrâ* müfredatının içeriğini oluşturmuştur. Ayrıca Türkiye'de *el-aşru's-suğrâ* "Aşere", *el-aşru'l-kübrâ* da "Takrîb-Tayyibe" olarak isimlendirilmiştir.

Kıraat ilminin en önemli alanlarından biri olan tahrîrât ilmi, rivayet kapsamları sınırlı olduğu için *Hırzû'l-emânî ve ed-Dürretü'l-mudîyye*'de oldukça dar çerçevede kalmıştır. Bununla birlikte tahrîrât ilmi, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve bu eserin manzum hâli *Tayyibetü'n-Neşr*'i telif etmesiyle birlikte daha geniş yelpazede ele alınmaya başlamıştır. Zira İbnü'l-Cezerî bu iki eserinde yaklaşık bin tarike yer vermiştir. Dolayısıyla onun bu eserlerini kaleme alması sonrasında rivayet ve tariklerde ortaya çıkabilecek karışıklığın önüne geçmek amacıyla tahrîrât ekolleri teşekkül etmiş, bunlar arasında "Mansûri Ekolü" ve "İzmîri Ekolü" ön plana çıkmış ve her iki ekolle alakalı tahrîrât edebiyatı oluşmuştur. Bu iki ana ekolden Mansûri ekolünde İbnü'l-Cezerî'nin çizgisinden çıkılmamış ve genel olarak tahrîrât tedrisatı *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât fi'l-kırâât ve Hallü mücmelâti't-Tayyibe* adlı eserler üzerinden takip edilmiştir. İzmîri ekolünde

* Arş. Gör, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı,
eren.pilgir@marmara.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-1077-227X

ise İbnü'l-Cezerî'nin yönteminin dışına çıkmış ve çoğunlukla tahrîrât tedrisatı *Um-detü'l-irfân* ve *Bedâi'u'l-burhân* üzerinden yapılmıştır. İzmîri ekolünün takipçilerinden Muhammed b. Ahmed el-Mütevelli (ö. 1313/1895), hayatının ilk dönemlerinde İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinden etkilendiğini ve onun tahrîrât anlayışını benimsediğini ifade etmiştir. Ancak o, İzmîri'nin tahrîrât anlayışına muttali olduktan sonra açıkça onun çizgisini takip etmeye başladığını söylemiştir. Buna rağmen Mütevelli *er-Ravdu'n-nadîr* ve *Fethu'l-Kerîm* adlı eserlerinde yer yer mensubu olduğu ekolün görüşlerinin dışına çıkmıştır. Öyle ki bazen ekolün kurucusu olan Mustafa b. Abdurrahman el-İzmîri'yi (ö. 1155/1742) eleştirmekten de geri durmamıştır. Bu sebeple Mütevelli'nin tahrîrâtındaki yaklaşımını farklı bir ekol olarak değerlendirenler olmuştur. Tahrîrâtla alakalı Türkiye'de yapılan akademik çalışmalarda ise tahrîrât ilminin ortaya çıkışına, tahrîrât ekollerine ve tahrîrât edebiyatına yoğunlaşmıştır. Söz konusu bu çalışmaların aynı bakış açısı üzerine yoğunlaşması ve son dönem kıraat âlimlerinin tahrîrât ekollerinden hangisine daha yakın olduğunu tespit edecek çalışmaların henüz kaleme alınmaması olması bizi bu makaleyi yazmaya yönlendiren ilk husus olmuştur. Bu konu üzerine eğilmemizi gerekli kılan diğer mevzu ise İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürretü'l-mudîyye* adlı eserini hangi gerekçelerle yazdığının net bir şekilde tespit edilmemiş olması ve onun bu eseri üzerine yazılan tahrîrât eserlerinin mahiyetinin henüz ortaya konulmamış olmasıdır. Bununla birlikte *ed-Dürretü'l-mudîyye* üzerine yapılan şerhlerde tahrîrâtla alakalı konulara yer verilmiş olması, bu şerhlerin tahrîrât ilmi açısından değerlendirilmesini de gerekli kılmaktadır. Zira *ed-Dürretü'l-mudîyye* üzerine şerh yazan hemen her âlim, bir taraftan bu eserin şerhini yaparken öte yandan şerh esnasında kıraat ilmiyle alakalı var olan birikimini ortaya koymuştur. Bu bağlamda *ed-Dürretü'l-mudîyye* üzerine yazılan şerhler arasından Abdülfettâh el-Mersafî'nin (ö. 1989) *Şerhu'd-Dürretü'l-mudîyye* adlı şerhinin usûl kısmı incelenmiş ve bu kısımda şerh için nasıl bir yöntem takip ettiği irdelenmiştir. Daha sonra müellifin tahrîrâtla alakalı yapmış olduğu değerlendirmeler ele alınmıştır. Yapılan inceleme sonucunda Mersafî'nin İzmîri-Mütevelli çizgisini takip ettiği; yani azimet ehlinde olduğu, İzmîri ile Mütevelli'nin farklı düşündüğü hususlarda ise Mütevelli'nin değerlendirmelerini tercih ettiğini tespit edilmiştir.

Bu makalede, Mersafî'nin tahrîrâtçı kimliğinin tespitinin yanı sıra tahrîrât ekollerinin takip ettikleri yöntemler, bu ekolleri temsil eden eserlerden hangilerinin nerelerde takip edildiği, İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürretü'l-mudîyye* adlı eserini hangi sebebe binaen kaleme aldığı ve bu eser üzerine tahrîrâtla alakalı yazılan eserlerin neler olduğu ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, tahrîrât, İbnü'l-Cezerî, Abdülfettâh el-Mersafî, *ed-Dürretü'l-mudîyye*

Abstract: After Ibn Mujâhid (d. 324/936) limited the number of Qur'anic recitations to seven, the work of his follower Abû 'Amr al-Dâni (d. 444/1053) entitled *al-Taysîr fi'l-qirâât al-sab'*, and that of Shaîbî (d. 590/1194), another follower of Ibn Mujâhid, which is entitled *Hîrz al-amânî wa-wajh al-tahâni*, a poetic interpretation of the former, have both been manuals of studying the seven-recitations. Due to the on-going study of the matter exclusively out of these two works, people have tended to believe that there are no other accumulations than those *al-Taysîr* and *Hîrz al-amânî* with regards to Qur'anic recitation. In fact, there may even be an assumption made from this that the content of the Qur'an only consists of the content of these two works. Having realised this Ibn al-Jazarî (d. 833/1429) compiled his book *al-Nashr* that contained largely the routes (*tariqs*) of the recitation. He summarised this work under the title of *Taqrib al-Nashr* first, and then versified it under the title *Ṭayyibat al-Nashr*. That these two works contained many

more routes compared with the scope of *al-Taysîr* and *Hîrz al-amâni* guided and pushed Ibn al-Jazarî to write *Takhbîr al-Taysîr* in order to account for the number of recitation methods to ten, and added *al-Durra al-muğiyya* in order to account for ten routes to *Hîrz al-amâni*. Following Ibn al-Jazarî's compilation of *Takhbeer al-Taysîr* and *al-Durra al-muğiyya*, various routes of *qirâât* education emerged. The Egyptian route admitted *al-Durra al-muğiyya* and *Hîrz al-amâni* as its main sources and took *Takhbîr al-Taysîr* and *al-Taysîr* as its secondary sources. Whereas the Istanbul route admitted *Takhbîr al-Taysîr* and *al-Taysîr* as its primary sources and held the other two, *al-Durra al-muğiyya* and *Hîrz al-amâni*, as its secondary sources. Both routes are named as *al-ashr al-şuğhrâ*. As to the content of Ibn al-Jazarî's *al-Nashr*, *Taqreeb al-Nashr*, and *Tayyibat al-Nashr*, these have constituted the curriculum of *al-ashr al-kubrâ*. Incidentally, in Turkey, the former, i.e. *al-ashr al-şuğhrâ*, is called in short “*ashara*” while the latter, that is *al-ashr al-kubrâ*, is entitled “*Taqrib al-Tayyiba*”.

The knowledge of *tahrîrât* (*tahrîrât* or registering of references) as one of the most significant fields of recitation or *qirâât*, stayed in a rather narrower framework in *Hîrz al-amâni* and *al-Durra al-muğiyya* due to their relatively narrower scope of accounts (*riwâyat*). Yet, the knowledge of *tahrîrât* began to be utilised in a wider spectrum after Ibn al-Jazarî compiled his books *al-Nashr* and *Tayyibat al-Nashr* since Ibn al-Jazarî inserted around a thousand routes in these two works. Then the schools of *tahrîrât* arose after this compilation of the author in order to avoid any inconvenience or confusion with regards to accounts and routes. Among them the school of al-Manşûrî and the school of Izmirî came to the fore while a literature of *tahrîrât* had been developing related to these two schools. In one of these two, namely that of al-Manşûrî, loyalty to the line of Ibn al-Jazarî was essential and *tahrîrât* instruction was provided in line with the work *Tahrîr al-şuruq wa-al-riwayât fi al-qirâât* and *Hall mujmalât al-Tayyiba*. Whereas the school of Izmirî acted against Ibn al-Jazarî's method and gave instruction of *tahrîrât* according to ‘*Umdat al-irfân* and *Badâ'i' al-burhân*. Muḥammad b. Aḥmad al-Mutawallî (d. 1313/1895), a follower of the school of İzmirî stated that he had been influenced in first phases of his life by the works of Ibn al-Jazarî and that he thus admitted his understanding of *tahrîrât*. However, after he was affiliated with that of Izmirî he began to follow Izmirî's line clearly and went on as such. Yet, al-Mutawallî deviated from time to time from his own school's premises in his works *al-Rawḍ al-naḍîr* and *Fath al-karîm*. So much so that he did not make no bones about criticising the founder of the school, Muştafâ b. ‘Abd ar-Raḥmân al-Izmirî (d. 1155/1742). For this, some evaluates al-Mutawallî's understanding of *tahrîrât* as a distinct school. The academic works done in Turkey relate to the matter focused on the rise of *tahrîrât*, relevant schools, and its literature. The first reason for us to write this article is the fact that the studies about *tahrîrât* in Turkey concentrate on the same perspective and that research have not been carried out yet about the inclination of the recent scholars of *tahrîrât* regarding these schools. Another reason for our interest in the topic is that the reasons for Ibn al-Jazarî to compile *al-Durra al-muğiyya* are not still certain for us and that the nature of the works compiled on the former (*al-Durra*) are not fixed and revealed yet. Together with all of these, that there exist passages or comments in the exegeses written about *al-Durra al-muğiyya* forces us to assess these exegeses in terms of *tahrîrât*. This is because almost all scholars that have written an exegesis about *al-Durra* has put forward, apart from making interpretation, his personal knowledge about the recitation, too. We studied the methodology chapter of the exegesis work *Sharḥ al-Durra al-muğiyye* by ‘Abd al-Fattâḥ al-Marsafî, (d. 1989) one of *al-Durra* commentators, researching what method of comment is observed by the writer. Then we examined his assessments of *tahrîrât*. As a result, we agreed that al-Marsafî followed principles of the school of Izmirî-Mutawallî and

that he thus belonged to way of *ʿazīma*; that he preferred al-Mutawallī where al-Izmīrī and al-Mutawallī differed.

We attempted in this article to disclose al-Marsafī's identity in terms of *tahrīrāt*, the methods admitted by the schools of *tahrīrāt*, which works as representative of these schools are followed or studied and where, for what objectives Ibn al-Jazarī compiled his work *al-Durra al-muḍiyya*, and finally what works have been written down on *al-Durra* so far in terms of *tahrīrāt*.

Keywords: *Qirāʾāt*, *tahrīrāt*, Ibn al-Jazarī, ʿAbd al-Fattāh al-Marsafī, *al-Durra al-muḍiyya*

Giriş

“Yedi harf” ruhsatıyla beraber ortaya çıkan kıraat ilmini bu alanla alakalı kaleme alınan eserler bağlamında İbn Mücâhid (ö. 324/936) öncesi ve İbn Mücâhid sonrası olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Zira İbn Mücâhid öncesi dönemde telif edilen eserlerde genelde yirmiden fazla kıraat üzerine yoğunlaşmışken bu durum İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlamasıyla beraber değişmiş ve sonrasında kıraatlerin sayısını içeren eserlerin kaleme alınmasında iki farklı ekol benimsenmiştir: Birincisi İbn Mücâhid'in öncülük yaptığı yedi kıraati takip eden eserler, ikincisi ise yedi kıraatten fazla kıraati içeren ve genelde on kıraat üzere yoğunlaşan eserler. Bu iki ekole ek olarak bir de yedi kıraati on kıraate tamamlayan nitelikte kitapların varlığından bahsedilebilir. Yedi kıraati takip eden telifler arasında Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *et-Teysîr fi'l-kırââti's-seb'* adlı kitabı ve Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) *Hırzû'l-emânî ve vehü't-tehânî* adlı eseri, on kıraatle ilgili telifler arasında İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr* ve bu eserin manzum hâli *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr* adlı eserleri, yedi kıraati on kıraate tamamlayan eserler arasında İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kırââti'l-eimmeti'l-aşr* ve *ed-Dürretü'l-mudîyye fi'l-kırââti's-selâsi'l-merdiyye* adlı iki eseri ön plana çıkmıştır. Bunlardan *et-Teysîr*, eş-Şâtîbiyye ve *ed-Dürre* adlı eserlerde her imam için iki râvi, her râvi için bir tarîk, *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserlerde ise her imam için iki râvi, her râvi için iki tarîk ve her tarîk için de iki tarîk belirlenmiştir. Zikri geçen eserlerde var olan rivayet ve tarîkler “Kitabî naklin zahirindeki mutlak ifadeden hareketle oluşması muhtemel uygulama hatalarının önüne geçme, kaynaklarının ve ilgili tarîklerinin tespitini, nakil halkalarının doğru tesis edilmesini sağlayarak, bilgiyi olması gerektiği keyfiyetiyle netleştirme (takyîd etme), böylece farklı tarîkler arasında muhtemel nakil karışıklıklarının oluşmasını engelleme ve onaylanmayan okuyuşları ayıklama amacını taşıyan çalışmalardır”¹ şeklinde tarif edilen tahrîrât ilmiyle kontrol edilmiştir. Ayrıca tahrîrâtla alakalı yapılan çalışmalar genel olarak yukarıda zikredilen kitaplar üzerine yoğunlaşmıştır. Mezkûr eserlerden *et-Teysîr*, eş-Şâtîbiyye ve *ed-Dürre* adlı eserlerde tarîk sayısının az olması tahrîrât ilminin bu kitaplarda daha dar kapsamda ele alınmasına neden olmuştur.² *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserlerde tarîk sayısının fazla olması ise tahrîrât ilminin bu iki eser çerçevesinde geniş bir yelpazede ele alınmasını sağlamıştır. Öyle ki İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserlerinin telifiyle birlikte tahrîrât ekolleri teşekkül etmeye başlamıştır. İbnü'l-Cezerî sonrası oluşan bu tahrîrât ekolleri genel itibarıyla iki kısma ayrılabilir: Birincisi genellikle İbnü'l-Cezerî'nin çizgisini takip ettiği için “ruhsat ehli” olarak tanınan ve Ali b. Süleyman el-Mansûrî'ye (ö. 1134/1721) nispet edilen Mansûrî Ekolü, ikincisi ise genellikle İbnü'l-Cezerî'nin çizgisinin dışına çıktığı için “azimet ehli” olarak tanınan ve Mustafa b. Abdurrahman el-İzmîrî'ye (ö. 1155/1742) nispet edilen İzmîrî Ekolü.³

1 Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi”, s. 85.

2 Dûserî, *el-İmâmü'l-Mütevelli*, s. 335 (dp. 1).

3 Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, s. 93-4.

Türkiye’de tahrîrât ilmiyle alakalı akademik çalışmalar oldukça sınırlıdır. Yapılan bu çalışmalarda genel olarak tahrîrât ekolleri ve tahrîrât edebiyatı üzerinde durulmuştur.⁴ Dolayısıyla son dönem kıraat âlimlerinin tahrîrât ekolleri içindeki yerini tespit etmek için yapılmış akademik çalışma yok denecek kadar azdır. Bu sebeple hem hayatı hem de eserleri hakkında henüz çalışma yapılmamış olan Abdülfettâh el-Mersafî’nin (ö. 1989) *Şerhu’d-Dürreti’l-mudîyye* adlı eserinin incelenmesi uygun görülmüştür. Müellifin tahrîrâtçı kimliği tahlil edilirken konu, kitabının usûl kısmında tahrîrâtla ilgili serdettiği örneklerle sınırlanmıştır. Bu minvalde makalede ilk olarak Mersafî’nin hayatı ve ilmi kişiliği incelenip daha sonra tahrîrâta konu olan ekoller hakkında genel bilgiler verilmiştir. Bu başlıkları müteakip İbnü’l-Cezerî’nin *ed-Dürretü’l-mudîyye* adlı eserini kaleme almasındaki temel neden açıklığa kavuşturularak adı geçen nazmın üzerine yazılan tahrîrât eserleri sıralanmış ve bu zamana kadar tespit edilmemiş olan birkaç eser bu listeye eklenmiştir. Son olarak Mersafî’nin *Şerhu’d-Dürreti’l-mudîyye*’de nasıl bir yöntem takip ettiği ele alınarak müellifin, bu şerhin usûl kısmında tahrîrât ilmine dair sunduğu değerlendirmeler ışığında hangi tahrîrât ekolüne yakın durduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. Abdülfettâh el-Mersafî’nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Abdülfettâh b. es-Seyyid Acemî el-Mersafî el-Mısırî, 5 Haziran 1923 yılında Mısır’ın Kal-yûbiye iline bağlı Mersafa köyünde ilim ehli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.⁵ Mersafâda Kur’an-ı Kerim hocalığı yapan ve genelde Ebû Amr b. Alâ’nın (ö. 154/771) kıraatini okutan babasının elinde çok sayıda hafız ve âlim yetişmiştir. Mersafî on yaşını doldurmadan Zeki Muhammed Affî’de (ö. ?) hıfzını tamamlamış ve daha sonra Rufâî Muhammed Ahmed el-Mecûlî’den (ö. ?) tecvîd dersleri almıştır. Mersafî ayrıca Ahmed el-Mecûlî’ye *Şâtibiyye* tarîkine göre İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Hamza (ö. 156/773) kıraatlerini okumuştur. Bir diğer hocası Hâmid Ali es-Seyyid el-Gandûr’dan (ö. ?) *Dürre* tarîkine göre üç kıraati, *Tayyibe* tarîkine göre de Hamza, Ya’kûb (ö. 205/821) kıraatlerini, Hafs (ö. 180/796) ve Verş (ö. 197/812) rivayetlerini öğrenerek her biriyle hatim yapmıştır. Zikri geçen hocalarının yanı sıra Muhammed Hasan el-Enver’den (ö. ?) *Şâtibiyye* ve *Dürre* tarîkine göre kıraat dersi almıştır. Bu sırada Ezher Üniversitesi kıraat bölümünde okumuş; Arap dili ve şer’î ilimlere dair dersler almakla birlikte *Hırzû’l-emânî* (Şâtibiyye), *Dürretü’l-mudîyye*, *Tayyibetü’n-Neşr*, *Akiletü’l-etrâbi’l-kasâid fi esne’l-makâsîd*, *Mevridü’z-zamân* ve *Nâzimetü’z-zühr* adlı eserleri de

4 Türkiye’de tahrîrâtla alakalı yapılan çalışmalar için bk. Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, s. 92-96; Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi”; 83-111; Maşalı, “Kur’an Kıraatinde ve Kitabesinde Türkiye’nin Durumu”, s. 9-11; Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûri ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*, 137-152; Koyuncu, “Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği”, s. 1-21. Bu çalışmalar dışında Recep Koyuncu *Mustafa b. Abdurrahman el-İzmiri Kıraat İlmindeki Yeri, Tahrîrât Geleneğinde Umdetü’l-İrfân fi Tahriri Evcühi’l-Kur’ân Adlı Eserin Önemi ve Tahkikli Neşri* adlı doçentlik çalışması hazırlamaktadır.

5 Zübeyrî v.dğr., *el-Mevsû’atü’l-müeyyessa*, III, 1262.

ezberlemiştir.⁶ Mersafî 1962 yılında gittiği Libya'da Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Ali es-Senûsî el-İslâmiyye'de on altı sene müderrislik yapmıştır. Libya'da bulunduğu dönemde halkın Kâlûn (ö. 220/835) rivayetini takip etmeleri sebebiyle *et-Tarîku'l-me'mûn ilâ usûli rivâyeti Kâlûn min tarîkiş-Şâtibiyye* adlı eserini kaleme almıştır. Ayrıca bu dönemde Abdülazîz ez-Zeyyât (ö. 1424/2003) ile tanışan Mersafî, hocasından *Şâtibiyye*, *Dürre* ve *Tayyibe* tarikine göre kıraat okumuştur. 1977 yılında Libya'dan ayrılıp Medine'ye giden Mersafî, el-Câmî'atü'l-İslâmiyye Külliyyetü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye'ye araştırma görevlisi olarak atanmıştır.⁷ Fakültede görev yaptığı esnada *Hidâyetü'l-kâri' ilâ tecvîdi kelâmî'l-Bârî* adlı tecvîd eserini yazan Mersafî'ye bunun üzerine günümüzdeki ismiyle “Doktor Öğretim Üyesi” unvanı verilmiş ve aynı zamanda kendisi Suudi Arabistan'da Mushaf basım heyeti üyeliğine seçilmiştir. Mersafî yoğun ilmi çalışmalarının yanında evinde de kıraat dersleri vermiştir. Bu özel derslere öğrencilerinin yanı sıra fakültesinden bazı hocalar da katılmıştır. Fazlaca öğrencisi olması sebebiyle evi her gün dolup taşan Mersafî yemek yediği esnada dahi ders dinlemiş, hatta ağır hastalık geçirdiği dönemlerde de hiçbir öğrencisini reddetmemiş, ders vermeye devam etmiştir. 25 Ocak 1989 yılında Medine'de vefat etmiştir.⁸

1.2. Eserleri

et-Tarîku'l-me'mûn ilâ usûli rivâyeti Kâlûn min tarîkiş-Şâtibiyye, *Hidâyetü'l-kâri' ilâ tecvîdi kelâmî'l-Bârî* ve *el-İdğâm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve mezâhibü'l-eimmeti'l-aşra fihî min tarîki't-Tayyibe* adlı üç eser kaleme alan Mersafî *Şerhu'd-Dürreti'l-mudîyye* adlı bir şerh yazmıştır. Mersafî'nin *ed-Dürretü'l-mudîyye* üzerine yazdığı şerhi etraflıca ele alınacağından bu başlık altında *et-Tarîku'l-me'mûn* ve *Hidâyetü'l-kâri'* adlı iki eser hakkında genel bilgiler verilecektir. Onun *Hidâyetü'l-kâri'*de atıf yaptığı⁹ *el-İdğâm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri ise hâlen basılmamıştır.

1.2.1. *et-Tarîku'l-Me'mûn ilâ Usûli Rivâyeti Kâlûn min Tarîkiş-Şâtibiyye*

Mersafî, Libya halkının Kâlûn rivayetini takip etmeleri sebebiyle *et-Tarîku'l-me'mûn ilâ usûli rivâyeti Kâlûn min tarîkiş-Şâtibiyye* adlı eserini kaleme almış ve eserini, adından da anlaşılacağı üzere *Şâtibiyye* tarikine¹⁰ göre yazmıştır. O, eserinde Kâlûn rivayetiyle ilgili sadece usûl bilgilerine yer vermiş, ferşü'l-hurûf ile alakalı bilgileri kapsam dışı bırakmıştır. Müellif bu çalışmada Kâlûn'a dair usûl bilgilerine ek olarak bazen temel tecvîd meselelerine, bazen on kıraat imamının ittifak ettiği hususlara bazen de tahrîrâtla ilgili konulara yer vermiştir.¹¹ Kitap; mukaddime, on yedi bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.¹²

6 Mar'aşlı, *İkdü'l-cevher*, II, 1954.

7 Zübeyri v.dğr., *el-Mevsû'atü'l-müeyyessera*, III, 1261.

8 Zübeyri v.dğr., *el-Mevsû'atü'l-müeyyessera*, III, 1262; Mersafî, *Hidâyetü'l-kâri'*, I, 7-11; Mesellâti, *ed-Dürru'l-mesûn*, s. 9-15.

9 Mersafî, *Hidâyetü'l-kâri'*, I, 234 (dp. 9).

10 Şâtibiyye tarîki; İmam Şâtîbî'nin *Hirzû'l-emânî ve vehû'ü't-tehânî* adlı manzum eserinin kıraat tedrisatında takip edilmesine verilen isimdir (Akdemir, *Kıraat İlmi*, s. 104).

11 Mesellâti, *ed-Dürru'l-mesûn*, s. 23-4.

12 Fihrist için bk. Mesellâti, *ed-Dürru'l-mesûn*, s. 360-8.

1.2.2. *Hidâyetü'l-Kâri' ilâ Tecvîdi Kelâmi'l-Bârî*

Mersafî, Libya'da bulunduğu esnada kaleme aldığı *Tarîku'l-murîd ilâ ilmi't-tecvîd* adlı eserinin kapsamını ilmî birikimini ortaya koymak suretiyle genişleterek *Hidâyetü'l-kâri' ilâ tecvîdi kelâmi'l-Bârî* adlı kapsamlı eserini ortaya çıkarmıştır.¹³ Kitabında tecvîd ilmine taluk eden hemen her konuya yer verip bunları kolay bir üslupla ve etraflıca sunan müellif, Medine'de görev yaptığı esnada eserine son hâlini vermiştir. Mersafî'nin *Hidâyetü'l-kâri'* adlı eseri mukaddime ve yirmi bölümden oluşmaktadır.¹⁴

2. Kıraat İlminde Tahrîrât Ekolleri

Tahrîrât ilminin ortaya çıkışı genel anlamda Hz. Peygamber zamanına kadar götürülebilir. Zira her bir sahâbî Kur'an-ı Kerim'i Hz. Peygamber'den öğrendiği şekilde okumaya ve okutmaya gayret göstermiş, farklı okuyuşları kendi kıraatine dâhil etmemiştir.¹⁵ “Tarîk ve rivayetlerde ortaya çıkabilecek telfik ve terkîblerin önlenmesini sağlamak”¹⁶ şeklinde tanımlanan tahrîrât ilminin özel anlamda ne zaman ortaya çıktığına gelince bu konu hakkında farklı görüşler dillendirilmiştir.¹⁷ Ancak İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserlerinde tahrîrâtla ilgili konulara sıkça yer vermesi¹⁸ ve *el-Mesâilü't-Tebrîziyye* adlı eserinde ele aldığı konuların büyük çoğunluğunun tahrîrâtla alakalı olması,¹⁹ onun tahrîrât geleneğinin başlamasındaki yerini ortaya koyar.²⁰ Terim anlamını İbnü'l-Cezerî'den sonra kazanan tahrîrât ilminde farklı görüşlerin ortaya çıkması bazı âlimlerin onun tahrîrâtla ilgili görüşlerine katılmamasıyla başlamıştır. Bu bağlamda Yusuf Efendizâde'nin (ö. 1167/1754), Nüveyrî'nin (ö. 857/1453) *Tayyibetü'n-Neşr* üzerine yazdığı şerhteki bazı vecihleri kabul etmemesi, İbnü'l-Cezerî'nin çizgisinden ilk farklılaşma olarak değerlendirilmiştir.²¹ Yusuf Efendizâde'nin bu tavrıyla beraber tahrîrât ilmine konu olan meseleler daha geniş çaplı ele alınmaya çalışılmış ve tahrîrâtla alakalı ekoller teşekkül etmeye başlamıştır. Nitekim ortaya çıkan ekolleri iki başlık altında ele almak mümkündür.

13 Mesellâti, *ed-Dürü'l-mesûn*, s. 15.

14 Fihrist için bk. Mersafî, *Hidâyetü'l-kâri'*, II, 833-58.

15 Gâde, *Muğni'l-kurrâ*, s. 14.

16 Eskâtî, *Ecvibetü'l-mesâilü'l-müşkilât*, s. 13.

17 Bu hususla alakalı farklı görüşler için bk. Halicî, *Şerhu Mukarribi't-tahrîr*, s. 50 (naşirin önsözü); Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi”, s. 90.

18 Bazı örnekler için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 880 vd.; İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, s. 13 (123. beyit).

19 Bazı örnekler için bk. İbnü'l-Cezerî, *el-Mesâilü't-Tebrîziyye*, s. 84, 87, 116.

20 Gâde, *Muğni'l-kurrâ*, s. 16; Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûri*, 138; Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi”, s. 89.

21 Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi”, s. 102.

2.1. Mansûrî Ekolü

Ali b. Süleyman el-Mansûrî'ye nispet edilen bu ekolün özellikleri genellikle İbnü'l-Cezerî'nin tahrîrât anlayışının dışına çıkmamak, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de verdiği tafsîlî kaynaklara itibar etmek ve onun eserinde zikrettiği icmâlî kaynaklardan aktardığı bilgileri de -İbnü'l-Cezerî bu kaynaklardan tarîk almamış olsa da- dikkate almaktır. Mansûrî ekolü, izlemiş olduğu bu yöntem sebebiyle "ruhsat ehli" olarak tanınmıştır.²² Mansûrî ekolüne dair teliflere örnek olarak Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât fî'l-kırâât* ve *Hallü mücmelâti't-Tayyibe*,²³ Mustafa b. Ali Ömer el-Avfi el-Mihî'nin (ö. 1229/1813'ten sonra) *Fethu'l-Kerîmî'r-Rahmân fî tahrîri evcûhi'l-Kur'ân*, Muhammed b. Halil b. İbrahim et-Tabbâh'ın (ö. 1205/1790) *Hibetü'l-mennân fî tahrîri evcûhi'l-Kur'ân* ve Muhammed Hilâlî el-Ebyârî'nin (ö. 1915) *Gaysü'r-Rahmân şerhu Hibetü'l-mennân* adlı eserleri zikredilebilir.²⁴ Mansûrî ekolü günümüzde daha çok Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin kaleme aldığı *Tahrîru't-turuk ve Hallü mücmelâti't-Tayyibe* adlı eserleri üzerinden Tanta ve İskenderiye'de takip edilmektedir.²⁵

2.2. İzmîrî Ekolü

İzmîrî ekolü, Abdurrahman el-İzmîrî'nin hocası Yusuf Efendizâde'nin başlatmış olduğu tahrîrât ekolünü *Umdetü'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân* ve *Bedâi'u'l-burhân alâ Umdeti'l-irfân* adlı eserleriyle daha belirgin hâle getirmesiyle ortaya çıkmıştır.²⁶ Bu ekolün takip ettiği usûl İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de verdiği kaynaklara bizzat müracaat ederek o kaynaklardan hüküm çıkarmaya çalışmak, İbnü'l-Cezerî'nin eserinde verdiği kaynaklarla *en-Neşr* arasında tenakuz olduğu durumlarda o eserlerin içerdiği bilgileri dikkate almak ve İbnü'l-Cezerî'nin vermiş olduğu tafsîlî kaynakları dikkate alıp müellifin *en-Neşr*'in girişinde zikrettiği icmâlî kaynaklardan aktardığı bilgilere itibar etmemek şeklindedir. İzmîrî ekolü izlemiş olduğu bu yöntem nedeniyle "azimet ehli" olarak tanınmıştır.²⁷ İzmîrî ekolüne dair çalışmalara örnek olarak Yusuf Efendizâde'nin *el-İ'tilâf fî vücûhi'l-ihtilâf*,²⁸ Abdurrahman el-İzmîrî'nin *Umdetü'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*, *Bedâi'u'l-burhân alâ Umdeti'l-irfân* ve *Tahrîru'n-Neşr: İthâfü'l-berara bi-mâ sekete anhü Neşru'l-aşera*, Ahmed el-Mütevelli'nin (ö. 1313/1895) *er-Ravdu'n-nadîr fî evcûhi'l-Kitâbi'l-mûnîr*, *Fethu'l-Kerîm fî tahrîri'l-Kur'âni'l-azîm*, Âmir Seyyid Osman (ö. 1987) ve arkadaşlarının *Tenkîhu Fethi'l-Kerîm fî tahrîri evcûhi'l-Kur'âni'l-azîm* adlı eserleri zikredilebilir.²⁹

22 Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", s. 102-3.

23 Her iki eser hakkında detaylı bilgi için bk. Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî*, 140-152.

24 Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, s. 93-4; Maşalı, "Kur'an Kıraatinde ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu", s. 10; Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", s. 96-102.

25 Osman v.dğr., *Tenkîhu Fethi'l-Kerîm*, s. 31 (naşirin önsözü).

26 Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", s. 104.

27 Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, s. 94.

28 Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Öge, *Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*, s. 75-77.

29 Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, s. 94-5; Maşalı, "Kur'an Kıraatinde ve Kitabesinde Türkiye'nin

İzmîrî ekolünün takipçilerinden Ahmed el-Mütevelli, hayatının ilk dönemlerinde İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserinden çok etkilenmiş ve tahrîrât konusunda da onu takip etmiştir.³⁰ Ancak Mütevelli'nin bu tutumu İzmîrî'nin tahrîrât anlayışına muttali olmasıyla beraber değişmiş ve artık onu takip etmeye başlamıştır. Dahası artık İzmîrî ekolünü benimseydiğini ifade eden lafızlar da kullanmıştır.³¹ Mütevelli, İzmîrî ekolünü takip ettiğini açıkça ifade etmesine rağmen bazı durumlarda farklı görüşler serdetmekten de geri durmamıştır. Bu durum sebebiyle Mütevelli'nin tahrîrâtındaki çizgisini müstakil ekol sayanlar olmuştur.³² İzmîrî ekolü günümüzde *Umdetü'l-irfân* ve *Bedâi'u'l-burhân* adlı iki eser üzerinden Türkiye ve Şam'da, Mütevelli ekolü ise *Fethü'l-Kerimi'r-Rahmân* ve *Tenkîhu Fethi'l-Kerîm* adlı eserler üzerinden Kahire'de takip edilmektedir.³³

3. ed-Dürretü'l-Mudıyye ile İlgili Yazılmış Tahrîrât Eserleri

Kıraat ilminin mihenk taşlarından İbnü'l-Cezerî, kendi dönemindeki kıraat algısının *et-Teysîr* ve *Hırzû'l-emânî* üzerine yoğunlaştığını ve neredeyse insanların tamamının bu iki eserin muhtevasını Kur'an saydığını şöyle ifade etmiştir:

Gayretlerin azaldığını, bu yüce ilmin temel sacayaklarının yok olmaya başladığını, kıraat ilmiyle iştilal eden imamların bu durumu kaldıracak, ihtilaf ve ittifak edilen kıraatleri tashih edecek gücünün olmadığını gördüm. Bütün bu sebeplerden meşhur kıraatlerin çoğu terkedildi, sahih rivayetlerin çoğu ise unutuldu. Hatta durum öyle bir hâl aldı ki neredeyse insanlar *et-Teysîr* ve *eş-Şâtibiyye*'nin içerdiği şeyleri Kur'an olarak addetti. Ayrıca insanlar o iki kitabın kıraate dair içerdiği şeyler haricinde bir şey de bilmiyorlardı. Ben de gözlemlemiş olduğum bu husus üzerine sahih kıraatleri tarif etmeyi ve meşhur olarak rivayet edilen makbul kıraatlerin üzerinde durmayı kendime bir görev addettim.³⁴

İbnü'l-Cezerî bu duruma istinaden kıraat birikiminin *et-Teysîr* ve *Hırzû'l-emânî*'nin içerdiği tariklerden ibaret olmadığını ortaya koymak için tarîk sayısı itibarıyla kapsamı çok daha geniş olan *en-Neşr* adlı eserini telif etmiş, sonrasında bu eserini *Tayyibetü'n-Neşr* adıyla manzum hâle getirmiştir. Ancak müellifin telif ettiği bu iki eser muhteva açısından kıraat ilmini tahsil eden öğrencilere ağır gelmiştir. Şöyle ki kıraat öğrencileri *et-Teysîr* ve *Hırzû'l-emânî* adlı eserlerde on dört rivayet üzerinden kıraatleri talim ederken İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserlerinde yaklaşık bin tarikle karşı karşıya kalmışlardır. İbnü'l-Cezerî bu durumun farkına varmış olacak ki *et-Teysîr* üzerine *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kırââti'l-eimmeti'l-aşr* adlı kitabını ve *Hırzû'l-emânî* üzerine de

Durumu", s. 10-1; Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", s. 96-102.

