



DİN VE BİLİM

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717

YIL/YEAR: 2021

CİLT/ VOLUME: 4

SAYI/NUMBER: 1

Kavram ve İmge Özelinde Hegel'in Estetik Anlayışı

Hüseyin Adem TÜLÜCE

Hz. Peygamber'den Emevîlerin Sonuna Kadar Hac Kafilelerinin Güzergâhları

Hacı ATAŞ

**Mucîruddîn el-Uleymî (öl. 928/1522) ve *Fethu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân*
Adlı Tefsiri**

İshak DOĞAN

İslam Hukuku ve Uluslararası Hukukta Esir Hakları

Fawaz Mohammed ABDO ALİ

Tanrı, Olasılık ve Kötülük

İbrahim YILDIZ

Ebû Hanîfe'nin Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh

Halil KILIÇ

Nicolai Hartmann ve Scheler'de Değerler Hiyerarşisi,

Değer Zıtlıkları ve Çatışkıları

Ziya YAVUZ - Hasan Hüseyin BİRCAN



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2021 Cilt/Volume:4 Sayı/Number:1 e-ISSN: 2667-7717

KAPSAM

Dinî Araştırmalar/İslam Araştırmaları

PERİYOT

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)

BASIM TARİHİ

30 Haziran 2021

YAYIN DİLİ

Türkçe, İngilizce & Arapça

SCOPE

Religious Studies/Islamic Studies

PERIOD

Biannually (30 June & 31 December)

PUBLICATION DATE

June 30, 2021

LANGUAGE of PUBLICATION

Turkish, English & Arabic

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, *sürekli yayınlanan uluslararası hakemli bilimsel ve akademik bir dergidir.*

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an *periodical international peer-reviewed scientific and academic Journal.*

Her Makale, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

All Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords, and a bibliography prepared with the Isnad Citation Style

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTİVE OFFICE

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş, 49250, Türkiye
Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250, Turkey

Mail to : dinbil@alparslan.edu.tr

Tel: (90 436) 249 4949

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



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2021

Cilt/Volume:4

Sayı/Number:1

e-ISSN: 2667-7717

Yayıncı/Publisher

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Sahibi/Owner

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT

Genel Yayın Yönetmeni/Editor in Chief

Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN

Editör/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT

Alan Editörleri / Field Editors

Temel İslam Bilimleri Bölüm Editörü

Editor of Basic Islamic Sciences Department

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA

Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Editörü

Editor of Philosophy and Religious Sciences Department

Doç. Dr. Teceli KARASU

İslam Tarihi ve Sanatları Bölüm Editörü

Editor of Islamic History and Arts Department

Dr. Öğr. Üyesi Recep YILMAZ

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Recep ASLAN	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ	Kayseri Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Yusuf BATAR	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mehmet Kamil COŞKUN	Hacı Bayram Veli Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mahsum AYTEPE	Muş Alparslan Üniversitesi-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDIN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Cahit KARAALP	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz CEYLAN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul CESUR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hasan HARMANCI	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İhsan TOKER	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Nurullah KURT	Kuveyt Üniversitesi - Kuveyt
Prof. Dr. Nesim DORU	Mardin Artuklu Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ	Erciyes Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI	Siiirt Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet PAÇACI	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Murat KAYRI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ	Yakın Doğu Üniversitesi - KKTC
Doç. Dr. Cemil ORUÇ	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İsmail Çalışkan	Ankara Üniversitesi - Türkiye

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences uses double-blinded review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Arş. Gör. İbrahim YILDIZ – Arş. Gör. Arda DİNÇER

ARAPÇA DİL EDITÖRLERİ / ARABIC LANGUAGE EDITORS

Dr. Mahmood GAWSANI – Dr. Hicham AI MUWALLAT

Dizgi ve Mizanpaj

Arş. Gör. Şaban ARGUN

DİZİNLEME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	İSAM		ASOS Index		Google Scholar
	İlahiyat Atıf Dizini		Bielefeld Academic Search Engine (BASE)		

Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlarının kişisel görüşleri olup derginin ve bağlı bulunduğu kurumun görüşlerini yansıtmaz.

The opinions and views expressed in papers published on the journal belong only to its author(s) and do not necessarily reflect the views of journal and its Publisher.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Sürelili Yayınlanan, Uluslararası Hakemli Bilimsel ve Akademik Elektronik Dergi



Cilt:4 Sayı:1 – Vol:4 Issue:1

İÇİNDEKİLER /CONTENTS

Yazar / Author	Makale / Article	Sayfa No
Ayhan ERCÜMENT	Editörden / Editorial	5
Hüseyin Adem TÜLÜCE	Kavram ve İmge Özelinde Hegel'in Estetik Anlayışı <i>The Hegel's Aesthetic Approach in the Concept And Image Specific</i>	6-19
Haci ATAŞ	Hz. Peygamber'den Emevîlerin Sonuna Kadar Hac Kafilelerinin Güzergâhları <i>The Routes of the Hajj Convoys from the Prophet Muhammad (pbuh) to the End of the Umayyads</i>	20-44
İshak DOĞAN	Mucîruddîn el-Uleymî (öl. 928/1522) ve Fethu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri <i>Mujiruddin al-Ulaymi (d. 928/1522) and His Tafseer "Fethu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân"</i>	45-70
Fawaz Mohammed ABDO ALİ	İslam Hukuku ve Uluslararası Hukukta Esir Hakları <i>Right of Prisoners in Islamic and International Law</i>	71-96
İbrahim YILDIZ	Tanrı, Olasılık ve Kötülük <i>God, Probability and Evil</i>	97-107
Halil KILIÇ	Ebû Hanîfe'nin Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh <i>Hypothetical Fiqh in Abu Hanifa's Thought of Law</i>	108-127
Ziya YAVUZ - Hasan Hüseyin BİRCAN	Nicolai Hartmann ve Scheler'de Değerler Hiyerarşisi, Değer Zıtlıkları ve Çatışmaları <i>Hierarchy Contrast and Antinomy of Values According to Nicolai Hartmann and Scheler</i>	128-140
Yayın Politikası	<i>Editorial Policies</i>	141-144

Okuyucu Mektupları / Letters

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan çalışmalar hakkındaki değerli görüşlerinizi, yorumlarınızı ve önerilerinizi lütfen dergi editörüne iletiniz.

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT - dinbil@alparslan.edu.tr



Editörden

Değerli okurlarımız,

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Din ve Bilim'in, 4. cilt 1. sayısını sizlerle buluşturmanın heyecanı içindeyiz. Derginin öncelikli amacı, hem Türkiye'den hem de dünyanın çeşitli yerlerinden bilim adamlarına ilahiyat ve sosyal bilimler alanındaki nitelikli ve özgün çalışmalarını akademik çevrelerin dikkatine sunabilecekleri bir platform imkânı sunmak, böylece akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına olanak sağlamaktır. Bunun için tabii ki derginin ulusal ve ulusal indekslerde taranması önem arz etmektedir. Dergimizin hali hazırda tarandığı veri tabanlarının, yayınladığı çalışmaları akademik çevrelerin dikkatine sunmaya yettiğini düşünmekteyiz. Bununla birlikte hem dergimizin prestijini arttırmak hem de nitelikli ve özgün çalışmalar için daha fazla tercih edilen bir dergi olabilmek için indekslere başvuru çalışmalarımız devam etmektedir. Geçen sürede üç tane indekse başvuru yapılmış ve dergimiz şu anda izleme-değerlendirme sürecinde olup başvurumuzun olumlu sonuçlanmasını temenni ediyoruz. İndekslere başvuru çalışmalarımızın bundan sonra da devam edeceğini ifade etmek isteriz.

Dergimize yönelik giderek artan rağbetin bizleri mutlu ettiğini ama aynı zamanda derginin daha da gelişim sağlaması yönünde daha fazla gayret göstermeye ve sorumluluk almaya teşvik ettiğini belirtmeliyim. Haziran 2021 sayısı için değerlendirilmek üzere dergimize 25 çalışma gelmiş olup 5 makale dergimizin amaç-kapsam ve yayın politikasına uymadığı gerekçesiyle yazarlara iade edilmiş, 13 çalışma ise ön değerlendirme veya hakem değerlendirmesi sonucunda reddedilmiş olup değerlendirme süreçlerini geçmiş bulunan 7 araştırma makalesini dikkatlerinize sunuyoruz.

Dergimize teveccüh gösterip çalışmalarını gönderecek yazarlardan öncelikli talebimiz, dergimizin yayın politikasını ve yazım kurallarını incelemeleri ve çalışmalarını bu doğrultuda dergimize göndermeleridir. Yazarların çalışmalarını yayın politikasını dikkate alarak yazım kurallarına uygun olarak göndermeleri, hem editoryal ekibin ve hakemlerin oldukça ağır olan yüklerini hafifletmek hem de değerlendirme sürecinin hızlı işlemesi ve olumlu sonuçlanması açısından önem arz etmektedir. Muş, bir taşra şehri olabilir ama Din ve Bilim dergisi, taşranın sıkışmışlığına hapsolüp "ne olsa gider" şeklindeki bir bakış açısının karşılık bulabileceği bir dergi olmama iddia ve çabasındadır.

Bu sayıda dergimize bilimsel çalışmalarıyla katkı sağlayan yazarlarımıza çok teşekkür ediyorum. Kıymetli vakitlerini ayırıp makalelerin değerlendirilme sürecinde görev alan, büyük bir özveri ve hassasiyetle makalelerin değerlendirmesini yaparak dergimize ve yazarlara eşsiz katkılarda bulunan hocalarıma minnettarım. Ayrıca danışma ve yayın kurulu üyelerimize, ön kontrol, redaksiyon ve dizgi-mizanpaj gibi yayın aşamalarında emeği geçen bütün çalışma arkadaşlarıma, özellikle Arş. Gör. Furkan Çelebi ve Arş. Gör. Şaban Argun'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Özgün ve nitelikli çalışmaları bilim dünyasına sunma hedefiyle bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle...

Saygılarımla...

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT

Editör



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2021, 4(1): 6-19

Kavram ve İmge Özelinde Hegel'in Estetik Anlayışı
Hegel's Aesthetic Approach in the Concept And Image Specific

Hüseyin Adem TÜLÜCE

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı,
Doctor, Teacher, Ministry of Education, Osmaniye/Turkey
hatulucu76@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3999-739X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.913347

Atıf / Citation: Tülüce, Hüseyin Adem. "Kavram ve İmge Özelinde Hegel'in Estetik Anlayışı / Hegel's Aesthetic Approach in the Concept And Image Specific". Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 4 / 1 (Haziran 2021): 6-19. doi: 10.47145/dinbil.913347

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Çalışmamızda hem düşünce tarihinde hem de sanat tarihinde önemli bir yere sahip olan imge ve kavram ilişkisini Hegel'in düşünceleri üzerinden değerlendirmeye çalışılmıştır. Sanat ve felsefe, tarih boyunca insanın yeryüzündeki anlam arayışının iki önemli ışığı olmuştur. Bu yönüyle sanat ve felsefe ilişkisi açısından kavram ve imgenin işlevini ortaya koymak önemlidir. Sanatın temelinde muhayyile vardır. Sanatın ifade biçimi muhayyilenin bir ürünü olan imgedir. Felsefenin temelinde ise akıl vardır. Felsefenin ifade biçimi aklın bir ürünü olan kavramdır. İmge, duyulardan aldığı tikel verilerle akıldan aldığı tümellik arasında durur. Bu nedenle de imge ne tamamen tikeldir ne de tümeldir. İmge, duyulardan aldığı tikel var olanları muhayyile gücü sayesinde tümele yaklaştırmaya çalışır. Hegel, sanat eserinin doğması için tikel koşullar gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Bu tikel koşulların ilki sanat eserinin oluşum yeri ve zamanı, ikincisi ise sanatçının bireyselliğidir. Son olarak da sanatın teknik eğitimidir. Sanat eseri, duyusala dayanarak duyu ötesine ulaşmaya çalışır. Kavramda ise tamamen bir tümellik vardır. Bu nedenle duyusaldan tamamen uzaktır. Hegel, bu yönüyle felsefenin sanattan üstün olduğunu ifade etmiştir. Hegel'e göre sanatçının dili imgeyken filozofun dili kavramdır. Çalışmamızın amacı filozofun imge ile sanatçının kavram ile olan ilişkisini Hegel'in felsefî düşüncesi içinde ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Kavram, İmge, Hegel, Sanat, Muhayyile.

Abstract

In our study, we tried to evaluate the relationship between image and concept, which has an important place both in the history of thought and in the history of art, through Hegel's thoughts. Art and philosophy have been the two important lights of man's search for meaning on earth throughout history. In this respect, it is important to reveal the function of concept and image in terms of the relationship between art and philosophy. The basis of art lies in imagination. The way of expression of art is the image, which is a product of imagination. On the basis of philosophy, there is reason. The expression form of philosophy is the concept that is a product of the mind. The image stands between the particular data it receives from the senses and the universalism it receives from the mind. Therefore, the image is neither completely particular nor universal. The image tries to bring the particular beings it takes from the senses closer to the whole, thanks to its power of imagination. Hegel argued that particular conditions were necessary for the work of art to be born. The first of these particular conditions is the place and time of the work of art, and the second is the individuality of the artist. Finally, it is the technical education of the arts. The work of art tries to reach beyond the sense based on the sensory. The concept is completely universal. Therefore, it is completely far from sensory. Hegel stated that philosophy is superior to art in this respect. According to Hegel, the language of the artist is the image while the language of the philosopher is the concept. The aim of our study is to reveal the relationship of the philosopher between the image and the artist with the concept in the philosophical thought of Hegel.

Keywords: Philosophy, Concept, Image, Hegel, Art, Imagination.