30 Dûserî, *el-İmâmü'l-Mütevelli*, s. 142.

31 Dûserî, *el-İmâmü'l-Mütevelli*, s. 149 vd.

32 Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", s. 105.

33 Osman v.dğr., *Tenkîhu Fethi'l-Kerîm*, s. 31 (naşirin önsözü).

34 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 233.

ed-Dürretü'l-mudıyye fi'l-kırââti's-selâsi'l-merdıyye adlı nazmını yazarak *et-Teysîr* ve *Hırzû'l-emâni*'yi on kiraate tamamlamıştır.

Hangi zeminde yazıldığı yukarıda açıklanan *ed-Dürretü'l-mudıyye* adlı eserde İbnü'l-Cezerî, Ebû Ca'fer (ö. 130/747) kıraati için Nâfi' (ö. 169/785) kıraatini, Ya'kûb kıraati için Ebû Amr kıraatini, Halef (ö. 229/844) kıraati için de Hamza kıraatini esas almıştır.³⁵ Yani İbnü'l-Cezerî bu eserinde, Ebû Ca'fer'in Nâfi'ye, Ya'kûb'un Ebû Amr'a, Halef'in Hamza'ya ittifaq ettiği yerlerde herhangi bir şey zikretmemiş, sadece ihtilaf ettiği yerlere işaret etmiştir.³⁶

ed-Dürretü'l-mudıyye yedi kıraati on kiraate tamamlamak için yazılan mütemmime tarzı eserler arasında ön plana çıkmıştır.³⁷ İbnü'l-Cezerî'nin bu eserinin içerdiği tarikler oldukça sınırlıdır ve bu sebeple *ed-Dürretü'l-mudıyye* üzerine kaleme alınmış tahrîrât eserlerinin sayısı da azdır.³⁸ *ed-Dürretü'l-mudıyye* hakkında tahrîrât içeren eserler şunlardır: Abdülfettâh el-Pâlûvî'nin (ö. 1183/1769'dan sonra) *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-Kur'an*'ı, Muhammed Emin Efendi'nin (ö. 1275/1856) *Umdetü'l-hullân fi idâhi Zübdeti'l-irfân*'ı, İbrahim b. Ali Şehâse es-Semennûdî'nin (ö. 2008) *Devâ'u'l-meserra fi'l-evcûhi'l-aşriyyeti'l-muharrara min tarikayiş-Şâtbiyye ve'd-Dürre'si*, Muhammed Hilâli el-Ebyârî'nin *Tenkîhu nazmi'd-Dürre'si* ve Muhammed b. İbrahim Âl-i Vekîl'in *el-Fevâid ve't-tahrîrât alâ metni'd-Dürreti'l-mudıyye'si*.

4. Abdülfettâh el-Mersafî'nin *Şerhu'd-Dürreti'l-Mudıyye* Adlı Eserinde Takip Ettiği Yöntem ve Tahrîrâtla Alakalı Değerlendirmeleri

4.1. Müellifin Eserde Takip Ettiği Yöntem

Mersafî, mütemmime kıraatleri için kaleme alınmış *ed-Dürretü'l-mudıyye* adlı eserin şerhinde yedi kıraatle alakalı tamamlayıcı bilgilere yer vermiş ve on kıraat imamının ittifaq veya ihtilaf ettiği yerleri gruplandırarak açıklamıştır. Nitekim eserin 13. beytinin konusu olan mim-i cem' ile ilgili bazı açıklamalara yer vermiş ve on kıraat imamının bu husustaki eda keyfiyetini üç grupta ele alıp özetlemiştir. Yazarın bu husustaki ifadeleri şöyledir:

Biraz önce işaret ettiğimiz mim-i cem' ile ilgili Arap dilinde üç lehçe vardır ve bu üç lehçe de mütevatir kıraatlerde mevcuttur:

1. Mim-i cem'in dammesinin vâv (و) harfiyle sılası: Bu kıraat; İbn Kesîr, Ebû Ca'fer ve Kâlûn'un (iki vechinden biri) kıraatidir.
2. Mim-i cem'in mutlak olarak iskânı: Bu kıraat bir önceki kısımda zikredilmeyen kıraat imamlarının kıraatidir. [Kâlûn'un da ikinci vechidir.]

35 İbnü'l-Cezerî, *ed-Dürretü'l-mudıyye*, s. 1 (7. beyit).

36 İbnü'l-Cezerî, *ed-Dürretü'l-mudıyye*, s. 1 (8. beyit).

37 Gökdemir, "Kıraat Eğitiminde Ali b. Süleyman el-Mansûri Öncesi Mısır Tarikinin Arka Planı: Biyografik Bir İnceleme", s. 186.

38 Dûserî, *el-İmâmü'l-Mütevelli*, s. 335 (dp. 1).

3. Mim-i cem'in sonrasında hemze-i kat'ın bulunması hâlinde mim-i cem'in dammesi-nin vâv (و) harfiyle sılası: Bu kıraat Verş rivayetinin kıraatidir.³⁹

Müellif bazı kıraat âlimlerinin eserlerinde yaptığı yanlış değerlendirmeleri tashih etmiştir. Örneğin Nüveyri'nin *Şerhu'd-Dürre* adlı eserinde ve Muhammed Emin Efendi'nin *Umdetül-hullân* adlı şerhinde "emâniyye" (أَمَانِيَّة) kelimesindeki yâ (ي) harfini mütakellim yâsı olarak değerlendirmelerinin sehiv olma olasılığını ifade ederek bu hatayı şu ifadelerle tashih etmiştir:

...Çünkü "emâniyye" (أَمَانِيَّة) kelimesindeki yâ (ي) harfi her iki âlimin de [Nüveyri ve Muhammed Emin Efendi] dediği gibi mütakellim yâsı değildir. Aksine çoğul yâsı olup, bu harf kelimenin lâmelfiline idğâm edilmiştir. Bu hususun açıklaması şöyle yapılabilir: Kelimenin kökü, "ümniyyetun" (أَمْنِيَّة) olup "uf'ûletun" (أَفْعُولَةٌ) veznindedir ve "efâ'il" (أَفَاعِيلُ) kalıbıyla çoğul hâle getirilir. Bu durumda birinci yâ (ي) harfi "efâ'il" kalıbının yâsı, ikinci (ي) yâ harfi ise kelimenin son harfidir. Bu durumda birinci yâ (ي) harfi, ikinci yâ (ي) harfine idğâm edilmiş ve kelime "emâniyye" (أَمَانِيَّة) olmuştur. İşte bu nedenle "emâniyye" (أَمَانِيَّة) kelimesindeki yâ (ي) harfi, mütakellim yâsı değildir ve bundan dolayı bu kelimenin sonuna -her ne kadar fethalı ve şeddeli olsa da- Ya'kûb kıraati için hâ-i sekt dâhil olmaz.⁴⁰

Mersafi kıraatlerin hangi lehçelerden olduğuna yer vermeye çalışmıştır. Nitekim Ruveys'in (ö. 238/852) sırât (صِرَاطٌ) kelimesini sîn (س) harfiyle okuduğunu ifade ettikten sonra kelimenin sâd ile okunuşunun Kureyş lehçesi olduğunu belirtmiştir.⁴¹ Yine o kıraatlerin tevcihi hususunda şiiirlerle istişhâd etmiştir. Örneğin mim-i cem'in bazı Arap kabileleri tarafından sılalı okunduğu belirtmek için İmru'ül-Kays'ın (ö. 540 civarında) "أَمْزَحْ خِيَامَهُمْ أُمَّ عَشْرَ أُمَّ" "Onlar çadırlarını Necid'e ya da Gavr'a mı [kurdular ki] senin kalbin onların peşine sürüklenmiş gidiyor"⁴² şiirine atıfta bulunmuştur.⁴³ Ayrıca müellif tahrîrâtla ilgili çeşitli değerlendirmelere yer vermiştir.

4.2. Müellifin Tahrîrâtla Alakalı Değerlendirmeleri

Mersafi'nin *ed-Dürretü'l-mudiyye* üzerine kaleme aldığı şerhin en önemli hususiyeti tahrîrâta konu olan meselelerle hakkında etraflıca değerlendirmeler içermesidir. Mersafi, tahrîrâtla ilgili değerlendirmelerini "mücmel ifadeleri tafsilatlandırarak, mutlak ifadeleri takyit ederek, tarihleri netleştirerek, rivayetleri ayırt ederek" yapmıştır.⁴⁴ Şimdi, müelli-

39 Mersafi, *Şerhu'd-Dürretü'l-mudiyye*, s. 46. Diğer örnekler için bk. s. 40, 66, 69, 77, 93-4.

40 Mersafi, *Şerhu'd-Dürretü'l-mudiyye*, s. 152-3. Diğer örnekler için bk. s. 59, 150, 156-7, 184.

41 Örnekler için bk. Mersafi, *Şerhu'd-Dürretü'l-mudiyye*, s. 41, 43, 46-7, 86-7, 133, 142.

42 "Marh" Necid bölgesinde yetişen bir badiye ağacıdır. "Uşar" ise Gavr (Ürdün vadisi) bölgesinde yetişen bir badiye ağacıdır. Bu sebeple şair "marh" kelimesiyle Necid bölgesini, "uşar" kelimesiyle de Gavr bölgesini kastetmiştir (İmru'ül-Kays, *Divânü İmru'ül-Kays*, s. 155).

43 Mersafi, *Şerhu'd-Dürretü'l-mudiyye*, s. 47. Diğer örnekler için bk. s. 63, 87, 146, 151-2, 171.

44 Mersafi, *Şerhu'd-Dürretü'l-mudiyye*, s. 9 (naşirin önsözü).

fin *Şerhu'd-Dürreti'l-mudıyye* adlı eserinin usûl kısmında tahrîrâta dair serdettiği görüşler incelenecek ve Mersafî'nin bu değerlendirmeleri üzerinden hangi ekole yakın olduğu okunmaya çalışılacaktır.

4.2.1. Halef Kıraatinde Sekte Konusu

Halef kıraatının İshak (ö. 286/899) ve İdris (ö. 292/904) olmak üzere iki rivayeti vardır. Halef'in İshak rivayeti için sakın sahih harften sonra gelen hemzede, "şey'ün" (شَيْءٌ) kelimesinde ve lâm-ı tarifli kelimelerde sekte⁴⁵ olmadığı konusunda ittifak edilmiştir. Ama aynı durum onun İdris rivayeti için söz konusu değildir. Zira bazı âlimler İbnü'l-Cezerî'nin hem *Tahbîru't-Teyşir* hem de *ed-Dürretü'l-mudıyye*'de İdris rivayeti için Katî'î (ö. 368/978) tarîkinin yanı sıra Muttavvî'î (ö. 371/981) tarîkine de yer vermesini ele almış ve Muttavvî'î tarîkine göre sakın sahih harften sonra gelen hemzede, "şey'ün" (شَيْءٌ) kelimesinde ve lâm-ı tarifli kelimelerde sekte vechinin yapıldığını ifade etmişlerdir. Nitekim Ali b. Muhammed ed-Dabbâ' (ö. 1961) *el-Behcetü'l-merdıyye* adlı şerhinde İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürretü'l-mudıyye*'de sekteye yer vermemesine işaret edip bu durumun Halef'in râvisi İdris'in iki tarîkinden biri olan Katî'î için geçerli olduğunu ifade etmiştir. O, İdris'in diğer tarîki olan Muttavvî'î'den ise sakın sahih harften sonra gelen hemzede, "şey'ün" (شَيْءٌ) kelimesinde ve lâm-ı tarifli kelimelerde sekte vechinin vârid olduğunu söylemiştir.⁴⁶ Bu durumda İdris rivayetinin Muttavvî'î tarîkinde sakın sahih harften sonra gelen hemzede, "şey'ün" (شَيْءٌ) kelimesinde ve lâm-ı tarifli kelimelerde sekte vechinin vârid olduğunu düşünenlere göre İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teyşir* ve *ed-Dürretü'l-mudıyye*'de Katî'î ve Muttavvî'î tarîklerine yer vermesi yeterlidir; ayrıca sekte vechini zikretmesine gerek yoktur. Ancak İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teyşir* ve *ed-Dürretü'l-mudıyye*'de İdris rivayeti için Katî'î ve Muttavvî'î tarîklerine yer vermişse de hiçbiri için sekte vechini zikretmemiştir. Hatta o, *ed-Dürretü'l-mudıyye* adlı eserinin 37. beytinde bu hususu açıklarken Halef kıraati için "وَالسَّكَّتْ أَهْمَلًا" – [Halef] Sekte yapmamıştır"⁴⁷ ibaresini kullanarak İshak rivayetiyle beraber İdris rivayetinin de sakın sahih harften sonra gelen hemzeyi, "şey'ün" (شَيْءٌ) kelimesini ve lâm-ı tarifli kelimeleri sektesiz okuduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin çizgisini takip edenler de benzer değerlendirmeler yapmışlardır. Örneğin ilk dönem *Dürre* şarihlerinden Osman ez-Zebîdî (ö. 848/1445) *el-İdâh alâ metni'd-Dürre*'sinde, Nüveyrî *Şerhu'd-Dürreti'l-mudıyye* adlı eserinde, son dönem *Dürre* şarihlerinden Muhammed b. el-Hasan el-Münîr es-Semennûdî (ö. 1199/1785) *Şerhu'l-İmâm es-Semennûdî alâ metni'd-Dürre*'sinde, Abdülfeftâh el-Kâdî (ö. 1982) *el-İdâh li-metni'd-Dürre* adlı şerhinde ve İhâb Fikrî *Takrîbü'd-Dürre*'de Halef'in, zikri geçen her üç kısımda sektesiz okuduğunu ifade etmiştir.⁴⁸

45 "Kur'an tilâveti esnasında devam niyetiyle iki kelime arasını nefessiz olarak vakıf süresinden daha az olacak şekilde kesmektir" (Akdemir, *Tecvid-i Mâhir*, s. 196).

46 Dabbâ', *el-Behcetü'l-merdıyye*, s. 55-6.

47 İbnü'l-Cezerî, *ed-Dürretü'l-mudıyye*, s. 4 (37. beyit).

48 Zebîdî, *el-İdâh*, s. 140-1; Nüveyrî, *Şerhu'd-Dürreti'l-mudıyye*, s. 94; Semennûdî, *Şerh*, s. 54-5; Ebyârî, "Tenkihu nazmî'd-Dürre", s. 186 (40. beyit); Kâdî, *el-İdâh*, s. 49; Fikrî, *Takrîbü'd-Dürre*, s. 30.

Mersafi'yi mezkûr gruplardan ilkinde değerlendirmek mümkündür. Zira müellif, Dabâ'nın ifade ettiği gibi İdris rivayetinin Muttavvî'î tarîkine göre sekte vechinin *ed-Dürretü'l-mudıyye*'de mevcut olduğunu belirtmiş,⁴⁹ İdris rivayeti için sakın sahih harften sonra gelen hemzede, “şey'ün” (شَيْءٌ) kelimesinde ve lâm-ı tarifli kelimelerde sekte vechini hem okuduğunu hem de okuttuğunu açıkça ifade etmiştir.⁵⁰ Mersafi ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr* ve *ed-Dürretü'l-mudıyye*'de sekte vechine yer vermemesinin sıkıntı olmadığını, aksine Katî'î ve Muttavvî'nin *ed-Dürretü'l-mudıyye*'nin tarîki olmasının yeterli olacağını ifade etmiştir.⁵¹ Müellif, daha sonra Mütevellî'den aktardığı bölümlerle bu hususu perçinlemeye çalışmıştır. Mütevellî ise bu durumu ele alırken önce *Tahbîru't-Teysîr*'den nakille Katî'î ve Muttavvî'nin *ed-Dürretü'l-mudıyye*'nin tarîki olduğunu tespit etmeye çalışmış ve İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr*'deki “...Katî'î ve Muttavvî'î İdris'ten okumuştur”⁵² ifadelerine yer vermiştir. Mütevellî, yaptığı bu aktarımın ardından “[*Tahbîru't-Teysîr*'deki ifadelerden anlaşıldığı üzere] Katî'î ve Muttavvî'î *Tahbîru't-Teysîr* ve *ed-Dürretü'l-mudıyye*'nin tarîkidir”⁵³ ifadelerini kullanmıştır.

Mersafi, Mütevellî'den iktibasla İdris'in *ed-Dürretü'l-mudıyye*'de Katî'î ve Muttavvî'î olmak üzere iki tarîkinin olduğunu ve sekte vechinin Muttavvî'î tarîkiyle *ed-Dürretü'l-mudıyye*'de yer aldığını açıklamaya çalışmıştır.⁵⁴ Mersafi, bu tutumuyla azimet ehli olduğunu ve İzmîrî-Mütevellî çizgisini takip ettiğini ortaya koymuştur.

4.2.2. Halef Kıraatinde “Fırkın” (فِرْق) Kelimesinin Okunuşu

“Fırkın” (فِرْق)⁵⁵ kelimesindeki okunuş farklılığını vasl ve vakf hâli olmak üzere iki şekilde değerlendirmek gerekmektedir. Zira bu kelime üzerinde vakfedildiği takdirde tüm kıraat imamları için râ (ر) harfinde sadece tefhîm vechi söz konusuysen⁵⁶ vasl hâlinde durum değişmektedir. *Teysîr* tarîkine göre râ (ر) harfinde sadece tefhîm vechi,⁵⁷ *Şâtıbiyye* tarîkine göre terkîk ve tefhîm vechi vardır. Şâtıbî “fırkın” (فِرْق) kelimesindeki râ (ر) harfi için terkîk vechini *et-Teysîr* üzerine ilave etmiştir.⁵⁸ İbnü'l-Cezerî de *Tahbîru't-Teysîr* adlı eserinde on kıraat imamı için *et-Teysîr*'de olduğu gibi- “fırkın” (فِرْق) kelimesindeki râ (ر) harfinin tefhîm vechini almıştır.⁵⁹ *Dürre* tarîkine göre Halef'in “fırkın” (فِرْق) kelimesindeki râ (ر) harfini vasl hâlinde tefhîmle mi yoksa terkikle mi okuduğu hakkındaki ihtilaf İbnü'l-Cezerî'nin

49 Mersafi, *Şerhu'd-Dürreti'l-mudıyye*, s. 120.

50 Mersafi, *Şerhu'd-Dürreti'l-mudıyye*, s. 122.

51 Mersafi, *Şerhu'd-Dürreti'l-mudıyye*, s. 118-9.

52 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr*, s. 190.

53 Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, s. 493-4.

54 Mersafi, *Şerhu'd-Dürreti'l-mudıyye*, s. 119-122.

55 26/eş-Şu'arâ: 63.

56 Husarî, *Ahkâmü kırâati'l-Kur'ân*, s. 158; Akdemir, *Tecvid-i Mâhir*, s. 177.

57 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, III, 1815.

58 Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, s. 36 (351. beyit); İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, III, 1815.

59 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr*, s. 267.

ed-Dürretü'l-mudîyye'de "firkin" (فِرْق) kelimesine değinmemiş olmasından kaynaklanır. Zira İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürretü'l-mudîyye*'de izlemiş olduğu yönteme binaen bu husus hakkında bir şey belirtmemiş olması onun Şâtübî'ye uyararak Halef kıraati için "firkin" (فِرْق) kelimesinde iki veche yer verdiği anlamına gelir.⁶⁰ Dolayısıyla *Dürre* tarîkine göre "firkin" (فِرْق) kelimesindeki râ (ر) harfinin tefhîm ve terkik olmak üzere iki vechinin olduğunu savunanlar, İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürretü'l-mudîyye*'de Şâtübî'ye uyararak aksi bir şey ifade etmemesini esas alırken⁶¹ "firkin" (فِرْق) kelimesindeki râ (ر) harfinde sadece tefhîm vechinin olduğunu savunanlar ise *Tahbîru't-Teysîr*'in *ed-Dürretü'l-mudîyye*'nin aslı olduğu gerekçesiyle İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr* adlı eserindeki tefhîm vechini esas almışlardır.⁶²

Mersafî, Halef'in *Dürre* tarîkine göre sakin sahih harften sonra gelen hemzede, "şey'ün" (شَيْءٌ) kelimesinde ve lâm-ı tarifli kelimelerde sekteyle okuyup okumadığını ele aldıktan sonra bu kez Halef'in "firkin" (فِرْق) kelimesindeki râ (ر) harfini vasl hâlinde tefhîmle mi yoksa terkikle mi okuduğu hususunu irdelemiştir. Müellif, bu husustaki değlendirmelerine geçmeden önce Mütevellî'nin *er-Ravdu'n-nadîr*'deki açıklamalarına yer vermiştir. *er-Ravdu'n-nadîr* sahibi ise *Tahbîru't-Teysîr*'de "firkin" (فِرْق) kelimesindeki râ (ر) harfi için terkik vechinin ele alınmamasının üzerine durmuştur.⁶³ Sonuç olarak Mersafî, Mütevellî gibi *Tahbîru't-Teysîr*'in *ed-Dürretü'l-mudîyye*'nin aslı olduğu gerekçesini ön plana çıkararak "firkin" (فِرْق) kelimesindeki râ (ر) harfinde sadece tefhîm vechinin olduğunu ifade etmiştir. O, mezkûr görüşünü şöyle dile getirmiştir:

İmam Şâtübî - Allah ondan razı olsun- yedi kıraat imamı için "firkin" (فِرْق) kelimesindeki râ (ر) harfinde iki vecih zikretmiştir dersin ben şöyle derim: Şâtübî'nin *Hırzû'l-emânî*'de "firkin" (فِرْق) kelimesindeki râ (ر) harfi için yer verdiği terkik vechi, bu kitabın aslı olan *et-Teysîr*'e yapılan ziyadedir. Ebû Amr ed-Dânî bu vechi *et-Teysîr*'e almamıştır. *Hırzû'l-emânî*'yi okuyan hemen herkes bilir ki Şâtübî *et-Teysîr* üzerine nice eklemeler yapmıştır. -Bu hususla alakalı bilgi sahibi olmak için *Hırzû'l-emânî*'nin şarihlerini dikkatlice oku.- Bu ziyade sahih bir ziyadedir ve ümmet tarafından kabul edilmiştir. Biz de bu şekilde okuduk ve okutuyoruz. Bu hususu iyice anlamak için dikkatlice düşün.

Sözün özüne gelince "firkin" (فِرْق) kelimesindeki râ (ر) harfi için Şâtübî'ye tarîkine göre iki vecih vardır. *Teysîr* tarihinde ise sadece tefhîm vechi vardır. *Tahbîru't-Teysîr*'de yer alan on kıraat imamı için sadece tefhîm vechi olduğu gibi *Dürre* tarîkinin içerdđi üç kıraat için de durum böyledir.⁶⁴

Burada işaret edilmesi gereken diğer bir husus, üzerinde durduğumuz konu hakkında İzmîrî'nin, Mütevellî ve Mersafî gibi düşünmemesidir. Aksine o, *Dürre* tarîkenden de

60 İbnü'l-Cezerî, *ed-Dürretü'l-mudîyye*, s. 1 (8. beyit); Zebîdî, *el-İdâh*, s. 103-4.

61 Örneğin bk. Zebîdî, *el-İdâh*, s. 154; Dabbâ', *el-Behcetü'l-merdıyye*, s. 65; Hârûf, *et-Teshîl*, s. 370; Fikrî, *Takrîbü'd-Dürre*, s. 191.

62 Örneğin bk. Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, s. 495.

63 Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, s. 495.

64 Mersafî, *Şerhu'd-Dürreti'l-mudîyye*, s. 123.

Tahbîru't-Teysîr'den de “fırkın” (فِرْقَانِ) kelimesindeki râ (ر) harfi için terkîk vechinin olduğunu zikretmiştir. İzmîrî'nin bu husustaki açıklamaları şöyledir:

Halef'in râvisi İdris için “fırkın” (فِرْقَانِ) kelimesinde üç vechi vardır. Birincisi Katî'î tarîkine göre tefhîmle beraber adem-i sekte, ikincisi Muttavvî'î, eş-Şattî [ö. 370/980 civarında] ve İbn Bûyân [ö. 344/955] tarîkine göre tefhîmle beraber sekte, üçüncüsü ise *Dürre* ve *Tahbîr* tarîkine göre terkîkle beraber adem-i sekte vechidir.⁶⁵

İzmîrî'nin “fırkın” (فِرْقَانِ) kelimesindeki râ (ر) harfinin terkîk vechi için *ed-Dürretü'l-mu-diyye*'ye ek olarak *Tahbîru't-Teysîr*'e de yer vermesi üzerinde durulmalıdır. Zira daha önce de belirtildiği üzere İbnü'l-Cezerî *Tahbîru't-Teysîr* adlı eserinde “fırkın” (فِرْقَانِ) kelimesindeki râ (ر) harfi için terkîk vechini zikretmemiştir.⁶⁶ Bu nedenle olsa gerek Mütevellî, İzmîrî'nin yukarıda verilen değerlendirmelerini “Tahbîr'e göre bütün kıraat imamları için sadece tefhîm vechi vardır” diyerek eleştirmiş ve İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr*'de verdiği pasajla kendi ifadelerini desteklemiştir.⁶⁷ Özetle Mütevellî ve Mersafî'ye göre *Dürre*'de Halef kıraatinde “fırkın” (فِرْقَانِ) kelimesindeki râ (ر) harfi için sadece tefhîm vechi, İzmîrî'ye göre ise hem tefhîm hem terkîk vechi yer almaktadır.

İdris rivayetinde sakın sahih harften sonra gelen hemzede, “şey'ün” (شَيْءٍ) kelimesinde ve lâm-ı tarifli kelimelerde sekte yapıldığı ve yapılmadığı durumlarda “fırkın” (فِرْقَانِ) kelimesindeki râ (ر) harfinin nasıl okunduğuna gelince Mütevellî ve Mersafî'nin bu konudaki uygulamaları şöyledir:

1. İdris rivayetinin Katî'î tarîkinde sakın sahih harften sonra gelen hemzede, “şey'ün” (شَيْءٍ) kelimesinde ve lâm-ı tarifli kelimelerde adem-i sekte yapıldığında “fırkın” (فِرْقَانِ) kelimesindeki râ (ر) harfi için tefhîm vechi uygulanır.

2. İdris rivayetinin Muttavvî'î tarîkinde ise sakın sahih harften sonra gelen hemzede, “şey'ün” (شَيْءٍ) kelimesinde ve lâm-ı tarifli kelimelerde sekte yapıldığında “fırkın” (فِرْقَانِ) kelimesindeki râ (ر) harfi için tefhîm vechi uygulanır.

İzmîrî ise bu iki vechi ek olarak sahih harften sonra gelen hemzede, “şey'ün” (شَيْءٍ) kelimesinde ve lâm-ı tarifli kelimelerde adem-i sekte yapıldığı takdirde -ki bu İdris rivayetinin Katî'î tarîki için geçerlidir- “fırkın” (فِرْقَانِ) kelimesindeki râ (ر) harfinin terkîkle de okunabileceğine yer vermiştir.⁶⁸ Görüldüğü üzere Mersafî, eserinde yer verdiği bu görüşler ve değerlendirmelerle beraber azimet ehli olduğunu ve bu konu özelinde Mütevellî çizgisini takip ettiğini izhar etmektedir.

65 İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*, s. 288.

66 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr*, s. 267.

67 Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, s. 495.

68 İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*, s. 288.

4.2.3. Ya'kûb Kıraatinde Hâ-i Sekt Meselesi

Hâ-i sekt⁶⁹ Ya'kûb kıraatine özel bir uygulama olan ve bazı kelimelerin sonuna vakf hâ-linde eklenen he (ه) harfidir. Hâ-i sekt bir kelimenin sonuna şu dört durumda dâhil olur:

1. Sonunda elif harfi hazfedilmiş mâ-i istifhâmiyelerin bulunduğu soru isimlerinde: لِمَ , مِمَّ , عَمَّ örneklerinde olduğu gibi.

2. Müfred müzekker gâib ve müfred müennes gâibe ait zamirin bulunduğu munfasıl zamirlerde: هُوَ , هِيَ örneklerinde olduğu gibi.

3. Cem'î müennes gâibenin sonuna şeddeli nûn (ن) harfinin bitiştığı kelimelerde: إِحْدَاهُنَّ حَمْلَهُنَّ , وَلَهُنَّ , وَمِنْهُنَّ örneklerinde olduğu gibi.

4. Mütেকellime delalet eden şeddeli yâ (ي) harfinin vuku bulduğu kelimelerde: بِمُضَرِّجِيَّ , عَلَيَّ , إِلَيَّ örneklerinde olduğu gibi.⁷⁰

Mezkûr dört kuraldan herhangi birine uymadığı hâlde sonuna hâ-i sekt eklenen bazı istisna kelimeler de vardır. İbnü'l-Cezerî *Tahbîru't-Teysîr*'de "İnnühü min keydikünn" (إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ)⁷¹ ayetindeki "keydikünn" (كَيْدِكُنَّ) kelimesini bu bağlamda zikretmiştir.⁷² Bu sebeple *Tahbîr* tarîkine göre "keydikünn" (كَيْدِكُنَّ) kelimesinin sonuna hâ-i sekt ekleneceği hususunda ittîfak vardır. Ancak bu ittîfak *ed-Dürretü'l-mudîyye*'de görülmez. Şöyle ki İbnü'l-Cezerî *ed-Dürretü'l-mudîyye*'de (كَيْدِكُنَّ) kelimesine vakf hâlinde hâ-i sekt ile ilgili bir değerlendirilmede bulunmamıştır. Onun bu hususta *ed-Dürretü'l-mudîyye*'de bir değerlendirme yapmamış olması *Dürre* tarîkine göre (كَيْدِكُنَّ) kelimesinin sonuna hâ-i sekin eklendiği vechi almadığı anlamına gelir. Şayet o, *Dürre* tarîkine göre de (كَيْدِكُنَّ) kelimesinin sonuna hâ-i sekin eklenmesine yer verecek olsaydı mutlaka bu hususu eserinde belirtirdi. Hâl böyle olunca *Dürre* tarîkine göre (كَيْدِكُنَّ) kelimesinin sonuna hâ-i sekt eklemenin mümkün olup olmadığı hususu tahrîrât ekollerince ele alınmış ve iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki Ya'kûb kıraati için *ed-Dürretü'l-mudîyye*'ye göre "keydikünn" (كَيْدِكُنَّ) kelimesine vakfen hâ-i sekin eklenmeyeceğini savunmuş ve bu hususta İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürretü'l-mudîyye*'de "keydikünn" (كَيْدِكُنَّ) kelimesini istisna olarak zikretmemesini temel almıştır.⁷³ Ya'kûb kıraati için "keydikünn" (كَيْدِكُنَّ) kelimesine vakf hâlinde hâ-i sekin ekleneceğini savunanlar ise İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr*'de hâ-i sekt kabul eden kelimeler arasında "keydikünn" (كَيْدِكُنَّ) lafzını zikretmesini temel almışlardır. Zira *Tahbîru't-Teysîr*, *ed-Dürretü'l-mudîyye*'nin aslı olarak değerlendirilmektedir.⁷⁴

69 "Hâ-i sekt, kelimenin sonunda yer alan ve kendinden önceki harfin harekesini açığa çıkarmak için cezimli olarak yazılan hâ harfidir (ه)" (Akdemir, *Tecvid-i Mâhir*, s. 228).

70 Şükrî v.dğr., *el-Müzhîr fî şerhi's-Şâtibiyye ve'd-Dürre*, s. 473-4.

71 12/Yûsuf: 28.

72 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr*, s. 276.

73 Zebîdî, *el-İdâh*, s. 156; Semennûdî, *Şerh*, s. 66; Dabbâ', *el-Behceti'l-merdiyye*, s. 68; Kâdî, *el-İdâh*, s. 60.

74 Mersafî, *Şerhu'd-Dürretü'l-mudîyye*, s. 148; Fikrî, *Takrîbü'd-Dürre*, s. 38. İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr*'de yer alan ifadesi için bk. *Tahbîru't-Teysîr*, s. 276.

Mersafî'yi bu gruplar arasında ikinci grupta değerlendirilmelidir. Zira o, İbnü'l-Cezerî'nin Ya'kûb kıraati için *Tahbîru't-Teysîr*'de “keydikünn” (كَيْدِكُؤْنُ) lafzına vakf hâlinde hâ-i sekin eklenebileceğini ve bu eserin *ed-Dürretü'l-mudîyye*'nin aslı olması sebebiyle *Dürre* tarihine göre ilgili kelime hâ-i sekin ile de vakfedildiğini belirtmiştir. Ayrıca Mütevellî'nin bu hususla ilgili *el-Vücûhü'l-müsîra*'sında “keydikünn” (كَيْدِكُؤْنُ) lafzına vakfen hâ-i sekin dâhil olacağı görüşünü benimsediğini ifade etmiştir.⁷⁵ Mütevellî ise bu eserin yanı sıra *er-Ravdu'n-nadîr* adlı eserinde de İzmîrî'ye atıfla görüşünü yinelemiştir.⁷⁶ Mersafî, “keydikünn” (كَيْدِكُؤْنُ) lafzına vakf hâlinde hâ-i sekin dâhil olacağıyla ilgili görüşünü şöyle ifade etmiştir:

Bir önceki bölümden anlaşıldığı üzere Ya'kûb kıraati için ehl-i edânın görüşü (كَيْدِكُؤْنُ) lafzına vakfen hâ-i sekin dâhil edilmesidir. Diğerlerinin görüşü ise hâ-i sekin eklenmemesidir. Dolayısıyla Ya'kûb kıraatine göre her iki vecih de caizdir: Hâ-i sekin dâhil edilmesiyle yapılan vakf ve hâ-i sektesiz vakf. Ancak hâ-i sekin ilhakıyla okunan vecih mukaddemdir. Ben de hâ-i sekin ilhakı vechini takdim ederek her iki vechi gördüm ve okuttum. Müellifin [İbnü'l-Cezerî'nin] “keydikünn” (كَيْدِكُؤْنُ) lafzına vakf hâlinde hâ-i sekin dâhil olması gerektiğini zikretmemesi bir ihmaldir. Bu vechin *ed-Dürretü'l-mudîyye*'de bulunmaması bizim için problem arz eden bir husus da değildir. Zira bu vecih *ed-Dürretü'l-mudîyye*'nin aslı olan *Tahbîru't-Teysîr*'de zikredilmiştir.⁷⁷

Mersafî yukarıda zikrettiğimiz ifadelerinin yanı sıra Tabbâh'ın *Hibetü'l-mennân* adlı eserinde konuyla ilgili yer verdiği “و بَعْدُ نُونٌ لِإِنَّا تَالِيَةٌ هَا غَيْبَةٌ وَ كَيْدِكُؤْنُ خَالِيَةٌ” beyti ise şöyle değerlendirmiştir:

Beytin zahirinden, “keydikünn” (كَيْدِكُؤْنُ) kelimesinde vakfedildiğinde Ya'kûb kıraati için hâ-i sekin kesinlikle dâhil olmayacağı anlaşılmaktadır. Çünkü nûn (ن) harfinden önce şart olduğu üzere ğâibeye delalet eden bir he (ه) harfi yoktur. Bu görüş biraz önce değindiğimiz üzere İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr*'de Ya'kûb kıraati için vakf hâlinde hâ-i sekin dâhil olduğu ve hâ-i sekin dâhil olmadığı şeklinde zikrettiği iki vecihle çelişmektedir. Belki de Tabbâh ayette geçen “keydekünn” (كَيْدِكُؤْنُ) kelimesini kastetmiştir. Durum böyleyse bu görüş insanların da belirttiği üzere doğrudur. Zira ayette geçen “keydikünn” (كَيْدِكُؤْنُ) kelimesi için daha önce de geçtiği üzere vakf hâlinde hâ-i sekin dâhil olduğu ve hâ-i sekin dâhil olmadığı iki vecih *Tahbîru't-Teysîr*'den gelmiştir. Tabbâh'ın bunu bilmesi mümkün değildir. Zira *Tahbîru't-Teysîr*, ehlince malumdur. Ben Tabbâh gibi büyük bir âlimin -her ne kadar onun zamanında *Tahbîru't-Teysîr* mahtût olsa da- bu esere muttali olmadığını düşünmüyorum. Ayrıca Tabbâh'ın ayette geçen “keydekünn” (كَيْدِكُؤْنُ) kelimesini kastetmiş olduğunu destekleyen bir husus Halîcî'nin [ö. 1968] *Hallü'l-müşkilât ve tevdihu't-tahrîrât fi'l-kirâât* adlı eserinde bu ayetteki vecihleri açıklarken “Ya'kûb

75 Mütevellî'nin bu husustaki değerlendirmeleri için bk. İbtihâc Abdurrahman, “Tahkîku mahtûtati'l-Vücûhi'l-müsîra fi'l-kirââti's-selâsi'l-mütevâtira li-Muhammed el-Mütevellî”, s. 1079.

76 Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, s. 320. Ayrıca bk. Semennûdî, *Şerh*, s. 65-6 (dp. 8).

77 Mersafî, *Şerhu'd-Dürreti'l-mudîyye*, s. 148.

ayette geçen “keydekünn” (كَيْدُكُنَّ) kelimesinde hâ-i sektesiz vakfetmiştir. Çünkü hâ-i sektin kelimenin sonuna ilhak olması için he (هـ) harfinin nûn (ن) harfinden önce gelmesi gerekir” diyerek, Tabbâh'ın zikri geçen beytiyle istişhâd etmiştir. Bu durum, Tabbâh'ın beyitte “keydikünn” (كَيْدُكُنَّ) kelimesini değil de “keydekünn” (كَيْدُكُنَّ) kelimesini kastettiğine delalet etmektedir.⁷⁸

Mersafî, yukarıdaki açıklamalarla Tabbâh'ın “keydekünn” (كَيْدُكُنَّ) lafzına vakfen hâ-i sektin eklenemeyeceğini söylediğini belirterek kendi görüşünü desteklemek istemiştir. Bir bakıma o, hâ-i sektin “keydikünn” (كَيْدُكُنَّ) lafzına değil “keydekünn” (كَيْدُكُنَّ) lafzına eklenemeyeceğini delillendirmeye çalışmıştır. Ancak Mersafî, Halîcî'ye atıfta bulunarak Tabbâh'ın ilgili beyitte “keydekünn” (كَيْدُكُنَّ) lafzına vakf hâlinde hâ-i sektin eklenemeyeceğini ifade ettiğini söylese de⁷⁹ *Hibetü'l-mennân* şarihleri Tabbâh'ın beyitte kullandığı ifadenin mutlak olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁰ Ayrıca “keydekünn” (كَيْدُكُنَّ) kelimesinde nûn (ن) harfinden önce he (هـ) harfi bulunmadığı gibi “keydikünn” (كَيْدُكُنَّ) lafzında da nûn (ن) harfinden önce he (هـ) harfi bulunmaz. Dolayısıyla vakf hâlinde herhangi bir kelimeye hâ-i sektin eklenmesi için geçerli olan kural, “keydikünn” (كَيْدُكُنَّ) lafzı için de geçerli değildir. “Keydikünn” (كَيْدُكُنَّ) lafzına hâ-i sekt eklenmesinin sebebi ise daha önce de belirtildiği üzere İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Tey-sîr*'de bu lafzı istisna olarak zikretmesinden kaynaklanmaktadır.⁸¹ Özetle Mersafî'nin şerhinde serdettiği bu değerlendirmelerin tamamı onun azimet çizgisinde olduğunu ortaya koymakta ve İzmîrî-Mütevellî çizgisini takip ettiğini göstermektedir.

Sonuç

Kıraat ilmi tahrîrât ekolleri hakkındaki genel bilgiler ışığında günümüzde Mansûrî ekolünün *Tahbîru't-turuk* ve *Hallü mücmelâti't-Tayyibe* adlı eserler üzerinden Tanta ve İskenderiyede takip edildiği, İzmîrî ekolünün *Umdetü'l-irfân* ve *Bedâi'u'l-burhân* adlı iki eser üzerinden Türkiye ve Şam'da takip edildiği ve Mütevellî ekolünün *Fethu'l-Kerîmî'r-Rahmân* ve *Tenkîhu Fethi'l-Kerîm* üzerinden Kahire'de takip edildiği açıklanmıştır. Daha sonra İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürretü'l-mudıyye*'yi kaleme almasının ardındaki temel sebep sorgulanmıştır. Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî'nin, yaşadığı dönemde insanların *et-Tey-sîr* ve *Hirzû'l-emânî* dışında kıraat birikimi bulunmadığı kanaatine sahip olmaları sebebiyle *en-Neşr*'i telif ettiği gözlemlenmiştir. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin, bu iki eserin muhtevasının kıraat okuyan kişilere ağır gelmesi sebebiyle *et-Tey-sîr*'i on kıraate tamamlamak için *Tahbîru't-Tey-sîr* adlı eserini, *Hirzû'l-emânî*'yi on kıraate tamamlamak için *ed-Dürretü'l-mudıyye* adlı eserini

78 Mersafî, *Şerhu'd-Dürreti'l-mudıyye*, s. 148-9.

79 Vakıa zaten böyledir. Ancak Halîcî'nin, Tabbâh'ın ilgili beytine atıf yapması ve Mersafî'nin de buna işaret etmesi “keydikünn” (كَيْدُكُنَّ) lafzına vakf hâlinde hâ-i sekt ekleneyeceği anlamına gelmez.

80 Örneğin bk. Buhârî, *Fethu'l-aliyyi'r-Rahmân*, s. 64.

81 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Tey-sîr*, s. 276.

yazdığı saptanmıştır. *ed-Dürretü'l-mudıyye*'nin içermiş olduğu tariklerin az olması sebebiyle bu eser üzerine kaleme alınan tahrîrât çalışmaları da nispeten kısır kalmıştır.

Makalede ikinci olarak *ed-Dürretü'l-mudıyye* üzerine *Şerhu'd-Dürreti'l-mudıyye* isimli bir şerh yazan Mersafî'nin, mütemmimine kıraatler için telif edilmiş *ed-Dürretü'l-mudıyye* adlı kitabın şerhinde yedi kıraat ile alakalı tamamlayıcı bilgilere yer verdiği ve sonuçta on kıraat imamının ittifak veya ihtilaf ettiği yerleri gruplandırarak açıkladığı, bazı kıraat âlimlerinin eserlerinde yaptığı yanlış değerlendirmeleri tashih ettiği, kıraatlerin hangi lehçelerden olduğuna yer vermeye çalıştığı, kıraatlerin tevcihi hususunda şiirlerle istişhâd ettiği ve son olarak tahrîrâtla alakalı değerlendirmelere yer verdiği gözlemlenmiştir.

Makalede son olarak Mersafî'nin, tahrîrâta konu olan Halef kıraatinde sekte meselesiyle, yine Halef kıraatinde “firkin” (فِرْقِي) kelimesindeki râ (ر) harfinin kaç vecihle okunduğu hususuyla ve Ya'kûb kıraatinde “keydikünn” (كَيْدِكُنْ) lafzına hâ-i sekin eklenip eklenmeyeceği mevzusuna dair değerlendirmeleri incelenmiştir. Müellifin birinci ve üçüncü örnekte İzmîrî-Mütevellî çizgisini takip ettiği tespit edilmiş, ikinci örnekte ise Mütevellî ile aynı kanaate sahip olduğu ve ancak İzmîrî'den farklı düşündüğü açığa çıkarılmıştır. Sonuç olarak onun azimet ehli olduğu, İzmîrî ve Mütevellî'nin görüşlerini mezcederek tahrîrât ilmiyle alakalı değerlendirmeler yaptığı tespit edilmiştir.

Kaynaklar

- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015.
- . *Tecvid-i Mâhir*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- . "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi." *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, sy. 2, s. 83-111.
- Buhârî, Sabbâh Abdülcebbâr Ali. *Fethu'l-aliyyî'r-Rahmân fî şerhi Hibeti'l-mennân* (yüksek lisans tezi, 2013). Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ.
- ed-Dabbâ', Ali b. Muhammed. el-Behcetü'l-merdiyye şerhu'd-Dürreti'l-mudîyye (nşr. Muhammed Fehd Hârûf). Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî, 2012.
- ed-Düserî, İbrahim b. Said b. Hamed. *el-İmâmü'l-Mütevelli ve cuhûduhû fî ilmi'l-kırâât*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- el-Ebyârî, Muhammed Hilâlî. "Tenkîhu nazmîd-Dürre." *Hedyüs-sârî ilâ manzûmeti'l-Ebyârî fî't-tecvîd ve'l-kırâât* (der. Tefvik İbrahim Damra – Muhammed b. Muhammed Âl-i Davud). Amman: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2017.
- el-Eskâtî, Ahmed b. Ömer el-Hanefî. *Ecvibetü'l-mesâilü'l-müşkilât fî ilmi'l-kırâât* (nşr. Emin Muhammed Ahmed eş-Şenkîti). Riyad: Dâru Kunûz, 2008.
- Fikrî, İhâb. *Takribü'd-Dürre*. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2005.
- Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- . "Kıraat Eğitiminde Ali b. Süleyman el-Mansûrî Öncesi Mısır Tarikinin Arka Planı: Biyografik Bir İnceleme." *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, 2018, sy. 1, s. 177-92.
- el-Halîcî, Muhammed b. Abdurrahman. *Şerhu Mukarribi't-tahrîr li'n-Neşri ve't-Tahbîr* (nşr. İhâb Fikrî – Hâlid Hasan Ebül-Cüd). Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2009.
- Hârûf, Muhammed Fehd. et-Teshil li-kırâati't-tenzil. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2012.
- el-Husarî, Mahmûd Halîl. *Ahkâmü kırââti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye. 2011.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali. *Tahbîru't-Teyşîr fî'l-kırââti'l-eimmeti'l-aşr* (nşr. Ahmed Muhammed Müflih el-Kudât). Zerka: Cem'iyetü'l-Muhâfaza ale'l-Kur'âni'l-Kerim, 2010.
- . *Tayyibetü'n-Neşr fî'l-kırââti'l-aşr* (nşr. Eymen Rüşdî Süveyd). Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî, 2012.
- . *ed-Dürretü'l-mudîyye fî'l-kırââti's-selâsi'l-merdiyye* (nşr. Eymen Rüşdî Süveyd). Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî, 2013.
- . *el-Mesâilü't-Tebrîziyye* (nşr. Abdülazîz Muhammed Temîm ez-Zu'bi). Medine: Elif Lâm Mîm, 2016.
- . *en-Neşr fî'l-kırââti'l-aşr* (nşr. Eymen Rüşdî Süveyd). I-V, Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî, 2019.
- İbthîhâc, Abdurrahman. "Tahkîku mahtûtati'l-Vücûhi'l-müsfire fî'l-kırââti's-selâsi'l-mütevâtira li-Muhammed b. Ahmed el-Mütevelli." *İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî el-Câmî'atü'l-Ürdûniyye*, 2014, sy. 3, s. 1075-105.
- İmruu'l-Kays, Hucr b. el-Hâris. *Divânu İmrii'l-Kays* (nşr. Muhammed Ebül-Fazl İbrahim). Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- el-İzmîrî, Mustafa b. Abdurrahman. *Bedâi'u'l-burhân alâ Umdeti'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân* (nşr. el-Hâce Meryem Cendeli). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- el-Kâdî, Abdülfeftâh. *el-İdâh li-metni'd-Dürre*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2015.

- Koyuncu, Recep. “Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrirât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Örneği.” *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu*, <https://mushafhariinceleme.diyaret.gov.tr/Documents/TEBLİĞ%20-%20DR.%20ÖGR.%20ÜYESİ%20RECEP%20KOYUNCU.pdf>, (erişim tarihi: 03.05.2020).
- el-Mağribî, Gâde bint Abdülmütekebbir b. Sadık. Muğni'l-kurrâ fi şerhi Muhtârî'l-ikrâ' (yüksek lisans tezi, 2014). Câmî'atü Ümmî'l-Kurâ.
- el-Mar'âşlı, Yusuf. *İkdü'l-cevher fi ulemâi'r-rub'i'l-evvel mine'l-hâmise aşer*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 2006.
- el-Mersafî, Abdülfettâh. *Hidâyetü'l-kâri' ilâ tecvidi kelâmî'l-Bâri*. I-II, Medine: Mektebetü Taybe, ts.
- . *Şerhu'd-Dürreti'l-mudîyye fi'l-kirââti's-selâsi'l-merdiyye* (nşr. Muhammed Mahmûd Ahmet el-Cekeni). Medine: Câmî'atü Taybe – Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2017.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- . “Kur'an Kıraatinde ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu.” *Tecvid Çalıştayı*, Kastamonu, 04-08.11.2015, 1-24.
[https://mushafhariinceleme.diyaret.gov.tr/Documents/KUR'AN%20KIRAATİNDE%20ve%20KİTÂBETİNDE%20TÜRKİYE'NİN%20DURUMU%20\(Doç.%20Dr.%20M.%20Emin%20MAŞALI\).pdf](https://mushafhariinceleme.diyaret.gov.tr/Documents/KUR'AN%20KIRAATİNDE%20ve%20KİTÂBETİNDE%20TÜRKİYE'NİN%20DURUMU%20(Doç.%20Dr.%20M.%20Emin%20MAŞALI).pdf), (erişim tarihi: 5.03.2020)
- el-Mesellâti, Ebû Ubeyd Mahmûd b. Saîd et-Tayyib. *ed-Dürru'l-mesûn ale't-Tariki'l-me'mûn ilâ usûli rivâyeti Kâlûn*. Medine: Câmî'atü Taybe – Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2017.
- el-Mütevellî, Muhammed b. Ahmed. *er-Ravdu'n-nadîr* (nşr. Hâlid Hasan Ebü'l-Cûd). Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2006.
- en-Nüveyrî, Muhammed b. Muhammed. *Şerhu'd-Dürreti'l-mudîyye fi'l-kirââti's-selâsi'l-merdiyye* (nşr. Cemalüddîn Muhammed Şeref). Tanta: Dâru's-Sahâbe, ts.
- Osman, Âmir Seyyid – Ahmed b. Abdilazîz ez-Zeyyât – İbrahim b. Ali Şehâse es-Semennûdî. *Tenkihu Fethi'l-Kerîm fi tahrîri evcûhi'l-Kur'âni'l-azîm* (nşr. Muhammed Temîm ez-Zu'bü). Beyrut: Müessesetü'd-Duhâ, 2017.
- Öge, Ali. *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Haciveviszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- es-Semennûdî, Muhammed b. el-Hasan el-Münîr. *Şerhu'l-İmâm es-Semennûdî alâ metni'd-Dürre* (nşr. Abdürrâzık b. Ali b. İbrahim Musa). Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim – Kahire: Dâru İbn Affân, 2010.
- eş-Şâtübî, Ebü'l-Kasım b. Firruh b. Halef b. Ahmed. *Hırzû'l-emâni ve vechü't-tehâni* (nşr. Eymen Rüşdi Süveyd). Dimaşk: Dâru'l-Gavsâni, 2013.
- Şükrî, Ahmed Hâlid v.dğr. *el-Müzhir fi şerhi's-Şâtibiyye ve'd-Dürre*. Amman: Dâru Ammâr, 2006.
- ez-Zebîdî, Osman. *el-İdâh alâ metni'd-Dürre* (nşr. Abdürrâzık b. Ali b. İbrahim Musa). Tanta: Dâru'd-Diyâ, 2003.
- Zübeyrî, Velîd v.dğr. *el-Mevsû'atü'l-müeyssera fi terâcümi eimmeti't-tefsîr ve'l-ikrâ' ve'n-nahv ve'l-lügâ*. I-III, İngiltere: Mecelletü'l-Hikme, 2003.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

تقييم استخدام تقنية الواقع المعزز لمهارات الكتابة باللغة العربية

Artırılmış Gerçeklik Teknolojisinin Arapça Yazma Becerilerine Yönelik Kullanımının Değerlendirilmesi

Mustafa Serkan ABDÜSSELAM*

Öz: Zaman içerisinde teknolojik gelişmelerin hızla artmasıyla dünyada önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Teknolojinin tüm dünyada hızla yayılması yaşamı tüm yönleriyle etkilemektedir. Yeni geliştirilen teknolojiler eğitim öğretimde de yeniliklere imkân vermektedir. Teknoloji kullanımı yabancı dil eğitimi alanında çalışan araştırmacıların da dikkatini çekmektedir. Konuya dair çalışmalar gözden geçirildiğinde Arapça yazma becerilerinin artırılmış gerçeklik teknolojisi ile entegrasyonuna yönelik çalışmaların az olduğu tespit edilmiştir. Diğer dillerde olduğu gibi Arapça yazma becerilerinin desteklenmesine yönelik çalışmalara, özellikle de mobil ortamlarda kullanılabilen uygulamaların yaygınlaşması ve günümüz öğrencilerinin ilgisini çekecek artırılmış gerçeklik teknolojisini kullanan uygulamalara ihtiyaç vardır.

Bu çalışma Arapça öğrenenlerin yazma becerisine yönelik artırılmış gerçeklik teknolojisinin kullanımını değerlendirmeyi hedeflemektedir. Araştırmada nicel ve nitel verilere ulaşmak ve analiz edebilmek için karma-yöntem araştırma desenlerinden olan iç-içe-desen metodu kullanılmıştır. Araştırmanın nicel kısmında ön-test son-test tek gruplu desen kullanılmıştır. Belirlenen kazanımlar çerçevesinde artırılmış gerçeklik teknoloji destekli mobil uygulama olan ArabicAR çalışma grubuna uygulanmıştır. Uygulama öncesi ön-test, uygulama sonrası son-test ile ArabicAR'ın öğrencilerin Arapça yazma becerilerine katkısı belirlenmiştir. Araştırmanın nitel kısmında ise teknoloji kullanımının Arapça yazma becerilerine olan katkısının belirlenmesi amacıyla durum çalışması uygulanmıştır. Öğrencilerin gelişimi hakkında bilgiler edinebilmek için ders kapsamında oluşturulan portfolyo dosyaları incelenmiştir. Bu doğrultuda uygulamanın Arapça yazma becerilerine katkısı doküman incelemeleriyle belirlenmiştir. Ayrıca artırılmış gerçeklik teknolojisiyle geliştirilen mobil uygulamayı kullanan kimşelerin deneyimleri görüşme formları ile kayıt altına alınmıştır. Araştırma 2019-2020 eğitim-öğretim yılında yükseköğretim aşamasındaki gönüllü 86 lisans öğrencisiyle gerçekleştirilmiştir. Çalışma grubu seçkisiz olmayan örnekleme yöntemlerinden uygun örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Teknik destek ve altyapı durumu da dikkate alınarak çalışma grubunun araştırmacının çalıştığı kurumdaki öğrencilerden seçilmesi uygun görülmüştür. Veri toplama araçları incelendiğinde ise artırılmış gerçeklik teknolojisinin Arapça yazma becerisine katkısını belirlemek amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilen bir anket kullanılmıştır. Tüm maddeleri olumlu ifadelerden oluşan anket 6 maddeden oluşmaktadır. Bu maddelerden biri açık uçludur. Diğer maddeler ise 5'li likert tipindeki ifadelerden oluşmaktadır. Araştırma kapsamında öğrenci portfolyo dosyaları da

* Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, Artırılmış Gerçeklik Uygulama ve Araştırma Merkezi, mustafa.serkan@giresun.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-3253-7932

incelenmiştir. Bu incelemeler bir Arapça öğretimi uzmanı tarafından değerlendirilmiş, onun görüşleri ve notları da dikkate alınmıştır.

Elde edilen verilere göre öğrencilerin yeterlilikleri ön-test puan ortalaması 2.92, son-test puan ortalaması 3.48'dir. İki testin puan ortalamaları arasında 0.56 puanlık bir fark vardır. Ön test ve son test puan ortalamaları arasındaki farkın anlamlılığını test etmek için yapılan ilişkili örneklem t testi sonuçlarına göre ön ve son test arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğunu göstermiştir ($p < .05$). Bu farkın aritmetik ortalamalarına bakıldığında son test lehine anlamlı bir fark olduğu ortaya çıkmaktadır. Öğrenci portfolyo dosyaları incelendiğinde harfin kelime-deki konumuna göre öncesi ya da sonrası ile yanlış şekilde bağlanmasıyla ilgili hatalar uygulama öncesi %17 iken uygulama sonrası %8, harfin hizalanması gereken hizada olmaması durumu uygulama öncesi %32 iken uygulama sonrası %10, harfin yazılışındaki şekilsel bozukluklar uygulama öncesi %31 iken uygulama sonrası %14 olarak bulunmuştur. Bu veriler artırılmış gerçekliğin, öğrencilerin Arapça yazma becerisinin iyileştirilmesine katkısını göstermektedir. Elde edilen bulgular artırılmış gerçeklik teknolojisi kullanılarak geliştirilen uygulamanın öğrencilerin Arapça yazma becerisindeki öz yeterlilik seviyelerini olumlu etkilediğini ortaya koymuştur. Öğrencilerin büyük bir oranı (%70) artırılmış gerçeklik teknolojisi ile ilk defa tanışmaktadırlar. Öğrencilerin çoğu (%63) ArabicAR uygulamasının Arapça yazmaya katkısı olduğu kanaatindedir. Öğrencilerin yarısından fazlasının (%57) ArabicAR uygulamasını arkadaşlarına tavsiye ettikleri tespit edilmiştir. ArabicAR uygulamasının kullanımı ile ilgili öğrenci memnuniyeti incelendiğinde öğrencilerin çoğunun (%65) bu uygulamadan memnun oldukları görülmüştür.

Arapça yazma becerisinin geliştirilmesine yönelik bu uygulamanın aynı zamanda Osmanlıca yazma becerisine de dolaylı olarak katkı sağlayacağı ileri sürülebilir. Uygulamalarda dilin öğretiminde gerekli olan becerilerin kazanılmasına yönelik bütünlüğün sağlanması için benzer artırılmış gerçeklik teknolojisiyle hazırlanan uygulamaların geliştirilmesi gereklidir.

Anahtar kelime: Artırılmış Gerçeklik, Teknoloji, Arapça, Yazma Becerisi.

The Evaluation of the Use of Augmented Reality Technology in the Context of Writing Skills in Arabic

Abstract: Technology has remarkably changed the world as a result of the rapid increase in technological developments over time. It is a fact that the rapid spread of technology all over the world affects life in all aspects. The technology newly developed leads to a number of innovations in the field of education. The use of technology in the courses concerned with foreign language teaching and learning also draws researchers' attentions, who are engaged in the field of foreign language teaching. When the literature is reviewed, it is obviously clear that very few studies can be found on the integration of Arabic writing skills with the use of augmented reality technology. Since some efforts to supplement writing skills in Arabic language as in other languages are required, and the applications used in mobile mediums have already become popular worldwide, the applications which can be updated using augmented reality mobile technology that arouses or stimulates some interest in today's students are necessary. This means that augmented reality mobile technology- based mediums are needed to assist language skills be relatively more easily acquired. The purpose of this study is to evaluate the use of augmented reality technology in terms of such writing skills.

For the qualitative and quantitative data obtained to be analyzed, an embedded mixed method research design was used in the study. A single group pre-test and post-test design method was used in the quantitative part of the research. Considering the gains or skills determined, ArabicAR, a mobile application supplemented with augmented reality technology, was used in the study group. Using pre and post-test before and after the application, the effect of ArabicAR, a mobile application supported with augmented reality technology, was determined on students' writing skills. In the qualitative part of the study, case study method was conducted in order to establish the effect of technology-use on writing skills in the Arabic language. The portfolio files created in parallel with the course content were studied in order to obtain some information of students' development and progress. In this respect, the contribution of technology-use to writing skills was determined based on document reviews.

In addition, the information of user experiences on mobile applications developed based on augmented reality technology was obtained using an interview form. The study was conducted with 86 voluntary undergraduate students in Higher Education Institutions during the 2019-2020 Academic Year. The study group was determined with an appropriate sampling method, which is one of the non-random sampling methods. Considering the technical support and infrastructure status, it was deemed appropriate to select a study group from among the students who are still studying in the institution where the researcher is already employed. As a data collection tool, a questionnaire developed by the researcher was used to determine the contribution of augmented reality technology to writing skills in the Arabic language. The questionnaire includes six items, all of which are based on positive statements, but one of which is open ended. The other five items in the questionnaire are based on 5-point Likert-type instruments.

When the data obtained from the study were analyzed, it was found that the pre-test mean score of the students was 2.92 and the post-test mean score was 3.48. There is a difference of 0.56 points between the mean scores of the two tests. When the related samples were studied to test the significance of the difference between the pre-test and post-test mean scores, it was concluded that there was a statistically significant difference between the pre and post-test according to the t-test results ($p < .05$). Considering the arithmetic means of this difference, it is obvious that there exists a significant difference in favor of the post-test. When the data obtained from the student portfolio files, it was found that the percentage of errors related to the letter-writing incorrectly connected with the pre or post letter-writing was 17% before the application, but 8% after the application, the letter's correct position and arrangement in the word was 17% before and 8% after the application and that the physical, formal and stylistic defects of letters when written were 32% before and 10% after the application. Based on the data obtained, it can be said that the augmented reality technology makes positive contributions to the improvement of students' writing skills in Arabic. A large proportion (70%) of students newly encountered augmented reality technology for the first time in life, and a large percentage of the students (63%) reported that ArabicAR application made positive contributions to writing Arabic. More than half of the students (57%) recommended this software to their friends. The data obtained from this study on student satisfaction of using ArabicAR software showed that most of the students (65%) were highly positive of Arabic AR software and satisfied with the new application. In addition, it was also found that the new application positively affected students' self-efficacy perception of writing Arabic.

In conclusion, it can be said that the application developed based on augmented reality technology has positive effect on students' performance of writing in the Arabic language and helps students correctly write the Arabic letters in the preliminary writing stage in Arabic. The results obtained from the study indicated that besides its positive contributions to writing skills in Arabic, the new application developed based augmented reality technology is also expected to make an indirect positive contribution to writing skills in the Ottoman Language. Therefore, this new application developed based on augmented reality technology is recommended for use in language teaching and learning to help students acquire and develop essential language skills and ensure the integrity of applications.

Keywords: Augmented Reality, Technology, Arabic language, Writing Skill.

مقدمة الدراسة

للتكنولوجيا أهمية بالغة في المجتمع إذ تؤدي إلى تطويره بشكل سريع، وتؤثر في كل المجالات، وعلى رأسها مجال التعليم، إذ تلعب التقنية الحديثة دورًا بارزًا في رفع فاعلية التربية والتعليم فإن التعليم يعد عنصرًا أساسيًا في حياة الإنسان المعاصر، لا سيما بعد أن أصبح التعليم مستمرًا مدى الحياة.¹

من هذه الناحية فإن استخدام التكنولوجيا في مجالات الحياة اليومية بصفة عامة، وفي مجال التعليم بصفة خاصة، وفر فرصًا للبحث حول توظيفها والاستفادة منها، وقد أشار Perrin² إلى أوجه الاستفادة المتعددة من التقنية الحديثة، فذكر أنها تساهم في حل المشكلات، وإنجاز الأهداف، حيث يمكن توظيف التقنية الحديثة في حل المشكلات، أو المساعدة في إنجاز الأهداف من خلال تصميم أنظمة تساعد الإنسان في التأقلم مع البيئة أو الإفادة القصوى مما هو متاح .

وقد أصبحت التكنولوجيا مكونًا أساسيًا في العملية التعليمية، سواء للمعلم أم للمتعلم، حيث تسهل بشكل كبير عملية التعليم والتعلم في المراحل الدراسية المختلفة، مما دفع المسؤولين إلى تزويد المؤسسات التعليمية بالأجهزة والبرامج التكنولوجية، وإدماجها في البيئة التعليمية³.

فقد باتت توظيف التكنولوجيا في السنوات الأخيرة أداة أساسية في تزويد المعلمين بالموارد الداعمة للعملية التعليمية، وعليه أصبح دمج التكنولوجيا في الدراسة هدفًا رئيسيًا.⁴ بيد أن هناك تحديات تواجه هذا الإدماج.⁵ فإن توفر الأجهزة التكنولوجية في الفصول الدراسية قد لا يكون كافيًا لمواجهة هذه التحديات، فهناك بعض العوامل الخارجية والداخلية التي تؤثر على استخدام التكنولوجيا في الفصول الدراسية، فمن العوامل الخارجية على سبيل المثال ضعف البنية التحتية، أو عدم كفاية البرامج التكنولوجية اللازمة، وعدم كفاية التدريب المهني على استخدام التكنولوجيا، ومن العوامل الداخلية ضعف كفاءة المعلمين الذاتية، ومواقفهم السلبية تجاه استخدام التكنولوجيا⁶ بالرغم من أن توظيف التكنولوجيا الحديثة يساهم في إيجاد طرائق جديدة وأساليب متنوعة في التعليم والتدريب.

وفي الآونة الأخيرة جذبت التكنولوجيا انتباه الباحثين والمتخصصين في مجال تعليم اللغات الأجنبية، وأسهمت بشكل بارز في تطوير عملية تعليمها وتعلمها، فتطورت أساليب وطرائق التدريس بناء على التقدم التكنولوجي، وما لحقه من إنتاج أدوات حديثة وظفت في الأنشطة التعليمية، التي أثبتت جدواها العملية⁷ وهو ما يؤدي إلى تفاعل الطلاب وتحفيزهم لاكتساب اللغات، لا سيما عند تنوع هذه الأدوات والبرامج التي تتناسب مع ميول الطلاب واتجاهاتهم المختلفة، حيث اتسم الوقت الراهن بإقبال الطلاب الشديد على استخدام التكنولوجيا الحديثة، والهواتف الذكية بصفة خاصة، وهو ما يستوجب تلبية احتياجاتهم بمواكبة التطور السريع للتكنولوجيا. ويعد الواقع المعزز واحدا من أحدث التقنيات التي تدعم الأجهزة المحمولة، التي عادة ما تستخدم لتعزيز بيئة التعلم⁸ وهي تقنية مفضلة في تدريس اللغات⁹ لأنها تتميز بأنها ثلاثية الأبعاد، وتفاعلية بالإضافة إلى أنها مترامنة¹⁰، مما يحفز الطالب¹¹ من خلال دعم التعلم الذاتي¹² وتوفير المتعة في التعلم¹³.

1 Harrell – Bynum, "Factors Affecting Technology Integration in the Classroom", p. 14.

2 Perrin, "Technological Revolution in Education-Part 5", p. 1.

3 Brown – Mark, "From The University to The Elementary Classroom", p. 599.

4 Mac Callum – Lynn, "Factors Impacting Teachers' Adoption of Mobile Learning", p. 141.

5 Pittman – Trudi, "Technology Integration in Third, Fourth and Fifth Grade Classrooms in a Florida School District", p. 540.

6 Harrell – Bynum, "Factors Affecting", p. 15.

7 Golonka *et al.*, "Technologies for Foreign Language Learning", p. 71.

8 Karal – Abdüsselam, "Artırılmış Gerçeklik", p. 155.

9 Arvanitis, "Augmented Reality in Language Teaching and Learning?", p. 2768.

10 Azuma, "A Survey of Augmented Reality", p. 355.

11 Li – Yang – Mihaela, "A pilot Study Exploring Augmented Reality to Increase Motivation of Chinese College Students Learning English", p. 23.

12 FitzGerald *et al.*, "Augmented Reality and Mobile Learning: The State of The Art", p. 43.

13 Mahadzir – Phung, "The Use of Augmented Reality pop-up Book to Increase Motivation in English Language

وعند تعليم اللغة لاكتسابها ينبغي النظر إلى المهارات الأساسية: الاستماع والمحادثة والقراءة والكتابة¹⁴. وترتكز الكتابة على ثلاثة أركان أساسية، هي قدرة المتعلم على الكتابة بخط مقروء وواضح، وقدرة على الكتابة الصحيحة إملائيًا، وقدرة على التعبير عما لديه من أفكار ومشاعر بلغة واضحة وسليمة، لذا تعرف الكتابة اصطلاحًا بأنها: قدرة المتعلم على التعبير عن أفكاره ومشاعره تحريريًا بلغة عربية صحيحة المبني والمعنى¹⁵.

لذلك تعد مهارة الكتابة أصعب المهارات اللغوية¹⁶ لما تحتويه من كفايات متنوعة، مثل كفاية الخط والاستنساخ، وكفاية الإملاء، وكفاية التعبير، المبينة على قدرة الطالب على توظيف قواعد اللغة ونظامها.

أضف إلى ذلك أن الكتابة العربية تتميز بخصوصية منفردة عن الكتابة بالأحرف اللاتينية، حيث إن نظام الكتابة العربية يبدأ من اليمين إلى اليسار فضلًا عن أن شكل الحرف يتغير بتغير موضعه في الكلمة، وهو نظام مختلف تمامًا عن نظام الكتابة بالأحرف اللاتينية.

وبالنسبة لمشكلات الكتابة العربية لدى الطلاب الأتراك فقد أشارت إحدى الدراسات إلى جملة من المشكلات، من أهمها ما يأتي:

زيادة نبرة بعد بعض الحروف أو قبلها، مثل زيادة نبرة بعد الطاء والظاء، وزيادتها قبل الياء في نهاية الكلمة.

كتابة الغين مثل حرف الفاء مع طمسه.

كتابة حرف الدال والذال مثل الراء والزاي أو العكس.

كتابة حرف النون واللام على السطر وعدم النزول بكاساتهما.

الالتزام بوضع الحركات في جميع الكلمات بلا استثناء.

شطر الكلمة الواردة في نهاية السطر إلى نصفين، إذا كان السطر لا يكفي، والبدا بالشرط الأخير في سطر جديد.

وضع ألف الطاء والظاء بجوارهما وليس فوق منهما.

كما لاحظ الباحث من خلال المشاهدة المباشرة لطريقة كتابة الطلاب للخط العربي أنهم يبدأون بكتابة الحروف من اليسار إلى اليمين¹⁷.

ومن المتوقع أن يسهم الواقع المعزز في علاج هذه المشكلات، ورفع كفاية الاستنساخ من خلال تقديم نماذج لطريقة الكتابة الصحيحة للطلاب، وإتاحة الفرصة لهم لنسخها عبر التطبيقات المعدة، وتقديم التغذية الراجعة، وقد أثبتت تقنية الواقع المعزز فاعليتها في تحسين مهارات الكتابة في اللغات الأجنبية وقد أشارت دراسة Ting¹⁸ على سبيل المثال إلى دور تقنية الواقع المعزز في دعم مهارات الكتابة الصينية.

الدراسات السابقة

وقد تناولت العديد من الدراسات توظيف تطبيقات الواقع المعزز في تعليم اللغة واكتسابها، منها دراسة Boonbrahm, Kaewrat¹⁹ & Boonbrahm التي تناولت إمكانات تطبيقات الواقع المعزز للطلاب في

Learning for National Primary School”, p. 27.

14 Harmer, *The Practice of English Language Teaching*, p. 42.

15 هاني إسماعيل، “معايير مهارات اللغة العربية للناطقين بغيرها”، ص. ٣٣١.

16 Shih – Alladi, “Beyond adoption: Development and Application of a Use-diffusion Model”, p. 60.

17 هاني إسماعيل، “تنمية مهارة الخط العربي للطلاب الأتراك بوتوب نموذجًا”، ص. ٦١٠.

18 Ting, “The Effects of Applying Augmented Reality on Fourth-grade Students’ Writing and Attitude”, p. 7.

19 Boonbrahm – Kaewrat – Boonbrahm “Using Augmented Reality Technology in Assisting English Learning for Primary School Students”, p. 27.