Giriş

İnsan, duyu, muhayyile ve akıl varlığıdır. İnsanın bu özellikleri onun farklı yönlerine işaret eder. İnsanı sadece duyu varlığı olarak görmek ne kadar eksikse onu sadece akıl varlığı olarak görmek de o ölçüde eksiktir. İnsan, özelliklerinin bütünü içinde anlamlı olarak görülebilir. Sanat nasıl insanın duygularının bir ifade biçimi ise felsefede aklın bir ifade biçimidir. Fakat bu iki ifade biçimini özellikleri ve işaret ettikleri işlevler açısından birbirleriyle karıştırmamak gerekir. Örneğin sanat, insanın hayal gücüne dayanarak imgeleri kullanır. Felsefe ise akla dayanarak kavramları kullanır. Bu anlamda kavramlar ve imgeler gerçekliğin farklı görünüşleridir. Biz bu çalışmada Hegel'in sanat ve felsefe anlayışını kavram ve imge boyutundan açığa çıkarmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın daha iyi anlaşılması açısından öncelikli olarak Hegel'in felsefi düşüncesinin değerlendirilmesi gerekir. Hegel, üstün bir sistematik filozoftur. Onun incelediği tüm konuların birbiriyle içten bir bağı vardır.¹ Ona göre felsefenin temel amacı, karşıtlıkları ortadan kaldırmasıdır.² Hegel, düşünce sisteminde karşıtlıkların, özellikle de sonlu ve sonsuz arasındaki karşıtlığın üstesinden gelmeye çalışmıştır. Yaşam, insana doğa olarak görünür fakat doğa olan şeyler geçicidirler. Düşünce ise şeyler arasındaki birliği sonlu bireyleri yakalayan ölümlülükten özgür olan sonsuz bir yaşam olarak düşünür. Salt kavramsal bir soyutlama olarak değil ama türülülüğü kendi içerisinde taşıyor olarak düşünülen bu yaşama Tanrı denir. Bu tin olarak da tanımlanabilmektedir. Hegel böylece felsefesinde büyük bir önem taşıyan tin terimini getirir. Ama burada Hegel'in felsefesi açısından önemli bir sorun doğmaktadır. Acaba kavramsal düşünce yoluyla insan, sonsuzu ve sonluyu birleştirebilir mi? Hegel bunun mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Başka bir deyişle, sonlu ve sonsuz arasındaki uçurumu yadsımakla kavramsal düşünce kaçınılmaz olarak onları ayırım olmaksızın kaynaştırmaya yönelir.³ Burada genel anlamda Hegel'in felsefesini özel anlamda sanat ile ilgili düşüncesini anlamak açısından önemli bir yere sahip olan tin kavramı üzerinde durmalıyız.

Hegel, tin kavramını sistemli olarak *Tinin Görüngü Bilimi* adlı eserinde açıklar. Bu eserinde tin kavramını üç ana başlık altında kuramsallaştırır: birincisi hakiki tin, ikincisi özüne yabancılaşmış tin, üçüncüsü kendinden emin tindir.⁴ Hegel'in görüngübilimi, ruhun hayatının fenomenlerinin betimleyici bir tablosu gibidir.⁵ Esasında *Tinin Görüngübilimi*, tinin yeryüzündeki görünüşlerinin incelenmesidir.⁶

Hegel felsefesinde tin, ne sadece ruh ne akıl ne de bilinçtir. Buna karşın tin ruh, akıl ve bilinç karışımı bir bireşimdir. O, insan varlığının felsefi incelemesine geçmeden önce insanı içinde var olduğu zaman ve mekânın ürünü olarak düşünmenin en önemli ilke olduğunu söyler. Zira insanın varlığı, zaman ve mekân içinde özü hareket olan bir bilinçtir.⁷ Bu bilinç, zaman ve mekân içinde oluşan bir özelliğe sahiptir. İnsanı ele alırken soyut bir insan olarak değil de belli bir yer ve zamanın insanı olarak ele almak gerekir. Bu anlamda tin denildiğinde saf ruh anlamında kullanılmamaktadır. Ruhun, var olduğu dünyanın özellikleri ve şartlarıyla şekillenmesi halidir. Böylece tin, dinamik bir süreç içerisinde. Kendi özüne dönüşünü üç aşamada gerçekleştirmektedir. 1.Öznel tin: Bu, bireysel tin olup, henüz insan ruhunun gelişmemiş durumudur. İde, bu aşamada henüz kendi kendindedir. Kendi içindedir. Kendisinin bilinmesi için kendisine bir gerçeklik kazandırması gerekir. Bu amaçla ide kendini doğada gerçekleştirir. Ama doğadaki ide artık kendisi değildir. Özüne yabancılaşarak, özüyle çelişkiye düşmüştür. Bilinçsizdir ve özgürlükten yoksundur. 2.Nesnel tin: Tin bu aşamada doğadan ayrılmaya çalışarak, kendi özüne uygun bir dünyayı gerçekleştirmeye çalışır. Bu aşamada kendini hissetmeye başlayan tin, duyum ve algı aşamalarından geçerek, kendini yeniden gerçekleştirir.

¹ William Maker(ed.), *Hegel and Aesthetics*, (Albany: State University of New York Press, 2000), vii

² Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Hegel*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayıncılık, 2010), 15.

³ Copleston, *Felsefe Tarihi, Hegel*, 13

⁴ G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayıncılık, 1986), 268-269

⁵ Walter Kaufmann, *İnsanı Anlamak*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayıncılık, 2014), 179.

⁶ Walter Kaufmann, *İnsanı Anlamak*, 195.

⁷ Şahin Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Sanat*, (Ankara: Dayanışma Yayınları, 1982), 59-60.

Özellikten nesnellığe yükselen tin, kendinden kurtularak, tüm toplum için geçerli olan nesnel ilkeleri ortaya koyar. Böylece, tinin bilince varmasıyla toplum, devlet, ahlâk kavramları ortaya çıkar.

3.Mutlak tin: Öznel ve nesnel tinin bir sentezidir ve idenin gelişmesindeki en üst aşamadır. Bu aşamada tin, insanın kültür dünyasında tam bir birlığe ve bilince ulaşmaktadır. İnsan topluluklarında sanat, din ve felsefede kendini bularak, özgürlüğüne kavuşur. Öznel tin, ruh bilim alanına girer. Bir bilinç taşıyan ve kendisi üzerinde bir bilinci olan insan, ruhbilimin konusudur. Her insan yaşadığı çağın içinde ve yaşadığı çağ açısından incelenmekle bir birey olarak anlaşılabilir. Her insanı yaşadığı çağ bakımından kavramak, aynı zamanda onu bağlı olduğu ulusu, devleti bakımından kavramak demektir. İnsan, tarih içinde oluşur ve tarih içinde gelişir. Bu yönüyle insan, tarihin ürünüdür. Buradan nesnel tin alanına geçilmiş olur. İnsanlar devlet, ulus, ahlâk ve hukukun içinde bulunurlar. Devlet, ulus, ahlâk ve hukuk da insanlarla vardırırlar. Bir yönüyle insan devleti, hukuku meydana getirirken diğer yönden devlet, ahlâk, ulus ve hukuk da insanı şekillendirir.⁸ Özgürlük, devlette nesnellik kazanır. Ve bu nesnellik devlete büyük bir güç ve imtiyaz verir. Devlet yasa vasıtasıyla gücü kullanır. Çünkü yasa tinin nesnellığıdir.⁹

Öte yandan Hegel'in felsefi düşüncesinde kendilik ve yabancılaşma meselesi önemli bir yere sahiptir. Hegel'in düşünce sisteminde diyalektiğin üç aşaması bulunur. Bu aşamalardan tez aşaması "kendi bilincine varmamış olan ben"dir. İkinci aşama olan antitez aşamasında "Ben", kendi bilincine varmak için "ben olmayanla" yani ötekiyle karşı karşıya gelmektedir. Üçüncü aşama olan sentez aşamasında ise "ben", kendi bilincine varmış bir "ben" olmuştur.¹⁰ Hegel, insanın kendi kendinin bilincinde olan bir "öz bilinç" varlığı olduğuna işaret etmiştir. Öte yandan bu öz bilincin tanınan bir şey olarak var olabileceğini ileri sürmüştür.¹¹ Bu anlamda "ben" in var olabilmesi ancak diğer "öteki benler" tarafından tanınabilmesi ile mümkün olabilmektedir. Hegel bu konuyu "köle efendi diyalektiği" çerçevesinde değerlendirmiştir. Tanınmanın diyalektiğini ele alan Hegel'in köle efendi diyalektiğinde efendinin köleyi öldürmemesinin nedeni efendinin özgür bir öz bilinç olabilmesi için kölenin bağımlı bir öz bilinç olması gerekmektedir.¹² Hegel, insanın öz bilinç varlığı olduğunu ve kendilik bilincine sahip olan bir varlık olduğunu belirtmiştir. İnsan, kendisini kavrar ve dış dünyaya karşıt olarak konumladığı varlığına "ben" ismini vermektedir.¹³

Hegel'in felsefi anlayışı çerçevesinden sanat anlayışına baktığımızda sanat anlayışının temel iddialarından birisi, sanatta duyusal olanın tinleşmesi ve tinsel olanın duyusallaşmasıdır. Bu bağlamda duyusalın tinleşmesi, duyumsanan şeylerin akıl yoluyla kavramsallaştırılması demektir. Tinsel duyusallaşması ise düşünmenin ürünlerinin duyumsanabilir duruma getirilmesidir. Tin, saf düşünce ile salt dışsal arasındaki, sonlu gerçeklik ile sonsuz kavramsal düşünme arasındaki ilk uzlaştırıcı orta terim olarak, sanat eserleri meydana getirir. Bu noktada insanın duyguları ve akli bir araya geldiğinde sanat ortaya çıkmaktadır. İnsanın duyguları müzik, şiir, sinema, mimari gibi alanlarda somutlaşır. Fakat bu somutlaşan sanat alanları zamanla insanın duygularını etkiler. Böylece aralarında karşılıklı bir etkileşim oluşur. Bu süreçte tin, duygular vasıtasıyla açılır ve kendi gerçekliğini bulur. Sanat, muhayyile gücüne dayalıdır. Muhayyile gücünün tam olarak etkin olabilmesi için özgür olması gerekir. Bu yönüyle özgürlük, insanın her türlü çelişkiyi çözümlenerek, dünya ile barışmasının ve dünya içinde özünü gerçekleştirmesinin önkoşulu ve olanağıdır. Sanat, din ve felsefe ile aynı alan içine yerleştiği zaman ve ilahi olanı, insanlığın en derin ilgilerini ve tinin en kapsamlı hakikatlerini zihinlerimize getirmenin ve ifade etmenin bir yolu olduğu zaman en yüksek görevini yerine getirir. Sanat eserlerinde milletler, en zengin sezgi ve düşüncelerinin tohumlarını bırakırlar. Bu manada sanat çoğu kez onların felsefelerini ve dinlerini anlamının anahtarıdır.

⁸ G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayıncılık, 1986), 271-383.

⁹ Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, (İstanbul: Kabaçlı Yayınevi, 1995), 52.

¹⁰ Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, çev. Nejat Bozkurt, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 33-34.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayıncılık, 1986), 132.

¹² G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 136.

¹³ G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 135.

1.Hegel'in Estetik Anlayışı

Sanat, insanın hayret duygusundan doğar. Sanattaki hayret, insanın kendisiyle karşılaşma imkânını artıran en önemli duygudur. İnsan bu duygu sayesinde yetkinleşme yolunda büyük adımlar atar ve eserler meydana getirir. Hayret, insanın bütünü görmek istemesi ve kalıcı bir öge aramasıyla doğrudan ilişkilidir. İnsan çabası ve ruhunun bir yaratışı olan sanatı felsefeden ayıran şey düşüncenin değil, muhayyilenin ürünü olmasıdır. Bu açıdan dikkate alınırsa, sanat ne öğrenilebilir, ne de başkasına öğretilir.

İnsan, dış dünyada var olanları çeşitli şekillerde algılar. Bu algılamanın başlangıç noktası duyulardır. İnsan, nesnelere ve somut gerçeklikle, duyuları vasıtasıyla doğrudan temas kurma imkânı bulur. Dış dünyadaki var olanlarla doğrudan karşılaşma, onları kendi tekillikleri içinde algılamaktır. Öte yandan bu nesne ve varlıkları akıl ile soyutlamak da mümkündür. İnsan soyutlama yoluyla zihin dünyasında ayrı bir gerçeklik meydana getirmektedir. Zihin dünyasındaki bu gerçekliğin ifade biçimi ise kavramlardır. İnsandaki bir diğer özellik ise duyu ile akıl arasında bulunan hayal gücü yani muhayyiledir. Muhayyilenin bir yönü duyulara bir yönü akla dayanır. İnsan, hayal gücü sayesinde var olanların imgesini muhayyilesine alır. İşte sanat, muhayyile gücünden doğmaktadır. İnsan, dış dünyadaki varlıkları, muhayyilesinde oluşturduğu imgelerle görebilir. Özetle dış dünya ile insan arasındaki ilişki algılar, imgeler ve kavramlar yoluyla gerçekleşmektedir. Yani imge ve kavram, nesnelere insan arasında var olan bir açıklama ve anlama şeklidir.

Konunun daha iyi anlaşılması açısından imge ve kavramı kısa da olsa açıklamak gerekir. İmge, hayal gücü ile ilişkilidir. İnsan bir nesneyi dış dünyada algıları vasıtasıyla doğrudan görür. Fakat dış dünyadaki nesnelere ayrıldıktan sonra onları muhayyile gücü sayesinde yeniden tasarlar ve yaratır. İmge, insanın dış dünyadaki varlıkları yeniden kopyalaması ve temsil etmesidir. Bu yönüyle de imge, gerçek değil sadece gerçeğin bir görünümüdür. İnsanın var olanlarla ilişkisi sonucu hafızasında izler meydana gelir. Bu izler zaman içinde insanın zihninde oluşan imgelerdir. İmgelerin oluşumunda zaman, mekân, kültür ve inanç etkilidir. İmge bir nevi insan zihninin doğayı ve var olanları yeniden tasarlamasıdır. İnsan dış dünyada var olanları zihnine alıp onları işleyip yeni bir şekilde tekrar üretebilir. Zihninde tasarladıkları ve ürettikleri var olanların hakikatinin bir benzeri veya taklidi olabilir. İşte imge bu aşamada başlar. Gölge, hayal ve görüntü anlamlarında kullanılan imge, insanın hayalî olarak zihninde canlandırdığı bir iç gerçekliğin görüntüsüdür.¹⁴ Dış dünyadan hayal gücüne yansıyan nesnel gerçekliğin iç gerçeklikte yeniden şekillenmesi ve imgelerle temsil edilmesidir. Bu manada imgenin, insan yaratımının ilk basmağı olduğu söylenebilir. İnsan, hayatı boyunca sürekli olarak imge üretir ve biriktirir. İnsan, depolanan bu imgeler vesilesiyle gerçekliği doğrudan değil temsillerle yaklaşır.¹⁵ Felsefe kavramlarla konuşurken sanat imgelerle konuşmaktadır.

İmgeye var olanların görüntüsü ile gerçekliği arasındaki ilişki bağlamında bakıldığında görüntü, gerçekliğin bir izlenimi olarak kabul edilebilir. Bu izlenimler gerçeklikten uzak, hayal şeklin de olabilir. Böylece imgelerin gerçeklikle doğrudan veya dolaylı bağı vardır. İnsanda çocukluktan beri oluşan bir iç gerçeklik vardır. İnsanın iç gerçekliği birçok yaşam izlerinden oluşur. Bu izler insanın içinde yaşadığı toplumun kolektif temsillerinin de etkisiyle meydana gelir. Bazı düşünürler insan bilincinin çevresel gerçekliğin oluşturduğu bir imgeler toplamı olduğunu ve objektif dünyanın sübjektif bir tasarımı olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁶

Kavram ise varlıklar hakkında soyutlama yoluyla elde edilen, en üst düzey genel bilgilerdir. Kavram, nesnel gerçekliğin insan zihninde yansıma biçimidir. Her kavram doğrudan ya da dolaylı

¹⁴ R. Suat Işıldak, "Yaratmada İlk Adım: İmge ve İmgelen", *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi*, 2/1 (2008 Haziran): 64-69.

¹⁵ Deniz Bayav, "Resim Sanatında Ve Sanat Eğitiminde İmge", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/2 (2009 Aralık): 105-122.

¹⁶ A. Ziss, *Estetik*, çev. Y. Şahan (İstanbul: Hayalbaz Yayınları, 2009), 61.

olarak nesnel gerçekliği içerir. Örneğin ağaç kavramı somut gerçekliğin, özgürlük kavramı ise soyut gerçekliğin bir ifadesidir. Burada önemli olan nokta, kavramı imgeden ayırt etmektir. Kavramın imgeden farkı, bir nesneye ilişkin özel nitelikler değil genel nitelikler taşımasıdır. Örnek olarak evdeki kedimizi düşünmemiz, onu rengi ve görünüşüyle zihnimizde canlandırmamız bir imgedir. Fakat kedi kavramı geneldir ve içine bütün kediler girer. Bu anlamda sanatın nesnede görmek istediği şey ne onun maddi gerçeğidir ne de genelliği içinde soyutlamadır. Sanatın istediği şey bir görünüş ve gerçekliğin bir imgesidir. Sanat, muhayyileyi gözlerimizde canlandıracak imgeleri, görünüşleri yaratır, bu şekilde bize gerçekliği duysal biçimlerle gösterir.¹⁷ Böylece sanatın hakiki doğası ortaya çıkmaktadır. Sanat, tümellik ile tikellik arasında gerçekleşir. Yani sanatın içinde hem duyunun tikelliği hem de aklın tümelliği vardır.

Sanat, duyu ve duygulara dayanır. Sanatçı, sanat eserini muhayyile gücü ile üretir. Felsefe ise kavramlara dayalıdır. Filozof çalışmalarını akıl yoluyla gerçekleştirir. Sanat eseri akla dayalı olmasa da tamamıyla akıl dışı değildir. Bu yüzden sanat eseri bütünüyle akılla açıklanmasa bile akıl, sanat eserini belli ilkelere göre yorumlayabilir. Felsefede düşünce aranırken, sanatta ise heyecan ve canlılık aranır. Sanat eserlerinin kaynağı muhayyilenin özgür etkinliğidir. Muhayyile kendi imgelemelerinde doğadan daha özgürdür. Muhayyile kendi öz üretimlerinde bitmez tükenmez bir biçimde bunların ötesine atılma gücüne sahiptir. Muhayyile gücünün ve onun özgür ürünlerinin bu ölçülemez sınırsızlığı karşısında felsefe, bunları kendi önüne getirip eleştirme ve tümel formülleri altında belli bir düzene sokamaz.¹⁸ Sanatın ve felsefenin yöntemleri ve kaynakları birbirinden farklıdır. Özgürlük, muhayyile gücünün temel vasfıdır fakat bu düzensizlik ve karışıklık anlamına gelmez. Bu anlamda sanatta keyfi olma durumu yoktur. Bu manada sanatta güzellik, tümel olanla tikel olanın bir şekilde bir araya gelmesidir. Böylelikle sanatta aynı anda hem bireysel olanı hem de genel olanı vardır.¹⁹ Felsefe, sanatçıya bireysel olanla ilgili bir şey söyleyemez fakat genel olanla ilgili temel ilkelerden bahsedebilir. Sanat eseri, muhayyile gücünün ortaya çıkardığı özel bir üründür. Sanat eseri, düşünce ve kavram değildir.

Hegel, felsefi sisteminde somut ile soyutu, duysal ile tinsel, daha yüksek bir düzeyde birleştirir. Hegel, estetik görüşlerin felsefenin saf geçirgenliğinden yoksun olduğunu ileri sürmüştür. Sanat, bir nesneyi taklit etmez ama onu görüsel olarak ortaya koymaktadır. Sanat, mutlağın duysal bir farkındalığını yaratmaktadır.²⁰ Bu anlamda Hegel'e göre din ve sanat, mutlağı imgelerle temsil ederken felsefe ise kavramsal olana yükselmektedir.²¹

Hegel'e göre sanat, en yüksek hakikat ve çelişkinin çözülmesidir. En yüksek hakikatin gücü, özgürlük ile zorunluluk, tin ile doğa arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırır. Mutlak hakikat şunu kanıtlar ki, ne zorunluluktan koparılmış, kendi başına özgürlük mutlak olarak hakiki bir şeydir ne de akıl yürütmeyle, yalıtılmış ve kendi başına ele alınan bir zorunluluğa hakikilik yüklenmelidir.²² İnsanoglu, hayat içerisinde birçok karşıtlığı yaşar. Bu karşıtlıklar arasında akıl ile duygu, gelenek ve yenilik en önde gelenleridir. Sanat tüm bu karşıtlıkları muhayyile gücü ile bir araya getirip sanat eserlerinde somutlaştırır. Felsefe, bu karşıtlıkları akıl gücü ile sentez yapar. Sıradan insan bilinci, kendisini bu karşıtlıktan çekip çıkaramaz. Fakat felsefe, karşıtlığın tam içine girer, onları kendi özsel doğaları içerisinde, yani mutlak olmayan ama kendisini ayırıştırıran tek yanlılıkları içerisinde oldukları şekliyle bilir ve bunları uyum ve birlik içerisine koyar. Hegel, hakikatin bu uyum ve birlik olduğunu belirtmiştir. Felsefe, her şeyde kavramı ayırt eder ve bundan dolayı da felsefe, kavramsal düşünmedir.

¹⁷ Suut Kemal Yetkin, *Estetik Doktrinler*, (Ankara: Palme Yayıncılık, 2017), 91.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler 1*, çev. Taylan Altuğ-Hakkı Hünler, (İstanbul: Panel Yayınevi, 2012), 6.

¹⁹ Louis William Flaccus, *Sanatçılar ve Düşünürler*, çev. Orhan Düz, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 110.

²⁰ Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, çev. Bülent Gözkan, Hakkın Hünler, Türker Armaner, Nur Ateş, Ayfer Dost, Engin Kılıç, Ela Akman, Neşe Nur Domanıç, Ayhan Çitil, Banu Kıroğlu, (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2010), 192

²¹ Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, 193

²² Hegel, *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler 1*, 96.

Hakikati ele almasından dolayı sanat, mutlak tin alanına aittir ve dolayısıyla içeriği bakımından sanat, din ve felsefeyle aynı zemin üzerinde bulunur.²³

Mutlak tinin bir alanı olan sanat, dolayumsuz ve duyusal bilmedir; içerisinde mutlağın müşahedeye sunulduğu, biçime dayalı bir bilmedir. İkinci biçim olan din, tasarımsal düşünmedir. Felsefe ise, mutlak tinin özgür düşünmesidir. Hakikati duyusal şekillendirme tarzında zihinlerimizin önüne koyan sanattır. Sanat, tümelliği içerisinde kendi görünüşüyle daha yüksek ve derin bir manaya sahip olan duyusal bir şekillendirmeye hakikati zihinlerimizin önüne koyar. Güzelin, sanat tarafından üretiminin özü, bireysel görünüşle kavramın birliğidir.²⁴ Hegel'e göre din, tasarımın dilini kullanırken felsefe kavramın dilini kullanmaktadır.²⁵

Hegel'in erken dönem yazıları arasında yer alan "Alman idealizminin en eski dizge programı" adlı iki sayfadan oluşan yazı da, Hegel'in sanat anlayışının kavranabilmesi açısından önemlidir.²⁶ Hegel, yazısında insanları birleştiren idenin, güzellik idesi olduğunu ileri sürmüştür. Kendi içinde her türlü ideyi kapsayan aklın en üst eylemi, estetik eylemdir. Mutlak hakikat, iyilik ve güzellik idesi aynı kaynaktan beslenmektedir. Hegel, filozofların, şairler kadar sanatçı duyarlılığına sahip olmaları gerektiğini belirtmiştir. Sanatsal duyarlılığı olmayan insanlar, sözde filozoflardır. Tin felsefesi, sanatsal bir felsefedir. Sanatsal duyarlılık olmaksızın, düşünsel derinlik olmaz. İdeler sanatsal bir hale getirilmediğinde yani mitleştirilemediği sürece, insanlar idelere ilgi duymaz. Bunun tam tersi de doğrudur; mitoloji akılcılaştırılmadığı sürece, filozof, mitolojiden uzak durur. Bu yüzden aydınlanmışlar ve aydınlanmamışların birbirlerine ellerini uzatmaları gerekir. Mitoloji felsefileşirken, halk da akılcılaştırmalı, felsefe filozofları duyarlılaştırmak için mitolojileşmelidir.²⁷

Hegel'in düşüncelerini çalışmamızda ileri sürdüğümüz kavram ve imge açısından değerlendirdiğimizde felsefî anlamda kavram, üst düzey bir soyutlamanın ürünü olduğu için tüm insanların aklına hitap etmez. Öte yandan imgenin ise tüm insanlara ulaşma imkânı bulunmaktadır. Bunu sanatın ve felsefenin insanlar arasındaki yerine bakarak değerlendirebiliriz. Sanat, kitlelere felsefeden daha kolay bir şekilde ulaşılabilir. Sanatsal imgeler zamanla toplumsal ortam içinde mit haline gelmektedir. Sanatçı, bu mitleri felsefî anlamda yorumlarken, insanlarda bu mitlerdeki akli yöne yaklaşmalıdır. Bu anlamda sanat, duyusal olanın akli zemin üzerinde en güzel bir biçimde somutlaşması ve gerçekliğe çıkmasıdır. Böylece sanatta, fikir ya da ideanın açıldığı görülür. Hegel'e göre sanat, güzelin açıldığı yerdir.²⁸

Hegel'in belirttiği üzere tin duyular vasıtasıyla açılır ve kendi gerçekliğini bulur. Bulunan bu sanatsal gerçeklik, nihai bir sanatsal gerçeklik değildir. Tin, duyusal alanda somutluk kazanır.²⁹ Tinin duyusal alanda somutluk kazanmasıyla sanat, insanı doğadan ve kendinden özgür kılar. Böylece insan tutkuların hamlığından ve baskısından kurtularak sahici kültüre ulaşır. Sanat, insana ruhun mührünü dış dünyaya vurma imkânı vererek ve kendinde olan her şeyi ifade etme ve var olan her şeyde kendini bulma ufku kazandırarak onu doğadan kurtarır.³⁰ İnsanı kendi kültürel bağlarından ve doğanın sınırlarından ancak sanatsal hamle kurtarabilir. İnsan, içinde bulunduğu toplumsal zincirleri sanatın ışığı ile görüp özgürlüğe kavuşabilir. Bunun gerçekleşebilmesi için tinin kendini duyguların ve duyuların hakikati ile bağlantıya sokup nesnelleştirmesi gerekir.

Hegel, estetik anlayışını ana görüşünden sapmadan farklı dönemlerinde değiştirerek geliştirmiştir. Hegel'in erken dönemlerindeki vurgusu, "güzellik dini" olarak isimlendirdiği

²³ Hegel, *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler 1*, 99.

²⁴ Hegel, *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler 1*, 100.

²⁵ Jacques D'hondt, *Hegel ve Hegelcilik*, çev. Bayram Işık, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986), 60.

²⁶ Kula, *Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı*, 19.

²⁷ Kula, *Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı*, 21.

²⁸ Afşar Timuçin, *Estetik*, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2013), 79.

²⁹ Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, çev. Nejat Bozkurt, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 126.