المدارس الابتدائية في فصول اللغة الإنجليزية، حيث صممت ثلاثة تطبيقات معززة للطلاب وركزت على جوانب الكتابة والقراءة والمحادثة في اللغة الإنجليزية، وأظهرت الدراسة أن الطلاب المشاركين استمتعوا بالتعلم من خلال التطبيقات، وأبدوا حماسا للمشاركة في العملية التعليمية.

ومنها دراسة Çakır, Solak & Tan²⁰ وهي دراسة تجريبية قام فيها الباحث بتوظيف تطبيقات الواقع المعزز في تدريس مفردات اللغة الإنجليزية، من خلال تقديم المفردات الجديدة إلى مجموعتين: ضابطة وتجريبية، في المجموعة الضابطة قدمت المفردات بالشكل التقليدي، في حين أنها قدمت في التجريبية من خلال تطبيق الواقع المعزز، وأظهرت نتائج الدراسة زيادة دوافع التعلم لدى المجموعة التجريبية بالإضافة إلى زيادة حصيلتهم من المفردات المقدمة، مقارنة بالمجموعة الضابطة.

ودراسة Doğan²¹ أثبتت فعالية توظيف الواقع المعزز في تعلم المفردات في المستوى المبتدئ لطلاب اللغة الإنجليزية بجامعة أرزينجان، وقد أجريت الدراسة على 40 طالبا لاستطلاع آرائهم حول الاستفادة من استخدام تطبيقات الواقع المعزز.

دراسة Safar, Al-Jafar, & Al-Yousefi²² في الكويت قد أجريت على تلاميذ رياض الأطفال لتعليم الأبجدية الإنجليزية، وكشفت النتائج عن علاقة إيجابية بين استخدام تطبيقات الواقع المعزز وتفاعل الطلاب .

دراسة Wang²³ أجراها الباحث أثناء تدريس اللغة الصينية في كتابة الدروس، على ثلاثين طالبا من المرحلة الثانوية، وأظهرت النتائج أن استخدام الواقع المعزز ساعد الطالب على قدرة التحكم في بنية الكلمة.

دراسة Yusuf, Al-Diyn, & Al-Bahrum²⁴ أجريت على 55 طالبا من غير الناطقين بالعربية، الذين يواجهون صعوبات في تذكر معاني المفردات، ولا تتوفر لديهم أي وسائل تعليمية مساعدة، وانتهت الدراسة أن الطلاب يفضلون ويستمتعون ببيئة التعلم المدعومة بتطبيقات الواقع المعزز على طرق التعلم التقليدية.

دراسة Ghalib & Nurdin²⁵ هدفت إلى توظيف تطبيقات الواقع المعزز في تعليم اللغة العربية، وركزت على أثر كتابة الحروف العربية في تطوير المهارات اللغوية الأربعة، والإسهام في سد ثغرة نقص المواد التعليمية وتقديم بيئة تعليمية ممتعة وتفاعلية، وقد أكدت الدراسة على أهمية توظيف تطبيقات الواقع المعزز لما فيه من إمكانيات.

دراسة يوسف، زين الدين & البحاروم²⁶ تهدف إلى تحليل حاجات طلاب مركز برماتا إنسان نحو استخدام برامج الواقع المعزز باعتباره وسيلة من الوسائل التعليمية الحديثة، وتوصلت الدراسة إلى حاجة الطلاب لاستخدام هذه الوسيلة في اكتساب مفردات اللغة العربية وتذكرها.

من الملاحظ أن الدراسات السابقة ركزت على فاعلية توظيف الواقع المعزز في اكتساب المفردات ما عدا دراسة Ghalib & Nurdin²⁷ فإنها ركزت على أثر كتابة الحروف العربية في تطوير المهارات، ولا توجد دراسة - في حدود علم الباحث - حول تطوير كفاية الاستنساخ في الكتابة العربية من خلال تطبيقات الواقع المعزز.

20 Çakır – Solak – Tan, “Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi ile İngilizce Kelime Öğretiminin Öğrenci Performansına Etkisi”, p. 45.

21 Doğan, *The Effectiveness of Augmented Reality Supported Materials on Vocabulary Learning and Retention*, p. 8.

22 Safar – Al-Jafar – Al-Yousefi, “The Effectiveness of Using Augmented Reality Apps in Teaching The English Alphabet to Kindergarten Children”, p. 417.

23 Wang, “Exploring The Effectiveness of Integrating Augmented Reality-Based Materials to Support Writing Activities”, p. 162.

24 Yusuf – Al-Diyn – Al-Bahrum “Learning Arabic Vocabularies through Augmented Reality Platform”, p. 644.

25 Ghalib – Nurul Ain, “Employing Reality as an Enforcing Technic in Learning Arabic”, p. 33.

26 أزلان سيف البحاروم. “تعلم مفردات اللغة العربية عبر برنامج الواقع المعزز: حاجات طلبة and محمد عكاشة محمد يوسف، نور حميمي زين الدين “اللسنة الثانية في مركز برماتا إنسان”.

27 Ghalib – Nurul Ain, “Employing Reality as an Enforcing Technic in Learning Arabic”, p. 33.

أهمية الدراسة

تسعى الدراسة إلى الاستفادة من توظيف تطبيقات الواقع المعزز كما هو الحال في اللغات الأخرى، إذ إنه هناك حاجة إلى إجراء دراسات لدعم مهارة الكتابة العربية - لا سيما كفاية الاستنساخ - من خلال تطوير تطبيقات الواقع المعزز، بعدما انتشرت الهواتف الذكية والتكنولوجيا بين الطلاب وأصبحت جزء لا يتجزأ من حياتهم، وتعد هذه الدراسة من أوائل الدراسات - إن لم تكن الأولى - في مجال استخدام تقنية الواقع المعزز في دعم الكتابة العربية، وتعد مصدراً رئيساً في موضوعها.

أهداف الدراسة وأسئلتها

تهدف الدراسة إلى تقييم استخدام الطلاب الدارسين للغة العربية من الناطقين بغيرها لتقنية الواقع المعزز في تعلم الكتابة العربية، وقد طرحت الدراسة سؤالين رئيسيين، هما:

كيف يؤثر التطبيق الذي تم إعداده باستخدام تقنية الواقع المعزز على أداء الطلاب في الكتابة باللغة العربية؟

ما هي وجهة نظر الطلاب في استخدام تقنية الواقع المعزز في مهارات الكتابة باللغة العربية؟

منهج الدراسة

في هذا البحث اعتمد المنهج المختلط (Mixed Method) الذي يقوم على جمع البيانات وتحليلها من خلال الأدوات الكمية والنوعية للإجابة عن أسئلة الدراسة²⁸ في القسم الكمي استخدم المنهج التجريبي لقياس تأثير توظيف تقنية الواقع المعزز على الناطقين بغير العربية، حيث أجرى الباحث استبانة قبلية على المجموعة المفحوصة قبل استخدامها للتطبيق المصمم، ثم أجرى استبانة بعدية بعد استخدام المفحوصين للتطبيق²⁹ وقد صمم التطبيق في إطار أهداف تعليم العربية للناطقين بغيرها، وأطلق عليه اسم . ArabicAR

وفي القسم النوعي استخدم منهج دراسة الحالة، لتقييم مستوى تطور أداء الطلاب في الكتابة العربية بعد استخدام التطبيق، فدراسة الحالة طريقة بحث تستخدم في الحالات التي تكون فيها حدود المحتوى والظاهرة غير محددة، مع توفر العديد من مصادر البيانات والأدلة³⁰ وهو ما تقتضيه طبيعة هذا البحث، حيث روجعت كتابات المفحوصين قبل استخدام التطبيق وبعده.

عينة الدراسة

تألفت عينة الدراسة من 86 طالباً وطالبة، يدرسون في الصف التحضيري في كلية العلوم الإسلامية بجامعة حكومية تركية، وقد اختيرت العينة لعدة أسباب من أهمها:

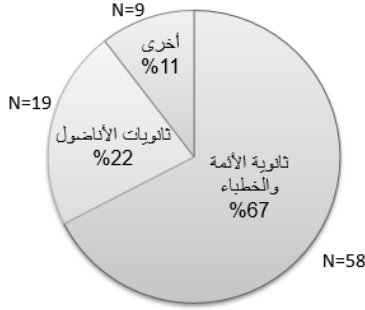
- أن جميع الدارسين من الطلاب غير الناطقين بالعربية.
- أن دراسة اللغة العربية إجبارية عليهم مدة عام دراسي كامل.
- إمكانية الوصول إلى الطلاب وإجراء متطلبات البحث.
- توفر مختبر لغات وشبكة إنترنت للطلاب، مما يسهل عليهم استخدام التطبيق المصمم.
- قبول الطلاب التطوع لإجراء الدراسة عليهم.

شكل (1) خصائص المفحوصين

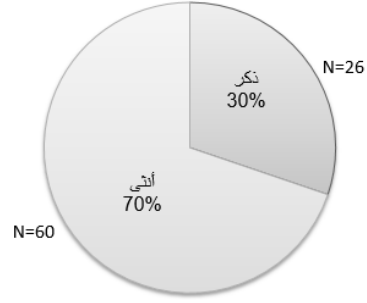
28 Creswell – Vicki, *Designing and Conducting Mixed Methods Research*, p. 154.

29 Büyükköztürk et al., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, p. 210.

30 Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, p. 25.



التوزيع حسب المدرسة الثانوية



التوزيع حسب الجنس

أدوات الدراسة

في القسم الكمي صمم الباحث استبانة لتقييم الكفاءة الذاتية لدى المفحوصين في الكتابة العربية، وجدوى تقنية الواقع المعزز في تطوير مهارة الكتابة العربية لدى المفحوصين، وتكونت الاستبانة من أربعة أقسام على النحو التالي:

1. البيانات الديموغرافية
2. الكفاءة الذاتية في كتابة اللغة العربية
3. الوعي بتكنولوجيا الواقع المعزز
4. المساهمة في الكتابة العربية لتطبيق ArabicAR بالإضافة إلى سؤال واحد مفتوح، ليبيد فيه المفحوصون رأيهم ومقترحاتهم.

وفي القسم النوعي طلب من الفحوصين استخدام التطبيق في مدة زمنية استغرقت ثلاثة أسابيع، وقدم خلالها قائمة من الكلمات وطلب منهم إعادة كتابتها وقد عرضت أدوات الدراسة قبل استخدامها على خبراء في تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها، وقد أخذ بتوصياتهم.

إجراءات الدراسة

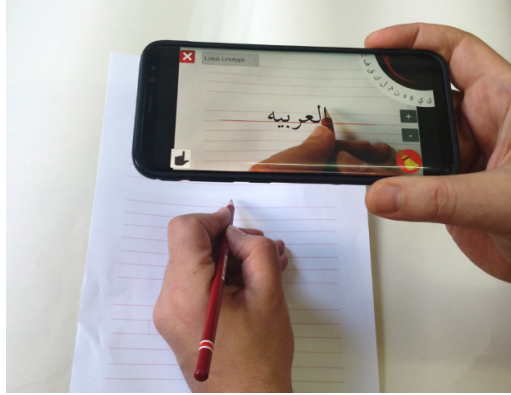
أجري البحث على 86 طالبا وطالبة ممن هم في المستوى المبتدئ ويدرسون في الصف التحضيري في مؤسسة تعليم عال بالعام الدراسي 2019 / 2020.

حيث قدم لهم التطبيق ArabicAR المعد على بيئة اندرويد وتم تنزيله على هواتف المفحوصين، بعد تجريب التطبيق على مجموعة صغيرة من الدارسين من قبل.

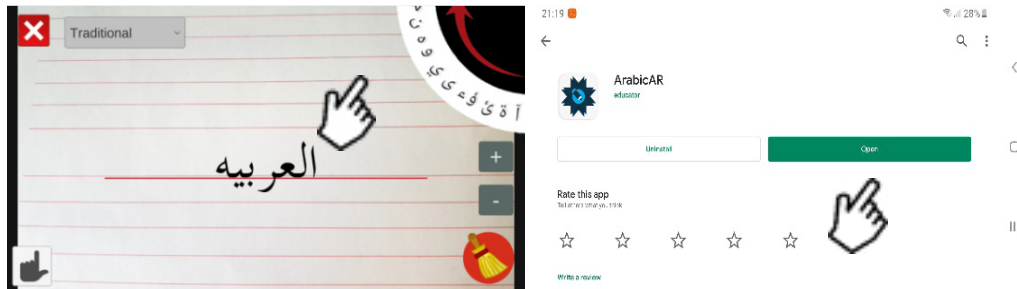
وقد صمم التطبيق بناء على منهجية التصميم الموجه للمستخدم (*The User-Centred Design Approach*)، حيث يكون التصميم متمحورا على المستخدم، ويكون المستخدم مشاركا في تصميمه وتجاربه خطوة بخطوة، ومن ثم يعدل التطبيق ويطور بناء على احتياجات المستخدمين، وقام التصميم على أربع خطوات، هي:

1. التحليل (*analysis*) وفيها جمع الباحث البيانات وحلل احتياجات المستخدمين، وبناء عليه وضع تصورا أوليا للتطبيق

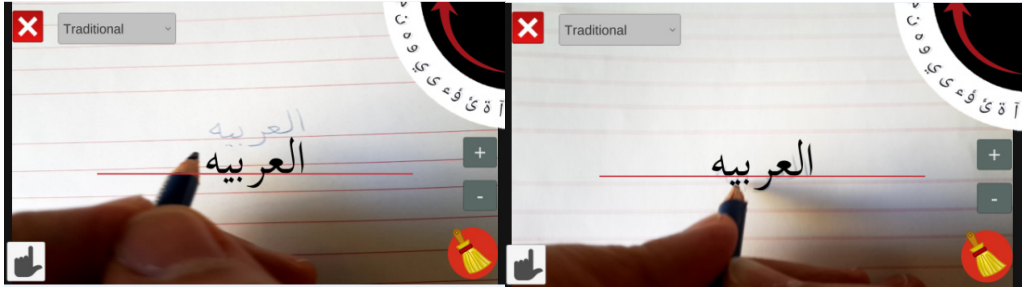
2. التصميم (design) في هذه الخطوة وضع الباحث تصميمًا يوفي بمتطلبات المستخدمين من جانب، ومن جانب آخر تكون سهلة الاستخدام
3. التنفيذ (implementation) في هذه الخطوة قام الباحث بإنتاج التصميم وتقديم الحلول التكنولوجية ليكون التطبيق جاهزًا للاستخدام
4. التقييم (evaluation) بعد إنتاج التصميم وتقديم الحلول التكنولوجية أتيح التصميم لشريحة من المستخدمين وبناءً على تغذيتهم الراجعة تم تقييم التطبيق وأجريت التعديلات المطلوبة عليه.



- شكل 2 : صورة توضيحية للتطبيق وقت الاستخدام
- وعند تقديم التطبيق للمفحوصين قام الباحث بشرح خطوات استخدام البرنامج، على النحو التالي:
1. تحميل البرنامج من متجر أندرويد بلاي
 2. كتابة كلمة من خلال لوحة المفاتيح الدائرية
 3. تسليط الهاتف بالتوازي على صفحة مسطرة والقيام بنسخ الكلمة طبقًا للنموذج في التطبيق



شكل 3.1 صورة توضح فتح البرنامج شكل 3.2 صورة توضيحية لنموذج من خط النسخ على البرنامج



شكل 3.3. صورة توضح نسخ المستخدم للنموذج شكل 3.4 صورة توضح مقارنة كتابة المستخدم بالنموذج

الصدق والثبات

للتأكد من صدق الأدوات عرضت على مجموعة من الخبراء من معلمي العربية للناطقين بغيرها بالإضافة إلى التربويين، وفي ضوء ملاحظاتهم وبناء على توصياتهم عدلت الأدوات وطورت حتى تكون مفهومة وواضحة لدى المفحوصين

وللتأكد من ثبات الأدوات اختير مجموعة من المفحوصين بلغ عددهم خمسة طلاب وطبقت عليهم أدوات البحث.

تحليل البيانات

تم تحليل البيانات من خلال البرنامج الإحصائي SPSS 22 وفي ضوء تحليل بيانات الاستبانة أجري حساب النسبة المئوية والمتوسط الحسابي، وقد صممت الاستبانة على مقياس من خمس درجات: موافق جداً، موافق، لا أدري، لا أوافق، لا أوافق أبداً، ووزعت درجاتهم على النحو التالي: موافق جداً من 4.20 إلى 5.00 درجات وأوافق من 3.40 إلى 4.19 ولا أدري من 2.60 إلى 3.39 ولا أوافق من 1.80 إلى 2.59 ولا أوافق أبداً من 1.00 إلى 1.79³¹

ولحساب دلالة الفروق الإحصائية بين الاستبانة القبليّة و الاستبانة البعديّة استخدم اختبار (ت) T-Test

وفي القسم النوعي فحص الخبراء كتابات المفحوصين القبليّة والبعديّة وقيموا مدى إفادتهم من التطبيق بناء على تحسن الكتابة من عدمه.

النتائج

طرح البحث سؤالين رئيسيين هما:

كيف يؤثر التطبيق الذي تم إعداده باستخدام تقنية الواقع المعزز على أداء الطلاب في الكتابة باللغة العربية؟

ما هي وجهة نظر الطلاب في استخدام تقنية الواقع المعزز في مهارات الكتابة باللغة العربية؟

وللإجابة على السؤال الأول تم حساب درجات الاستبانة القبليّة: الحساب المتوسط، والحد الأدنى والحد الأعلى، كما هو موضح في الجدول رقم (1)

جدول (1) إجمالي متوسط الاستبانة القبليّة.

31 Tekin, Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme, p. 26.

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	التكرار	الاستبانة القبليّة
1.2945	2.92	86	الكفاءة الذاتية في كتابة اللغة العربية

ويتضح من بيانات الجدول (1) أن متوسط درجات الاستبانة القبليّة هو 2.92 وهو ما يشير إلى أن المفحوصين ليس لديهم قرار حول الكفاءة الذاتية لديهم في كتابة اللغة العربية، ومع ذلك فإن بعض المفحوصين كانت درجاتهم في الحد الأدنى وبعضهم في الحد الأعلى كما هو موضح في الجدول رقم (2).

جدول (2) توزيع نتائج الاستبانة القبليّة.

النسبة المئوية	التكرار	الكفاءة الذاتية	الدرجات
17.4	15	يعتبر كفاءته الذاتية غير كافية تمامًا	1.00-1.79
23.3	20	يعتبر كفاءته الذاتية غير كافية	1.80-2.59
20.9	18	لا يدري مدى كفاءته الذاتية	2.60-3.39
26.7	23	يعتبر كفاءته الذاتية كافية	3.40-4.19
11.6	10	يعتبر كفاءته الذاتية كافية تمامًا	4.20-5.00

ويتضح من الجدول أن نسبة من يرون أن كفاءتهم الذاتية في الكتابة العربية متدنية جدا 17.4% ونسبة من يرون أن كفاءتهم الذاتية متدنية 23.3% ونسبة من يرون أنهم لا يدرون مستوى كفاءتهم الذاتية 20.9% ونسبة من يرون أن كفاءتهم الذاتية كافية 26.7% ونسبة من يرون أن كفاءتهم الذاتية كافية جدا 11.6% كما تم حساب درجات الاستبانة البعدية: الحساب المتوسط، والحد الأدنى والحد الأعلى، كما هو موضح في الجدول رقم (3).

جدول (3) إجمالي متوسط الاستبانة البعدية.

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	التكرار	البعدية الاستبانة
1.2149	3.48	86	الكفاءة الذاتية في كتابة اللغة العربية

يتضح من الجدول (3) أن متوسط درجات الاستبانة البعدية هو 3.48 وهو ما يشير إلى أن الكفاءة الذاتية للمفحوصين كافية، ومع ذلك فإن بعض المفحوصين كانت درجاتهم في الحد الأدنى وبعضهم في الحد الأعلى، كما هو موضح في الجدول (4).

جدول (4) توزيع نتائج الاستبانة البعدية.

الدرجات	الكفاءة الذاتية	التكرار	النسبة المئوية
1.00-1.79	يعتبر كفاءته الذاتية غير كافية تمامًا	4	4.7
1.80-2.59	يعتبر كفاءته الذاتية غير كافية	17	19.8
2.60-3.39	لا يدري مدى كفاءته الذاتية	22	25.6
3.40-4.19	يعتبر كفاءته الذاتية كافية	20	23.3
4.20-5.00	يعتبر كفاءته الذاتية كافية تمامًا	23	26.7

يتضح من الجدول أن نسبة من يعتبرون أن كفاءتهم الذاتية في الكتابة العربية متدنية جدا %4.7 ونسبة من يعتبرون أن كفاءتهم الذاتية متدنية %19.8 ونسبة من يعتبرون أنهم لا يدرون مستوى كفاءتهم الذاتية %25.6 ونسبة من يعتبرون أن كفاءتهم الذاتية كافية %23.3 ونسبة من يعتبرون أن كفاءتهم الذاتية كافية جدا %26.7 ولما كانت قيمة الانحراف المعياري بين نتائج الاستبانة القبليّة و الاستبانة البعدية في المستوى الطبيعيّ أجزى الاختبار (ت) T Test للمقارنة بين نتائج الاختبارين، كما هو موضح في الجدول رقم (5)

جدول (5) نتائج المقارنة بين الاستبانة القبليّة و الاستبانة البعدية.

مستوى الدلالة* Sig	درجات الحرية	(T) قيمة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	التكرار
*000.	85	-9.148	1.2945	2.92	86
			1.2149	3.48	86

*($\alpha < .05$)

بالمقارنة بين الاستبانة القبليّة و الاستبانة البعدية اتضح أن الاستبانة القبليّة متوسط درجاته 2.92 بينما الاستبانة البعدية متوسط درجاته 3.48 وأن الفارق بين درجات الاستبانة القبليّة و الاستبانة البعدية 0.56 والقيمة الاحتمالية المصاحبة لقيمة α 00.0 وهي أصغر من مستوى الدلالة 0.05 وهو ما يدل على وجود الفروق الإحصائية بين متوسط الكفاءة الذاتية للمفحوصين في الكتابة العربية، وهو ما يشير إلى فاعلية استخدام التطبيق في تحسين الكتابة العربية لدى المفحوصين.

عند فحص كتابات المفحوصين وضعت المعايير التالية لتقييم كتابة المفحوصين:

- اتصال الحروف بما قبلها وبعدها
- موضع الحروف على السطر أو تحته
- شكل رسم الحروف

وقد طلب من المفحوصين أن يكتبوا ثلاث كلمات (الصلاه، الحج، الجمعة) مرة دون استخدام التطبيق، ومرة باستخدام التطبيق. والجدول أدناه يشير إلى فحص كتابات الطلبة ضمن المعايير التي وضعت من قبل. ولقد حسب عدد تكرار الأخطاء لكل معيار.

جدول (6) نتائج المقارنة بين الكتابة القبليّة و الكتابة البعديّة.

الكتابة البعديه		الكتابة القبليه		المعيار
النسبة المئوية*	تكرار الأخطاء	النسبة المئوية*	تكرار الأخطاء	
8%	7	17%	15	اتصال الحروف بما قبلها وبعدها
10%	9	37%	32	موضع الحروف على السطر أو تحته
14%	12	31%	27	شكل رسم الحروف

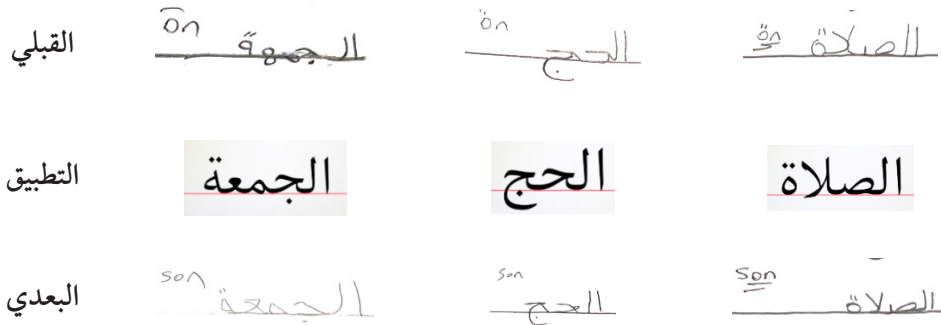
* (عدد الطلاب/التكرار) X ١٠٠

يتضح من الجدول أن نسبة الأخطاء في اتصال الحروف بما قبلها وبعدها 17٪. وبعد التطبيق انخفضت إلى 8٪، و نسبة الأخطاء في وضع الحروف على السطر أو تحته 32٪ و بعد التطبيق انخفضت إلى 10٪، ونسبة الأخطاء في شكل رسم الحروف 31٪ و بعد التطبيق انخفضت إلى 14٪.

وتؤكد هذه النسب أن استخدام تطبيق الواقع المعزز يسهم في تعزيز مهارات الكتابة وتحسينها لدى المفحوصين، كما هو موضح في النموذج التالي الذي يقارن بين كتابة أحد المفحوصين قبل استخدام التطبيق وبعده.

موضح في الشكل (4)

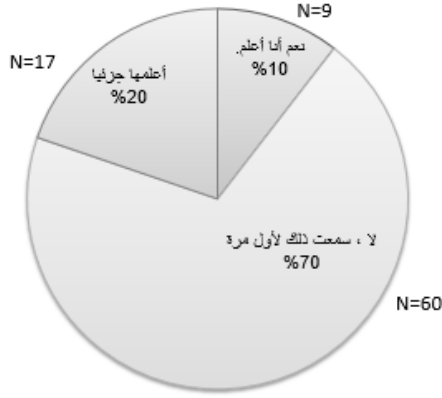
الشكل (4) عينات كتابة قبل وبعد استخدام للتطبيق



وللإجابة عن السؤال الثاني: ما وجهة نظر الطلاب في استخدام تقنية الواقع المعزز في مهارات الكتابة باللغة العربية؟

ومن خلال فحص إجابات المفحوصين عن مدى وعيهم بتكنولوجيا الواقع المعزز اتضح أن 70% منهم أول مرة يتعرف إلى تقنية الواقع المعزز، و20% عبر عن أنهم تعرفوا إليها جزئياً و10% فقط هم من تعرفوا إليها من قبل، كما هو موضح في الشكل (5)

الشكل (5) الوعي بتكنولوجيا الواقع المعزز



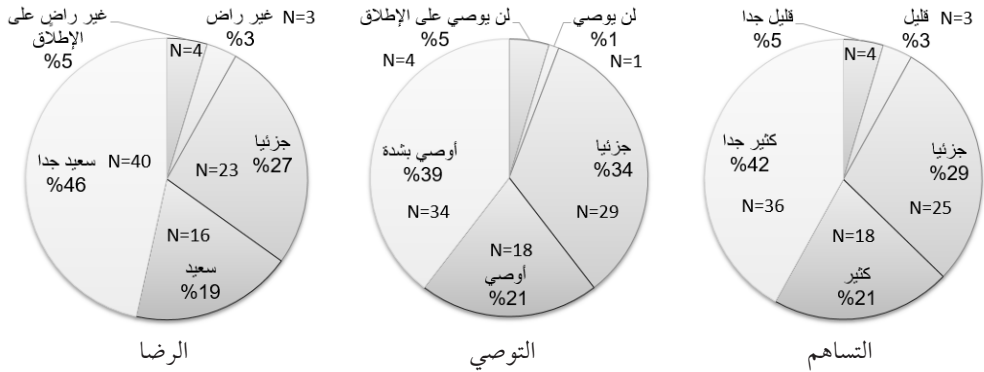
وعبر 63% من المفحوصين أن هذه التقنية تساهم في تعلم مهارة الكتابة العربية، وعبر 29% أنها تساهم جزئيا، وبينما عبر 8% فقط أنها تساهم قليلا.

وقد أبدى 57% من المفحوصين بأنهم سيوصون أصدقاءهم باستخدام هذا التطبيق، بينما أبدى 34% بأنهم سيوصون أصدقاءهم جزئيا، في حين أبدى 6% فقط أنهم لن يوصوا أصدقاءهم.

ومن حيث مدى رضاهم عن التطبيق أبدى 65% رضاهم التام عن التطبيق، بينما أبدى 27% رضاهم جزئيا، وأبدى 8% عدم رضاهم.

كما هو موضح في الشكل التالي

الشكل (6) المساهمة في الكتابة العربية لتطبيق ArabicAR



الخاتمة

تناولت هذه الدراسة مدى تأثير تقنية الواقع المعزز في مهارة الكتابة العربية للناطقين بغيرها، وعليه تم تحديد مستويات الكفاءة الذاتية للطلاب في مهارة الكتابة العربية قبل استخدام التطبيق وبعده، وفي ضوء بيانات الدراسة اتضح أن التطبيق ساهم في رفع الكفاءة الذاتية للطلاب بعد استخدامه، مما أسهم في تغيير إيجابي في وجهة نظرهم إلى كفاءتهم الذاتية بعد استخدام التطبيق، وقد أظهرت النتائج أيضا تحسن الكتابة العربية لدى المفحوصين بعد استخدام التطبيق مما يشير إلى جدوى التطبيق في تحسين أداء الطلاب.

وبالرغم من أن معظم المفحوصين ليس لديهم معرفة مسبقة بتقنية الواقع المعزز فإنهم عبروا عن رضاهم لاستخدام التطبيق في تطوير وتحسين الكتابة العربية، وأبدوا رغبتهم في توصية أصدقائهم لاستخدام التطبيق.

ويوصي الباحث بإجراء دراسات مماثلة على عينات مختلفة عمريا، وأكثر عددا، ويفضل أن تكون خلال مدة أطول.

كما يوصي الباحث بتوظيف تقنية الواقع المعزز هذه بصفة عامة وهذا التطبيق بصفة خاصة في تحسين الكتابة العثمانية، حيث إن الكتابة العثمانية تتشابه مع الكتابة العربية إلى حد كبير.

ويدعو الباحث إلى توظيف هذه التقنية في المهارات اللغوية الأخرى.

المراجع

- رمضان هاني إسماعيل ، معايير مهارات اللغة العربية للناطقين بغيرها ، عمان :دار المبادرة، ٢٠١٨.
- رمضان هاني إسماعيل ، “ تنمية مهارة الخط العربي للطلاب الأتراك يوتيوب نموذجاً ” أبحاث المؤتمر الدولي الأول: العربية للناطقين بغيرها الحاضر والمستقبل، جامعة غيرسون ، غيرسون ، ٠١- ٠٢ أغسطس، ٢٠١٩، ص. ٦٠٠-٦١٥.
- يوسف محمد عكاشة محمد ، زين الدين نور حميمي ، and البحاروم أزلان سيف. ”تعلم مفردات اللغة العربية عبر برنامج الواقع المعزز: حاجات طلبة السنة الثانية في مركز براماتا إنسان. مجلة إدارة والبحوث الفتوى، ٢٠١٨، ٦٤-٦٣٤.
- Arvanitis, Panagiotis. “Augmented Reality in Language teaching and learning?” 4th International Conference on Education and New Learning Technologies. Aristotle University of Thessaloniki, Barcelona, Spain, July 02-04, 2012, p.2768-2772
- Azuma, Ronald T. “A Survey of Augmented Reality.” *Presence: Teleoperators & Virtual Environments* 6, no. 4 (1997): 355-385.
- Boonbrahm, Salin, Kaewrat Charlee, and Boonbrahm Poonpong. “Using Augmented Reality Technology in Assisting English Learning for Primary School Students.” International Conference on Learning and Collaboration Technologies. Springer, Cham, Los Angeles, August 2-7, 2015, p. 24-32.
- Brown, Dina – Mark Warschauer. “From the University to the Elementary Classroom: Students’ Experiences in Learning to Integrate Technology in Instruction.” *Journal of Technology and Teacher Education* 14, no. 3 (2006): 599-621.
- Büyüköztürk, Şener et al. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2008.
- Creswell, John – Vicki Plano Clark. *Designing and Conducting Mixed Methods Research*. California: Sage Publications, 2017.
- Çakır, Recep – Ekrem Solak – Tan Sabri Serkan. “Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi ile İngilizce Kelime Öğretiminin Öğrenci Performansına Etkisi.” *Gazi Eğitim Bilimleri Dergisi* 1, no. 1 (2015): 45-58.
- Doğan, Özgür. *The Effectiveness of Augmented Reality Supported Materials on Vocabulary Learning and Retention* (Master’s Dissertation, 2016). Abant İzzet Baysal University.
- FitzGerald, Elizabeth et al. “Augmented Reality and Mobile Learning: The State of The Art.” *International Journal of Mobile and Blended Learning (IJMBL)* 5, no. 4 (2013): 43-58.
- Ghalib, Muhammad Feham – Fitri Nurul Ain Nurdin, F. N. A. “Employing Reality as an Enforcing Technic in Learning Arabic.” *Journal of Linguistic and Literary Studies* 9, no. 3 (2018): 33-53.
- Golonka, Ewa et al. “Technologies for Foreign Language Learning: A Review of Technology Types and their Effectiveness.” *Computer Assisted Language Learning* 27, no. 1 (2014): 70-105.
- Harmer, Jeremy. *The Practice of English Language Teaching*. Harlow: Pearson Longman, 2007.
- Harrell, Shonta, and Yvette Bynum. “Factors Affecting Technology Integration in the Classroom.” *Alabama Journal of Educational Leadership* 5 (2018): 12-18.
- Karal, Hasan ve Abdüsselam, Mustafa Serkan. “Artırılmış Gerçeklik” Eğitim Teknolojileri Okumaları - 2015 (ed. Buket Akkoyunlu – Aytekin İşman – Ferhan Odabaşı). Ankara: Tojet, 2015, p. 149-170.
- Li, Shanshan – Yang Chen – Mihaela Vorvoreanu. “A Pilot Study Exploring Augmented Reality to Increase Motivation of Chinese College Students Learning English.” *The ASEE Computers in Education Journal* 6, no. 1 (2015): 23-33.
- Mac Callum, Kathryn – Lynn Jeffrey. “Factors Impacting Teachers’ Adoption of Mobile Learning.” *Journal of Information Technology Education* 13 (2014): 141-162.

- Mahadzir, Nor Nashirah – Phung Li Funn. “The use of Augmented Reality pop-up Book to Increase Motivation in English Language Learning for National Primary School.” *Journal of Research & Method in Education* 1, no. 1 (2013): 26-38.
- Perrin, Donald G. “Technological Revolution in Education–Part 5.” *International Journal of Instructional Technology and Distance Learning* 9, no. 1 (2012): 1-3.
- Pittman, Tiffani – Trudi Gaines. “Technology Integration in Third, Fourth and Fifth Grade Classrooms in a Florida School District.” *Educational Technology Research and Development* 63, no. 4 (2015): 539-554.
- Safar, Ammar – Ali Al-Jafar – Al-Yousefi Zainab. “The Effectiveness of Using Augmented Reality Apps in Teaching The English Alphabet to Kindergarten Children: A Case Study in The State of Kuwait.” *EURASIA Journal of Mathematics, Science and Technology Education* 13, no. 2 (2016): 417-440.
- Shih, Chuan-Fong – Alladi Venkatesh. “Beyond Adoption: Development and Application of a Use-diffusion Model.” *Journal of Marketing* 68, no. 1 (2004): 59-72.
- Tekin, Halil. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Yargı Yayınevi, 2007.
- Ting, H. Y. *The effects of Applying Augmented Reality on Fourth-Grade Students’ Writing and Attitude* (Master’s Dissertation, 2015). National Taipei Education University. Da’an District, Taipei, Taiwan.
- Wang, Yi-Hsuan. “Exploring The Effectiveness of Integrating Augmented Reality-Based Materials to Support Writing Activities.” *Computers & Education* 113 (2017): 162-176.



ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likalar Adlı Eser Üzerine

Ayşe GÜLER*

Hadis araştırmaları söz konusu olduğunda şerh literatürü üzerine yapılmış kapsamlı çalışmaların sayısı oldukça azdır ve alandaki boşluğu kapatacak nitelikli araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Sezai Engin'in hâşiye ve ta'lika metinlerini etüt ettiği *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likalar*¹ isimli çalışması bu açıdan önem arz eder. Yazar önsözde *Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar* hâşiyeleri üzerine yaptığı çalışmanın² bu kitabın çıkış noktasını olduğunu söyler.³ 2015'te yayınlanan mezkûr makalesinin ardından kaleme aldığı çalışmalar,⁴ yazarın konuya ilgisinin 5 yıl boyunca devam ettiğini gösterir. Giriş ve Sonuç dışında iki ana bölümden oluşan kitabın Giriş'inde yazar, hâşiye ve ta'likaların ortaya çıkışı, şerh türüyle ilişkisi, muhtevası, eğitim ve medrese geleneğindeki yeri ile Osmanlı düşüncesindeki konumu gibi bazı meselelere yoğunlaşır. "Hadis Tarihinde Hâşiye ve Ta'lika Literatürü" başlıklı Birinci Bölüm'de fihrist ve biyografi türü eserler üzerinden bir literatür taraması yapılır.⁵ İkinci Bölüm'de ise hâşiye ve ta'likaların muhtevasını ve karakteristiğini yansıtacağı düşünülen altı eser incelenir.⁶

Bu yazıda Giriş'ten başlayarak her bir bölüm müstakil olarak değerlendirilecek ve görülen bazı eksiklik ve hatalara değinilecektir. Ancak bölüm değerlendirmelerine geçmeden önce kitapla ilgili genel birkaç husus zikredilmelidir. Öncelikle kitap boyunca kaynaklar eş zamanlı çapraz bir okumaya tâbi tutulmamış ve kaynaklardaki bilgiler tartışılmayıp tam bir teslimiyetle kabul edilmiştir. Kitaptaki pek çok çelişkili bilginin sebebi de budur. Öte yandan eserde çoğunlukla ikincil kaynaklara itimat edilmiş ve erişimi mümkün yazma ve matbu pek çok nüsha kullanılmamıştır. Bu durum, hem incelenen eserlerle ilgili okuyucunun zihninde oluşan bazı soruların cevapsız kalmasına hem de eserler hakkında eksik yahut hatalı bilgiler sunulmasına sebep olmuştur. Kitapla ilgili genel değerlendirme bağlamında zikredilebilecek

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı, ayse.guler.2019@ogr.iu.edu.tr
Orcid no: 0000-0002-8496-2447

1 İstanbul: Endülüs, 2019.

2 Engin, "Hadis Literatüründe Hâşiyeler", s. 76-98.

3 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 6.

4 Engin, "Medrese Eğitimine Entelektüel Bir Katkı: Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı"; "Osmanlı Dönemi Medreselerinde Hadis Eğitimine Entelektüel Bir Katkı: Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı", s. 257-269.

5 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 30-91.

6 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 92-190.

son husus ise başlıklandırma sistemiyle ilgilidir. Bölüm başlıklarının altında birinci, ikinci vd. düzey başlıkların olmaması okuyucunun metni takip etmesini zorlaştırmaktadır.

Giriş bölümünde önce İslâm telif geleneğinde hâşiye ve ta'likalara dair genel bir tasvir yapıp hadis ilmindeki hâşiye ve ta'likalara geçilir. Esasında yazarın tercih ettiği genel den özele doğru seyreden bu sunum tercihi, incelenen literatürün İslâm telif geleneğindeki konumunun görülmesi açısından isabetlidir. Ancak bu konuda yeterli özenin gösterilmemesi ve bilgilerin dağınık halde verilmesi, 20 sayfalık giriş bölümünün⁷ sonunda okuyucunun zihninde hâşiye ve ta'likalara dair net bir fikrin oluşmasını engeller. Bu açıdan Giriş bölümü, hâşiye ve ta'likaların müstakil birer telif türü olarak kabul edilip edilmeyeceği, ayırıcı özellikleri ve ilk örneklerinin telif edildiği dönem gibi konularda okuyucunun zihninde oluşan soruların cevaplanması açısından yetersizdir. Bu durumun muhtemel sebebi, yazarın, ilgili literatüre ait tarihi, çağdaş birkaç araştırmadan hareketle ortaya koyma çabasıdır. Diğer bir ifadeyle yazar, bir literatür tarihinde cevaplanması gereken temel soruları incelemek yerine seçtiği kaynakların ilgisine göre metni inşa etmiştir. Öte yandan yazarın bu bölümde atfı yaptığı kaynaklardaki çelişkili gibi görünen bilgi ve değerlendirmeleri tartışmaması, hâşiye ve ta'likalara dair net bir fikrin oluşmasını engelleyen diğer bir husustur. Bu durumun bir örneği hâşiye ve ta'likaların ilk örneklerinin telif edildiği dönemle ilgili aşağıdaki paragrafta görülür:

Şerhler hicri III. asırda görülmeye başlanırken ilk ta'lika örneklerine de hicri III. yüzyılda rastlanmaktadır. Değişik ilim dallarında hâşiyelerin ortaya çıktığı dönem hicri IV. yüzyıl olmuştur. Şerh ve hâşiye yazımı Memlükler ile başlamış Osmanlı ile devam etmiştir. Hatta şerh ve hâşiye yazımı İslâm dünyasında daha erken dönemlere dayandırılmakta, Memlükler ve Osmanlılar döneminde ise yaygınlaştığı kabul edilmektedir. Diğer bir görüşe göre hâşiye yazıcılığı Memlüklerin son zamanlarında ortaya çıkmış, Osmanlı döneminde ise yaygınlaşmış ve tedris faaliyetinin kaynaklarından biri olmuştur. Memlük uleması metin ve şerhlere ilk defa hâşiye ve takrir yazarlar olarak kabul edilmektedir. Onları Osmanlı uleması takip etmiş ve hicri X. yüzyılda bir telif yöntemi şeklini aldığıında hâşiye yazıcılığında derinleşmişlerdir.⁸

Bu pasajda ilk hâşiye ve ta'lika metinlerinin hicri 3. ve 4. asırlarda mı yoksa Memlükler döneminde mi telif edildiği anlaşılammaktadır. Bu karışıklığın muhtemel sebebi, beş farklı kaynaktaki⁹ tespitlerin tartışılmaksızın çelişkili yönleriyle bir araya getirilmesidir. Konuyla ilgili bir başka tarihlendirme ise ilerleyen sayfalarda şöyle verilmiştir: “Hadis şerhçiliğinin belirli bir seviyeye ve zenginliğe ulaştığı hicri IX. yy dan itibaren ise farklı telif türleri şerhlere eşlik etmeye başlamıştır. Şerh türünün bir tetimmesi olarak değerlendirilen bu türler hâşiye

7 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 9-29.

8 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 14.

9 Efendioğlu, “Şerh”, s. 559; Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 187; Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, s. 39; Şensoy, “Şerh”, s. 556; Selmî, “el-Mutûn ve Şurûh” s. 259-60.

ve ta'likalar olmuştur.”¹⁰ Yazardan beklenen bu farklı görüşleri uzlaştırması veya gerekçelendirerek birini tercih etmesidir. Ancak bu yapılmamış ve ilk hâşiye-ta'lika metinlerinin telif edildiği dönem konusu netliğe kavuşturulmamıştır.

Yazar, şerhlerin telif sebepleri arasında müelliflerin, ana metin hakkında okuyucunun bilgisini yetersiz görmelerini ve bir metni yorumlama faaliyetini düşünce ve inanç sistemlerinin varlığını devam ettirmenin aracı olarak kabul etmelerini zikreder.¹¹ Yazara göre söz konusu metinlerin ortaya çıkışındaki “temel belki de en önemli” saik ise tenkittir. Zira ona göre şerh ve hâşiyeler aslında başka bir şerh ve hâşiyeyi reddetmek veya tamamlamak için yazılır.¹² “Okuyucunun bilgisinin yetersiz” görülmesiyle ne kastedildiği açık olmamakla birlikte yazarın “belki de en önemlisi” şeklinde öne çıkardığı şerh ve hâşiye yazımındaki tenkit amacı tartışmaya açıktır. Zira ilmin birikimsel bir şekilde ilerlediği gerçeği dikkate alındığında sonra yazılan bir metnin öncekini değerlendirmesi ve yeri geldiğinde eleştirmesi kaçınılmazdır. Ancak bu durum, söz konusu metinlerin öncekileri eleştirme amacıyla yazıldıkları gibi bir genellemeye imkân tanımaz. Kanaatimizce yazarın ikinci sırada zikrettiği “düşünce ve inanç sistemlerinin varlığını devam ettirme” çabası, İslâm telif geleneğinde bir metnin tekrar tekrar yorumlanmasındaki temel saik olmaya daha uygundur. Öte yandan yukarıdaki cümlelerde şerh ve hâşiyelerin ana metinleri eleştirme hususunda müşterek olduğu söylenmişse de ilerleyen sayfalarda eleştiri, hâşiyeyi şerhten ayıran bir özellik olarak zikredilir: “Şerhlerin çoğundan farklı olarak [hâşiyelerde] müellife yeri geldiğinde eleştiriler yöneltilmektedir. ... [Hâşiye sahibi] Şerhlerde pek rastlanılmayan bir şekilde metin yazarına itirazlarda bulunmakta ve görüşlerini dile getirmektedir.”¹³ Şerh-eleştiri ilişkisi bağlamındaki bu çelişkili ifadelerin sebebi de yukarıda işaret edildiği gibi kaynaklardaki bilgilerin tenkit edilmeksizin kitaba alınmasıdır.

Hâşiye ve ta'lika türü metinlerin Osmanlı ilim geleneği açısından hayli önemli olduğu Giriş bölümünde işlenen konular arasındadır. Yazarın bu dikkati Osmanlı ilim geleneğine şerh-hâşiyeler üzerinden yöneltilen eleştirilerden kaynaklanıyor gibidir. Müstakil bir çalışmanın konusu olabilecek bu eleştirilere kitapta oldukça muhtasar bir şekilde cevap verildiği söylenebilir. Bu bağlamda bazen yukarıdaki gibi maksadı tam anlaşılmayan değerlendirmelerde bulunulurken bazen de genel tespitler yapılmış, ancak bunlar yeterli argümanlarla desteklenememiştir. Söz gelimi şerh, hâşiye ve ta'likaların Osmanlı eğitim sisteminin esaslarından olduğu, ders kaynakları ve müfredatlarının belirlenmesinde bu metinlerin etkili olduğu ifade edilirken bu durumu destekleyici mahiyette zikredilen tek örnek 19. asır müderrislerinden Şevket Efendi'ye ait bir uygulama olmuştur.¹⁴ Osmanlı'nın son dönemine ait bu uygulamanın Osmanlı eğitim sistemini temsil kabiliyeti tartışmaya açıktır. Öte yandan hâşiye

10 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 29.

11 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 11.

12 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 13.

13 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 20-1.

14 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 24.

müelliflerinin pek çoğunun bir medresede hocalık yapmaları, hâşiye yazımıyla tedris faaliyeti arasında pozitif yönlü bir ilişkinin varlığını düşündürse de yazarın tartışmaksızın zikrettiği bu tespit¹⁵ daha fazla desteklenmeye muhtaçtır. Zira bu konuya örnek sadedinde isimleri zikredilen hâşiye müellifleri (Moğultay b. Kılıç, Sıbt İbnü'l-Acemî, İbn Hacer, İbn Kutluboğa, Sehâvî vd.), yaşadıkları dönemin önde gelen âlimleridir ve klasik metinleri izah eden şerh-hâşiye türü eser telif etmeleri de son derece tabiidir.

“Hadis Tarihinde Hâşiye ve Ta’lîka Literatürü” başlıklı Birinci Bölüm’de fihrist ve biyografi türü kaynaklar üzerinden bir literatür taraması yapılır. Belirlenen eserlerin niteliği konusunda da yine bu kaynaklardaki bilgilere dayandığını belirten yazar, eserlerin müellifleri hakkında çoğunlukla kısa bilgi verirken genellikle eserlerin muhtevasına yönelik bilgilere değinmez.¹⁶ Birinci Bölüm’de takip edilen bu metotla ilgili öncelikle üç türün birbirinden ayrımı hususunda biyografi ve fihrist türü eserlere itimat etmenin pek isabetli bir tercih olmadığı söylenmelidir. Nitekim yazarın da ifade ettiği gibi “tevazu niyetiyle şerh olan çalışmaya ta’lîka denildiği de olmuştur.”¹⁷ Dolayısıyla bir eserin ait olduğu türün tespitinde ismiyle birlikte içeriğinin de dikkate alınması, eser hakkında daha isabetli bir kanaate ulaşmaya imkân tanıyacaktı. Ancak yazar incelediği eserlerin içeriğine dair bilgilere girmemeyi tercih etmiştir. Bu tercih çalışmanın kapsamını ve sınırlılıklarını aşmama¹⁸ ile gerekçelendirilmişse de kitapta çalışmanın kapsamının ne olduğunu belirtilmemiştir. Araştırmanın kapsamı belirli bir zaman dilimi ya da coğrafyayla kayıtlandırılarak ilgili dönem veya bölgede telif edilen hâşiye ve ta’lîkaların derinlemesine incelenmesi, çalışmayı daha nitelikli kılabilirdi. Böylece bir literatür incelemesi olması hasebiyle çalışmada cevaplanması beklenen hâşiye ve ta’lîkaların gelişim seyri, coğrafya ya da zamana bağlı birtakım dikkatlerin var olup olmadığı ve bu metinlerin ayırıcı özellikleri gibi sorular da netlik kazanırdı. Ancak konunun daha önce çalışılmamış olması, yazarı daha sonra yapılacak çalışmalara alan açacak şekilde genel çerçeveye yetinmeye sevk etmiş olabilir.

Birinci Bölüm’le ilgili değinilmesi gereken diğer bir husus, yazarın yazma nüshalarla yerince temas etmemesidir. Bu bölümde zikredilen eserlerin çoğu kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan ve henüz matbu olarak ilim ehlinin istifadesine sunulmamış eserlerdir. Hâşiye ve ta’lîka literatürünü incelemeyi hedef alan bu çalışmada yazarın, en azından Türkiye kütüphanelerindeki nüshaları görmesi ve okuyucuyu bilgilendirmesi beklenirdi. Ancak İbrahim el-Gûrânî (ö. 1101/1690) ve Kevâkibî’nin (ö. 1124/1712) *Nüzhe* hâşiyelerinin nüshalarını inceleyerek eserlerin isimleri ve müelliflerine nispetleriyle ilgili bazı hususları açıklayan¹⁹ yazarın aynı çabayı diğer eserler için gösterdiği söylenemez. Yazar çoğunlukla fihrist türü eserler veya kütüphane kayıtlarına atıf yapan araştırmacıların verdikleri bilgilerle

15 Engin, *Hâşiye ve Ta’lîkalar*, s. 24-6.

16 Engin, *Hâşiye ve Ta’lîkalar*, s. 6-7.

17 Engin, *Hâşiye ve Ta’lîkalar*, s. 19.

18 Engin, *Hâşiye ve Ta’lîkalar*, s. 31.

19 Engin, *Hâşiye ve Ta’lîkalar*, s. 84-5.

yetindir. Söz gelimi Taşköprizâde'ye (ö. 968/1561) nispet edilen ve Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde olduğu söylenen bir *Sahîhu'l-Buhârî* ta'likasıyla ilgili A. Taha İmamoglu'nun verdiği bilgiyle yetinen yazar,²⁰ Akkirmânî'ye (ö. 1174/1760) ait *Sahîhu'l-Buhârî* hâşiyesinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde olduğu bilgisini de Sakıp Yıldız'dan nakleder.²¹ Delhi'de taşbaskı olarak neşredilen Münzirî'ye (ö. 656/1258) ait bir *Sünenü Ebi Dâvûd* hâşiyesinin bu neşrine ya da yazma nüshasına ulaşamadığı için eser hakkında değerlendirme yapamadığını ifade eden yazarın, aynı müellife ait bir diğer hâşiyenin yazma nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi'nde olduğu bilgisini Yaşar Kandemir'den naklettiği hâlde²² bu nüsha hakkında bir değerlendirme yapmaması, onun erişebileceği nüshalara da başvurmadığını gösterir.

Yazar “kaynaklarda kendisine böyle bir çalışma izafe edilmemesine rağmen” Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Ezkâr* üzerine yazdığı *Ta'likât alâ Kitâbi'l-Ezkâr li'n-Nevevî* isimli bir eserinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde olduğunu belirtir.²³ Ancak Süyûtî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr bi-nüke-ti'l-Ezkâr li'n-Nevevî* adlı bir eseri neşredilmiştir.²⁴ Müellifin eserin girişindeki “*Kitâbü'l-Ezkâr* üzerine yazdığım notlar” (*nüket 'allaktuhâ alâ kitâbi'l-Ezkâr*) şeklindeki ifadesi yukarıdaki *Ta'likât*'ın bu metinle aynı olabileceğini düşündürür. Yazarın *Tuhfetü'l-ibrâr*'a atfı yapmaması bu metinden haberdar olmadığını gösterir. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshayla mezkûr matbu nüshanın karşılaştırılarak bir neticeye varılması da bu çalışmadan beklenirdi. Kitapta Kucurâtî'ye (ö. 1003/1595) *Nuhbe* üzerine biri hâşiye diğeri ta'lika olmak üzere iki metin nispet edilir.²⁵ Hâşiye ve ta'lika isimlendirmelerinin eşanlamlı olarak sıklıkla birbirlerinin yerine kullanıldığı dikkate alındığında Kucurâtî'ye nispet edilen iki eserin aynı metin olması muhtemeldir. Bu durumda yazar, ikisi de Türkiye kütüphanelerinde bulunan bu metinlere bakıp okuyucuyu bilgilendirmeliydi.

Kitapta çoğunlukla kaynaklarda verilen bilgilerle yetinilmesi bazen eser takibinin yeteri kadar yapılmaması ve neşredilen eserlerin gözden kaçırılmasına da sebep olmuştur. Örneğin *Sahîhu'l-Buhârî* hâşiyeleri arasında zikrettiği İbn Gâzî'nin (ö. 919/1513) *İrşâdü'l-lebib* adlı eseriyle ilgili yazar, İsmail Paşa ve Fullânî'nin yaptıkları atıflar ile Fullânî'nin eserini tahkik eden Âmir Hasan Sabri'nin eserin yazma nüshası için zikrettiği kütüphane kaydıyla yetinmiştir.²⁶ Bu durum yazarın, mezkûr eserin *İrşâdü'l-lebib ilâ makâsıdı hadîsi'l-habîb* ismiyle 1989'da neşredildiğinden habersiz olduğunu düşündürür.²⁷ İbn Gâzî mukaddimede bu eserin, Buhârî şârihlerinden yaptığı nakillerden oluşan küçük hacimli bir kitap olduğunu söylemiştir.²⁸ Kitapta “Ali el-Kârî'nin Buhârî'deki sülâsî rivayetler üzerine yazdığı eser yakın dö-

20 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 35.

21 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 38.

22 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 46.

23 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 59.

24 Süyûtî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990.

25 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 83.

26 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 34.

27 İbn Gâzî, *İrşâdü'l-lebib*, y.y.: 1409/1989.

28 İbn Gâzî, *İrşâd*, s. 51.

nemde neşredilmiştir”²⁹ denilip 2011 yılında Riyad’da yapılan neşre atıf yapılır. Yazar mezkûr eserin yüksek lisans tezi olarak 2010 yılındaki neşrinden³⁰ ise habersizdir. Riyad’daki neşri yayına hazırlayan araştırmacı, esere ait sadece iki nüshaya ulaşabildiğini söylerken Mollaibrahimoğlu’nun, bu iki nüshanın da dâhil olduğu altı nüsha tespit etmesi, bunlardan dördüne ulaşması ve tezinde biri müellif nüshası diğeri müellif nüshasından istinsah edilen iki nüshayı esas alması ise *Ta’likâtü’l-Kâri* hakkında yapılan bir araştırmada bu tezden müstağni kalınmayacağını gösterir.

Moğultay b. Kılıç’ın (ö. 762/1361) İbn Mâce’nin *Sünen*’inin bir kısmını şerh ettiği bilgisini Irâkî’den (ö. 806/1404) nakletmekle yetinmesi,³¹ yazarın mezkûr şerhin *el-İ’lâm bi sünnetihî aleyhi’s-selâm şerhu Süneni İbn Mâce el-imâm* ismiyle iki farklı neşrinin yapıldığından³² habersiz olduğunu düşündürür. Kitapta gözden kaçırılan bir diğeri neşir ise Muhammed b. Salih Useymîn’in (ö. 2001) *et-Ta’lik alâ Sahîhi Müslim* isimli eseridir. 2006’da mezkûr eserin yalnızca ilk cildinin neşredilmesinden hareketle yazar, “Muhtemelen ömrü kifayet etmeyen müellif başladığı çalışmayı bitirememiş gibi görünmektedir” şeklinde bir kanaate varır.³³ Ancak Useymîn’in mevzubahis eserinin neşri 2014’te tamamlanmış ve 10 cilt olarak yayınlanmıştır.³⁴ 2006’da birinci cildi neşredilen eserin kalan 9 cildinin yayınlanmasındaki gecikmenin sebebi ise nâşir tarafından açıklanmıştır.³⁵

Yazar, İbn Hacer’in (ö. 852/1449) *Havâşî Tenkîhi’z-Zerkeşî ale’l-Buhârî* isimli eseri hakkında Kâtip Çelebi’ye (ö. 1067/1657) atıfla “Tamamlanamadığına dair bilgi bulunmakla birlikte eser şu an matbu haldedir”³⁶ değerlendirmesiyle iktifa eder. Matbu nüshadan hareketle hâşiyenin durumu hakkında değerlendirme yapması beklenen yazar herhangi bir yorum yapmaz. Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) *Tenkîh*’i ile İbn Hacer’in hâşiyesinin mukayesesi, hâşiyenin tamamlanıp tamamlanmadığı hususunu netliğe kavuşturur. Matbu *Tenkîh* metni “Keyfe Kâne Bed’ü’l-Vahy” ile başlayıp “Kitabü’t-Tevhîd” ile bitmektedir.³⁷ İbn Hacer’in hâşiyesinin de aynı bölümlerle başlayıp bitmesi, metnin tamamlandığını gösterir. Öte yandan yazar, İbn Hacer’in hâşiyesinin ardından Menderes Gürkan’a³⁸ atıf yaparak *Tecridü Havâşî alâ Tenkîhi’z-Zerkeşî* ismiyle Sehâvî’ye (ö. 902/1497) ait müstakil bir hâşiyeye daha zikreder.³⁹ Ancak atıf yaptığı kaynaktaki bilgiyle yetinmesi ve eserin takibini yapmaması sebebiyle yazar da Gürkan gibi hataya düşmüştür. Zira Sehâvî’ye atfedilen bu hâşiyeye, ayrı bir metin olmayıp

29 Engin, *Hâşiyeye ve Ta’likalar*, s. 36.

30 Cemil Cahit Mollaibrahimoğlu, *Ta’likâtü’l-Kâri*, Marmara Üniversitesi SBE, 2010.

31 Engin, *Hâşiyeye ve Ta’likalar*, s. 93.

32 Moğultay b. Kılıç, *el-İ’lâm*, Dimyat: Mektebetü İbn Abbâs, 1427/2007; Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 1434/2013.

33 Engin, *Hâşiyeye ve Ta’likalar*, s. 45.

34 Useymîn, *et-Ta’lik alâ Sahîhi Müslim*, Riyad: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1435/2014.

35 http://almuqbil.com/web/?action=articles_inner&show_id=1437 (erişim tarihi: 16.03.2020)

36 Engin, *Hâşiyeye ve Ta’likalar*, s. 75.

37 Zerkeşî, *et-Tenkîh*, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1425/2004.

38 Gürkan, “Zerkeşî”, s. 290.

39 Engin, *Hâşiyeye ve Ta’likalar*, s. 75.

hocası İbn Hacer'in *Tenkîh* nüshası üzerine yazdığı hâşiyeleri derlediği bir metindir. *Tecrîd ale't-Tenkîh* ismiyle neşredilen metinde Sehâvî'nin "Hocamız Şeyhülislâm İbn Hacer'in, Bedreddin ez-Zerkeşî'nin *Tenkîh* nüshası üzerine yazdıklarının tecridi..." cümlesiyle başlayıp "Hocamız İbn Hacer'in, Zerkeşî'nin *Tenkîh* nüshası üzerine yazdığı hâşiyelerin sonu" cümlesiyle bitirmesi ve metnin İbn Hacer'in *Havâşî Tenkîhi'z-Zerkeşî ale'l-Buhârî* metniyle aynı olması Sehâvî'ye müstakil bir hâşiye nispet etmenin hatalı olduğunu gösterir.⁴⁰

Kaynakların eş zamanlı ve çapraz okumaya tâbi tutulmaması sebebiyle kitapta bazı çelişkilerin varlığına yukarıda Giriş bölümü bağlamında işaret edilmişti. Aynı durumun Birinci Bölüm için de geçerlidir. Örneğin bir yerde "İbnü's-Şât (ö. 890?/1485?) el-Bicâî ve el-Hendîsî gibi nisbelerle anılan İsa b. eş-Şât, muhaddis olarak tanımlanmaktadır. Kendisine nispet edilen tek eser *Sahih-i Müslim* ta'likasıdır"⁴¹ denilirken⁴² bir başka yerde İsa b. eş-Şât'a ikinci bir eser daha nispet edilir: "... el-Übbî et-Tûnûsî'nin (ö. 827/1424) eseri üzerine iki hâşiye bulunmaktadır. Bunlardan biri *Hâşiyetün alâ İkmâlu İkmâlu'l-mu'lim* ismiyle İsa b. Ahmed el-Bicâî İbnü's-Şât'a (ö. 890'dan sonra/1480'den sonra) aittir."⁴³ Yazar birinci bilgiyi Kehhâle'nin (ö. 1987) *Mu'cemü'l-müellifin*'inden nakleder. Kehhâle, müellifin ismini İsa b. Ahmed şeklinde zabt ettikten sonra "İbnü's-Şât olarak bilinir" deyip sadece ta'likayı zikretmiş,⁴⁴ ancak "müellife nispet edilen tek eser" şeklinde bir kayıt düşmemiştir. Muhtemelen birinci eseri *Mu'cemü'l-müellifin*'de tespit eden yazar, müellif ve eserin takibini diğer kaynaklardan yapmamış ve müellife ait tek eserin bu olduğunu düşünmüştür. Yazar, *Hâşiyetün alâ İkmâli İkmâli'l-Mu'lim*'i ise Habeşî'nin *Câmi'u's-şurûh*'una atıfla İbnü's-Şât'a nispet eder. Esasında Habeşî birkaç sayfa sonra İbnü's-Şât'ın *Sahihu Müslim* ta'likasını da zikreder,⁴⁵ ancak yazar muhtemelen bu kaydı görmemiştir. Kitapta ilgili iki yerde müellifin ismi ve vefat tarihinin yazımındaki farklılıkla beraber "müellife nispet edilen tek eser" şeklindeki kayıt, yazarın ya bu iki eserin aynı müellife ait olduğunu fark etmediğini ya da eser ve müelliflerin takibi hususunda yeterince dikkatli olmadığını gösterir. Öte yandan Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'nin (ö. 1036/1627) *Neylü'l-ibtihâc*'da İbnü's-Şât hakkındaki "Ubbî'nin Müslim şerhinden derlediği kısa bir ta'liki vardır"⁴⁶ şeklindeki sözü mezkûr ta'lik ve hâşiyenin aslında tek bir metin olduğunu düşünmeye imkân verir.

Kitaptaki çelişkili bilgilerin bir diğer örneği Süyûtî'nin *Zehru'r-rubâ ale'l-Müctebâ* isimli eseri hakkındadır. Yazar ilk olarak Nesâî'nin *Sünen*'i üzerine yapılan hâşiye ve ta'likalar bağlamında "Suyûtî'nin kaleme aldığı ta'likanın *Zehru'r-rubâ* olarak bilinen ve *el-Müctebâ* üzerine yazılan şerh olma ihtimali yüksektir"⁴⁷ dedikten sonra bir başka yerde Süyûtî'nin

40 İbn Hacer, *en-Nüket alâ Sahihî'l-Buhârî*, Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1426/2005.

41 Yazı boyunca tırnak içerisinde yahut içerlek olarak verilen ifadelerdeki üslup ve yazım hataları yazara aittir.

42 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 43.

43 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 76.

44 Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, VIII, 19.

45 Habeşî, *Câmi'u's-şurûh*, III, 1688.

46 Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, Trablus: Dâru'l-Kâtib, 2000.

47 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 49.

eseri hakkında şöyle bir değerlendirme yapar: “Zekiyyuddin Abdülazim b. Abdülkaviy (ö. 606/1210) Ebû Dâvûd’un *Sünen*’i üzerine *el-Müctebâ* isimli bir ihtisar çalışması yapmıştır. Bu ihtisar üzerine Suyûtî *Zehru’r-rubâ* adlı bir şerh kaleme almıştır. Suyûtî ayrıca *el-Müctebâ* üzerine bir hâşiyeye de yazmıştır.”⁴⁸ *Keşfü’z-zunûn*’dan alınan bu iki farklı bilgiye göre ya Süyûtî’nin aynı isimde iki eseri vardır ya da Kâtip Çelebi’nin verdiği bilgilerden biri hatalıdır. Bu iki farklı bilgiyi kitabına alan yazarın önce probleme işaret etmesi, ardından da meseleyi çözecek ihtimalleri tartışması beklenirken bu konudaki sessizlik problemin farkında olunmadığını gösterir. Öncelikle yazarın yukarıda *el-Müctebâ* müellifi olarak zikrettiği Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülkavi, meşhur hadis hafızı Münzirî’dir, vefat tarihi de 606/1210 değil, 656/1258’dir.⁴⁹ Münzirî’nin bahsi geçen eseri matbu olup ismi *Muhtasaru Süneni Ebî Dâvûd*’dur. Klasik kaynaklarda bu esere *Müctebâ* ismiyle atıfta bulunan birinin tespit edilememesi ve Süyûtî’nin, Nesâî’nin *Sünen*’ine yazdığı şerhin girişinde kitabın ismini *Zehru’r-Rubâ ale’l-Müctebâ* olarak açıkça zikretmesi yukarıdaki ihtimallerden ikincisinin doğru olduğunu gösterir.

“Yöntem ve İçerik Açısından Hâşiyeye ve Ta’likalar” başlıklı İkinci Bölüm’de⁵⁰ yazar, “literatürdeki sayısının daha fazla olması” sebebiyle daha çok hâşiyeye türü eserleri incelemeyi tercih eder. Sıbt İbnü’l-Acemî’nin (ö. 841/1438) *Sünenü İbn Mâce* hâşiyesi, Ali el-Kârî’nin (ö. 1014/1605) *Ta’likâtu’l-Kârî alâ sülsüsiyyâti’l-Buhârî* isimli ta’likası ve Sindî’nin (ö. 1138/1726) *Sahîhu’l-Buhârî* hâşiyesiyle Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), İbn Ebû Şerif (ö. 906/1500) ve İbrahim el-Gûrânî tarafından kaleme alınan üç *Nüzhe* hâşiyesini inceleyen yazar, mezkûr eserlerin tercihinde dikkate aldığı hususları açıkça zikretmez. Bununla birlikte ilk üç eserin müelliflerinin hâşiyeye/ta’lika yazımıyla meşhur olmaları ve ismi geçen üç *Nüzhe* hâşiyesinin birlikte neşredilmesi, bu eserlerin tercihinde etkili olmuş gibidir.

İkinci Bölüm’de muhteva analizine tâbi tutulan hâşiyeye ve ta’likaların her birinde eser ve müellifi hakkında genel bilgi verilip “Hâşiyenin/Ta’likanın Karakteristik Özellikleri” üst başlığı altında eser incelenir. Karakteristik kelimesinin “bir kimse veya nesneye özgü olan (ayırıcı nitelik)” anlamından hareketle okuyucu bu bölümde, incelenen metnin, türün diğer örneklerinden ayrıldığı özelliklerini görmeyi bekler. Örneğin yazarın da Sonuç bölümünde⁵¹ zikrettiği gibi İbn Mâce’nin *Sünen*’indeki zayıf-mevzû rivayetlerin fazlalığı sebebiyle Sıbt İbnü’l-Acemî’nin eserinin daha çok râvi ve sıhhat merkezli açıklamalar içermesi ve Buhârî’nin *Sahîh*’indeki bâb başlıklarıyla altındaki hadislerin ilişkisi hakkındaki tartışmalar bağlamında Sindî’nin hâşiyesinin daha çok bâb başlıkları merkezli açıklamalar ihtiva etmesi bu eserlerin ayırıcı vasıfları olarak düşünülebilir. Bu bölümde incelenen eserlerin karakteristik özellikleri olarak sunulan başlıklar aşağıdaki tabloda (kitaptaki sırasıyla) verilmiştir:

48 Engin, *Hâşiyeye ve Ta’likalar*, s. 77.

49 Yazarın atf yaptığı kaynakta müellifin hem Münzirî nisbesi zikredilmiş hem de vefat tarihi doğru verilmiştir (Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1005).

50 Engin, *Hâşiyeye ve Ta’likalar*, s. 93-167.

51 Engin, *Hâşiyeye ve Ta’likalar*, s. 192.

Tablo: Hâşiyelerin Karakteristik Özellikleri Olarak Sunulan Başlıklar⁵²

<i>Havâşî alâ Sünen İbn Mâce</i>	<i>Ta'likâtü'l-kâri alâ sülâsiyyâtü'l-Buhâri</i>	<i>Sahih-i Buhâri Hâşiyesi</i>	<i>Nüzhetü'n-nazar Hâşiyeleri</i>
Mukaddime İle Başlamak	Mukaddime İle Başlamak	Mukaddime İle Başlamak	Mukaddime İle Başlamak
Kaynak Eserlere Başvurulması	Râviler Hakkında Bilgi Verilmesi	İhtiyaç Halinde Açıklamalarda Bulunulması	Lügavî Açıklamalara Yer Verilmesi
Garib Lafızların Açıklamasının Yapılması, Lügavî Yorumlara Yer Verilmesi, Semâ Edilen <i>Sünen</i> Nüshasına Dayanılarak Metinlerdeki Lafızların Okunuşuna Dair Açıklamaların Yapılması	Rivâyetler ve Nüshalar Arası Farklara Değininilmesi	Bâtını Yorumlar Yapılması	Şahıs, Nisbe ve Yer İsimlerinin Açıklanması
Teferrüd Edilen Râvi ve Hadislere Değininilmesi, Hadislerin Diğer Kaynaklarının ve Versiyonlarının Belirtilmesi	Lügavî Açıklamalarda Bulunulması ve Hadis Metnindeki Garib İfadelerin Anlamının Açıklanması	Lügavî Açıklamalarda Bulunulması, Garib Lafızların Açıklanması ve Kelime - İsim Okunuşları (Zatb Bilgisi) Hakkında Bilgi Verilmesi	Şahıslar Hakkında Biyografik Bilgiler Verilmesi
Râvi İsimleri ve Nisbelerinin Zabıtına Dair Açıklama Yapılması/ Râvilerin Cerh-Tadil Durumu İle İlgili Bilgi Verilmesi	Hadisin Muhtevasına Dair Açıklamaların Yapılması	Referanslara ve Kaynaklara Başvurulması	Referans ve Kaynaklara Başvurulması
Hadisin Muhtevası İle İlgili Açıklama Yapılması ve Konunun Tartışılması	Hadise Dair Metodolojik Bilgi Verilmesi	Bâb Başlıkları Üzerinden Yorum Yapılması	Muhaşşiler Arasındaki Etkileşim ve İhtilâflara Yer Verilmesi
Hadisin Sihat Durumu ve Yapısı İle İlgili Bilgi Verilmesi		Ana Metin- Eser İle İlgili Teknik Bilgiler Verilmesi	Hadis Usûlüne ve Tarihine Dair Açıklamalara Yer Verilmesi ve Ana Metnin Geliştirilmesi
Sened-Metinlerdeki Müphem ve İyi Tanınmayan Kişiler ve Mekanlar Hakkında Bilgi Verilmesi		Hadis İlimleri ve Usûl-i Hadise Dair Açıklamalar Yapılması	Ana Metin Sahibine Eleştiride ve İtirazlarda Bulunulması
Hadisin Metninin Zabtı ve Rivâyet Şekline Dair Teknik Bilgi Verilmesi		Fıkhî ve İtikâdi Bazı Konulara Dair Bilgi Verilmesi ve Hüküm İfade Eden Açıklamalar Yapılması	Ana Metin Sahibinin Kullandığı Lafızların Tashih Edilmesi
		Hadisin Diğer Kaynak ve Versiyonlarına Değininilmesi, Açıklamalarda Farklı Hadislerin Kullanılması	İbn Hacer-İbnu's-Salâh Arasındaki İhtilâflara ve Muhtelefun Fih Konulara Değininilmesi
		Râviler ve Hadis Metinlerindeki Bazı Şahısların/Kabilelerin/ Yerlerin Açıklanması ve Zabıt Bilgilerinin Verilmesi	
		Hadiste Râviler Tarafından Verilen Bilginin/Malumatın Kritik Edilmesi	

52 Tablodaki yazımlar yazara aittir.

Tabloda verilen özellikler, haşiyelere ait karakteristik özellikler olmaktan ziyade genelde herhangi bir türde, özelde ise şerh türü eserlerde ele alınan müşterek konulardır. Öte yandan her bir eserin altındaki pek çok başlığın, esasında aynı soruyu cevapladığı hâlde aynı sırayla ve muttarit ifadelerle sunulmamasının sebebi anlaşılammamaktadır. Literatür incelemelerinde her eserde cevabı aranan standart soruların olması ve bu sorulardan hareketle eserlerin dönem, ekol ve şahıs bazında mukayese edilmesi, yapılan incelemenin daha nitelikli sonuçlar sunmasını sağlar. Ancak kitapta ne literatür taramasının yapıldığı Birinci Bölüm’de ne de altı eserin muhteva analizinin yapıldığı İkinci Bölüm’de böyle bir çaba gözetilmmiştir.