³⁰ Flaccus, *Sanatçılar ve Düşünürler*, 104.

dönemdir.³¹ Hegel'e göre sanat, insanın ruhsal varlığının ve gelişiminin temsilidir. Hegel'in düşüncesinde böyle bir temsil gücü taşıdığı içindir ki sanatın sosyal rolü önemlidir. Ancak insanın ruhu belirli bir aşama kazandığında artık sanat onu temsil edebilecek nitelikte değildir. Bu aşamada insanı ancak felsefe temsil edebilir.³² Hegel'e göre, sanat güzelliği bir görünüştür, ama bu bir özün görünüşüdür. Bu görünüş, yaşam ve dünyanın keyfilik ve rastlantılarının tinselleştirilmesiyle bir gerçeklik kazanması anlamına gelir. Bunun için sanat güzelliği bir aldatma değil, tinsel bir gerçekliktir, tinin duyularda kendini somutlaştırmasıdır.³³

Hegel, güzellik denildiğinde sanatla ilgili güzelliği anladığını, çünkü sanat güzelliğinin tinden doğduğunu belirtir. O, doğada var olan güzeli olumsuzlamaz. Doğa güzelliği, güzelliğin ilk varoluşudur sadece tine ait olan güzelliğin bir yansımasıdır. Doğa güzelliği nesnel tine sanattaki güzellik ise mutlak tine dayanmaktadır. Estetik olarak tanımlanan güzelliğin en önemli olan özelliklerinden biri insan tarafından var edilmiş olmasıdır. İnsanın düşüncesi felsefeyi, imgesi ise sanatı yaratır. Sanat güzelliği duyuya, sezgiye ve imgeye dayanır.³⁴ Hegel'e göre sanat güzelliğinin, doğa güzelliğinden daha yüksek olmasının nedeni sanat güzelliğinin tinden doğan bir güzellik olmasıdır. Tin ve ürünleri, doğa ve fenomenlerinden ne kadar yüksekse, sanat güzelliği de doğa güzelliğinden o kadar yüksektir. Biçimsel olarak ele alındığında insanın kafasında yer alan faydasız bir anlama bile herhangi bir doğa ürününden daha yüksektir, çünkü böyle bir kavrayışta tinsellik ve özgürlük vardır.³⁵ Hegel, doğadaki güzellikte özgürlük ve bilinç olmadığını insanın ürettiği sanatsal güzellikte ise bilinç ve özgürlüğün var olduğunu ileri sürmüştür.

Doğa güzelliği, tine ait olan bir güzelliğin yansıması olarak, kusurlu ve eksiktir. Doğa güzellikleri hakkında ne kadar çok şey söylenmişse de, doğal güzelliklerin bir bilimini ve sistematik açıklamasını yapmak mümkün olmamıştır. Doğanın sadece yararlılık açısından bir incelemesi yapılmış ve örneğin hastalıklara karşı yararlı olan doğal nesnelere bilimsel bir açıklaması, tedaviler için yararlı minerallerin, kimyasal ürünlerin, bitkilerin ya da hayvanların bir tasviri oluşturulmuştur. Ama doğa alanları güzellik açısından tasnif edilmemiş ve incelenmemiştir. Doğa güzelliğinin incelenmesinde herhangi bir ölçüt yoktur ve bulanık bir alandır dolayısıyla böyle bir sınıflandırma yapmaya çalışmak zor ve ilgi çekici değildir.³⁶

Burada düşünce ve sanat tarihinde önemli bir tartışma konusu olan insan tarafından üretilen sanat ürünlerini üstündür yoksa Tanrı tarafından yaratılan doğa nesnelere mi üstündür? problemi ortaya çıkmaktadır. Sanatın yüksek konumunu eleştirenlere göre doğa Tanrı'nın bir eseridir. Buna karşın sanat ürünü insanî bir eserdir. Tanrısal bir yaratım olan doğa ile insan etkinliği arasındaki bu karşıtlıkta, Tanrı'nın insanda iş görmediği, etkinlik alanını tek başına doğa ile sınırladığı şeklinde bir yanlış anlayış yatar. Bu anlayış Tanrı'nın etkinliği denildiğinde bunu sadece doğaya özgü kılmıştır. Tanrı'nın insan üzerinde etkinliği yokmuş gibi bir düşünceye sahip olan bu görüştekiler sanatı yüksek bir mevkide görmemişlerdir. Bir diğer görüş de sanata yüksek bir konum verenlerin anlayışıdır. Bu görüştekiler Tanrı'nın doğadan daha çok, tinin yarattığı şeylerle onurlandırıldığı görüşünü kabul ederler. Tanrısal bir şey insanda doğada olduğundan bütünüyle farklı ve daha yüksek bir tarzda insanda etkindir. Tanrı tindir ve tanrısal olanın içerisinden süzülüp gelen ortam ve anlam ancak insanda, bilinçli ve etkin biçimde kendini üreten tin biçimine sahip olur. Ama doğada bu ortam ve anlam bilinçsizdir, duyusaldır, dışsaldır ve değer bakımından bilincin çok aşağısında bulunur. Sanat eserinin, insan tarafından, tinin bir yaratımı olarak meydana getirildiği kabul edildiği zaman yukarıda

³¹ Allen Speight, "Hegel and Aesthetics: The Practice and "Pastness" of Art", *Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. ed. Frederick C. Beiser, (New York: Cambridge University Press, 2008), 380.

³² Jale Nejdert Erzen, *Çoğul Estetik*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 33.

³³ İsmail Tunalı, *Estetik*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 151.

³⁴ Özel, *Estetik ve Temel Kuramları*, 180.

³⁵ Hegel, *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler 1, 2*.

³⁶ Hegel, *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler 1, 3*.

sözü geçen tartışmadan daha derin bir sonuç çıkarmak için son bir soru ortaya atılabilir: İnsan sanat eserleri üretmeye neden ihtiyaç duyar?³⁷

İnsan, öz bilinç sahibi bir varlık olarak duyuların ve duyguların sınırsızlığını hisseder ve bu hissettiklerini özgür bir şekilde müzik, şiir, heykel, resim ve mimari haline getirir. Bu sanat eserleri aslında mutlak tinin yansımalarıdır. Böylece insan, mutlak tini yansıtan bir ayna olmuş olur. İnsan, mutlak tini en yüksek bir biçimde ifade ettiği ölçüde sanat eseri ortaya çıkar. Dolayısıyla muhayyilenin ürünü olan hakiki sanat da tinin yüksekliğini paylaştığı ölçüde yüksektir. Öte yandan tine ait olan güzelin bir yansıması olan doğa güzeli ise yetkinleşmemiştir.³⁸ Sanattaki güzellik, doğadaki güzellikten farklı bir anlam taşır. Doğa, her ne kadar sanata modellik yapıyorsa da, tüm gerçek sanat ürünlerinde insan tininin damgası vardır. Bu bakımdan sanatsal etkinlik, bir bakıma, gerçeklere bir başkaldırma, deyim yerindeyse, doğanın üstüne çıkma çabasıdır. Doğayı aşmakla, sanat eseri gerçeklikten uzaklaşıyormuş gibi görünmesine karşın, tam tersine, o, hakikat olarak karşımıza çıkar. Böylece sanat eseri gerçeklikten daha gerçek olma gibi bir değere sahiptir. Çünkü sanat eserleri diğer alanların ürünlerinden farklı olarak en yoğun biçimde ve genellikle yaşantı kesitlerini yansıtırlar.³⁹ Sanat, gerçekliği olduğundan farklı olarak yani değiştirerek dışsallaştırır. Doğa nesnelere ise bir bilinç sahibi olmadıkları için kendi içlerine kapalıdırlar. Bu yüzden doğa nesnelere için gelişim ve değişimden bahsedilemez. Çünkü doğa nesnelere mutlak tinin bilinçli birer yansımaları değildir.⁴⁰ Mutlak tin, mekân ve zamanla sınırlandırılmış, bilen ve bilinen bir şeyde hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmez. Gerçekleşirken de belli tinler zincirine ayrılır. Her belli tin ancak onun kucakladığı varlıkların sonsuz çokluğu içinde gerçekleşir, ama hiçbir zaman ayrı bir varlığın içinde tam olarak gerçekleşmez. Bu yönüyle sanat, sınırlı bir belirleme biçimindeki tindir. Sanat, kendini tinin saf bir ifadesi olarak gösteren ayrı bir duygusal objedir. Sanat, tin ile görünüşün tam uyumu, birebir özdeşliğidir.⁴¹

Hegel'e göre ideanın ilk görünümü olan tabiat güzelliğinin esas karakteri birliktir. Tabiat ilk biçimiyle gerçekleşen öz ve ideadır. Bununla birlikte, tabiatdaki güzellik dışıdır ve kendi bilincine sahip değildir, sadece onu gören bir insan için güzeldir.⁴² Hegel, tabiat varlıklarının biçim güzelliği üzerinde durur. Dıştan dikkate alınırsa fiziksel güzel, birbiri ardınca düzenlilik, bir yasaya uygunluk ve nihayet maddenin saflığıyla kendini belli eder. Düzenlilik, bir biçimin kendini eşit surette basit tekrarlarıdır. Güzelin bu biçimleri nicelik alanına girer ve matematik güzelliği meydana getirir.⁴³ Doğa nesnelere sanat eserlerinden üstün olduğu anlayışına sahip insanlar, sanat ürününün konum bakımından doğa ürününden aşağı olduğu düşüncesini ifade ederler. Çünkü bu bakış açısına göre sanat eseri kendisinde bir duygu içermez ve baştan sona canlı da değildir, dışsal bir nesne olarak göz önüne alındığında ölüdür. İnsanlar genel itibarıyla canlı olana ölü olandan daha yüksek değer verir. Sanat eserinin, kendisinde bir hayata sahip olmadığı kabul edilir. Doğada canlı olan şey, içinden ve dışından, en ince parçalarına kadar amaçlı bir biçimde işlenmiş bir organizmadır. Oysaki sanat eseri ancak yüzeyinde hayat görünümüne ulaşır; bu yüzeyin iç yanında o, sıradan taşır, tahtadır ya da şiirdeki gibi, söz ve harflerle ifade edilen bir tasarımdır. Bir eseri sanat eseri yapan şey, yukarıda ifade edilen konular değildir. Bir sanat eseri ancak tinden kaynaklanmakla ve artık tinin bölgesine ait olmakla sanat eseri olur. İnsanî ilgi, bir olayın sahip olduğu tinsel değer, bireysel bir karakter, bir eylem, sanat eserinde kavranır. Dolayısıyla, sanat eseri, tin içerisindeki bu yolculuğu yapmamış olan herhangi bir doğal üründen daha yüksekte bulunur. Üstelik hiçbir doğal varlık, sanatta olduğu gibi,

³⁷ Hegel, *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler* 1, 30.

³⁸ Kula, *Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı* 2, 3.

³⁹ Nejat Bozkurt, "Hegel Estetik'ine Genel Bir Bakış". *Felsefe Arkivi*, 22-23 (1981): 289-299

⁴⁰ N.G. Çernuşevskiy, *Sanatın Gerçeklikle Estetik İlişkileri*, çev. Arif Berberoğlu, (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2012), 16.

⁴¹ Çernuşevskiy, *Sanatın Gerçeklikle Estetik İlişkileri*, 17.

⁴² Yetkin, *Estetik Doktrinler*, 99.

⁴³ Yetkin, *Estetik Doktrinler*, 101.

tanrısal ideali sunamaz. Öte yandan, doğadaki bireysel canlı şey, gelip geçici, ortadan kaybolan, dışsal görünüşü bakımından değişken bir şeydir; oysaki sanat eseri kalıcıdır.⁴⁴

2.Hegel'de Tinin Kendini Gösterme Biçimi Olarak Sanat, Din ve Felsefe

Güzel, var olan her şeyin özüdür. Bu öz, insan zihninin soyutlama yoluyla tasarımı yaptığı bir öz değildir. Güzeli gören sanatsal öz, duyuşsal biçimlerle görünen özdür. Burada güzel, her şeyin ruhu ve ilkesi olan tinin, duyulara görünmesidir. Bu anlamda güzelin özelliklerini şöyle belirtebiliriz: Güzel sonsuzdur, başka bir deyişle görünen ve kendini gösteren tanrısal ilkedir ve biçim, onu sınırlayacağı yerde gerçekleştirir ve onunla birleşir. Güzel, aynı zamanda özgürdür, çünkü gerçek özgürlük, kural veya ölçü yokluğu değildir. Bu uyumlu olarak kullanılan güçtür. Güzelliği temaşa eden seyirci aynı surette kendini özgür hisseder ve sonsuz tabiatının bilincine varır. Varlığın güçleri arasındaki uyumdan çıkan saf bir zevk ve tanrısal bir haz alır.⁴⁵

Hegel'in olgunlaşmış felsefî sisteminde sanat, din ve felsefe mutlak tinin içinde yer almaktadır. Bu üçü içinde sanat farklıdır. Sanatın farklı olmasının nedeni bir heykeltıraşın taşıdığı gibi aniden ve büyük bir arzuya ortaya çıkmasıdır. Din ise bir temsildir. Felsefenin kendisi de özgür düşüncenin bir biçimi olarak nitelendirilir.⁴⁶ Hegel'in düşüncesinde din, insanların, insanlık için en mühim şeylerin ne olduğunun farkına varıp bunlar üzerinde düşündükleri üç temel pratikten birisidir. Din ile birlikte sanat ve felsefe de aynı işi yapmaktadır. Fakat dinin farkı, sanatsal deneyime ve kavramsal düşünmeye dayanmadan, kendine mahsus bir şekilde bunu gerçekleştirmesidir. Dinde kişi, ilahi olana yükselmeye çalışır ve böylece ilahi olanla birliği deneyimlemeye gayret gösterir. Din bunu ayin ve ritüellerle gerçekleştirir.⁴⁷ Felsefi düşünme, doğası gereği "mutlak"a doğru yönelebile ve hatta dinsel düşünümünden daha uygun olsa bile dinin yerine geçemez. Hegel bunu açıkça itiraf eder: "Din herkes içindir. Herkes için olmayan felsefe gibi değildir. Din, bütün insanların kendileri için doğrunun bilincine varmasını sağlayan tavır ya da üsluptur."⁴⁸

Hegel'e göre insan, sanat, din ve felsefede kendini bularak özgürlüğe kavuşur. Bu da yine üç aşamada gerçekleşir. Birincisi tinin kendi özünü özgürce seyretmesidir ki bundan sanat doğar. İkincisi tinin kendi özünü simgelerle kavramasıdır ki bundan din doğar. Üçüncüsü ise tinin kendi özünü düşünsel olarak kavramasıdır ki bundan felsefe doğar. Hegel, felsefenin, tinin en üst gelişme basamağı olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁹ Sanatla felsefenin ikisi de tini esaretten uzaklaştırmasına rağmen sanat, en yüksek özgürleşme değil, sadece bir özgürleşme aşamasıdır.⁵⁰ Hegel'e göre sanatsal özgürlükten dolayı sanat, din ve felsefe ile aynı görevi paylaşır. Bu görev, mutlak tini duyusala dönüştürmek ve Tanrısal olanı dile getirmektir. Tinin ve insanın en derin ilgilerini sanat taşır. Mutlak tinin özel bir biçimde gerçekleşmesi, onun sanat tarafından duyumsanabilir olana dönüştürülebilmesiyle olanaklıdır. Bu manada sanat, orta bir yerde duran ve uzlaştıran ilk araçtır. Bu aracılık yönü, tinsellikteki sonsuzluğun formları ile sonluluğun formlarını bir araya getirip somutluk kazandırmadır. Böylece sanat eseri, tinin bir görünüşüdür tanımına varılabilmektedir. Fakat tinin görünüşü olmadan gerçeğin bilincine varılamaz ve bu anlamda da bütün gerçek yanıltıcıdır. Sanat, tinin bir etkinliğini sergiler.⁵¹

Hegel'e göre sanatın işlevi, gerçekliği algımıza doğrudan duyusal bir biçimde sunmaktır. Burada sanatlar içinde güzel müziği örnek verebiliriz. Güzel müzik, duyusal açıdan doğrudan bir gerçekliktir. Güzel müzikte açığa çıkarma ve sunum uzlaşmıştır. Estetik deneyimde bunlar birbirinden ayrılmaz. Bu nedenle güzel müzik en çok hayata geçirilebilen sanattır. Güzel müzik en

⁴⁴ Hegel, *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler 1*, 29.

⁴⁵ Yetkin, *Estetik Doktrinler*, 98.

⁴⁶ Allen Speight, "Hegel and Aesthetics: The Practice and "Pastness" of Art", 381

⁴⁷ Terry Pinkard, *Hegel*, çev. Mehmet Barış Albayrak, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 572.

⁴⁸ Terry Pinkard, *Hegel*, çev. Mehmet Barış Albayrak, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 573.

⁴⁹ Tunali, *Estetik*, 150.

⁵⁰ Kula, *Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı 1*, 212-213.

⁵¹ Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 167.

koşulsuz haliyle, yani dünya kayguları tarafından en koşullandırılmamış haliyle sanatsal bilinci yansıtır. Hegel'e göre sanata duyulan ilgi, arzunun pratik ilgisinden ayrıdır; çünkü sanat, nesnelere bağımsız bırakırken arzu kendi amaçları için onları kendisine uydurur. Sanatsal derin düşünme, bilimsel zekânın kuramsal düşünmesinden, nesnelere bireyselliğine dikkat çekmesiyle ayrılır ve onları temel düşüncelere indirgemekle uğraşmaz.⁵² Hegel'e göre sanat, en yüksek gerçekliği duyusal olarak teşhir ederek, onu duyulara, duygulara ve doğanın görünüş biçimine yaklaştırır ve sanatın kendinden var ettiği güzel sanat eserleri, doğa ile sonlu gerçeklik ve kavramsal düşüncenin sonsuz özgürlüğü arasındaki ilk orta uzlaşma noktasıdır. Yani sanatçı, düşünceyi duyusal bir mecrada cisimleştirmek için yollar bulur.⁵³ Sanat, muhayyile gücüne dayalıdır, muhayyile gücünün tam olarak etkin olabilmesi için özgür olması gerekir. Bu yönüyle özgürlük, öznenin her türlü çelişkiyi çözerek, dünya ile barışmasının ve dünya içinde özünü gerçekleştirmesinin önkoşulu ve olanağıdır. Bir bakıma özne, dünyasal varlığını sürdürebilmek için, en yüksek belirlenimi olan özgürlüğe yazgılıdır. Öte yandan, öznenin özgürlüğe yazgılı olması demek, edilgen ve tembel bir öznenin de özgürleşebileceği anlamı taşımaz.⁵⁴ Özgürlük, tarih sürecinde tinin bir ide olarak kendini belirlemesidir. Yani, özgürlüğün gerçek kaynağı, idenin evrensel bir biçimi ve bu biçiminde tarih içinde somut bir gerçeklik kazanmasıdır.⁵⁵

Sanat, kendisini din ve felsefe ile aynı alan içerisine yerleştirdiği zaman ve ilahi olanı, insanlığın en derin ilgilerini ve tinin en kapsamlı hakikatlerini zihinlerimize getirmenin yalnızca bir yolu olduğu zaman en yüksek ödevini yerine getirir. Sanat eserlerinde uluslar, en zengin iç sezgilerinin ve düşüncelerinin tortusunu bırakmışlardır ve sanat çoğu kez onların felsefelerini ve dinlerini anlamamanın anahtarı olmuştur. Sanat, bu uğraşmayı din ve felsefe ile paylaşır, ama bunu özel bir biçimde sergileyip, bu şekilde onu duyulara, duyguya ve doğanın görünüş tarzına yaklaştırarak yapar.⁵⁶

İnsan, sanat ve felsefe veya akıl ve duygu bağlamında birbirine zıt iki hali yaşar. Bir tarafta, tümel ve bağımsız olan hukukun, iyinin, hakikatin tümel yasaları vardır. Diğer tarafta, insanın duyguları, eğilimleri, tutkuları vardır. Bu karşıtlık en derin kederi ortaya çıkarır. İnsanın, tinsel dünyası içinde ikilik ve iç çatışma filizlenir ve insan bunların çelişkisi içerisinde büyük buhranlar yaşar. Çünkü insan, sadece saf düşünceye ve yasaların tümelliklerine bağlı değildir, onun aynı zamanda duyusal varoluşa, duyguya, coşkulanmaya gereksinimi vardır. Felsefe, bundan dolayı ortaya çıkan karşıtlığı kendi mükemmel tümelliği içerisinde düşünür ve yine tümel bir biçime getirir. Bu karşıtlığın çözülmesiyle ortaya çıkan böyle bir doyumunu sanatta buluruz. Mesela insan açlık, susuzluk, yorgunluk, yeme, uyku gibi ihtiyaçlarını giderdikten belli bir süre sonra tekrar aynı gereksinimleri doymak ister. Bu bir çelişki ve onun çözülmesine bir örnektir. İnsanın var oluş alanında, onun doyumlarının içeriği sonlu ve kısıtlıdır. Doyum, mutlak değildir ve bu nedenle sürekli ve huzursuz bir biçimde hep yeni bir istek doğar; yemenin, tokluğun, uykunun hiçbir faydası olmaz, açlık ve yorgunluk ertesi gün tekrar başlar. Bunun sonucu olarak, insan tin alanında daha ileriye gitmeye, bilme ve istemede, öğrenme ve eylemlerde doyum ve özgürlük elde etmeye çabalar. Bu yönüyle sanat, sınırsız duyguların belli şekillerde sürekli bir biçimde kendini ifşa etmesidir. Yukarıda değinildiği üzere bunun bir sonu yoktur. İnsan, her sanat eserinde kendi içsellliğini ve toplumsal yapmayı daha iyi bilir ve tanır.⁵⁷

Hegel'e göre düşünce yoluyla söylenecek şeyleri söylemeyi amaçlayan bir sanatla hiç kimsenin ilgilenmeyeceğini belirtir. Bu yönüyle sanatta belirsizlik ve tanımsızlık söz konusudur. Belirlilik ve tanım felsefenin işidir. Kavramsal anlamda açık olunan yerde, sanat eseri gereksizdir.⁵⁸ Sanat, bir yönüyle tümel olana dayanırken diğer yönüyle tikel olana dayanır. Her tikelin

⁵² Donald Kuspit, *Sanatın Sonu*, çev: Yasemin Tezgiden, (İstanbul: Metis Yayınları, 2014) 51.

⁵³ Arthur C. Danto, *Sanat nedir?*, çev: Zeynep Baransel, (İstanbul: Sel yayıncılık, 2014), 122.

⁵⁴ Kula, *Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı 2*, 56.

⁵⁵ Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Sanat*, 67.

⁵⁶ Hegel, *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler 1*, 12.

⁵⁷ Hegel, *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler 1*, 97-98.

⁵⁸ Charles Taylor, *Hegel*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 473.

içinde tümel saklı olduğu gibi her tümelin içinde de tikel saklıdır. İşte Hegel'de sanat felsefesi tikel olan gerçekliğin tümel olan hakikatle olan bağlantısını ele alır. Sanat eseri, doğa ürünü değildir, o, insan etkinliği tarafından meydana getirilir. Sanat eserinin insan etkinliğinin bir ürünü olması, dışsal bir nesnenin bilinçli bir üretimi olan bu etkinliğin aynı zamanda başkalarınca bilinip açıklanabileceği ve öğrenilip, izlenebileceği düşüncesine yol açar.⁵⁹

Sanat eseri, genel insan etkinliğinin bir ürünü değildir. O, özel olarak bahşedilmiş bir tinin eseri olarak göz önüne alınır. Bahşedilmiş tin, kendisini, tümel olarak geçerli yasaları dikkate almaktan ve kendi üretici etkinliği ile çatışan bilinçli bir düşünümünden bütünüyle kurtarmak durumundadır. Tin, bilinç sahibidir, fakat sanat eserini üretirken bilinçli değildir. Bahşedilmiş tin, bilinçli sanatsal süreçte düşünmekten uzaktır, çünkü onun sanat ürünleri, bilincin etkisi altında kalırsa bozulmuş olur. Bu bakış açısından, sanat eserinin yetenek ve dehanın bir ürünü olduğu iddia edilmiştir.⁶⁰ Sanatçı yüksek bir muhayyile gücüne sahip olduğu için düşünceden değil duygudan ilham alır. Sanat, içeriğin bilgisini ve bilincini daha çok gerektirir. Örneğin, yalnızca içsel tinin tamamen belirlenimsiz hareketiyle ve sanki düşünceden yoksun duygular olarak ele alınan müzik sanatının, bilinçte mevcut tinsel malzemeye pek az gereksinimi vardır. Dolayısıyla, müziksel yetenek, pek çok durumda kendisini kafanın boş olduğu ve yüreğin pek az harekete geçtiği ilk gençlik yıllarında ilan eder ve kimi zamanda tin ve hayat, deneyim kazanmadan önce, son derece dikkat çekici yüksekliğe ulaşabilir. Öte yandan şiir sanatında durum tamamen farklıdır. Şiirde, her şey, insanın daha derin ilgilerinin ve onu harekete geçiren güçlerin, içerik ve düşünceyle dolu olarak sunulmasına bağlıdır. Bundan dolayı, deha, çok değerli ve yetkin bir şeyi varlığa getirmeden önce, tin; hayat, deneyim ve düşünüm tarafından zengin ve derin bir biçimde eğitilmek zorundadır. Goethe ve Schiller'in ilk üretimleri, dehşete düşürücü olabilecek bir hamlığa ve kabalığa sahiptir.⁶¹

Sonuç

Çalışmamızda öncelikli olarak imge ve kavramın neliğini ortaya koyduktan sonra sanat ve felsefe açısından yerini ve önemine işaret ettik. Bununla birlikte Hegel'in felsefe ve sanat anlayışı içinde imge ve kavramın ne ölçüde önemli olduğunu belirtmeye çalıştık. Doğal olarak Hegel'in sanat anlayışını genel felsefi sistemi içinde değerlendirdik. Bunun içinde özellikle tin kavramı üzerinde duruldu. Bu çerçevede Hegel'in sanat anlayışında sanat, üç esas kısma ayrılır. İlki tümel, ikincisi tikel bir kısımdır. Üçüncü olarak, sanatın kendini gerçekleştirdiği yer olarak tümel ile tikelin birleştiği kısımdır. Hegel, sanatta başlanması gereken noktanın tin olduğunu belirtmiştir. Çünkü sanat, ne mantıkta tasarlandığı şekliyle idea, ne düşünme ögesi içinde geliştirildiği şekliyle mutlak düşünce, ne de doğada ortaya çıktığı şekliyle ideadır.

Hegel, tını öznel, nesnel ve mutlak olarak üç kısma ayırmıştır. Mutlak tinin kendini gösterdiği üç biçim vardır. Bu biçimler din, sanat ve felsefedir. Hegel'e göre din, sanat alanını aşmaktadır. Din, tasarımsal düşünmeye sahiptir, çünkü din alanında, mutlak, sanatın nesnelliğinden öznenin içsellğine taşınmıştır. Sanattan dine doğru bu ilerleyiş, dinsel bilinç için sanatın yalnızca tek bir yön olduğu söylenerek betimlenebilir. Bu demektir ki, sanat eseri, hakikati, duyuşsal tarzda bir nesne olarak sunar ve mutlağın bu biçimini tam uygun biçim olarak benimser; buna karşılık din, buna mutlak nesneyle bağıntılı içsel ben tarafından verilen tapınmayı ekler. Mutlak tinin diğer bir biçimi de felsefedir. Hegel, felsefe ve dinin içeriğinin, ihtiyaç ve ilgisinin ortak olduğu ileri sürmüştür. Dinin nesnesi de felsefenin nesnesi de ebedi hakikat ve tanrıdır. Bu ikisi de tanrının açıklanmasından başka bir şey değildir. Felsefe dini açıklayarak sadece kendini açıklar ve kendini açıklayarak da dini açıklamış olur.

Dindeki yüreğin tapınması ve tasarımsal düşünme en yüksek içsellik biçimi değildir. Bu, en yüksek içsellik biçimi olarak, özgürlüğü engellenmemiş düşünmedir. Bu düşünme içerisinde felsefe

⁵⁹ Hegel, *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler 1*, 24.

⁶⁰ Hegel, *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler 1*, 26.