Bu bölümde eserlerin muhteva incelemelerinde muhtemelen kaynakların hızlı bir şekilde taranması ve ilgili ibarenin bağlamının kaçırılmasından kaynaklı bazı hatalı tercüme bulunmaktadır. Örneğin Sıbt İbnü’l-Acemî’nin eseri incelenirken hadisin sıhhat durumuyla ilgili değerlendirmelerden biri şöyledir: “Ebû Dâvûd’a ait bir değerlendirme diğerlerinden farklı bir karakter taşımaktadır. İbnü’l-Acemî, *Sünen*’de Ebû Saîd el-Hudrî tarafından rivayet edilen bir hadis ile ilgili Ebû Dâvûd’un ‘Kitabımda (Sünen’de) bu hadis dışında hataya düşmedim.’ ifadesini nakletmiştir.”⁵³ Alıntının yapıldığı ilgili yere müracaat edildiğinde Ebû Davud’un mezkûr ifadesinin esasında hadisde değil, hadisin râvilerinden Câbir el-Cu’fî’yle (ö. 128/746) ilgili olduğu ve doğru tercümesinin “Kitabımda, sehiv [secdesi] hadisi dışında onun başka rivayeti yoktur”⁵⁴ şeklinde olması gerektiği görülür.

Kitapta Sıbt İbnü’l-Acemî’nin eseriyle ilgili bir başka değerlendirme de şöyledir: “Başka bir hadiste ise Katâde’nin müdellis bir râvî olduğunu belirten İbnü’l-Acemî, onun an’ane ile Hasan b. Semurâdan rivâyetine temkinli yaklaşmış ve Katâde’nin Hasan’dan semâ’nının ihtilafı olduğunu belirtmiştir.”⁵⁵ Zikredilen hadiste Katâde’nin isnâdı “Hasan → Semüre b. Cündeb → Hz. Peygamber” şeklindedir. Sıbt İbnü’l-Acemî ise bu isnâdda iki hususa işaret etmiştir. 1- Katâde’nin müdellis olması ve bu hadisi an’ane ile rivayet etmesi, 2- Hasan’ın (el-Basrî) Semüre’den semâ’ındaki ihtilaf (*Katâde müdellis ve kad an’ane, ve fihi Hasan an Semüre ve fi semâ’ihi hilâf*).⁵⁶

Bu bölümdeki diğer bir hatalı nakil ise şu şekildedir: “Yine bir hadisin yazı (hat) sebebiyle muzdarib oluşu ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur.”⁵⁷ İlgili hadis şöyledir: “Sizden biriniz namaz kılacağı zaman önüne bir şey koysun, hiçbir şey bulamazsa bir sopa diksın, sopa da bulamazsa önüne bir çizgi çeksın (*fe-in lem yecid fel-yehta hattan*), bundan sonra önünden ne geçerse geçsin ona zarar vermez.”⁵⁸ Sıbt İbnü’l-Acemî’nin ilgili yerdeki değerlendirmesi ise aşağıdaki gibidir:

53 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 119.

54 Sıbt İbnü’l-Acemî, *el-Havâşî*, IV, 66.

55 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 120-1.

56 Sıbt İbnü’l-Acemî, *el-Havâşî*, I, 579.

57 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 121.

58 İbn Mâce, *İkâmetü’s-salavât* 36.

Bu hadis muzdaribdir, hakkında pek çok ihtilaf vardır. *Hattın* keyfiyeti hakkında ihtilaf edilmiştir. Bu ihtilafın asıl yeri fıkıh kitapları olsa da burada da zikrederim. *Hattın*; mihrap gibi kavisli, namaz kılanın önünde kible gibi dik, namaz kılanın sağ tarafından soluna doğru olacağı gibi farklı görüşler söylenmiştir...⁵⁹

Görüldüğü gibi müellifin değerlendirmelerinde mevzubahis *hat* yazı değil, “namaz kılarlarken önünden geçilmesini engellemek için konan sütre” yerine geçen çizgidir. Sıbt İbnü'l-Acemî'nin eserinin incelendiği bölümde dikkat çeken diğer bir hata ise ilgili bölümün başında⁶⁰ müellifin ismi doğru şekilde zabt edildiği halde daha sonra kitabın sonuna kadar müelliften İbnü'l-Acemî olarak bahsedilmesidir. Kitapta *Tedribü'r-râvî* muhaşşisi İbnü'l-Acemî'nin vefat tarihinin de 841/1438 olarak verilmesi⁶¹ yazarın bu iki müellifi karıştırdığını gösterir. Hâlbuki *Tedribü'r-râvî* muhaşşisi İbnü'l-Acemî Ahmed b. Ahmed 1086/1675'te vefat etmiş Mısırlı bir âlimdir.

Yazar İbrahim el-Gûrânî'nin hâşiyesinde az da olsa İbn Hacer'e itirazların bulunduğunu söyler ve bu hususta iki örnek verir. Bunların ilkinde yazara göre İbrahim el-Gûrânî, İbn Hacer'in Râmehürmüzî'yi (ö. 360/971) ilk hadis usûlü müellifi olarak kabul etmesini yanlış bulur. Yazar Gûrânî'nin itirazını şöyle aktarır: “Çoğunluğa göre ilk hadis usûlü müellifi Cüreyc'tir. Mâlik veya Rebî b. Subeyh de zikredilen isimler arasındadır.”⁶² Hâşiyedeki ilgili yere müracaat edildiğinde esasında burada bir itirazdan ziyade, izahın olduğu görülür. İbn Hacer *Nüzhe*'de, Râmehürmüzî'nin ilk usûl müellifi olmakla birlikte tüm usûl konularını ihata etmediğini söyler. Gûrânî de Râmehürmüzî'nin bu durumunu ilk hadis usûlü musannifi olmasıyla açıklar. Ardından da hadis ilmindeki ilk musannifler olarak (İbn) Cüreyc (ö. 150/767), Mâlik (b. Enes) (ö. 179/795) ve Rebî b. Sabîh'i (ö. 160/776-7) zikreder.⁶³ Bu üç ismin kitapta “ilk hadis usûlü müellifleri” olarak zikredilmesi muhtemelen yanlış anlama sonucudur. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi İbrahim el-Gûrânî, ilk “hadis usûlü” musannifi olarak Râmehürmüzî'yi zikrettikten sonra hadisleri ilk tasnif edenler bağlamında bu üç ismi zikreder. Öte yandan *Hâşiye* metninde İbn kelimesi düşmüş ve sadece Cüreyc ismi zikredilmiştir. Yazar da kitapta bu ismi Cüreyc olarak vermiştir. Ancak ilk hadis musannifleri bağlamında zikredilen bu kişi İbn Cüreyc'dir. Yazarın “Rebî b. Subeyh” olarak kaydettiği ismin doğru zabtı ise yukarıda zikredildiği gibi Rebî b. Sabîh'tir. Kitapta İbrahim el-Gûrânî'nin İbn Hacer'e yönelttiği itiraz bağlamında işaret edilen ikinci örnek dikkatli okunduğunda onun da itiraz değil, izah olduğu anlaşılır. İlgili yerde Gûrânî, âli isnâd türlerinden “bedel” ve “muvâfakat” bahislerinde İbn Hacer'in ifadelerindeki farklılığı izah etmiştir.⁶⁴

59 Sıbt İbnü'l-Acemî, *el-Havâşî*, I, 478.

60 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 96.

61 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 88.

62 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 185.

63 İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 58.

64 İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 246.

Kaynakların hızlı taranmasından kaynaklanması muhtemel bir diğer hatalı nakil ise Buhârî'nin *Câmi*'i üzerine ta'lîka yazan Ahmed b. Abdurrahman en-Nâib'in yaşadığı yerde ilgilidir. Müellifin Endülüs'te doğduğu ve burada vefat ettiği bilgisi, kitapta Ziriklî (ö. 1976) ve Kehhâle'den nakledilir.⁶⁵ Ancak her iki kaynakta da müellifin Batı Trablus'ta doğduğu ve burada vefat ettiği yazılıdır. Muhtemelen Ziriklî'nin "*fâdil min ehli Trablusi'l-garb mevliiden ve vefâten Endelüsiyyü'l-asl*"⁶⁶ cümlesindeki "*Endelüsiyyü'l-asl*" (aslen Endülüslü) ibaresi yazarı yanıltmıştır. Öte yandan Endülüs tarihi dikkate alındığında da Nâib'in vefat tarihinin 1155/1742 olması onun Endülüs'te yaşamasının mümkün olmadığını gösteren bir diğer durumdur. Zira Endülüs'teki Müslüman varlığı, bu tarihten yaklaşık 250 sene evvel son bulmuştur.

Kitapta müelliflerin vefat tarihlerinin tespitinde gerekli dikkatin gözetilmediği söylenebilir. Nitekim İbn Ebî Hüreyre'nin (ö. 345/956) vefat tarihi "345/946",⁶⁷ Hayreddin Hızır el-Atûfî'nin (ö. 948/1541) vefatı "948/1571",⁶⁸ Münzirî'nin (ö. 656/1258) vefatı "606/1210",⁶⁹ İbnü'l-Acemî'nin (ö. 1086/1675) vefatı "(ö. 841/1438)"⁷⁰ şeklinde verilmiştir. Kefevî'nin (ö. 1010/1601) vefatı ise bir yerde⁷¹ doğru verilmiş, bir başka yerde ise 1012/1601 şeklinde yanlış yazılmıştır.⁷² Bazı müelliflerin vefat tarihleri ise muhtemelen yeterince araştırılmadığı için tespit edilememiştir. Örneğin sayfa 16'da vefat tarihi tespit edilemeyen Humeynî, İran İslâm Cumhuriyeti'nin kurucusu Şii âlim Humeynî'dir ve 1989'da vefat etmiştir. Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'î (ö. 1422/2001),⁷³ Nureddin el-Heysemî (ö. 807/1405),⁷⁴ Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1166),⁷⁵ Şerefüddîn ed-Dimyâtî (ö. 705/1306)⁷⁶ ve Ebü'l-Feth el-Ya'merî (ö. 734/1434)⁷⁷ kitapta vefat tarihi tespit edilemeyen müelliflerden bazılarıdır.

Son olarak kitapta tespit edilen bazı yazım hatalarına değinilmelidir. Öncelikle nisbe yazımında "el" takısının kullanımı, eser isimlerinde Arapça veya Farsça terkip tercihi ve i'râb hususlarında kitapta standart bir uygulama takip edilmemiştir. Nitekim bayram günü giydiği beyaz elbise sebebiyle "bayram unu"na (*dakîku'l-id*) benzetilen ve bu lakapla anılan dedesine nisbet edilen İbn Dakîkul'îd "İbn Dakîk",⁷⁸ Abdülaziz b. Bâz "Abdülaziz Bâz",⁷⁹ Süleyman

65 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 38.

66 Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 148.

67 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 16.

68 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 56-7.

69 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 77.

70 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 88.

71 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 36.

72 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 44.

73 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 68.

74 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 108.

75 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 108.

76 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 143.

77 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 143.

78 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 61.

79 Engin, *Hâşiye ve Ta'likalar*, s. 62.

eş-Şâzekûnî “Süleyman b. eş-Şâzekûnî”,⁸⁰ Muhammed b. Müsennâ “Muhammed el-Müsennâ”,⁸¹ Abdân “İbn Abdân”⁸² şeklinde hatalı yazılmıştır. Aynı şekilde kitapta nisbelerle ilgili yazım yanlışları da görülür. Söz gelimi Nânotevî “Nânûtvi”,⁸³ Hasîrî “Husayrî”,⁸⁴ Tîbî “Tay-yîbî”,⁸⁵ Mudurnî “Medrâni”⁸⁶ şeklinde hatalı yazılmıştır. Yemen’de bir bölge ismi olan Hudeyde ise “Hadîde” şeklinde hatalı yazılmıştır.⁸⁷

Eser isimlerinin yazımında da bazı hatalar görülür. Söz gelimi *el-‘Arfuş-şezî* “*el-Urfuşezî*”,⁸⁸ *Şüzûru’z-zeheb* “*Şürûzu’z-zeheb*”,⁸⁹ *Mâ yelîku min halli’l-lugati ve şerhi’l-müşkilâti* “*Mâ Yelîku bi Halli’ş-Lugati ve Şerhi’l-Müşkilât*”,⁹⁰ *es-Sünenü’l-kübrâ* “*Sünenü’l-kübrâ*”,⁹¹ *el-Câmi’u’s-sagîr* “*Camiu’s-sagîr*”,⁹² *İkmâlu İkmâli’l-Mu’lim* “*İkmâlu İkmâlu’l-mu’lim*”,⁹³ *Islâhu İbni’s-Salâh* “*İslâhu İbnu’s-Salâh*”,⁹⁴ *Mukaddimetu İbni’s-Salâh* “*Mukaddimetu İbnu’s-Salâh*”⁹⁵ şeklinde hatalı yazılmıştır.

Kitapta bir eksiklik olarak değerlendirilebilecek son husus, okuyucunun kitaptan istifadesini kolaylaştıracak bir dizin bölümünün olmamasıdır. Zira pek çok müellif ve eser adı içeren kitap, bu hâliyle okuyucunun aradığı bilgiyi bulması için elverişli değildir. Bununla birlikte tüm eksikliklerine rağmen Engin’in bu çalışmasının, daha önce araştırılmamış bir konuyu gündeme taşıması açısından hadis araştırmalarına orijinal bir katkı sunduğu söylenmelidir.

80 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 106.

81 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 106.

82 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 108.

83 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 41.

84 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 43.

85 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 55.

86 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 85.

87 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 41.

88 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 73.

89 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 15.

90 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 46.

91 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 51.

92 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 77.

93 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 76.

94 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 79.

95 Engin, *Hâşiye ve Ta’likalar*, s. 79.

Kaynaklar

- Efendioğlu, Mehmet. “Şerh.” *DİA*. XXXVIII, 559-60.
- Engin, Sezai. “Hadis Literatüründe Hâşiyeler: Nuhbetül-fiker ve Nüzhetün-nazar Üzerine Yapılan Hâşiyeye Çalışmaları Bibliyografyası.” *Hadis ve Siyer Araştırmaları*. 2015, I, sy.1, s. 76-98.
- . “Medrese Eğitimine Entelektüel Bir Katkı: Şerh ve Hâşiyeye Yazıcılığı-Hadis İlmi Özelinde Bir İnceleme.” *Uluslararası Osmanlı Medreseleri Sempozyumu* (Eğitim, Yönetim ve Finans). 2017.
- . “Osmanlı Dönemi Medreselerinde Hadis Eğitimine Entelektüel Bir Katkı: Şerh ve Hâşiyeye Yazıcılığı.” *Marife*. 2017, XVII, sy. 2, s. 257-269.
- Gürkan, Menderes. “Zerkeşi.” *DİA*. XLIV, 289-293.
- el-Habeşi, Abdullah Muhammed. *Câmi’u’ş-şurûh ve’l-havâşi*. Abudabi: el-Mecma’u’s-Sekâfi, 1425/2004.
- İbn Gâzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Gâzî. *İrşâdü’l-lebib ilâ makâsıdı hadîsi’l-habib*. y.y., Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebû’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *en-Nüket alâ Sahîhi’l-Buhârî ve yelîhi et-Tecrîd ale’t-Tenkîh* (nşr. Ebû’l-Velîd Hişâm b. Ali - Ebû Temîm Nadir Mustafa). Kahire: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1426/2005.
- . *Nüzhetü’n-nazar fî tavdîhi Nuhbetü’l-fiker fî mustalahi ehli’l-eser* (nşr. Muhammed Murâbî). Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1438/2017.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce* (nşr. Halil Me’mûn Şiha). Beyrut: Dâru’l-Ma’rîfe, 1416/1996.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi’l-Arabî, t.y.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu’cemü’l-müellifin: Terâcimü musannifi’l-kütübi’l-Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü’l-Müsennâ, 1987-1905.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşiyeye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde Âlâ Tefsiri’l-Kâdi el-Beyzâvî Örneği* (doktora tezi, 2013). Marmara Üniversitesi SBE.
- Makdisi, George. *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı* (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu – Tuncay Başoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Moğultay b. Kılıç. *el-İ’lâm bi sünnetihi aleyhi’s-selâm şerhu Süneni İbn Mâce el-imâm*. Dimyat: Mektebetü İbn Abbâs, 1427/2007; Riyad: Dâru Künûzi İşbilyâ, 1434/2013.
- Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit. *Ta’likatü’l-Kârî alâ Sülâsiyyâti’l-Buhârî Adh Eserin Edisyon Kritiği* (yüksek lisans, 2010). Marmara Üniversitesi SBE.
- es-Selmî, Abdullah b. Uvaykil. “el-Mutûn ve’ş-şurûh ve’l-havâşi ve’takrîrât fi’t-te’lifin-nahvî.” *Mecelletü’l-Ahmediyye*, 1420/1999, sy. 4, s. 245-273.
- Sıbt İbnü’l-Acemî, *el-Havâşi alâ Süneni İbn Mâce* (nşr. Fâzıl b. Halef el-Hummâde er-Rakî). Riyad: Dâru Atlas el-Hadara, 1438/2017.
- es-Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Tuhfetü’l-ebâr bi nüketi’l-Ezkâr li’n-Nevevî*. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990.
- Şensoy, Sedat. “Şerh.” *DİA*. XXXVIII, 555-58.
- et-Tinbüktî, Ahmed Bâbâ. *Neylü’l-ibtihâc bi tatrîzi’d-Dibâc* (nşr. Abdülhamîd Abdullah el-Herâme). Trablus: Dâru’l-Kâtib, 2000.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *et-Ta’lik alâ Sahîhi Müslim*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1435/2014.
- ez-Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedrüddin Muhammed b. Bahadır. *et-Tenkîh li elfâzi’l-Câmi’i’s-sahîh*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1425/2004.
- ez-Ziriklî, Hayreddin. *el-A’lâm*. Beyrut: Dâru’l-İlim li’l-Melâyîn, 2002.
- http://almuqbil.com/web/?action=articles_inner&show_id=1437 (erişim tarihi: 16.03.2020).



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Ramazan Özmen. *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi.*
Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018, 414 sayfa.**

İsmail ÇELİK*

Türk akademisinde hadis alanına dair birçok eser telif edilse de bunlar arasında Hanbelîlik ile ilgili eserler yok denecek kadar azdır. Ramazan Özmen'in Hanbelî usûlcülerinin hadis metodolojilerine dair eseri, Türkiye'de Hanbelî usûlcülerinin hadis anlayışına dair ilk çalışma olma özelliğini taşır. 2004 yılında tez olarak savunulan eser, 2018 yılında kitap olarak okuyucuya sunulmuştur. Hanbelî mezhebinin usûl anlayışıyla ilgili bazı fikirler sunması bakımından önemli olan eserin Giriş bölümünde yazar, Hanbelî mezhebinin doğuşu ve literatürünün oluşmasına, Arap ve Batılı araştırmacılar tarafından Hanbelîlik ile alakalı yapılan çalışmalara, Birinci Bölüm'de Hanbelî usûlcülere göre mütevâtir haber ve haber-i vâhid ile ilgili konulara, İkinci Bölüm'de ise râvi ve rivayet ile ilgili bazı meselelere değinir.

Yazarın, yer yer ilginç ve anlaşılması güç bazı iddia ve ifadeleri vardır. Nitekim Giriş'te mezhepler arasındaki farkın, "basit bir metodoloji farkı" olduğunu iki yerde tekrarlayan (s. 44, 49) yazar, metodoloji farkının gerçekten bahsettiği kadar önemsiz olup olmadığını kanıtlamaz ve bu küçük metodoloji farkının ne olduğuna değinmez. Bir başka yerde Ahmed b. Hanbel döneminde ulemanın çoğunluğunun Mu'tezilî olduğunu iddia edip dönemin ulemasını gruplara ayırırken farklı kavramlar kullanır. Mu'tezilî düşüncüyü benimseyenler "entelektüel aydın tipi", geleneği savunanlar "halk tipi âlim", Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünenler de "muhafazakâr ulema" olarak betimlenir (s. 36).

Birinci Bölüm'de yazar, geniş denilebilecek bir şekilde mütevâtir ve haber-i vâhid konularını inceler. Mütevâtir kavramının nasıl oluştuğu, hadis literatürüne nasıl girdiği gibi meselelere değinilmeyip kavramın tarihî gelişiminin izi pek sürülmez. Mezkûr kısımda özellikle Ebû Ya'lânın (ö. 458/1066) *el-Udde* isimli eserinden uzun tercüme yer aldığı ve yazarın bu konularla ilgili çok az değerlendirmede bulunduğu belirtilmelidir (s. 139-44, 160-3, 202-6). Kur'an'ın ve klasik İslâm literatürünün çizdiği peygamber imajlarının birbirlerinden çok farklı olduğunu iddia eden yazar ilgili literatürde peygamberin portresinin, attığı her adım mucize olan, etrafındaki insanlara sürekli mucizeler gösteren biri olarak çizildiğini belirtir (s. 108-9). Ancak mezkûr literatürde peygamberin sürekli mucize gösteren biri olarak tasvir

* Doktora Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı,
celiki18@29mayis.edu.tr
Orcid: 0000-0002-7938-9156

edildiği yönündeki iddia gerçeğe pek uyuşmaz. Bir başka yerde “men kezebe aleyye” hadisinin, isnâdla rivayet edildiği için mütevâtir olamayacağını, çünkü bir bilginin isnâdla rivayet edildiği takdirde mütevâtir olmasının mümkün olmadığını iddia eder (s. 121-2). Ancak lafzen mütevâtirde isnâd şart olmasa da isnâdın olması o haberin mütevâtir olmasına engel değildir. Bir başka yerde de Muâz hadisinden kıyasla ilgili bir hususun çıkarılamayacağına delil olarak hadiste içtihad kelimesinin zikredildiğini ve kıyasın yer almadığını söyler (s. 192). Ancak İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) kullanımında görüldüğü üzere¹ erken dönemde kıyas ve içtihadın eş anlamlı olarak kullanıldığını dikkate almaz. Devam eden cümlelerde yazar, mezkûr hadisten kıyasla ilgili bir hüküm çıkmayacağına dair ise şayet kıyas kastedilmiş olsaydı içtihat yerine kıyas kelimesinin kullanılmış olması gerektiğini söyler (s. 194).

Kelvezânî'nin (ö. 510/1116) Hâricî veya Kaderî olarak itham ettiği râvilerle ilgili yorumunda yazar, onların Hâricî veya Kaderî olarak itham edilmelerine dair sebeplerin ortaya konulmadığı sürece bu iddianın sübjektif bir değerlendirme olarak kalacağını belirtir. Ancak kendisi ilgili râvilerin biyografilerini kısaca aktarırken, bu iddialarla ilgili klasik dönemde zikredilen ifadeler neredeyse hiç değinmez ve Kelvezânî'nin onları neden bu şekilde kabul ettiğine, başka Hanbelî usûlcülerinin de aynı tutum içerisinde olup olmadıklarına işaret etmez (s. 233-43).

İkinci Bölüm'de yazar, râvi ve rivayetle ilgili meseleleri ele alırken başlıklandırmada Ebû Ya'lânın eserindeki şablona uyumu ve oradaki başlıkları eserinde incelemiş, tercüme ettiği başlıkların altındaki ifadeleri de -muhakkik dipnotları dâhil olmak üzere- olduğu gibi Türkçeye aktarmıştır (s. 206-29, 299-302). Ebû Ya'lânın, hakkında örnek veya geniş açıklamalar vermediği başlıklar çok kısa tutulmuş ve diğer usûlcülerin eserlerinde bu başlıkların yer alıp almamasına temas edilmemiştir (s. 216, s. 217). Bazı başlıklar ise birbirinin tekrarı gibidir. Örneğin “Râvide Aranan Şartlar” başlığı altında yer alan “Âdil Olmak” ile “Cerh Tâdil Meseleleri” başlığı altındaki “Âdil Olduğu Bilinmeyen Kişinin Haberi” başlıkları birbirleriyle ilişkilidir.

Tedlisle ilgili değerlendirmelerinde yazarın, müdellis râvilere karşı sert bir tutum takındığı görülür. O, Ebû Ya'lâ ve İbnü'n-Neccâr'ı (ö. 972/1564) tedlîs hususunda “mütesâhil” oldukları için eleştirir (s. 345-6). Ancak yazar, sika olarak nitelenen râvilerin de tedlîs yaptıkları ile alakalı bir şey söylemez ve Alâî'nin (ö. 761/1359), tedlîsi beş kısma ayırarak ele aldığını, kendisinden sonra gelen usûlcülerin de neredeyse aynı şekilde bu taksime tâbi olduklarını gözden geçirir. Hâlbuki klasik hadis usûlüne göre tedlîs mertebelerinden sadece birisi reddedilirken bazılarında da râvilerin tedlîs yaptıkları kişilerden sadece semâ'larını tasrih ettikleri rivayetleri kabul edilir.² Dolayısıyla tedlîs yapan bir râvinin rivayetlerini hemen reddedilmesi doğru bir yaklaşım değildir.

1 Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938, s. 477.

2 Alâî, *Câmi'ut-tahsil* (nşr. Hamdi Abdülmecid es-Silefi), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986, s. 113-4.

Sonuç kısmında, fıkıh usûlcülerinin, hadisle ilgili birçok noktada hadis usûlcülerinden daha metodik ve sistematik olduklarını iddia eden yazar (s. 376), eser boyunca bu söylediğini ispatlayacak herhangi bir şey sunmaz. Üstelik bu iddianın haklılık payı da tartışmaya açıktır. Çünkü eserde, bazı konular Hanbelî usûlcülerinin tamamı tarafından ele alınmamış veya onlar aynı konuda farklı şeyler söylemişlerdir. Ayrıca eserinde fıkıh usûlcüleriyle hadis usûlcüleri arasındaki farklara değinmeyen Özmen'in böyle bir yargıya nasıl vardığı da bilinmemektedir. Burada yapılması beklenen işlem, fıkıh usûlcülerinin hangi konularda yenilikler getirdikleri ve ne gibi durumlarda hadis usûlcülerinden farklı düşündüklerinin ortaya konulmasıydı. Ancak eserde, yalnızca Hanbelî fıkıh usûlcülerinin râvi ve mervî hakkındaki görüşleri yer almaktadır. Bir başka yerde Hanbelîlerin, Hanefî ve Mu'tezilî âlimler gibi metin tenkidine önem verdiklerini ifade eder (s. 386). Ancak eserde metin tenkidıyla ilgili herhangi bir başlık yer almaz ve metin tenkidine dair hiçbir konuya değinilmez.

Eserde birtakım teknik sorunlar da vardır. Örneğin yazarın, aynı kişilerin vefat tarihlerini eser boyunca sık sık tekrarlamış, hatta bazı sayfalarda üç kere kaydetmiştir (s. 33, 75-6). Bazı vefat tarihleri de yanlış verilir. Nitekim Şu'be'nin 160 olan vefat tarihi 159 (s. 193), A'meş'in 148 olan vefat tarihi 147 (s. 239), Saîd b. Ebû Arûbe'nin vefatı bir yerde 150 (s. 235), bir başka yerde de 156 (s. 364), Abdülvaris b. Saîd'in 180 olan vefat tarihi 108 (s. 236), Seleme b. Küheyl'in 122 olan vefat tarihi 121 (s. 240) olarak verilir. Yazar, hakkında ihtilaf olan ve *DÎA*'da 103 olarak tercih edilen Atâ b. Yesâr'ın vefat tarihini 94 olarak verir ve genel kanaatin de bu şekilde olduğunu söyler (s. 234). Muhammed Ebû Zehra'nın sehven 1874 olarak verilen vefat tarihi (s. 152) de aslında 1974'tür. Bir başka yerde "Ancak İbn Teymiye, İmam Ahmed'in oğlu Abdullah'ın, bu sözü söyleyenin İbn Batta (ö. 387) olduğunu söyler" şeklinde bir ifade nakleder (s. 277). Fakat bu doğru bir bilgi değildir. Çünkü Abdullah b. Ahmed 290 yılında vefat etmiş, İbn Batta ise 304 yılında doğmuştur.

Hadis tahrirlerinde de yazar pek özenli değildir. Örneğin eser boyunca hadis kaynaklarına yapılan atıfların yazarın kullandığı eserlerin muhakkiklerinin dipnotlarından alındığı görülür. Özellikle Ebû Ya'lâ'nın eserinde muhakkiklerin vermiş olduğu dipnotlardaki hadis tahrirlerini verirken orada yer alan kaynakların sıralamasını dahi değiştirmez ve dipnotlarda bulunan numaraları olduğu gibi aktarır (s. 139, 170, 215, 305). Bir başka yerde de havz-ı kevserden söz ederken ilgili hadislerin tahririni yapmak yerine hadislerin bulunduğu eserlere bakmak için *Condordance*'ı kaynak olarak gösterir (s. 122).

Yazar, şahıs isimleri ile nisbeleri genelde isabetli olarak kaydetmişse de yer yer hatalara düşmüştür. Nitekim Attâb b. Esîd "Attâb b. Üseyd" (s. 136), Eşyem ed-Dıbâbî "Eşyem b. ed-Dıbâbî" (s. 140), Ya'kûb b. Ebî Seleme el-Mâcişûn "Yakub b. Seleme el-Mâcişûn ve Yakub b. Selm el-Mâcişûn" (s. 166), Simâk "Semmak" (s. 209, dp. 477), Rubeyyi' bint Mu'avviz "Rabî binti Muavvez" (s. 214, dp. 503), el-Mülâî "el-Melâî" (s. 234), Saîd b. Ebî Arûbe "İbn Arûbe, Saîb b. Ebî Arûbe, Saîd İbn Arûbe" (s. 234, 364), el-Hemdânî "el-Hemedânî" (s. 238), Vekî' b. el-Cerrâh b. Melih "Vekî' b. el-Cerrâh b. Müleyh" (s. 240), Abdil'uzzâ "Abdil-İzzi" (s. 298),

Rebîa b. Ebî Abdurrahman “Rabîa b. Abdurrahman” (s. 306), Abdullah b. Zeyd b. Amr el-Cermî “Abdullah b. Zeyd b. Ömer el-Cürmî” (s. 318, dp. 329), Ömer b. Ali b. Mukaddem “Ömer b. Ali b. Mikdem” (s. 346), Amr b. Hikâm “Amr b. Hakkâm” (s. 351), Abdülaziz b. Ebî Ravvâd “Abdülaziz b. Ebî Ruvvâd” (s. 355) olarak verilir. Yine Saîd b. Ebî Arûbe’nin künyesi bir yerde Ebu’n-Nasr (s. 235), bir başka yerde de Ebu’n-Nadr (s. 364, dp. 477) olarak verilir ki doğrusu Ebû’n-Nadr’dır.

Yazarın, yer yer tercümelerde hata veya eklemeler yaptığı da görülür. Nitekim “...bu konuda bize gelen haberlerin zayıflığından değildir” (s. 108) şeklindeki cümlede yer alan “zayıflık” ifadesi Ebû Ya’lânın metninde yer almaz. Bir başka yerde Ebû Ya’lânın, istidlalin bilgi gerektirmesine dair zikrettiği sebeplerden dördüncüsünü yazar, “Tek kişinin haber vermesi ve birçok kimsenin de onu kendisinden işittiğini ve onlardan hiç kimsenin de bunu inkar etmediklerini iddia etmesi” şeklinde tercüme eder (s. 161) ve ileride de Ebû Ya’lânın bir “kısır döngü” içerisine girdiğini söyler. Ancak ifade “Tek kişinin bir haber verip ve birçok kimsenin de o haberi kendisinden işittiğini iddia etmesi, onların da bunu yalanlamaması/inkâr etmemeleri” şeklinde olmalıdır. Zira ibarede yer alan “onların da yalanlamaması” şeklindeki ifade, “işittiklerini” şeklinde başlayan cümlenin matufu değildir. Dolayısıyla tercümede bunu, haberi verenin iddiasına dâhil etmek yanlıştır. Tercüme bu şekilde olduğu takdirde ortada bir kısır döngü olmadığı da görülecektir.

Kitabın kaynak kullanımında yer alan bazı sorunlara da değinilmelidir. Yazarın, kitabında İmam Şâfiî’den yer yer söz etmesine rağmen onun eserlerine bir işaretle bulunmadığı görülür. Ahmed b. Hanbelî’nin görüşlerini derleyen kişi olarak bilinen Ebû Bekir el-Hallâl’a (ö. 311/923) eserde hiçbir atfın yer almaması da dikkat çeken bir husustur. Yine Hanbelîlikle ilgili birçok kaynak eseri tanıtmasına rağmen bu eserlerden çok azına kitabında başvurulur. Ayrıca George Makdisi’nin (ö. 2002) *Ibn ‘Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*’ı (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997) ve Nimrod Hurtviz’in *The Formation of Hanbalism*’i (London: Routledge Curzon, 2002) gibi önemli eserlerden de faydalanmadığı anlaşılmaktadır. Yazar, kitabın birinci bölümünde ele aldığı mütevâtir haberle ilgili telif edilen Hüseyin Hansu’ya ait *Mütevâtir Haber* (Van: Bilge Adam Yayınları, 2008) isimli esere de başvurmamıştır. Yine ikincil kaynakların kullanılması ve bu eserlerin dipnotlarda yer almasına rağmen kaynakçada bulunmaması da ayrı bir sorundur. Örneğin yazar, Cüveynî’ye (ö. 478/1085) ait bir bilgiyi Hüseyin Güleç’ten (s. 92), İbnü’l-Murtazâ’ya (ö. 840/1437) ait bir ifadeyi Hansu’dan (s. 153), İzzet Derveze’nin (ö. 1984) bir konuyla alakalı görüşlerini de Kırbaşoğlu’ndan (s. 289) aktarır. Ancak bu ikincil kaynaklara dipnotlarda yer verirken kaynakçada zikretmediği de belirtilmelidir. Bir başka yerde Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *Tedrîbü’r-râvî*’sindeki bir bilginin kaynağı olarak İbnü’n-Neccâr’ın eserindeki muhakkik dipnotunu gösterir (s. 368-9). Bu gibi durumlara eserde sıkça rastlanır.