⁶¹ Hegel, *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler 1*, 28.

dindeki ile aynı içeriği zihinlerimize getirir ve bu sayede en tinsel tapınmaya ulaşır. Burada düşünme, tasarımsal düşünmenin içeriği olacak şeyi kendisinin kılar ve kavramsal olarak bilir. Bu şekilde, iki yan, yani sanat ve din, felsefede birleştirilir, burada sanatın nesnelliği gerçekten dışsal duyusallığını kaybederek nesnel olanın en yüksek biçimi olan düşünce biçimini almıştır, dinin öznelliği ise düşünmenin öznelliği içerisinde artılmıştır. Hegel, felsefeyi dinden ve sanattan daha üstün bir yere koyar. Sanat, ideal ile gerçekliğin varoluşu ve bu ikisinin birliğinden başka bir şey değildir. Bu anlamda sanat ideal ile gerçeklik arasında durur. Bir tarafı ideal olana bakarken diğer tarafı gerçekliğe bakar. Ortaya çıkan sanat eseri ideal ve gerçeklikten ayrıdır. Fakat ideal ve gerçekliğin özelliklerini üzerinde taşır. Sanat, tam olarak zihnin anlama yetisiyle kavranamaz. Çünkü anlama yetisi, bu birliğe nüfuz etmek yerine, gerçekliği idealden tamamen farklı bir şey olarak, nesnel olanı öznel olandan tamamen farklı bir şey olarak görüp, salt kendi bağımsızlıkları içerisindeki ayrımlara yapışır ve bu türden karşıtlıkların birleştirilemeyeceğini düşünür. Bu yüzden anlama yetisi, daima, sonlunun, tek yanlı olanın ve hakiki olmayanın alanında kalır. Öte yandan sanat sonsuz ve özgürdür. Hegel'e göre ideal, kendi tözselliğinden dışsal bir varlığa taşınmak suretiyle ikili bir gerçeklik tarzı kazanır. Sanat yapıtı, idealin içeriğini belli bir hal, tikel bir durum, karakter, olay olarak dış varoluşun bir biçimi içinde betimleyerek, idealin içeriğine gerçekliğin somut biçimini verir. Bu aşamada idealin içeriği ile dış gerçekliğin somut biçimi bir araya getirilir. Söz konusu sentez yepyeni bir nitelik olarak ortaya çıkar. Hegel, sanatsal güzelliği algılamayı iki şarta bağlar. Bu iki şart, tam akıl ve gelişkin bir tindir.

Sanat, muhayyilenin bir ürünü olan imge ile açığa çıkar. Felsefe ise, aklın ürettiği kavramlar ile kendini gösterir. Bu anlamda Hegel, sanat ve felsefeyi karşılaştırmış ve felsefenin sanattan üstün olduğunu ileri sürmüştür. Zira mutlak tinin kendini ifade ettiği en yüksek biçim, felsefedir. Klasik felsefi düşünce açısından değerlendirildiğinde insandaki duyu gücü, muhayyile gücü ve akıl gücü önemlidir. Hegelci anlamda sanat, duyu ile akıl arasındaki muhayyile arasında ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Bayav, Deniz. "Resim Sanatında Ve Sanat Eğitiminde İmge". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/2 (2009 Aralık): 105-122.
- Bozkurt, Nejat. "Hegel Estetik'ine Genel Bir Bakış", *Felsefe Arkivi*, 22-23 (1981): 289-299.
- Bozkurt, Nejat. *Sanat ve Estetik Kuramları*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, Hegel*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 2010.
- Çernişevskiy, N.G. *Sanatın Gerçeklikle Estetik İlişkileri*. çev. Arif Berberoğlu, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2012.
- Danto, Arthur C. *Sanat nedir?*. çev. Zeynep Baransel, İstanbul: Sel yayıncılık, 2014.
- D'hondt, Jacques, *Hegel ve Hegelcilik*, çev. Bayram Işık, İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- Erzen, Jale Nejd. *Çoğul Estetik*. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Flaccus, Louis William. *Sanatçılar ve Düşünürler*. çev. Orhan Düz, İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Hegel, G. W. F. *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadioğlu, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Hegel, G. W. F. *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler 2*. çev. Taylan Altuğ-Hakkı Hünler, İstanbul: Panel Yayınevi, 2015.
- Hegel, G. W. F. *Estetik. Güzel Sanatlar Üzerine Dersler 1*. çev. Taylan Altuğ-Hakkı Hünler, İstanbul: Panel Yayınevi, 2012.
- Hegel, G. W. F. *Seçilmiş Parçalar*. çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Hegel, G. W. F. *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 1986.

- Işıldak, R. Suat "Yaratmada İlk Adım: İmge ve İmgelem". *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi*, 2/1 (2008 Haziran): 64–69.
- Kaufmann, Walter, *İnsanı Anlamak*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 2014.
- Kula, Onur Bilge. *Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı 1*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Kula, Onur Bilge. *Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı 2*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Kula, Onur Bilge. *Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı 3*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Kuspit, Donald. *Sanatın Sonu*. çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Lukacs, George. *Estetik 3*. çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayınevi, 2001.
- Maker, William(ed.). *Hegel and Aesthetics*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- Özel, Ayşe. *Estetik ve Temel Kuramları*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2014.
- Pinkard, Terry, *Hegel*, çev. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Speight , Allen. "Hegel and Aesthetics: The Practice and "Pastness" of Art", , *Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. ed. Frederick C. Beiser. New York: Cambridge University Press,2008.
- Taylor, Charles. *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press,1977.
- Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, çev. Bülent Gözkan, Hakkın Hünler, Türker Armaner, Nur Ateş, Ayfer Dost, Engin Kılıç, Ela Akman, Neşe Nur Domaniç, Ayhan Çitil, Banu Kiroğlu, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2010.
- Timuçin, Afşar. *Estetik*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2013.
- Tunalı, İsmail. *Estetik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Yenişehirlioğlu, Şahin. *Felsefe ve Sanat*. Ankara: Dayanışma Yayınları, 1982.
- Yetkin, Suut Kemal. *Estetik Doktrinler*. Ankara: Palme Yayıncılık, 2017.
- Ziss, A. *Estetik*. çev. Y. Şahan, İstanbul: Hayalbaz Yayınları, 2009.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2021, 4(1): 20-44

Hız. Peygamber' den Emevîlerin Sonuna Kadar Hac Kafilelerinin Güzergâhları

The Routes of the Hajj Convoys from the Prophet Muhammad (pbuh) to the
End of the Umayyads

Hacı ATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History and Arts
Osmaniye/Turkey
haciatas@osmaniye.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9276-2966

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 28 Nisan / April 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Haziran / June 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June
DOI: 10.47145/dinbil.929236

Atıf / Citation: Ataş, Hacı. "Hz. Peygamber' den Emevîlerin Sonuna Kadar Hac Kafilelerinin Güzergâhları / The Routes of the Hajj Convoys from the Prophet Muhammad (pbuh) to the End of the Umayyads". Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 4 / 1 (Haziran 2021): 20-44. doi: 10.47145/dinbil.929236

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Haremeyn olarak kabul edilen Mekke ve Medine, İslâm tarihi açısından ayrıcalıklı şehirlerdendir. İslâmiyet Mekke'de doğmuş, Medine'de gelişmiş ve dünyaya da buralardan yayılmıştır. Mekke'nin, Müslümanların kıblesi Kâbe'yi bünyesinde barındırması her yıl milyonlarca Müslümanın hac ve umre amacıyla burayı ziyaret etmesini sağlamıştır. Hz. Peygamber'in kabrini misafir eden Medine de onun vefatından sonra dinî saiklerle ziyaret edilen ikinci şehir olmuştur. Emevîler ve Abbasîler döneminde devlet merkezinin Hicaz'ın dışına taşınması bu şehirlerin etkisini ortadan kaldırmamıştır. Bu tesirin devam etmesinde Mekke ve Medine'ye düzenlenen hac merasimlerinin ehemmiyeti oldukça fazladır. Bu ehemmiyetin sonucunda yüzlerce hac kafilesi meşakkatli yolculukları göze alarak dünyanın çeşitli bölgelerinden Mekke'ye akın etmiştir. İslâm'ın ilk dönemlerinde yüzlerce km'yi bulan ve aylarca süren hac kafîlelerinin yolculuğu müstakîl bir kurumun ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Bu amaçla "Hac Emirliği" adıyla, en önemli görevi, hac kafîlelerini güvenli bir şekilde kutsal mekânlarla götürüp getirmek olan bir kurum ihdas edilmiştir. Hac kafîlelerinin en kısa ve en güvenli yollardan kutsal mekânlarla götürülmesi önemli bir sorumluluk getirdiğinden halifeler, bu hassas vazifeyi ya kendileri bizzat yürütmüşler ya da en güvendikleri isimlere bu görevi tevdi etmişlerdir. Bu çalışmada hac emirlerinin başkanlığında Mekke'ye giden hac kafîlelerinin takip ettikleri güzergâhlar ele alınmıştır. Çalışmamız, ilk hac kafîlesinin yola çıktığı Hz. Peygamber döneminden başlayıp Emevîlerin sonuna kadar devam eden tarih aralığı ile sınırlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hac kafilesi, Hac Emirliği, Mekke, Güzergâh.

Abstract

Mecca and Medina, accepted as "Haremeyn", are privileged cities in terms of Islamic History. Islam was born and developed in these two cities and spread to the world from here. The fact that Mecca includes the Kaaba, the qibla of Muslims, has caused millions of Muslims to visit this place every year for the purpose of hajj and umrah. Medina, which hosted the tomb of the Prophet Muhammad (pbuh), became the second city to be visited for religious reasons after his death. The transfer of the state center outside the Hijaz during the Umayyad and Abbasid period did not eliminate the influence of these cities. The pilgrimage ceremonies held in Mecca and Medina are of great importance in the continuation of this influence. As a result of this importance, hundreds of pilgrimage convoys flocked to Mecca from various parts of the world, risking arduous journeys. The journey of pilgrimage convoys, which reached hundreds of kilometers and lasted for months in the first periods of Islam, also led to the emergence of an independent institution. For this purpose, an institution was established with the name of "Pilgrimage Emirate", whose most important task is to safely take pilgrimage convoys to holy places and re-bring them. Since the transportation of the pilgrimage convoys to the holy places by the shortest and safest ways brought an important responsibility, the caliphs either carried out this delicate task themselves or handed it over to the names they trusted the most. In this study, the routes followed by the pilgrimage convoys to Mecca under the presidency of the pilgrimage emirates are handled. Our study is limited to the date range starting from the period of the Prophet Muhammad (pbuh) when the first pilgrimage convoy started and continuing until the end of the Umayyads.

Keywords: Islamic History, Hajj Convoy, Hajj Emirate, Mecca, Route.

Giriş

Kur'an, on iki aydan dördünü haram ilan ederek bu aylarda savaşmayı yasaklamıştır. Bu aylar Muharrem, Recep, Zilka'de ve Zilhicce aylarıdır. Belirtilen aylarda savaşın yasaklanmasının birçok nedeni olmakla birlikte muhtemelen en önemli neden insanların güvenli bir şekilde hac ibadetlerini yerine getirmelerini sağlamaktır. Çünkü yasaklanan dört ayın ikisi, Zilka'de ve Zilhicce ayları, hac ibadetinin yapıldığı aylardır.¹

Müslümanlar, farz kılındığı yıldan itibaren hac görevini ifâ etmeye özen göstermişlerdir. Müslümanların bu ibadete özel önem vermesi Allah'ın rızasını kazanmanın yanında o ana kadar işledikleri günahlardan kendilerini kurtarmak istemelerinin de önemli bir payı vardır. Buna ilaveten Hac, çok kapsamlı bir ibadet olması bakımından da Müslümanları cezbetmektedir. Rivayete göre Ebû Hanife, diğer ibadetleri hacdan üstün kabul ederdi, ancak hacca gittikten sonra bu fikri değiştirmiştir.²

Hayatının büyük bir kısmını Mekke'de geçiren Hz. Peygamber'in, risâletten önce ve sonra defalarca Kâbe'yi tavaf ettiği bilinmektedir. Medine döneminde ise Resûlullah'ın (s.a.v.) iki umre bir de hac yaptığı kaydedilmiştir.³ Bu yüzdendir ki Resûlullah (s.a.v.), "Hac menâsikini (haccın yapılış şekli) benden alın" (خذوا عني مناسككم)⁴ buyurmuştur.

Hicretin 10. yılında düzenlenen ve Hz. Peygamber tarafından sevk ve idare edilen "Veda Haccı" bu ibadetin yönetim ve organizasyonu açısından bizlere önemli veriler sunmaktadır. Ancak bu verilerin haccın ibadet yönü kadar zengin malzeme sunduğunu söylemek mümkün değildir. Bunun temel nedenleri zamanla Müslüman nüfusun artması, İslâm coğrafyasının genişlemesi sebebiyle hac kabilelerinin sayıca çoğalması ve takip ettiği güzergâhların da farklılaşmasıdır. Bu güzergâhların sayıca çoğalması ve Müslüman nüfusun demografik yapısının farklılaşması hac kabilelerinin güvenli bir şekilde kutsal mekânlara sevk edilmesini zorlaştırdı. Bu sebeple kalabalık hac kabilelerinin salimen kutsal mekânlara götürülmesi için titizlik gösterilmiş bu amaçla en güvenli ve en kısa güzergâhlar seçilmiştir. İslâm'ın ilk yıllarında sadece Medine-Mekke güzergâhından söz etmek mümkün iken zamanla Yemen-Mekke, Şam-Mekke, Yemâme-Mekke gibi yeni güzergâhlara ihtiyaç duyulmuştur.⁵

İkinci halife Hz. Ömer ile birlikte Sâsânî devleti tamamen ortadan kaldırılmış, İran ve Irak İslâm ülkesine katılmış; Suriye ve Mısır toprakları ise Bizans devletinden alınarak İslâm diyarına dâhil edilmiştir. Böylece İslâm coğrafyası oldukça genişlemiş Fars halkı, Türkler ve Berberilerin İslâm dinini tercih etmeye başlaması ile birlikte kozmopolit bir kültür ortaya çıkmıştır. Yeni dine girmenin heyecanı ile hac ibadetine iştiaak gösteren Müslüman halk, Allah'ın evini ziyaret etmek ve Hz. Peygamber'in yaşadığı mekânları görmek amacıyla oldukça meşakkatli yolculukları göze almışlardır. Çok kültürlü ve farklı etnik kimliklere sahip bir dinin mensuplarına hac ibadetini güvenli bir şekilde

¹ Cevad Ali Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm* (y.y.: Dâru's-Sâkî, 1422), 5/580; Mustafa Sabri Küçükkaşçı, *Cahiliye'den Emevilerin Sonuna Kadar Haremeyn* (İstanbul: İSAR, 2003), 122-127.

² Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eğâvîl fî vüçûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 3/152-153.

³ Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbadetler Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 242-243.

⁴ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdulah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 1424), 7/602.

⁵ Bkz: İbrahim b. İshâk b. Beşîr Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik ve Emâkini Turuki'l-Hac*, thk. Hamad el-Câsir (Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1969); Abdulkadir b. Muhammed b. İbrahim Cezîrî, *Dürerrü'l-Ferâidi'l-Munazzama fî Ahbâri'l-Hac ve Turuki Mekketi'l-Muazzama*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2002).

yaptırmak, halifelerin en önemli görevlerinden biri haline gelmiştir. Kur'an'ın ifadesine göre, "İnsanların yürüyerek veya binekler üstünde uzak yollardan Kâbe'yi ziyarete gelmeleri"⁶ zor olduğu kadar manevi hazzı yüksek bir yolculuktur. Geniş bir coğrafyaya yayılmış Müslümanların hac emirlerinin nezaretinde hac için Mekke ve Medine'ye getirilmesi ve yeniden memleketlerine gönderilmesi hassas ve sorumluluğu yüksek bir vazifedir. Özellikle devlet otoritesinin zayıfladığı dönemlerde hac kafîleleri hırsızların ve çapulcuların saldırılarına maruz kalma riski ile karşı karşıya kalmıştır. Hiz. Peygamber ve Dört Halife döneminde böyle bir tehlikeden söz edilemese de içinde kadın, çocuk, yaşlı ve hasta insanların bulunduğu kafîlelere yüzlerce km yolculuk yaptırmak başlı başına ağır bir yükür.

Hac kafîlelerinin güzergâhları ele alınırken coğrafya ve lügat kitapları çalışmamızın ana eksenini oluşturmuştur. Hemdânî'nin (öl. 360/971) *Sıfatü Cezîreti'l-Arab* isimli eseri, Bekrî'nin (öl. 487/1094) *Mu'cem mâ İsta'cem* isimindeki eseri, Yâkût el-Hamevî'nin (öl. 626/1229) *Mu'cemu'l-Büldân*'ı istifade edilen coğrafya kitaplarından bazılarıdır. İbn Manzûr'un (öl. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ı ve Zebîdî'nin (öl. 1205/1791) *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Şâmûs* isimli eseri de çalışmamız esnasında faydalandığımız lügat türü eserlerin bir kısmıdır.

Ahmet Salahaddin Bey'in *Kâbe Yollarında (Surre Alayı Hatıraları)* isimli çalışması, Âradî'nin *İmâratü'l-Hac fi'd-Devleti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*'si, Eyüp Sabri Paşa'nın *Mir'at-ı Haremeyn*'i, Mustafa Sabri Küçükaşçı'nın *Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn*'i ve Rifat Oral'ın *Veda Hacı* istifade ettiğimiz çağdaş eserlerden bazılarıdır.

Türk edebiyatında hacın bahis konusu edildiği manzum-mensur birçok hac seyahatnâmesi kaleme alınmıştır. Bu eserlerde, hac ibadetinin usûlüne uygun biçimde yerine getirilmesinden bahseden "menâsik-i hac" söz konusu olduğu gibi bu çalışmalarda hac kervanlarının güzergâhındaki menzillerden de bahsedilmiştir. Buna da ve "menâzil-i hac" ismi verilmiştir.⁷ Söz konusu iki alanda da birçok eser telif edilmiştir. Ancak bu çalışmaların Osmanlı dönemine yoğunlaştığı⁸ veya Memlûkler dönemi⁹ ile sınırlandırıldığı görülmüştür. Yaptığımız tarama neticesinde Hiz. Peygamber döneminden başlayarak Râşid Halifeler ve Emevîler dönemini ele alan müstakil bir "menâzil-i hac" çalışmasına rastlamadık. Tebliğci olarak iştirak ettiğimiz 01-03 Nisan 2021'de Ankara'da "Değişen ve Gelişen Şartlar Bağlamında Hac" başlığı ile düzenlenen Uluslararası Hac Sempozyumunda "hac emirliği" konusu farklı başlıklar altında ele alınmış ancak "hac kâfilelerinin güzergâhları" başlığı altında bir tebliğ sunulmamıştır. Bahsi geçen sempozyumun metni henüz yayımlanmadığı için bu başlıkların ayrıntılarına yer veremiyoruz.¹⁰

1. Hac Emirliği

Hac ibadeti her ne kadar Kâbe'yi ziyaret, vakfe ve ihram giymekten ibaret gibi görünse de aslında hem meşakkatli hem de maddi ve bedeni çaba gerektiren bir ibadettir. Özellikle ulaşım araçlarının at ve develerden ibaret olduğu dönemlerde Müslümanlar, hac yolculukları sırasında ciddi

⁶ el-Hac, 22/27.

⁷ Seydi Kiraz, "Fethî'nin manzum Menâzil-i Hacı", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (2020), 311.

⁸ Bkz: Münir Atalar, *Osmanlı Devletinde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları* (Ankara: DİB Yayınları, 2015).

⁹ Bkz: Burak Gani Erol, "Memlûkler Zamanında Mısır Mahmili", *Türkiyat Mecmuası Journal of Turkology* 29/1 (2019), 45-80.

¹⁰ Bkz: <https://hac.gov.tr/hacsempozyumu/>

sıkıntılarla karşı karşıya kalmışlardır.¹¹ Bu sebeple hac ibadetinin emniyet içerisinde ifâ edilmesi ve hacı adaylarının güvenli bir şekilde Mekke'ye ulaşmaları ve memleketlerine dönmeleri için bazı düzenlemeler yapma zarureti hâsıl olmuştur. Kâbe'nin inşa edildiği tarihten bu yana insanların hac ve umre için Mekke'ye gelmeleri bu insanların organize edilmesi sorununu da beraberinde getirmiştir.

Hac yönetimi ve organizasyonu hakkındaki vazifeler, zaman ve şartlar değiştikçe kurumsallaşarak çeşitlenmiştir. İslâmiyetle birlikte hac ibadeti, hem Hz. İbrâhim zamanındaki aslına döndürüldü hem de hac yönetimine yeni kurumlar eklendi. Aslında İslâm dini, hac yönetimi hususunda köklü değişiklikler yapmayıp sadece değişen şartlara ayak uyduracak yeni uygulamalar ihdas etmiştir. Bu anlamda ilk defa İslâmiyet döneminde tesis edilen kurumlardan biri "Hac Emirliği" müessesesidir. "Emîrü'l-Hac" olarak da isimlendirilen kurumun görevi haccın kurallarına uygun bir şekilde yerine getirilmesini temin etmek ve kutsal mekânlara yolculuk yapan hac kabilelerinin can ve mal güvenliğini sağlamaktır. Bu görevi üstlenen kimseye de "Emîr-i Hac/Hac Emiri" denir.¹² Hz. İbrâhim'in, oğlu İsmail'e haccın nasıl yapılacağını öğretmesi, İsmail'in de kendisinden sonraki insanlara bunu aktarması hac merasimlerinin sistematik bir şekil almasını sağlamıştır. Buradan hareketle bu kurumun doğuşu Hz. İsmail'e kadar götürülmeye çalışılsa da¹³ "Emîrü'l-Hac" ismiyle ilk defa İslâmiyet döneminde ortaya çıktığı söylenebilir.¹⁴

Mekke'nin fethine kadar hac merasimlerinin idaresi Kureyşli kabilelerin üzerindeydi. Mekke'nin fethedildiği yıl Resûlullah (s.a.v.), Attâb b. Esîd'i Mekke'ye âmil (vali) yaparak Huneyn seferine çıktı.¹⁵ Dolayısıyla hicretin 8. yılında icra edilen hac merasimine Resûlullah (s.a.v.) katılmadı. Bu yıl düzenlenen hac merasimini Mekke'ye vali olarak atanan Attâb b. Esîd idare etmiştir. Mekke'nin fethedildiği gün Müslüman olan Attâb'ın Resûlullah (s.a.v.) tarafından hac emiri olarak görevlendirilmediği, Mekke emiri sıfatıyla Attâb'ın bu vazifeyi üstlendiği anlaşılmaktadır. O yıl düzenlenen haccın Müşriklerle karışık yapılması bizce Hac Emirliği kurumunun henüz ihdas edilmediğinin bir delilidir. Çünkü hicri 8. yılda Mekke'nin fethedildiği yıl düzenlenen hac merasiminde Müşrikler, pagan kültürünün kalıntılarıyla haclarını icra ettiklerinden, o yıl, İslâm kültürünün bir ürünü olan Hac Emirliği müessesesinin mevcudiyetinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Hz. Peygamber'in, hicri 9. yılda Ebû Bekir'i hac idaresi için Mekke'ye göndermeden önce ona, "hac menâsikini" öğretmesi¹⁶ de bu kurumun İslâm'dan sonra ortaya çıktığını göstermektedir. Bu bilgiler ışığında İslâm'da ilk hac emîrinin Hz. Ebû Bekir olduğu söylenebilir.¹⁷

¹¹ Bkz: Ahmet Salahaddin Bey, *Kâbe Yollarında (Surre Alayı Hatıraları)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 104; Atalar, *Surre Alayları*, 155-163.

¹² Münir Atalar, "Emîr-i Hac", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/131.

¹³ Küçükaşçı, *Haremeyn*, 142.

¹⁴ Ayrıntı için bkz: Adem Tutar, "İslam Tarihinde Hac İbadetinin Ortaya Çıkışı ve Hz. Muhammed'in Hac Emirliğini Tesisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/ (2001), 75-86.

¹⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ökkâşe (Kâhire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmmeti lilkitâb, 1992), 1/163; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1412), 3/129; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Abdullah el-Kâdi (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415), 2/136.

¹⁶ Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-Âsâr*, thk. Rüşdi Salih Melhas (Mekke: y.y., 1994), 1/186.

¹⁷ Tutar, "İslam Tarihinde Hac İbadetinin Ortaya Çıkışı ve Hz. Muhammed'in Hac Emirliğini Tesisi", 82-83.

Hicretin 10. yılında son haccını îfâ eden Hz. Peygamber, burada hem insanlara haccın menâsikini öğretmiş hem de artık rutin bir görev haline gelen "Hac Emirliği" vazifesinin genel çerçevesini belirlemiştir. Veda Haccı olarak kaynaklara geçen merasimlerde Hz. Peygamber'in uygulamaları hac emirleri için de model olmuştur. Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından sonra da bu kurum önemini muhafaza etmiştir. Dört halife döneminde devlet başkanları ya bizzat kendileri bu görevi üstlenmişler ya da İslâm'da söz sahibi kimselere bu görevi vermişlerdir. Bu dönemde hac emirliği vazifesini Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas ve Abdurrahman b. Avf¹⁸ gibi dinî vasfı öne çıkan karizmatik sahâbîlerin üstlenmesi bu kuruma verilen değeri göstermesi bakımından önemlidir.

Hilafet merkezinin Şam'a nakledilmesinden sonra hac emirliği görevini Haremeyn (Mekke-Medine) valisi yürütmeye başladı. Şayet Haremeyn valiliği ayrı şahısların uhdesinde ise bu durumda Medine valisi hac emiri olurdu. Ancak halkın genel beklentisi hac merasimini halifenin yönetmesinden yana olmuştur. Hac kervanlarının başında halifelerin bulunması aynı zamanda bölge halkının ekonomik açıdan ihya edilmesi anlamına geliyordu. Çünkü halifenin kontrolündeki kafilede yüklü miktarda hediye bulunurdu. Başta Mekke halkı olmak üzere hacca gelen Müslümanların çoğunluğu bu hediyelerden istifade ederdi.¹⁹

Hac emirlerinin başlıca iki görevi olduğunu ifade etmiştik. Birincisi hac menâsikini Hz. Peygamber'in öğrettiği şekilde insanlara îfâ ettirmek; ikincisi ise farklı memleketlerden yola çıkan hac kafilelerine önderlik etmektir. Kanaatimizce hac emirinin ikinci görevi birincisine göre daha çok özen gerektiren bir görevdir. Çünkü kadın, çocuk, yaşlı ve hasta kimselerden oluşan kafileleri sevk ve idare etmek bizce daha hassas bir görevdir. İşte bu hassas vazifeyi yerine getirecek kimselerde birtakım vasıflar aranmıştır.

2. Hac Emirinin Yolculukla Alakalı Görevleri

Hac kafilelerini bir düzen ve disiplin içinde sevk etmek bir liderlik işidir. Bu itibarla fakihler hac yolculuğunu yönetecek şahısta şu vasıfların bulunması gerektiğini belirtmişlerdir:

1. Hac kafilelerini önceden belirlenmiş bir mekânda toplamak. Her kafileye bir rehber tayin edip onlarla koordineli bir şekilde hac yolculuğunu yönetmek.²⁰

2. Kafilelerin dağılmasını ve başlarına bir felaket gelmesini önlemek için topluca seyahat etmelerini ve konaklama yerlerinde toplu halde bulunmalarını sağlamak. Geride kalanlar için onları kafileye yetiştirecek rehberler vazifelendirmek.²¹

3. Kafileler için en emniyetli yolu seçmek. Kafilenin suyu veya azığı bittiğinde bunların telafi edilebileceği güzergâhı belirleyerek kafileyi bu yoldan sevk etmek.²²

¹⁸ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zehab*, thk. Esad Dâgir (Kum: Dâru'l-Hicre, 1409), 4/301-302.

¹⁹ Küçükaşçı, *Haremeyn*, 144.

²⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, t.y.), 172-173; Muhammed b. Hüseyin Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, thk. Muhammed Hâmid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 108-110.

²¹ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 172-173; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 108-110.

²² Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 172-173; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 108-110.