Yazarın eserde net bir metot önermediği, Hanbelî usûlcülerinin hadis usûlüyle ilgili ifadelerini neredeyse birebir tercüme ederek konuları işlediği görülmektedir. Ancak böyle bir

çalışmada Hanbelî usûlcülerin yaşadığı zaman ve coğrafi farklılıklar dikkate alınarak mezhep içerisinde usûle dâir değişimlerin izinin sürülmesi beklenirdi. Özmen girişte, Hanbelîlik içerisinde bir damarın Ehl-i hadîs ve Şâfiîlere, diğer damarın da Ehl-i rey ve Hanefilere yakın olduğunu söylese de (s. 21) eser boyunca bu yakınlıklara neredeyse hiç temas etmez, diğer mezhep ve ekollerin usûl kitaplarına başvurarak arada ne gibi farklar olduğuna değinmez ve tarihsel gelişimi de yakalayamaz. Yine Ahmed b. Hanbelî'den zaman zaman birbirine zıt görüşler geldiğine işaret eder, ancak bu görüşleri tarihlendirmez.

Yukarıda bütün zikredilen problemlere rağmen Hanbelî usûlcülerinin hadisle ilgili meseleleri ele almalarına dair müstakil bir çalışma yapılması sevindirici bir adımdır. Bununla birlikte Hanbelî hadis anlayışının tarihî seyri, kırılma noktaları ve öncü şahsiyetlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için daha fazla çalışma yapılmasına ihtiyaç duyulduğu bir gerçektir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Sedat Yıldırım. *Mâlikî Fakîh'i Abdullah b. Vehb'in*
(v. 197/812) *Hadisçiliği ve el-Câmi'ine Ait Tefsir Bölümü.*
İstanbul: Hiperyayın, 2019, 288 sayfa.**

Rahime KARAYİĞİT*

Sedat Yıldırım'ın *Mâlikî Fakîh'i Abdullah b. Vehb'in (v. 197/812) Hadisçiliği ve el-Câmi'ine Ait Tefsir Bölümü* adlı eseri, 2018 yılında savunulmuş doktora tezinin kitaplaştırılmış hâlidir. İmam Mâlik'in fikhî birikiminden uzun süre istifade etmiş Mısırlı fakih Abdullah b. Vehb'in hayatı ve onun *el-Câmi'* adlı eserinin "Tefsir" bölümünü konu edinen çalışma, İbn Vehb'in hayatı ve eserlerinin ele alındığı Giriş (19-65), İbn Vehb'in *el-Câmi'*indeki 108 rivayetin değerlendirildiği Birinci Bölüm (67-220), İbn Vehb'in *Kütüb-i Tis'a'*ya etkisinin incelendiği İkinci Bölüm (221-256) ve Sonuç kısmından oluşur. Eserin temel amacı, İbn Vehb'in hadis ilmine katkılarını ortaya koyarak *el-Câmi'*indeki rivayetlerle *Kütüb-i Tis'a'*yı mukayese edip İbn Vehb'in bu eserler üzerindeki etkisini tespit etmektir.

Giriş kısmında İbn Vehb'in ilmî yetkinliği, İmam Mâlik'le arasındaki yakın irtibat, fıkıh ve kıraat alanlarındaki eğitim süreci, tâbiîn tabakasından görüştüğü kimseler ve katıldığı ilim meclislerine değinilmiştir. İbn Vehb'in fakihlerle ilişkisi bağlamında onun, Mâlik dışındaki mezhep imamlarından hadis almadığı ve İmam Şâfiî ile aynı hocadan rivayette bulunduğu belirtilir. İbn Vehb'in hadis ilmindeki konumu ve eserleri zikredildikten sonra çalışmanın merkezinde olan rivayet tefsirine dair kitabı *Tefsîru'l-Kur'ân min Câmi' Abdullah b. Vehb'in* yazma nüshaları hakkında bilgi sunulur. Ayrıca onun *Tefsîr'*inde yararlandığı hocaları, eserin tertibine dair bilgiler ve son olarak onun yaşadığı dönem ile hadis yazım faaliyetlerinin geçirdiği süreç tasvir edilir.

Girişte dikkat çeken hususlardan biri, kitabın yazma nüshasındaki eksik ibarelerin çalışmanın ancak sonuç kısmında söz konusu edilmesidir (s. 261). Bu durum konuya ilişkin yapılması muhtemel değerlendirmelerin bu bölümde eksik kalması sonucunu doğurmuştur. Öte yandan İbn Vehb'in hocalarının zikredildiği kısımda hoca-talebe ağlarına dair temel soruların sorulmadığı görülür. Ayrıca İbn Vehb'in hoca ve talebelerinin sıralandığı pasajda (s. 21) kronoloji, alfabe, hoca-talebe münasebetine dair hususlar dikkate alınmamıştır. İbn Vehb'in *el-Câmi'*indeki hocalarının sıralandığı kısımda ise (s. 47-50) kronoloji esas alınmıştır. Ancak incelenen kişinin yakın/uzak hocaları, onlarla geçirdiği zaman dilimi, hocalarından

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı, rahime.karayigit@ogr.iu.edu.tr
Orcid No: 0000-0001-6175-8796

kaç rivayette bulunduğu gibi hususları dikkate alan bir taksim, hadis rivayetinin bölgesel yayılım ağlarını görme ve ulemâ hareketliliğini tespit etme imkânı verebilirdi. Keza *el-Câmi*'in meşruiyet kazanma süreci ve yayıldığı coğrafyalar konusu da bahsedilen problemten dolayı akim kalmıştır.

Giriş bölümünün hoca-talebe münasebetine ayrılan başlığında (s. 62) “İmam Mâlik İbn Vehb'e duyduğu güvenden ötürü İbn Vehb'den bizzat hadis rivayetinde bulunmuştur” bilgisi verilmiş, kitabın EK-2 kısmında ise Mâlik'in *Muvatta*'da İbn Vehb'den rivayetinin olmadığı belirtilmiştir. Bu durumda Mâlik'in bu rivayetleri hangi eserinde naklettiği merak konusudur. Ancak yazarın atıfta bulunduğu kaynağa başvurulduğunda Kâdi İyâz'ın, İmam Mâlik'in İbn Vehb'den rivayet aldığını temrîz sığasıyla naklettiği görülür.¹

Bu bölümde öncelikle Kitâbü't-Tefsîr'lerin müstakil bir kitap ya da eser olarak hadis kitaplarına ne zaman girdiği, sonraki dönem tefsir yazımına ne ölçüde kaynaklık ettiği soruları cevaplanmalı ve metinde İbn Vehb'in *el-Câmi*'inin bu bağlamdaki konumu ve hicrî 3. asırdaki tefsir yazım geleneği ile ortak ve farklı yönleri belirtilmeliydi. Ayrıca İbn Vehb'in hayatının anlatıldığı kısımın dönemin özellikleri iç içe sunulabilse müellifin yaşadığı döneme etki daha net bir şekilde görülebilirdi.

Çalışmanın Birinci Bölümü, eserin en hacimli ve yazarın işçiliğinin görülmesi gereken kısımdır. Yazar burada kısmi bir metot açıklaması yapmış, ardından İbn Vehb'in eserinden seçtiği 108 rivayet ile *Kütüb-i Tis'a*'daki rivayetlerin benzerlik ve farklılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Burada senedlerin müntehâsını belirtmiş, rivayet sîgalarının hicrî 2.-3. asır arasındaki kullanımını, sahâbî râviler arasındaki benzerlik ya da farklılığı ortaya koymayı amaçlamıştır. Bununla birlikte hicrî 2. asırda câmi' türünde yazılmış bir eserin karakteristik özelliklerini belirlemeyi hedeflemiştir. Aşağıda yazarın bu hedefleri ne ölçüde gerçekleştirdiği incelenecektir.

Yazar, Birinci Bölümde temsili olarak 108 rivayete yer verse de kitabın orijinaline bakıldığında üç ciltte toplam 1006² rivayet bulunduğu görülür. Elbette bir çalışmanın konu edindiği eserdeki tüm rivayetleri incelemesi beklenemez. Ancak örnek grubun seçiminde nasıl bir yol izlendiğini bilmek her okuyucunun hakkıdır.

Yazar, İbn Vehb'in eserindeki rivayetleri incelerken her bir rivayeti Türkçeye çevirmiş, mukayese edilen *Kütüb-i Tis'a* rivayetlerini ise Arapça vermiştir. İbarelerin bir kısmının Türkçe, bir kısmının Arapça verilmesi lafız mukayesesini güçleştirmektedir. Ayrıca verilen örneklerde sistemli bir yol izlenmemiştir. Sözgelimi Nisâ Sûresi 19. âyetin incelendiği

1 Kâdi İyâz, *Tertibü'l-Medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi'l-Mâlik* (nşr. Abdülkadir Sahravi), Rabat: Vizâretü'l-Evkâf veş-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1982, III, 229.

2 Yıldırım eserinin giriş ve sonuç kısmında İbn Vehb'in 3 ciltlik kitabında 1025 rivayet bulunduğunu ifade eder (s. 40, 261). Ayrıca rivayetlerden 142'sinin *Kütüb-i Tis'a*'daki rivayetlerle mana ve benzer lafızlar açısından uyum içerisinde olduğunu belirtir (s. 261).

kısımda (s. 109-110), *Kütüb-i Tis'a* kaynaklarında geçen Arapça ibareler atlanmıştır.³ İbn Vehb'in eserindeki rivayet eğer uzunsu bir kısmı tercüme edilmemiştir.⁴ Bu durumda okuyucu, ancak İbn Vehb'in orijinal metnini açıp takip ederek bu problemten kurtulabileceklerdir. Örneklerin sıralanışında da İbn Vehb'in *el-Câmi'i* ile Yıldırım'ın tasnifi farklılık arz eder. Yazar, İbn Vehb'in eserindeki aleş-şüyüh tertip yerine mushaf tertibini tercih etmiş, fakat bu durumu gerekçelendirmemiştir. Ayrıca *el-Câmi'*de yer aldığı hâlde⁵ bazı sûrelere yer vermemesi çalışmada nasıl bir sınırlandırmaya gidildiği de belli değildir.

Eserde *el-Câmi'i* ile *Kütüb-i Tis'a* arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılsa da bu tam olarak başarılamamıştır. Zira yazarın konu hakkındaki ifadeleri çoğu zaman herhangi bir bilgi vermeyecek şekilde müphemdir. Fâtiha Sûresinin 7. âyetiyle ilgili değerlendirmeler bu hususa örnek verilebilir:

Bu âyetle ilgili muhtelif rivâyetler nakledilmiştir. İbn Vehb'in naklettiği rivâyet, yukarıda yapılan açıklamadan da anlaşılacağı üzere, bazı *Kütüb-i Tis'a* rivâyetleri ile farklılık arz ederken bazıları ile benzerlik arz etmektedir. İbn Vehb'e ait bu rivâyetin farklı veya benzer olmasının birçok sebebi olabilir (s. 69-70).

Yazarın bu bölüm için önerdiği ikinci husus, senedin müntehâsı açısından değerlendirilmesidir. Ancak daha Bakara Sûresi 125. âyetin yer aldığı dördüncü örnekte yazar, ortaya koyduğu kriteri terk eder⁶ ve rivâyetin merfûluk-mevkûfluğuna dair herhangi bir bilgilendirme yapmaz. Ayrıca râvilerle ilgili bilgilerde birtakım hatalar da söz konusudur. Bakara Sûresi 143. âyetin anlatıldığı rivâyet buna örnek gösterilebilir. Rivâyetin tebeu't-tâbiîn tabakasından Hibbân b. Ebû Cebele'ye (ö. 122/740) ait olduğu belirtilmişse de (s. 79) râvi aslında tâbiîn tabakasındandır.

Yıldırım'ın Birinci Bölüm'de incelediği meselelerden biri de rivâyet sîgalarının kullanımıdır. Örnekler açıklanırken sîgalarla ilgili olarak "... rivâyetlerin tamamı Hz. Ömer'e dayanmakta olup, haddesenâ ve ahberanâ sîgaları ile edâ edilmiştir (s. 75)" ve "Söz konusu rivâyet ahberanî sîgası ile edâ edilmiştir (s. 95)"⁷ şeklinde ifadeler zikredilse de mezkûr lafızların seneddeki hangi râviye ait olduğu metinden anlaşılammamaktadır. Mesele ancak hem *el-Câmi'*ye hem de *Kütüb-i Tis'a* içerisindeki ilgili kaynağa başvurulduğunda anlaşılır hâle gelmektedir. Yazar burada İbn Vehb'in hocasından aldığı rivâyet lafzını kastediyor gibidir.

3 Arapça ibarelerin atlandığı yerler için bk. s. 176-7, 184-8, 198-204, 214-5.

4 Metindeki tercüme tasarrufları için bk. s. 109-110, 157-160, 174-5.

5 İbn Vehb rivâyet naklettiği hâlde yazarın incelemediği sûreler şunlardır: Hûd, Tâhâ, Enbiyâ, Mü'minûn, Şuarâ, Kasas, Rûm, Sebe', Mü'min, Duhân, Câsiye, Muhammed, Zâriyât, Kamer, Hadid, Mucâdele, Haşr, Saf, Münâfikûn, Tegâbün, Tahrîm, Mülk, Hâkka, Meâric, Nûh, Cin, Müzzemmil, Müdâssir, Kıyâmet, İnsân, Nâziât, Tekvîr, İnfitâr, Mutaffifîn, Bürûc, Târik, A'lâ, Gâşiye, Beled, Şems, Leyl, İnşirâh, Tin, Alak, Kadr, Beyyine, Zilzâl, Âdiyât, Kâria, Tekâsür, Asr, Hümeze, Fil, Kureyş, Kâfirûn, Nasr, İhlâs, Felak, Nâs.

6 Benzer örnekler için bk. s. 92, 199.

7 İlgili sîgalar Yıldırım'ın metninde Arap harfleri ile verilmiştir.

Birinci Bölüm'de yazar son olarak senedlerin müntehasındaki râvileri *el-Câmi'* ve *Kütüb-i Tis'a* üzerinden mukayese etmiş, hicrî 2. asra ait câmi' türü bir eserin karakteristik özelliklerini belirlemeye çalışmıştır. Kitapta ele alınan örneklerde *Kütüb-i Tis'a*'daki sahâbî râvilerin tespiti hedeflenmişse de bazı rivayetler *el-Câmi'*de mevkûf ya da maktû olarak yer alır. Örneğin Yûnus Sûresi 64. âyetin incelendiği örnekte (s. 141-2) sahâbî râvi Ubâde b. Sâmî ve Ebû'd-Derdâ olarak belirtilen merfû rivayet, İbn Vehb'in *el-Câmi'*inde tâbiî Atâ b. Ebî Rebâh'tan nakledilir.⁸ Çalışmada, bu tür farklılıkların hadis tarihi bağlamında ne ifade ettiği, hicrî 2. asırda maktû olan bir rivayetin hicrî 3. asırda merfû olarak gelmesinin ref' problemi olup olmadığı gibi meselelere ise değinilmemiştir. Kitabın bazı örneklerinde de "Yukarıda aktardığımız Kütüb-i Tis'a rivâyetleri sahâbî olan Fatma b. Kays ve sahâbî ve tâbiünden olan kişiler tarafından nakledilmiştir (s. 204)" gibi ifadelerle rivayetin hangi sahâbî ya da tâbiîye nispet edildiği açıkça zikredilmemiştir.

Örneklerin kitap içerisindeki tertibi de sorunludur. Birden fazla sûredeki âyetleri, yazar tek bir sûreyle ilgili başlık altında zikretmiştir. Nûr Sûresi 33. âyetin ele alındığı örnek şu şekildedir (s. 161):

İbn Vehb dedi ki: Bana Mesleme b. Uley, o da Mu'âviye'den o da Atâ b. Ebî Rebâh'tan şöyle dediğini haber verdi: Dört şey ruhsattır. Azîmet değildir. (Râvî âyetlerde geçen bu ruhsatların, ihramdan çıktıktan sonra avlanmak, hasta ve yolculukta oruç tutmamak, kesilip yanları üzerine düşen hayvanları yemek, Cuma namazından sonra dağılmak gibi konular olduğunu söyler. Kişinin bunları yapıp yapmamakla hür olduğunu belirtir.)

Bu rivayetdeki her bir ifade farklı sûrelerdeki âyetlere delalet etse de⁹ yazar rivayeti yalnızca "Nûr Sûresi 33. Âyet" başlığında zikretmiştir. Ayrıca İbn Vehb'in farklı şekilde âyetleri birleştirmesine ilişkin eserin özelliğine yönelik bir vurguda da bulunmamıştır. Rivayetin devamında Nûr Sûresi 33. âyete yer verilmiş, İbn Vehb'in naklettiği bir önceki rivayetle bunun ilişkili olduğu "... bazı âyetlerde geçen ifâdelerin ilgili konular için emir değil ruhsat anlamı ifade ettiği belirtilmektedir" cümlesiyle dile getirilmiştir (s. 162). Ancak bir önceki rivayetle ilgili açık bilgi sunulmaması yukarıdaki alıntılanan pasajdaki bilginin de Nûr Sûresi 33. âyetten bir kısım olduğunu düşündürmektedir.

İkinci Bölüm'de Yıldırım, İbn Vehb'in *Kütüb-i Tis'a* müelliflerine etkisini tespit etmeyi hedeflemiştir. Bu araştırmayla İbn Vehb'in muasırı Mâlik ile yatayda, hicrî 3. yüzyıldaki sekiz kitabın müellifiyle de dikeyde mukayesesi hedeflenmiş olmalıdır. Yazarın Buhârî ile başlayan dizimi Mâlik b. Enes ile son bulur. Her bir müellifin biyografisi verilip ardından bu eserlerde İbn Vehb'in geçtiği isnâdlar, ilgili rivayetlerin eserlerde buldukları konu başlıkları verilerek İbn Vehb'in mezkûr kitaplara etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Yıldırım'ın bu bölümde odaklandığı meselelerden biri de isnâdlardır. İlgili eserlerde İbn Vehb'in etkisini

8 Benzer bir örnek için bk. Yıldırım, s. 176-7.

9 5/el-Mâide: 2; 2/el-Bakara: 185; 22/el-Hac: 36 ve 62/el-Cuma: 10.

görebilmek için içerisinde İbn Vehb'in olduğu isnâdlar şu yöntemle incelenmiştir: Öncelikle *Kütüb-i Tis'a*da İbn Vehb'in bulunduğu isnâdlar sayısal açıdan incelenmiş, ardından bu isnâdlardan ortak olanları seçilerek metinde listelenmiştir. Sözelimi yazar ilk adımda İbn Vehb'in Dârimî'deki rivayet sayısını (11 rivayet) "İbn Vehb'in Sünen'de Geçen Rivayetleri"¹⁰ başlığında verip ardından "es-Sünen'de Dârimî'den İbn Vehb'e Uzanan Sened Zincirleri" başlığında bu rivayetlerin farklı senedlerini (6 sened) ele almıştır. Yazarın burada İbn Vehb'in tariklerini tespit ederek bunları *Kütüb-i Tis'a*'da kaç farklı kanaldan geldiğini göstermesi ilmî bir çabadır. Ancak mesele yazarın ifadelerindeki müphemlik sebebiyle *el-Câmi'*de tahkik edildiğinde, onun ortak isnâdları bir isnâd şeklinde gruplandırarak bunları "farklı senedler" şeklinde niteleyip okurla paylaştığı görülmüştür.

İkinci Bölüm'e dair dile getirilebilecek en temel eleştirilerden biri, yazarın bir müellifin kitabında İbn Vehb rivayeti bulduğunda bunu doğrudan etkilenme olarak okura sunmasıdır. Oysaki bir müellifin bir isnâdı daha fazla kullanması onun doğrudan o kişiden etkilendiğini göstermez. Kitap teknik özellikleri açısından da incelenebilir. Nitekim İçindekiler kısmına bakıldığında kitabın bölümleri arasında hacim bazında eşitsizlik olduğu ve İkinci Bölüm'de *Kütüb-i Tis'a* müelliflerinin kronolojik ya da alfabetik bir tasnife tâbi tutulmadığı dikkat çeker. Yeterli bir editöryal süreçten geçmeyen eserde çokça yazım hatası vardır. Giriş kısmında dikkatsizlik sebebiyle dipnot sayısı 3 ile başlamış, ilk iki dipnot düşmüştür. Metinde eser, râvi ve müellif isimlerindeki yanlışlıklar azımsanmayacak miktardadır. Nitekim *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*'ın "*Kitâbu'l-Vullâti ve Kitâbu'l-Kudât*" (s. 27), *ed-Dibâcü'l-Müzheb*'in "*ed-Dibâcü'l-Mühezzeb*" (s. 33), *Usûlü mezhebi's-Şîa el-îmâmiyyetü'l-isnâ aşeriyye*'nin "*Usûlü Mezhebi's-Şîa' el-Îmâmiye ve'l-İsne'l-Aşeriyye*" (s. 151), Azîmâbâdî'nin "*A'zîm Âbâdî*" (s. 29), Miklos Muranyî'nin "*Mikolos Muranyî*" (s. 33), Ömer b. Abdullah'ın "*Ömer b. Abillah*" (s. 43), Mahreme b. Bükeyr'in "*Mahreme b. Bekîr*" (s. 47), Süfyan b. Saîd b. Mesrûk'un "*Süfyan b. Saîd b. Mesrîk*" (s. 47), Serî b. Yahyâ b. İyâs'ın "*es-Sarî b. Yahyâ b. İyâs*" (s. 47), Berâ b. Âzîb'in "*Berrâ b. Âzîb*" (s. 80), Fâtıma bint Kays'ın "*Fatma b. Kays*" (s. 203), Cündeb b. Süfyan'ın "*Cündüb b. Süfyan*" (s. 215) şeklindeki kayıtları bu tür hatalara örnek gösterilebilir.

Eserde yer yer bilgi tekrarları görülmektedir. Sözelimi "İbn Vehb'in şeyhlerinden işittiği rivayet sırasına göre tefsir etmesi" (s. 40, 50), "İbn Vehb'in rivayetleri işitip işitmediği" (s. 70, 77), "abdest alırken ayakların tahlil edilmesi" (s. 28, 255) meseleleri kitapta tekrar eden bilgilerdir. Aynı zamanda dipnot tekrarı olarak 118. dipnotta İbnü'l-Mülakkın'ın eserinin iki kez alıntılanması örnek gösterilebilir.

Netice olarak hicrî 2. asır âlimlerinden İbn Vehb'in hayatı ve *el-Câmi'*inin "Tefsir" bölümünün çalışıldığı bu kitap, özgün bir konu olması itibarıyla alana katkı sunmuşsa da hadis ve diğer disiplinlerde yapılacak yeni çalışmalarla desteklenmelidir. Yazarın, kitabın yeni basımında metinde üslup birliği sağlamaya çalışarak metnin daha da iyi anlaşılmasını temin

10 Dârimî'nin eseri örneklem olarak seçilmiştir.

etmesi gereklidir. Eserde konuların ele alınış biçimi, yazarın izlediği yöneme dair bazı bilgiler Önsöz kısmında dile getirilse de Yıldırım'ın kitabın tamamına dair bir metot vazetmesi, tezin esasına yönelik soruları metne sormaması ve temel iddiaların metinde kapalı kalması gibi sebepler, okurun tezin amaçlarını belirleyememesine yol açmaktadır. Ayrıca kitaba erken dönem tefsir tarihine yönelik bilgiler ile İbn Vehb ve eseri üzerine kaleme alınmış son dönem akademik çalışmaları da eklenmelidir. Mısır bölgesi âlimi olarak İbn Vehb'in rivayet lafızlarındaki tercihi ve bunun bölge üzerinden okunması hadis alanındaki araştırmacılara yeni ufuklar kazandırabilir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Tahsin Kazan. *İbn Hacer'in Hadis Usulüne Getirdiği Yenilikler.*
İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2018, 431 sayfa.**

Ahmet Yasin DİNÇER*

Bir ilim dalının tarihi serüvenini sağlıklı bir şekilde takip edebilmek için dönem ve şahıs merkezli çalışmalara ihtiyaç vardır. Belli bir tarihî dönemi merkeze alarak yapılan araştırmalar incelendiğinde bilhassa Memlükler dönemiyle ilgili çalışmalarda ciddi bir artış görülmektedir. Ulusal Tez Merkezi verilerine göre son iki yılda Memlükler Devleti'yle ilgili 20 doktora ve yüksek lisans tezinin, sekizinin ilahiyat sahasına ait olması bu duruma örnektir. Öte yandan hadis ilminde otorite kabul edilen İbn Hacer'in hadisçiliğine dair son beş yılda sadece beş yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmışsa da eskiye nazaran bir artış olduğu söylenebilir. Tahsin Kazan'ın *İbn Hacer'in Hadis Usulüne Getirdiği Yenilikler* adıyla yayımlanan doktora tezi de İbn Hacer'in hadis usulüne katkılarını ve onun alana dair orijinal görüşlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Yazar, kitabın Giriş kısmında araştırmasının konusu, amacı ve kaynaklarını belirttiikten sonra özgünlük meselesi ve bu konunun diğer İslâmî ilimlerle münasebetine değinmiştir. Birinci Bölüm'de İbn Hacer'in hayatı ve özellikle şahsiyetini şekillendiren faktörler hakkında bilgi veren Kazan, tezin ana kısmı denilebilecek İkinci Bölüm'de İbn Hacer'in hadis usulünde diğer âlimlerden farklılaşan görüşlerini göstermeyi hedeflemiştir. Çalışma, araştırmada ulaşılan neticelerin sıralandığı bir Sonuç kısmıyla sona ermektedir.

İbn Hacer pek çok eser telif etmiş bir âlim olduğundan, şahsı ve çalışmaları da birçok araştırmaya konu olmuştur. Bu araştırmaların hemen hepsi onun bir ya da birkaç eseri üzerinde yapılmıştır. Fakat Kazan'ın çalışması, herhangi bir eseriyle sınırlamadan İbn Hacer'in hadis usulüne dair tüm özgün yönlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu durum da İbn Hacer'in bütün eserlerini incelemeyi gerekli kılmaktadır. Eser kaydı barındırmaması açısından Kazan'ın çalışması diğerlerinden ayrılmaktadır.

Öncelikle yazar, araştırmasının amacının İbn Hacer'in hadis metodolojisindeki özgünlüğünü tespit etmek olduğunu belirtir (s. 10). Fakat bu özgünlüğü nasıl tespit ettiğine dair kitap boyunca bir metot bilgilendirmesi yapmaz.

* Öğr. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı,
yasindincer@kilis.edu.tr
Orcid No: 0000-0001-9202-4242

Kitaptaki bir diğer ana problem, araştırmının kilit kelimesi olan “özgünlük” hakkında etraflı bir tanımın yapılmamasıdır. Özgünlük kavramı yazar tarafından Giriş kısmında ele alınır (s. 65-9). Bu kısımda yazar, özgünlüğü ıslah, bidat, ihya ve tecdit gibi İslâmî ilimlerden ziyade modern İslâm düşüncesinin terimlerini kullanarak anlatır (s. 65-6). Hâlbuki özgünlük kelimesinin sözlük anlamı verilip belli bir çerçeve çizilerek daha sonra açıklama yapılsaydı, ilgili kelimenin anlamının okuyucunun zihninde netleşmesi sağlanabilirdi. Fakat kitapta sadece özgünlüğün tanımı yerine niteliği hususunda bir tarif yapılmış (s. 73), o da bir ilim dalının özgünlüğü bağlamında zikredilmiştir. Özgünlüğü tespit hususundaki metodik problemlerden biri de yazarın her türlü tenkidi özgünlük olarak görmesidir (s. 10). Kazan, geçmişe yönelik her türlü eleştiriye ve bir şahsın kendinden önceki âlimlerden farklı bir fikir beyan etmesini özgünlük olarak sunar. Fakat her tenkit ve farklı düşüncenin niçin özgünlük olduğunu ya da mutlak manada özgünlüğün iyi olup olmadığını eserinde tartışmaz.

Kaynak kullanımı hususunda kitapta büyük eksiklikler görülür. Öncelikle yazar araştırmasının kaynaklarını verirken Türkiye ve Arap dünyasında yapılan çalışmaları uzun bir liste hâlinde bir kronoloji ya da belli bir tertip göz etmeksizin art arda sıralar (s. 13-64). Fakat bu çalışmaların metodu, içeriği ya da kendi araştırmasının bunlardan ayrılan yönü hakkında bilgilendirme yapmaz. Bu nedenle ilgili liste işlevsizdir. Ayrıca Arap dünyasında yapılan 123 tez isim isim sıralanırken Türkiye’de yapıldığı söylenen 17 çalışmanın sadece 9’u zikredilmiştir. Yazar ilgisini Arapça çalışmalara olduğu kadar Türkçe çalışmalara yöneltmemiş gibidir. Zira Halit Özkan’ın *Memlüklerin Son Asrında Hadis* adlı çalışması gibi konuyla ilgili olan pek çok eserden habersiz görünmektedir. Bu eser dikkatlice incelenseydi, ilgili yerde dönemin siyasî hayatı hakkında daha iyi bir sunum yapılabilirdi. Yazarın İbn Hacer’le ilgili sadece tezleri kaynak olarak kullanıp tezlerden bağımsız olarak yazılan kitaplardan bahsetmemesi de bir diğer eksikliklerdir.

Araştırmanın kaynakları kısmında İbn Hacer’in istifade edilen eserleri (s. 16) literatürle ilgili diğer bölümlerde olduğu gibi gelişigüzel sıralanmıştır. Hâlbuki İbn Hacer’le ilgili doktora düzeyinde kaleme alınan bir araştırmada onun eserlerinin kronolojik olarak ya da araştırmacının takip ettiği bir metotla sunulması beklenirdi. Ayrıca gerek İbn Hacer’in gerekse onun dışındaki âlimlerin zikredilen eserlerinden ne cihetle istifade edildiği da açıklanmaz (s. 16-7). Bunun neticesinde akla, kitabın içerisinde tekrar İbn Hacer’in eserlerinin sunulmasının ne gibi bir fayda sağlayacağı sorusu gelmektedir (s. 125-46). Araştırmanın kaynaklarıyla ilgili bir diğer problem el-Mektebetü’ş-Şâmile adlı programın, çalışmaya nasıl kaynaklık ettiği sorunudur. Adı geçen program elbette ki İslâmî ilimler konusunda araştırma yapanların vazgeçilmez bir araçtır fakat burada kullanılan eserlerin isimleri, özellikleri ve bu kitaplardan ne şekilde, hangi metotla istifade edildiği belirtilmelidir. Sonuç olarak araştırmanın kaynakları kısmında özellikle Türkçe ve çağdaş bazı çalışmaların isimlerine yer verilmemesi ve verilen kaynaklardan da hangi açılardan yararlanıldığının belirtilmemesi önemli bir eksikliklerdir.

Kaynaklar konusunda değinilmesi gereken önemli bir hata, İbn Hacer'in ricâl ilmi açısından değerlendirildiği bölümde görülür. Yazar, Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Şuayb el-Arnaû't'a ait olan *Tahrîru Takribî't-Tehzîbî* İbn Hacer'in eseri zannetmektedir (s. 175, dp. 429). Dipnota bakıldığında yazar tarafından görüldüğü anlaşılan eserin hem metinde hem de dipnotta İbn Hacer'e atfedilmesi ciddi bir hatadır.

Birinci Bölüm'de İbn Hacer'in hayatı uzunca anlatılır. Ancak onun hadis usûlüne getirdiği yenilikleri tespit etmeyi hedefleyen bir araştırmada böylesine uzun bir biyografik anlatı yerine tahlile ağırlık verilmesi daha verimli olabilirdi. Yazara göre hemen her şey İbn Hacer'in özgün olmasına bir vesile ise de bahsettiği olaylarla İbn Hacer'in özgünlüğü arasında irtibatlar kuramamıştır. Örneğin yazar, İbn Hacer'in devrin önde gelen âlimlerinden ders almasını onun özgün olmasına vesile olarak gösterir (s. 190-1). Geleneğimizde her âlimin, devrinin önde gelen hocalarından ders aldığı biliniyorsa da bu durumun İbn Hacer'in ya da diğer âlimlerin özgünlüğüne nasıl katkı verdiği incelenmeliydi.

Yazar, İbn Hacer'in orijinalliğini araştırmak için hayatını uzunca ele almaktansa, Memlükler döneminde kaleme alınan belli başlı eserlerin mukaddimesini inceleyip o dönemin telif mantığını analiz ettikten sonra, özellikle *Nuhbe ve Nüzhe*'nin bu eserler arasındaki yerini gösterse daha sağlıklı sonuçlar elde edebilirdi. Zira bilindiği gibi hiçbir eser sebepsiz yere kaleme alınmamakta, başka bir deyişle boşlukta doğmamaktadır. Aynı şekilde Kazan, İbn Hacer'in eserlerinde bu kitapların özellikle el yazmalarındaki tarihlerinden hareketle yazılış serüvenini takip edip bilgi verdikten sonra ilgili eserler üzerinde yapılan çalışmaların izini sürüp okuyucuyla paylaşırsa hem daha muhtasar hem de daha sağlıklı bilgiler verebilirdi. Fakat İbn Hacer'in usûle dair yazdığı bu iki eserinin ne amaçla yazıldığı sorusu bile yazar tarafından cevaplanmamaktadır. Yine yazar, İbn Hacer'in eserlerini yazdığı esnada kullandığı kaynakları verirken bu kaynakları İbn Hacer'in mi verdiğini yahut kendisinin mi tespit ettiğini belirtmez. Dolayısıyla İbn Hacer'in bu kaynaklardan kaçına doğrudan, kaçına da dolaylı olarak ulaştığı sorusu cevapsız kalmaktadır.

İbn Hacer'in hoca ve talebeleriyle ilişkisinin anlatıldığı yerde hoca-talebe ilişkileri yüzeysel olarak ele alınır. Yani bilgiler analiz edilmeksizin, "Hangi hocasının yanında kaç yıl kaldı ve ondan hangi eserleri okudu?" ya da "Hangi talebesiyle kaç yıl beraber oldu?" ve "İbn Hacer ona hangi kitapları okuttu?" gibi sorular cevapları verilmeden aktarılır. Bunun neticesinde İbn Hacer'e -eğer gerçekten özgünse- hangi hocasının orijinallik kattığı sorusunun cevabı da yoktur.

Bu bölümde yer yer anakronizme ve tarihsel hatalara da rastlanır. Mısır'ın Memlükler Dönemi'ndeki iktisadî durumu verilirken Amerika'nın o dönemin ekonomisine müdahil olduğu iddiası (s. 92) muhtemelen adı geçen ülkenin yazar tarafından verildiği kaynakta yanlış okunması ya da çalışmasına hatalı yazmasından kaynaklanmıştır. Zira o tarihte Amerika ülke olarak mevcut değildir. Tenûhî, İzz b. Cemâa ve Zerkeşi gibi İbn Hacer'le görüşmesi tarihen mümkün olmayan şahısların onun hocaları arasında sayılması da tarihî

yanlırlara örnek verilebilir (s. 102; 116; 154. Mezkûr şahısların vefat tarihleriyle İbn Hacer'in doğum tarihini karşılaştırınız). İbn Hacer'in rihleleriyle Goldziher'in rihle görüşüne reddiye yapılan kısım ise tartışmaya açıktır. Yazarın da aslında ilgili yerin başlangıcında belirttiği gibi (s. 106) rihleler, Orta Çağ'da önemli seyahatlerdir. Zira bu yolla muhaddisler hadis müktesebatlarını geliştirir, daha fazla hocayla görüşüp birçok hadisi rivayet için icazet talep eder ve âli isnâd sahibi olurlardı. Fakat İbn Hacer'in rihleleri daha farklı hedeflere matuftu. Bu yüzden bu durum "Rihleler hicrî 3. asırda şifahi rivayetleri toplamak için yapılan seyahatlerdir" diyen Goldziher'e reddiye olamaz. Çünkü İbn Hacer'in rihleleri hicrî 3. asırdaki gibi geniş çaplı değildir ve o zamanki muhaddisler gibi âli sened elde etmeyi amaçlamaz. Sonuç olarak Birinci Bölüm'de İbn Hacer'in ve o dönem ulemâsının eserlerinin makul bir kurgu çerçevesinde verilmemesi tezin ikna ediciliğini zayıflatmıştır. Zira tahlil edilmeden aktarılan olay ve bilgiler İbn Hacer'in özgünlüğüne gerçekten katkıda bulunup bulunmadığını ispatta yeterli değildir.

Yazar, araştırmasının asıl kısmı kabul edilebilecek İkinci Bölüm'e, İbn Hacer'e kadar hadis tarihini tasvirî bir şekilde anlatarak başlar (s. 235-54). Öncelikle İbn Hacer'in hadis usûlündeki özgünlüğünü anlatmayı hedefleyen bir çalışmada Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiün döneminin hadis anlayışını anlatan başlıklar gereksizdir. Zira hadis usûlündeki gibi bir usûl o dönemlerde mevcut değildir. Kaldı ki yazar da İbn Hacer öncesindeki dönemleri usûl açısından değil hadis tarihi bağlamında ele alarak aktarmıştır.

İkinci Bölüm'ün amacı İbn Hacer'in hadis usûlü konularında özgün olduğu yönleri belirlemektir. Bölümün kurgusu usûl konularının başlıklar altında art arda dizilip her bir konu başlığı altında da İbn Hacer'in ilgili istilahlara kendisinden önceki âlimlerden farklı bir anlam yükleyip yüklediği ya da onların tanımına ekleme yahut çıkarma yapıp yapmadığını göstermek şeklindedir. Kitapta çokça örnek varsa da burada yazı hacminin artmaması için bunlar zikredilmeyecektir fakat ilgili kısımdaki özgünlük iddiaları tartışılabilir niteliktedir. Örneğin maktû' hadis başlığının son kısmında, bilinen tanımlamaya ek olarak İbn Hacer'in tâbiûndan sonraki nesli de bu tanım kapmasına eklediği belirtilir (s. 259). Fakat böyle bir tasarrufun neden yapıldığı hususunda bir bilgilendirme yapılmaz. Dolayısıyla "Her şâz görüş orijinallik olarak mı kabul edilecektir?" sorusu da cevapsız kalmaktadır.

İbn Hacer'in dokuz asırlık hadis ilmi geleneğine getirdiği her tenkidin özgünlük olarak görülmesi, İkinci Bölüm'ün hacmini gereksiz yere artmıştır. Bölümdeki ciddi hatalardan biri de metin tenkidi meselesinin (s. 364) müellif tarafından hadis usûlü konularına dâhil edilmesidir. Yazar bu davranışı hangi ilmî gerekçeyle yaptığını açıklamaz. Dolayısıyla İbn Hacer'in hadis usûlü konularından olmayan bir meseledeki özgünlüğü çalışma konusuyla ilgili değildir. Aynı şekilde İbn Hacer'in döneminde metin tenkidi diye bir mesele olmadığından bu konuda özgün olduğunu iddia etmek de tutarlı görünmemektedir.

İkinci Bölüm özelinde, araştırma hakkında şöyle bir genel değerlendirmede bulunulabilir: Kitaba bakıldığında İbn Hacer sanki tüm eserlerini özgün ya da orijinal olma iddiasıyla kaleme almış, tanım ve tenkitlerini bunun için yapmıştır. Hâlbuki klasik ulemânın zihninde ilim birikimsel olarak yani geçmiş üzerine yapılan ilavelerle ilerler. Hiçbir âlim sırf özgün olmak maksadıyla eser kaleme almaz. Dolayısıyla bu dönemdeki tartışma konuları hakkında bilgi verildikten sonra İbn Hacer'in tanım ve itirazları bu çerçeveye oturtulsa, tez daha ikna edici olabilirdi. Ayrıca İkinci Bölüm'de ele alınan her bir kavramda bir âlimin özgün olup olmadığı hususu müstakil olarak incelenmelidir.

Kitapta pek çok yazım hatası, üslup bozukluğu ve cümle düşüklüğü vardır. Öncelikle kitapta sıkça kullanılan “tez, tezimiz” (s. 10-1) vb. ifadeler, kitabın tez olarak savunulduktan sonra iyi bir editöryal süreçten geçmediğini düşündürür. Zira ilgili kelimeler kitap olarak basılmadan önce düzeltilmeliydi. Yazım yanlışları konusunda dikkat çeken ilk husus özellikle aidiyet eki olan kelimelerdeki standart problemleridir. Örneğin “siyasi, ilmî, fizikî” gibi kelimelerin yazımında bir yazım birliği yoktur (s. 14; krş. s. 83). Kitap kelimesi de yer yer “kitâp” şeklinde yazılmıştır (s. 101, 108, 136, 144; krş. s. 34, 35, 38, 112, 128). Yine Memlükler kelimesi de “Memlûkler; Memlûklüler ve Memlûkler” şeklinde üç farklı şekilde yazılmıştır (s. 87, 88, 90). Ani kip değişimlerinden kaynaklı üslup bozuklukları da yer yer akışı bozmaktadır (s. 14, 70).

Arapça kitap isimlerinin yazımında da ciddi hatalar mevcuttur. Kitaptaki s. 17-64 arasında yazılan Arapça eserlerin hemen hepsinin isimlerinin yanlış yazıldığı söylenebilir. Gerek burada, gerekse kitap boyunca yapılan en büyük hata, üzerine çalışma yapılan eserlerde ana eser isimlerinin küçük harfle yazılmasıdır. Örneğin *Fethu'l-bâri bi-şerhi sahihi'l-Buhârî* isimli eser yazılırken (s. 16) Buhârî'nin eseri büyük harfle başlamalıdır. İbn Hacer'in *Tağlîku't-ta'lik* isimli ise neredeyse her seferinde farklı yazılmıştır (bk. s. 16, 137, 156, 181). İbnü's-Salâh'ın meşhur eseri *Ulûmu'l-hadis* de Giriş'te “*Mukâddimetu İbni's-Salâh*” şeklinde hem yanlış yazılmış hem de yanlış isimlendirilmiştir (s. 16). Ezdî'nin eserinin ismi *el-Mu'telef ve'l-muhtelef* değil, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*; Müslim'in eserinin adı *el-Vahdân* değil *el-Vuhdân* olmalıdır (s. 167). Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'sı* da talihsiz bir şekilde *Seyru a'lâm* şeklinde yazılmıştır (s. 169). Ayrıca İbn Hacer'in *İnbâu'l-ğumr* adlı eseri *İnbau'l-ğamer* olarak kaydedilmiştir (dp. 177).

Yer ve şahıs isimlerinin zabtında da aynı problemler görülmektedir. “Cezâyir'in Tilmisân şehri” ifadesi “Tilimsân şehri” (s. 32), eş-Şumnî nisbesi eş-Şümunnî (s. 91, 131), İbnü'l-Mutahhîrî ismi İbnü'l-Mutahhar (s. 98-9), İbn Mekûla ismi İbn Mâkûla, İbn Nükte ismi ise İbn Nukta şeklinde düzeltilmelidir (s. 136). İbn Nukta'nın adı farklı farklı şekillerde eser boyunca yanlış zabt edilmiştir; s. 109, 161, 163, 168).

Eserde hatalı vefat tarihlerine de rastlanmaktadır. Nitekim Halil'in vefat tarihi m. 787 değil 791, er-Râfî'nin vefatı 585/1189 değil 623/1226 (s. 49), Süyûtî'nin vefat tarihi m. 1005 değil 1505 (s. 83), Şümünnî'nin vefat tarihi 805/1404 değil 872/1468, İbn Tağriberdî'nin vefat tarihi 884 değil 874, İbn Hazm'ın vefat tarihi 270/884 değil 456/1064 (s. 100), İbn Hacer'in vefat tarihi ise 850 değil 852 olmalıdır (s. 135).

Son olarak kitapta 28, 29, 63, 426 ve 427. sayfaların baskı esnasında boş olarak çıktığı da belirtilmelidir.

Kazan'ın İbn Hacer'in hadis usûlüne getirdiği yenilikleri tespit etmeyi hedefleyen araştırması, mezkûr sebeplerden dolayı özgünlük iddiasını ispat açısından yetersizdir. Çok fazla yazım ve tarih yanlışının olması da eserden istifadeyi zorlaştırmaktadır. İbn Hacer etrafındaki çağdaş Arapça literatürü görme imkânı veren kitabın bahsi geçen ve burada yer verilemeyen hatalar düzeltilerek yeniden neşri düşünülmelidir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Adnan Demircan. *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi.*
İstanbul: Beyan Yayınları, 2016, 367 sayfa.**

Abdullah METİN*

İslâm tarihiyle ilgili muhtelif çalışmalarıyla tanınan Adnan Demircan'ın bu eseri, bir giriş, iki ana bölüm, bibliyografya ve indeksten oluşmaktadır. Yazar bu çalışmasında, İslâm tarihinde "ikinci fitne dönemi" olarak isimlendirilen zaman diliminde yaşanan siyasi olayları incelemiş, kitabın amacının bu dönemde yaşayan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in hayatları ve siyasi mücadelelerinin aydınlatılması olduğunu belirtmiştir. Yazar, Ehl-i beyt'in en önemli simalarından Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in hayatlarının Sünniler ve Şiiler için önem arz ettiğini, dolayısıyla hayatlarının "efsane duvarlarıyla örülerek tanınamaz hâle getirildiğini" belirtir. Giriş kısmında bu minval üzere araştırmanın konusu ve kaynakları üzerine durulmaktadır (s. 20-4).

Kitabın birinci bölümü, "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Hz. Hasan" başlığını taşır (s. 24-95). Bu bölüm, Hz. Hasan'ın hayatı, hilafeti ve Muâviye ile anlaşması gibi başlıklardan oluşmaktadır. Yazar, Hz. Hasan'ın manevi eğitiminin bir kısmını bizzat Hz. Peygamber'den aldığını söyler (s. 27-8). Hz. Hasan'ın Hz. Osman'ın öldürülmesi nedeniyle çok üzüldüğünü ve bu sebeple kimilerince, "Osmaniyye" fırkasına mensup biri olarak nitelendirildiğini bildirir (s. 30). Yazara göre Hz. Hasan bu fırkaya mensup olduğu için değil, Hz. Osman'ın haksız yere öldürülmesi ve yaşanan fitne hadiseleri karşısında bu üzüntüyü duymuştu. Bu tespit, onun hayat anlayışıyla da örtüşmektedir.

Yazar, Hz. Ali'nin Hâricilerin suikastı ile öldürülmesinin ardından Hz. Hasan'a halife olarak biat edildiğini belirtip Hz. Ali'nin, oğlunun seçilmesine Hz. Ömer gibi herhangi bir olumsuz şerh koymadığı tespitini yapar (s. 34). Hatta ona göre Hz. Ali oğlunun halife seçilmesi ihtimali karşısında sessiz kalarak bu duruma zımnen onay vermiştir. Yazar aslında Hz. Ali'nin halifenin seçimini kamuoyuna bırakmak suretiyle oğlunun seçilmesine taraftar olduğu görüşündedir. Ancak Hz. Ali'nin oğlunun muhtemel seçimine sessiz kalması üzerinden geliştirilen bu yorum, yanlış anlaşılmalara müsaittir. "Hz. Ali, oğlunun halife seçilmesine karşı olsaydı, Hz. Ömer'in daha önce oğlunun seçilmesi için yapılan teklife karşı çıktığı gibi karşı çıkması gerekirdi" cümlesi de bu anlaşılmaya zemin oluşturabilecek bir içeriğe

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, abdullah_metin@outlook.com
Orcid No: 0000-0001-8042-1056

sahiptir (s. 34). Yazarın Hz. Hasan'ın halife seçilmesi ve akabinde yaşanan olayları incelediği bu kısım, döneme ilişkin birtakım çıkarımlar içerir. Kendisine biat aldıktan sonra Muâviye'ye karşı harekete geçen Hz. Hasan'ın bu dönemde ortaya koyduğu icraatlar, Muâviye'nin Hz. Hasan'la olan mücadelesi ve bu esnada muhaliflerini maddiyatla kazanma yöntemine başvurması, bu tür bir siyasetin ne kadar başarılı olduğu gibi konular burada ele alınır. Yazara göre İslâm tarihinin bu döneminde meydana gelen bazı hadiseler, çoğu tarihçi tarafından tamamen kabilecilik duygusunun tezahürü olarak görülmüştür. Yazar, Hâşim oğullarından iki önemli ismin, Hz. Abbâs'ın çocukları olan Ubeydullah ve Abdullah'ın Emevî hanedanının kurucusu Muâviye'nin lehine sonuçlanabilecek bir tavır takındıkları belirterek bu kabule karşı çıkar. Dönemin olaylarında kabileciliğin etkisinin yadsınamayacağını fakat ekonomik sebepler gibi başka etkenlerin de yaşanan gelişmelerde pay sahibi olduğuna dikkat çeker (s. 42). Nitekim olaylar tamamen kabilecilik üzerinden ilerleseydi Hâşim oğullarından olan önemli komutan ve kişiler saf değiştirmezdi. Yazarın bu konuda mücbir sebepleri dikkate alarak mutedil çıkarımlarda bulunduğu söylenebilir.

Demircan, Hz. Hasan'ın ordusunun içinde bulunan Hâricî unsurların, tahkimi kabul ettiği için küfre düştüğü düşüncesiyle Hz. Ali'ye ihanet ettikleri gibi kendisine de ihanet ettiklerini ve bunun sonucunda Hz. Hasan'ın barışa zorlandığını düşünmektedir. Bu süreçte Hz. Hasan Muâviye ile mektuplaşmış ve anlaşma için adımlar atılmıştı. Yazara göre “iktidar mücadelesinin çirkin yüzünü gören” Hz. Hasan'ın, komutan olarak tayin ettiği bir yakını tarafından terk edilmesi, barış ile ilgili düşüncelerini pekiştirmiş olmalıdır. Ayrıca Kûfelilerin bazılarının da Muâviye ile mektuplaşmalarını görmesi ve babasına ihanet etmiş olanların kendisine de ihanet edebileceği düşüncesi, onunla barış yapmasına etken olmuştur.

Demircan, Muâviye'nin karşısında Hz. Hasan'ın siyasi kabiliyetinin zayıf olduğu tespitini yapar (s. 60). Bunu söylerken de Muâviye'nin câhiliye döneminden beri Mekke'de siyasetle ilgilenen bir ailede yetiştiğini, Hz. Ömer zamanından beri Şam'da valilik yaptığını, Hz. Ali gibi Müslümanların çoğunluğunun olurluğunu almış bir halifeyle mücadele ettiğini ifade eder. Ayrıca Muâviye yaşça da Hz. Hasan'dan büyüktür ve siyasi tecrübesi ondan fazladır. Sonuçta Hz. Hasan anlaşma yaparak çeşitli şartlar dâhilinde halifeliği Muâviye'ye devretmek durumunda kalır. Yazar, Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hasan'ın İslâm tarihinin en çalkantılı döneminde üstlendiği rolle, yıllarca devam eden iç çatışma sürecine son verdiğine vurgu yapar. Onun yaptığı fedakârlığın, dönemin sosyal ve siyasi yapısı düşünüldüğünde çok önemli olduğunun görüleceğini belirtir. Yazar, Hz. Hasan'ın savaşın kötü sonuçlarından sorumlu olmak istemediği için barışa meyletmış olabileceğini söyler. Bu durum Hz. Hasan'ın barışçıl ve manevi kimliğine, akıtılacak Müslüman kanının vebalini üstüne almak istemediğine işaret etmektedir.

Demircan, Hz. Hasan'ın Muâviye'den sonra hilafet makamına kendisinin gelmesi şartıyla barışı kabul ettiği rivayetini doğru bulmamakta, anlaşmada aldığı para miktarının da abartıldığını düşünmektedir. Hz. Hasan'ın borçları ve iaşesi, yüklendiği bazı sorumlulukları

için para aldığıının mutlak olduğunu söyler. Hz. Hasan'ın eşi Ca'de tarafından öldürüldüğüne dair rivayetlerin, hem Muâviye'yi hem de Eş'as b. Kays'ı karalamaya yönelik bir komplo olduğunu savunur. Ümeye oğullarının, Hz. Hasan'ın Resûlullah'ın yanına gömülmesine karşı çıkmalarını da Emevî-Hâşimî çekişmesinin bir tezahürü sayar. Fakat Hz. Hasan'ın defin sırasında birtakım olaylar meydana gelebileceğini düşünerek kendisinin Bakî' mezarlığına defnedilmesini vasiyet etmesi, onun böyle bir olayda bile barışçıl kimliğine ve ileri görüşlü olduğuna delil teşkil eder.

Kitabın Hz. Hüseyin'in mücadelesinin anlatıldığı ikinci bölümü, giriş ve beş başlıktan oluşmaktadır (s. 97-335). Yazar, ikinci bölümün giriş kısmında, İslâm tarihinin ilk döneminde meydana gelen bazı hadiselerin, tarih boyunca etkisini gösterdiği hatta bugün bile canlılığını korumaya devam ettiği tespitini yapar. Yezid b. Muâviye döneminde vuku bulan ve Müslümanları her dâim etkileyen Hz. Hüseyin'in öldürülmesi hadisesisini misal olarak verir.

Demircan, mevcut kaynaklar üzerinde bulunan bir takım olumsuzluklar yüzünden Emeviler dönemi hakkındaki çalışmaların objektif bir şekilde yürütülmesinin çok zor olduğu görüşündedir. Bu görüşünü temellendirirken, Emevî iktidarının en önemli düşmanları olan Hâriciler ve Şiîlerin onlar aleyhindeki faaliyetlerini, ayrıca Abbâsî Devleti'nin Emevî kalıntılarını silme teşebbüslerini zikreder. Yazar, bugün elimizde bulunan kaynakların önemli bir bölümünün, Şiî müellifler tarafından yazıldığını belirtir ve bu müelliflerin objektif davranmadıklarını ve kendi mezheplerinin görüşünü yansıttıklarını dile getirir. Yine bu kaynaklar Abbâsiler zamanında yazıldığı için Emevîlere karşı Abbâsî görüşünden etkilenmiş metinler olduğunu belirtir. Kaynaklar konusundaki bir diğer olumsuzluğun, Kerbelâ olayında olduğu gibi râvilerin bazı tasvirlerinin rivâyetlere karıştırılması olayını gösterir. Öyle ki bazı rivayetlerin akıl sınırlarını zorladığı tespitini yapar (s. 98).

Yazar, Hz. Hüseyin'in kardeşi öldükten sonra kendisine biat edilmesi gerektiğini söyleyenlere karşı çıktığını ve Muâviye'nin iktidarı döneminde, ümmetin birliği bozulmasın diye sessiz kaldığını hatırlatır. Muâviye'nin ilk yıllarını sessiz geçiren Hz. Hüseyin, Muâviye'nin oğlunu veliaht ilan etmesinden sonra harekete geçmiştir. Yazara göre Muâviye, oğlunun veliahtlığına muhalefet edenlerin en çok Hicaz bölgesinden çıkacağını biliyordu. Kanaatimizce bunun sebebi, getirmiş olduğu veliahtlık sisteminin bir geçmişinin olmamasıdır. Ayrıca bazı sahâbilerin ve çocuklarının hala hayatta olmaları sebebiyle, toplumu İslâmî kaygılarla yönlendirecekleri ve Muâviye'nin getirmiş olduğu yeni yönetim biçimine karşı çıkacakları kaygısıdır. Muâviye bu çekincesinden ötürü diğer bölgelerden biat aldıktan sonra hac hazırlıklarına başlayıp bölgeyi ziyaret etmiştir (s. 119). Anlaşılacağı üzere Muâviye'nin Hicâz'a gitme nedeni, muhâcirlerin çocuklarından toplum üzerinde etkili olanlarla görüşüp, oğlu için biat almaktır. Yazar, ashâbın çocuklarından Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr ve Abdurrahman b. Ebî Bekir'in Muâviye'nin veliaht tayinine karşı çıkıp biat etmediklerini belirtir (s. 120). Ancak İbn Ömer ve İbn Abbâs, ileride Yezid'e biat etmişlerdir.

Demircan, iddialı bir çıkışla Muâviye'nin oğlunu veliaht tayin ederek ele geçirdiği iktidarı başkalarına özellikle de Hâşimilere kaptırmak istemediği tespitini yapar. Bu tespitini temellendirirken Ümeyye Oğulları ve Hâşimiler arasında öteden beri var olan yönetim ve idare hususundaki çekişmeleri hatırlatır.

Demircan, Hz. Hüseyin ve diğer muhaliflerin, Yezîd'in veliahtlığına karşı çıkmalarının sosyal ve siyasi açıdan kendilerine göre meşru sebeplerinin olduğunu, bu sebeplerin en başında da Kureyşli olmalarını gerekçe gösterir. O günün siyasi koşulları düşünüldüğünde ancak bir Kureyşlinin muhalefeti gerçekçi olabilecektir. Kanaatimizce bu da asabiyet duygusunun o zamanın toplumunda ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Yezîd başa geçince Hz. Hüseyin ve muhaliflerden valisi aracılığıyla biat almak için çok uğraşmıştır. Hz. Hüseyin'in biat etmediğini öğrenen Küfeliler, kendisine mektup yazarak onu Kûfe'ye çağırmışlardır. Hz. Hüseyin, amcasının oğlu Müslim b. Akil'i durumu tahkik etmesi için Kûfe'ye göndermiştir. Müslim Kûfe'ye yerleştikten sonra Hz. Hüseyin adına biatler almıştır. Daha sonra Müslim, Yezîd'in valisinin görevlendirdiği kişilerce öldürülmüştür. Yazar, Hz. Hüseyin'in İbn Abbâs tarafından uyarılmasına rağmen yine de Kûfe'ye gitmesini, babasının iktidara geldikten sonra oraya yönelmesine ve orada oluşan muhalefet hareketlerine bağlar. Demircan, Kûfe'nin Emeviler döneminde önemli muhalefet merkezlerinden birisi olduğunu ve bu muhalif hareketlerin de Ehl-i Beyt taraftarı olduklarını vurgular. Zaten Kûfe dışında Hz. Hüseyin'e siyasi ve askeri yönden destek verecek başka bir şehrin o dönemde bulunmadığını savunur (s. 170). Hz. Hüseyin tüm nasihatlere rağmen yanına Ehl-i Beyt'ini de alarak Kûfe'ye gitmeye karar vermiş, yolda karşılaştığı şair Ferazdak kendisine "İnsanların gönlü seninle fakat kılıçları Ümmeyye Oğullarıyla beraberdir. Zafer Allah katındadır. Allah yarattıklarına dilediğini yapar" demişti. Bu cevap, içinde bulunduğu durumu özetlemektedir. Yaşanan hadiseleri aktaran yazar, Hz. Hüseyin'in ibadetlere çok düşkün olduğu, çok cömert olduğu, bolca infakta bulunduğunu ve Hz. Hüseyin'in kardeşine göre sert mizaçlı olduğunu, inandığı şeylerden asla taviz vermediğini belirtir.

Demircan, Kerbela olayının Emevîlere karşı düzenlenen isyanlarda çok önemli olduğunu söyler. Ona göre Hz. Hüseyin'e karşı yapılan bu hareket, Hz. Ali taraftarlarının saflarını sıklaştırmış ve zihinlerdeki teşeyyü' fikrini geliştirmiştir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse yazar, Kerbela olayının "Şiilik ateşinin parlamasına çok büyük oranda sebep olduğu"nu belirtir (s. 243). Kerbela olayından sonra Hicaz bölgesindeki muhalefet hareketleri kısa sürede su yüzüne çıkmıştı. Bu bölgede Abdullah b. Hanzale ile Abdullah b. ez-Zübeyr'in isyanlarının görüldüğünden bahseden yazar, bu iki isyanın aslında Hz. Hüseyin'in intikamını almak için değil, iktidarı ele geçirmek için çıktığı tespitini yapar (s. 244). Yazar daha sonra meydana gelen Harre olayları sırasında Şamlıların Medine'ye girdikten sonra birtakım taşkınlıklarda bulduklarını fakat bütün bunların rivayetlerde abartıldığının da altını çizer. Medine'de başlayan bu olayların, o sırada Mekke'de bulunan ve daha sonra Hicaz halkının kendisine halife olarak biat edeceği İbnü'z-Zübeyr ile bağlantılı hâle getirildiğinin ileri sürüldüğünü de hatırlatır.

Yazara göre, İbnü'z-Zübeyr'in muhalefetteki konumu Hz. Hüseyin öldürülünce güçlenmiştir. Yezîd bir ordu göndererek bu muhalefet hareketini bastırmak istemiş; Mekke kuşatılmış, kuşatma sırasında Kâbe mancınıklarla dövülmüş, atılan yağlı parçalarla Kâbe'de yangın çıkmıştır. İbnü'z-Zübeyr kuşatmanın kaldırılmasından sonra Kâbe'yi yeniden tamir ettirmiştir. Yazar, İbnü'z-Zübeyr'in Hz. Hüseyin'in öldürülmesi olayını Yezîd'in iktidarına karşı kullandığı tespitini yapar. Demircan'ın daha sonra değindiği iki hareket, Hz. Hüseyin'in intikamını almak için mücadele etmiştir. Onun mücadelesini bayraklaştırarak Ehl-i beyt taraftarlarının desteğiyle hareket edenler, Tevâbûn hareketi ve Muhtar es-Sekafi hareketidir. Tevâbûn, Hz. Hüseyin'i Kerbelâda yalnız bırakanların pişmanlık ve intikam duyguları üzerine kurulmuş bir harekettir. Muhtar es-Sekafi'nin Kûfe'ye hâkim olduktan sonra Hz. Hüseyin'in katilleri olarak kabul edilen, Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs, oğlu Hafa b. Ömer'i, Şemir b. Zî'l-Cevşen'i, Havlî b. Yezîd'i ve daha sonra Ubeydullah b. Ziyâd'ı öldürdüğünü anlatır. Burada dikkati çeken husus, her toplumsal hareketin başka bir hareketin başlangıcı ya da sonucunu olarak varlık bulduğudur.

Yazar, Muhtar'ın Hz. Hüseyin'in ölümüne karışan herkesi öldürdüğünü, ölüm korkusuyla kaçıp kurtulanların da evlerini yıktırdığını, böylece Hz. Hüseyin'e yapılan zulme, ona benzer bir zulümle karşılık verdiğini ele alır. Ayrıca taassup ve kinin her zaman insanı yanlışlara sürüklemeye, haksızlık yapmaya açık hâle getirdiğini belirtir (s. 255). Demircan, Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden sonra tedavüle giren rivayetlerde abartılara ve olağan durumların dışına çıkan anlatımlara çok rastlanıldığını örneklerini vererek özellikle vurgular. Hz. Hüseyin'in başının gömüldüğü yer konusundaki rivayetlerin hepsini tek tek inceledikten sonra başının Şam'a götürülerek defnedilmiş olabileceği düşüncesinde olduğunu ifade eder (s. 268).

Yazar, Hz. Hüseyin'in iktidara geçmek için ayaklandığını savunur ve bu iddiasını Hz. Hüseyin'in konuşmalarında onun, hilafet konusunda kendilerinin daha çok hak sahibi olduklarını söylediğini aktararak temellendirir. Yazar, Hz. Hüseyin'in ilahi iradeye bağlı olduğunu, bu yüzden inancı, ameli, takvası, yani bu üçlünün oluşturduğu şahsiyetinin de Yezîd'e biatını engellediği görüşündedir. Ayrıca Yezîd'in yaşamının İslâmî esaslara uymadığı için yöneticilik yapamayacağı fikrinde olmasının kendisini bu tavra ittiğini belirtir. Yazar, Yezîd hakkındaki bazı aşırı olumsuz rivayetlerin, Emevîlere düşmanlığın sistematik hâle geldiği bir dönemde şekillendiğinin unutulmaması uyarısını yapar (s. 271).

Demircan, veliahtlık sisteminin Hz. Hüseyin'in Yezîd'e biat etmemesinin en önemli gerekçesi olduğuna dikkat çeker. Hz. Hüseyin'in ölümünden Yezîd'in sorumlu tutulup tutulmayacağı konusunu, gelen rivayetler neticesinde ayrı bir başlık altında inceleyen yazar (s. 277), Welhausen'in suçlu bulma konusundaki tavrının açık olduğunu, Hz. Hüseyin'in öldürülmesi olayını cinayet olarak kabul edersek asıl suçlunun Yezîd olduğunun açık olduğunu söylediğini aktarır. Çünkü görevlileri oraya o göndermiştir. İbn Teymiyye'nin Yezîd'in olaylarda üstüne düşeni yapmadığı ve sonuç odaklı kazanım elde ettiği yönündeki görüşlerini de

aktarır. İzzet Derveze'nin Yezîd'in Hz. Hüseyin'in katlinden sorumlu tutulamayacağı görüşünü savunduğunu da bildirir. Derveze'ye göre Yezîd, hatta valisi ve valinin görevlendirdiği komutanlar Hz. Hüseyin'in öldürülmesi sebebiyle sorumlu değildir (s. 280 vd.). Derveze'ye göre bu acı olayın sebebi bizzat Hz. Hüseyin'dir. Kendisi birçok kişi tarafından Kûfe'ye gitmemesi ve isyan etmemesi için uyarılmıştır. Fakat o bütün bu uyarıları dinlememiştir. Geri dönme imkânı olduğu halde dönmeyerek savaşmayı seçmiştir. Yazara göre Derveze Hz. Hüseyin'in ailesine yapılan kötü muameleyi de kabul etmemektedir. Bütün bu rivayetleri verdikten sonra yazar, netice olarak eylemi yapma sorumluluğunu emri veren Ubeydullah b. Ziyâd ve emri uygulayanın Ömer b. Sa'd'a ait olduğunu, ancak baştaki idareci olarak Yezîd'in sorumlu tutulacağı fikrini savunur. Ayrıca kılıcı sallayan ile emri verenin sorumluluğunun aynı olmayacağını da söyler. Yezîd'in olay yerinde olmamasının onun masum olduğunu kanıtlamayacağını belirtir. Çünkü idareciler memurlarının icraatlarını paylaşmak zorundadırlar (s. 285). Yazar, Hz. Hüseyin'in İslâm hukukuna göre isyan etme durumunu sorgulamış ve âlimlerin görüşlerine yer vererek konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Bu görüşlerin ardından Hz. Hüseyin'in tebaanın iktidar karşısında rahatsızlığını dile getiren biri olduğunu ve asi olmadığını savunan yazar, Hz. Hüseyin'in öldürülmesi olayının sonucunu, Emevî Devleti'nin yıkılışının başlangıcı olarak görür.

Kitabın Ekler kısmında, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den bahseden hadisler ve Kerbelâda Hz. Hüseyin'in ailesinde öldürülenlerin isimleri sunulmakta ve kitap tamamlanmaktadır. Bilgilerin konuya yakın eserlerden alınması, kitaba hem derinlik hem de zenginlik katmıştır. Yazar bu eserle İslâm tarihinin birinci asrında arka arkaya gelen ve Müslümanların hayatlarında derin izler bırakan hatta etkisi günümüze kadar ulaşmış olayların aydınlatılması için çaba sarf etmiş; olayları dönemine göre, tarihçi gözüyle değerlendirerek son derece akıcı bir üslupla, bilimsel ancak sıkıcı olmayan bir dille ele almıştır. Eser geçmişte meydana gelen ve tarihî değeri olan hadiseleri, geri planlarını ve içinde geliştiği şartları göz ardı ederek değerlendirmemek gerektiğini göstermek açısından da başarılıdır.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayın Esasları

1. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli olup, yılda iki sayı yayımlanır. • 2. Dergide telif makale, metin neşri ve tercümelere, kitap ve tez tanıtımı gibi ilmi çalışmalar, sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır. • 3. Metin neşri ve tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmez. • 4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. • 5. Bir yazarın aynı sayıda telif-tercüme türünden en fazla iki çalışmasına yer verilir. • 6. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (50-100 kelime) ile anahtar kelimeler (5-10 kelime) bulunmalıdır. • 7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir. • 8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre üç hakeme gönderilir. Yazıların yayımlanabilmesi için hakem raporlarının en az ikisinin olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli görmesi halinde icap eden düzeltmeler müellifince yapıldıktan sonra yayımlanır. Değerlendirme sonuçları yazarlara en geç üç ay içerisinde bildirilir. • 9. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. • 10. Dergide *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* imlâ esasları uygulanır. • 11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez. • 12. Yazılar dijital kopyasıyla birlikte bir nüsha olarak Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na teslim edilmelidir.

Publication Guidelines for

International Journal of Theological and Islamic Studies

1. *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJTIS)* is a peer-reviewed journal published twice a year. • 2. It is devoted to the publication of articles, editions of manuscripts and their translations, book and dissertation reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries. • 3. The number of pages devoted to classic manuscripts and their translation should not be more than one-third of the total page numbers of an issue. • 4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher. • 5. One author may have at most two pieces of work published in the same issue of the journal. • 6. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (50-100 words) along with key words (5-10 words). • 7. The journal publishes articles in Turkish and in other languages. • 8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to three referees. In order for any material to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within three months about the decision regarding the publication of their material. • 9. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. • 10. The style used by the *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Encyclopedia of Islam)* is adopted in the journal. • 11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference. • 12. The materials to be considered for publication should be submitted as digital copies as well as hard copies to the *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJTIS)*, Dean's Office.

شروط النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره

1. إن مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره مجلة محكمة وتصدر مرتين في السنة. • 2. تقوم المجلة بنشر مقالات تأليفاً وترجمة، كما تقوم بنشر نصوص محققة مع ترجمتها، والتعريف بالنشاطات العلمية من كتب وأطروحات ومؤتمرات وندوات ومحاضرات، وأخبار وقياسات وتقييمات علمية. • 3. ويجب ألا يزيد الحجم المخصص للنصوص المحققة مع ترجمتها على ثلث حجم المجلة. • 4. ويجب ألا يكون المقال منشوراً في أية مجلة أو مقدماً للنشر في أية مجلة. • 5. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقالين تأليفاً كان أو ترجمة. • 6. ويجب ألا تزيد صفحات البحث على ٣٠ صفحة (١٠,٠٠٠ كلمة) بما فيها الأشكال والصور والجداول والمراجع. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص وافٍ باللغة التركية والإنكليزية بحدود ١٠ كلمة). • 7. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر بحوث - بحدود (5) key words (٥٠-١٠٠ كلمة) مع كلمات مفتاحية (باللغات الأجنبية الأخرى). • 8. يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل والمضمون من قبل هيئة التحرير للمجلة ويرجع إلى رأي اللجنة الاستشارية في حالة اللزوم. وحسب النتيجة يرسل البحث إلى ثلاثة محكمين. وتتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقريرين إيجابيين من المحكمين الثلاثة على الأقل. وفي حالة طلب المحكمين إجراء تصحيحات لازمة يتم نشر البحث بعد القيام بهذه التصحيحات من قبل المؤلف. وتُبلّغ نتائج التقييمات للمؤلفين لمدة أقصاها ثلاثة أشهر. • 9. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواءً قُبلت للنشر أم لم تُقبل. المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن آراء كتّابها وجميع المسؤوليات العلمية والحقوقية عليهم من حيث اللغة والأسلوب والمضمون. • 01. أن تراعى أسس الإملاء المصطلح عليها في دائرة المعارف الإسلامية التركية التابعة لوقف الديانة. • 11. جميع حقوق التأليف للأبحاث الواردة في المجلة محفوظة، ولا يمكن الاقتباس قسماً أو كلياً دون الإشارة إلى البحث الوارد في المجلة. • 21. يتم تسليم نسخة واحدة من البحث إلى يتضمن البحث بشكله النهائي. ويجب، CD عمادة كلية الإلهيات بجامعة مرمره وترفق بها نسخة إلكترونية على قرص مرن أو أن يرفق النص الأصلي للترجمات.