4. Rehberlerin, yolculuk sırasında hasta ve yaşlılara yardımcı olmalarını sağlamak. Yola gücü yetmeyen zayıf kimselerin, kadınların, yolculuklarını tamamlamaları için rehberlerle iletişim halinde olmak.²³

5. Seyahat esnasında ve konaklama yerlerinde hacılar arasında çıkması muhtemel tartışmaların ve kavgaların önüne geçmek; kavga edenler olursa bunların arasını bulmak. Hacılar arasında fitne ve fesat çıkaran olursa bunları uyarmak, bu hususta ileri gidenleri cezalandırmak. Kafilede hırsızlık olayının yaşanmaması için tedbirler almak.²⁴

6. Kafileyi, yağmacıların ve yol kesenlerin saldırısına karşı korumak. İlk dönemlerde olmasa da özellikle Abbasiler döneminde bu tür hâdislerin yaşandığı bilinmektedir. Bazı bedevî kabileler, hac kervanlarını geçim kaynağı olarak görüyor ve geçişleri sırasında onlardan haraç istiyor, vermezlerse kervanları yağmıyorlardı. Bu yüzden, yağma ve talan tehlikesinin olduğu dönemlerde hac kabilelerine askerler nezaret etmiştir.²⁵

7. Hac yolculuğu için uygun ve geniş bir vakit seçmek, dar bir vakitte hacı adaylarını yola çıkarıp onları yormamak. Hac emîri olarak tayin edilen kimse öyle bir vakit seçmelidir ki, mîkât yerine varıldığında hacı adayları, ihrama girip haccın sünnetlerini rahatça yerine getirebilmeli; Mekke'ye girip oradan da Arafat'a rahatça çıkabilmelidir. Aksi halde bu meşakkatli yolculuk hac farızası tamamlanamadan sonlanabilirdi.²⁶

Hac kafilesi Mekke'ye vardığında hac yolculuğunun birinci safhası bitmiş, tabiatıyla hac yolculuğunu yöneten emirin de yolculukla alakalı görevi sona ermiştir. Ancak, kafileden olup da Mekke'ye ulaşamamış yolcular varsa, onlar hakkındaki yetki ve sorumluluğu devam etmektedir. Hacı adayları hac ibadetinin rükünlerini îfâ ettikten sonra hac emîri özel işlerini görmeleri için onlara birkaç gün müddet verir; bu müddet bittikten sonra hac kafilesini Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret için Medine'ye yönlendirirdi.²⁷

Hac kafilesi Medine'de, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret edip, Mescid-i Nebî'de namaz kıldıktan sonra dönüş yolculuğu başlardı. Hac emirinin dönüş yolculuğundaki görev ve sorumluluğu, gelişte olduğu gibi devam eder ve hacı adaylarının ilk toplandığı yere varınca sona ererdi.²⁸

3. Hac Kafilelerinin Takip Ettiği Güzergâhlar

Müslümanlar, Kur'an'da açık ifadelerle farz kılınan hac ibadetine²⁹ gerekli hassasiyeti göstermiş ve dünyanın farklı beldelerinden hazırladıkları kervanlarla hac yolculuklarına çıkmışlardır. Kimi

²³ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 172-173; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 108-110.

²⁴ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 172-173; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 108-110.

²⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 172-173; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 108-110.

²⁶ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 172-173; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 108-110; Mehmet Erkal, "Hac Emirliği (Yönetimi) ve Bununla İlgili Bazı Fıkhî Meseleler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2001 (2001), 152-153.

²⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 173; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 110.

²⁸ Erkal, "Hac Emirliği (Yönetimi) ve Bununla İlgili Bazı Fıkhî Meseleler", 154.

²⁹ "Orada apaçık deliller, İbrâhim'in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah bütün âlemlerden müstağnidir." Âl-i İmrân, 3/97.

yürüyerek kimisi de binekler üzerinde yüzlerce km yol kat ederek kutsal mekânlara yolculuk etmişlerdir.³⁰

Bu başlıkta, hacîların Mekke'ye gitmek için kullandığı bütün yollardan bahsedilmeyecektir. Bunun yerine, hac emirlerinin sevk ve idaresindeki hac kafîlelerinin kullandığı güzergâhlardan bahsedilecektir. Başka bir ifadeyle, resmî kurum olan hac emirliğı tarafından kullanılan güzergâhlar bahis konusu yapılacak, kendi imkânlarıyla kutsal mekânları ziyarete gelenlerin kullandıkları rotalar konumuzun dışında kalacaktır. Hâlihazırda, küçük gruplar halinde yapıldığını düşündüğümüz gayr-i resmi hac kafîleleri de muhtemelen isminden bahsedeceğimiz rotaları kullanmış olmalıdırlar. Örneğîn, Mısır'dan yola çıkan hacî adaylarının güzergâhı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Kanaatimizce, Emevîler döneminde Mısır'dan hareket eden hac kafîlesi Şam'a kadar kendi imkanlarıyla gelmiş, burada Şam kafîlesine katılarak yollarına devam etmiştir. Mısır kafîlesinin o ana kadar kullanılmayan bir güzergâhtan Mekke'ye gitmeleri kanaatimizce söz konusu olmamıştır. Çalışmamızda, bu yolların ayrıntılarından da bahsedilmeyecektir. Mola yerinin adı, iki durak arasındaki mesafe (eğer kaynaklarda varsa) ve buranın öne çıkan bir özelliğı verilerek konu işlenecektir.

Hac kafîlelerinin takip ettiğı güzergâhlar döneme ve güzergâhın yönüne göre farklılık göstermiştir. İslâm coğrafyası genişledikçe bu güzergâhlarda bazı değışiklikler de yaşanmıştır. Konumuzun Emevîler dönemi ile sınırlandırılması bakımından hac kafîlelerinin takip ettiğı güzergâhlar üç ana başlıkta ele alınmıştır. Bunlar: Hiz. Peygamber dönemindeki güzergâh, Dört halife dönemindeki güzergâhlar ve Emevîler döneminde takip edilen güzergâhlar, şeklindedir.

3.1. Hiz. Peygamber Dönemindeki Güzergâh

Hiz. Peygamber devrinde henüz İslâm coğrafyası Hicaz'la sınırlı olduğı için bu dönemde tek güzergâhtan söz etmek mümkündür. O da Medine-Mekke güzergâhıdır. Bu bölgede hacca gitmek isteyen Müslümanların toplanma yeri Medine'dir.³¹

Hiz. Peygamber döneminin hac emirleri, hatırlanacağı gibi, Attâb b. Esîd,³² Hiz. Ebû Bekir ve Resûlullah'dır (s.a.v.). Mekke'nin fethinin hemen ardından düzenlenen ilk hac merasimine Hiz. Peygamber katılmamış; Mekke emiri olarak atadığı Attâb b. Esîd, Müslümanlara müşriklerle aynı anda, karışık olarak hac yaptırmıştır. Dolayısıyla hicretin 8. yılına denk gelen ilk hac merasimi olağan dışı şartlarda eda edilmiştir. Bu olağan dışılığa bir örnek de Attâb'ın, herhangi bir görevlendirmeye gerek duymaksızın insanlara hac yaptırmasıdır. Muhtemelen Attâb, Mekke fethedilmeden önceki genel teamüllere uygun davranarak ayrıca bir görevlendirmeye ihtiyaç duymadan bu görevi üstlenmiş olmalıdır.

Attâb b. Esîd, Mekke'de emir olarak bulunduğı için herhangi bir yolculuk yapmaksızın insanlara hac görevini ifâ ettirmiştir. Bu yüzden Attâb'ın emirliğinde herhangi bir hac yolculuğundan veya güzergâhından söz etmek mümkün değildir. Hiz. Ebû Bekir hac emiri olarak

³⁰ Erkal, "Hac Emirliğı (Yönetimi) ve Bununla İlgili Bazı Fikhî Meseleler", 146.

³¹ Bkz: Rifat Oral, *Veda Haccı* (Konya: Hüner Yayınevi, 2006), 39-44.

³² Attâb b. Esîd, bizzat Hiz. Peygamber tarafından görevlendirilen bir hac emiri değıildir. Mekke valisi sıfatıyla insanlara hicretin 8. yılında hac yaptırmıştır. Resmî bir görev tevdi edilmeksizin hac emirliğı yaptığı için her ne kadar ismi hac emirleri arasında geçse de resmî anlamda ilk hac emiri 9. yılda Hiz. Peygamber'in emriyle Müslümanlara hac yaptıran Hiz. Ebû Bekir'dir.

görevlendirildiğinde Medine’de bulunduğundan Medine ile Mekke arasındaki bir güzergâhı takip ederek hac kafilesini Mekke’ye ulaştırdı. Bu yüzden bu yol, hac kafilesinin takip ettiği ilk rota olması bakımından önemlidir.³³ Bu ilk hac yolculuğu hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmasak da kanaatimiz, Hz. Ebû Bekir’in hac kafilesini herkesin bildiği bir Medine-Mekke güzergâhından götürüp getirdiği yönündedir. Çünkü bu güzergâhtan insanlar sürekli yolculuk yapmakta dolayısıyla bu rota herkes tarafından bilinmektedir. Hac kervanlarında çok sayıda insanın bulunması muhtemelen bu yolu değiştirmemiştir; çünkü insanlar Câhiliye döneminde de hac ve umre için Mekke’ye gidiyorlardı. Sonuç itibarıyla Hz. Ebû Bekir, bir sene sonra Hz. Peygamber’in takip edeceği yoldan Müslümanları hacca götürmüştür.

Bilindiği gibi Resûlullah (s.a.v.), 10/631 yılındaki hac kafilesine liderlik yapmıştır. Hz. Peygamber’in hicretten sonraki ilk ve son haccı olan “Veda Haccı” hakkında kaynaklar bize yeterli bilgi aktarmaktadır.³⁴ Hem hac menâsikinin icrası hem de hac kafilesinin yolculuğu hakkında yeterli bilgiye sahibiz.

3.1.1 Medine-Mekke Güzergâhı

Hicretin 10. yılı Şevval ayında Resûlullah (s.a.v.), bütün İslâm coğrafyasına elçiler vasıtasıyla bir haber gönderdi. Buna göre Hz. Peygamber, Zilhicce ayında tüm Müslümanların iştirak edeceği geniş katılımlı bir hac yolculuğu düzenleyecekti. Müslümanların topluca katılacağı bu hac ibadeti bir yıl önce Hz. Ebû Bekir’in emirliğinde icra edilen hacdan sonra yapılan ikinci hac organizasyonuydu. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in liderliğinde yapılacak olan bu devasa hac organizasyonu Müslümanların ikinci deneyimidir. Buna ilaveten bu organizasyon müşrik unsurlardan, putlardan temizlenmiş bir Kâbe’ye düzenlenen ilk hac merasimidir. Hz. Peygamber’in risâletten sonraki ilk ve tek haccı olan bu yolculuk, gidiş dönüş olmak üzere toplam 27 gün sürmüştür.³⁵

Hz. Peygamber’in, hac kafilesini “Ağaç Yolu”³⁶ denen güzergâhtan Mekke’ye götürdüğü rivayet edilmiştir. Güzergâh üzerinde yer alan Semrâ ağacına nispetle buraya ağaç yolu denmiştir.³⁷ Hz. Peygamber önderliğindeki kabile, Zilka’de ayının 25’inde Medine’den Mekke’ye doğru hareket etti. Medine’den yola çıkan kafilenin ilk durağı, mîkât³⁸ mahalli olan Zülhuleyfe’dir.³⁹ Medine’ye 11

³³ Vicdân Ferîk İnâd Âradî, *Îmâratü'l-Hac fi'd-Deoleti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye* (Amman: Dâru Emced, 2017), 213.

³⁴ Bkz: Oral, *Veda Haccı*.

³⁵ Oral, *Veda Haccı*, 35-38.

³⁶ Mekke ile Medine arasında dört yoldan bahsedilmektedir. Bunlar: Ağaç yolu (Ana yol), çukur yol, tali yol ve doğu yoludur. Anlaşılan Hz. Peygamber, herkes tarafından bilinen ana yoldan Mekke’ye gitmiştir. Bkz: Muhammed Zekeriyâ Kandehevî, *Haccetü'l-Vedâ* (Hindistan: Matbaa Nedve, ts.), 72; İbrahim Rıfat, *Mirâtu'l-Haremeyn* (Kâhire: Dâru'l Kütübî'l Mısriyye, 1925), 1/369-383.

³⁷ Âradî, *Îmâratü'l-Hac*, 215.

³⁸ Burada kastedilen mekânla ilgili mîkâttır. Bu bölge Medine’ye yaklaşık 11 km mesafede yer alır ve Mekke’ye gidenlerin veya hac ve umre yapacakların ihrama girecekleri noktadır. Salim Öğüt, “Mîkât”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 2005, 30/48.

³⁹ Zülhuleyfe: Hz. Peygamber zamanında Medine’den Mekke’ye giden yolun ilk merhalesi olan ve Medine haremını sınırlayan dağlardan Âir (Ayr) yakınlarında Medine’nin güneybatısındaki Akik vadisinde bir derenin adı olan Huleyfe, Arabistan’da aynı adı taşıyan diğer yerlerden ayırt edilmek için Zülhuleyfe diye anılmıştır. Hz. Peygamber, Medine çevresinden Mekke’ye gidenlerin Medine’de veya en geç Zülhuleyfe’de ihrama girmeleri gerektiğini söylemiştir. Zülhuleyfe, Mekke’ye en uzak mîkât yeridir, dolayısıyla burada ihrama girmek daha faziletlidir. Bkz. Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Zülhuleyfe”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 2013, 44/561-563.

km uzaklıktaki Zülhuleyfe'de mola verilmesinin nedeni, hem kafîlenin burada dinlenmesi hem de çevre kabîlelerden hacca gitmek isteyenlerin burada buluşmasıdır. Resûlullah (s.a.v.), burada öğle namazını iki rekât olarak kıldırmiş ve namazdan hemen sonra da ihrama girmiştir.⁴⁰

Resûlullah'ın (s.a.v.) zevceleri de bu yolculukta ona eşlik etmişler, hevdeclerin üzerinde Mekke'ye doğru yola çıkmışlardı.⁴¹ Müslümanların, Zülhuleyfe'de gecelediğine ve diğer gün sabahleyin yola devam ettiklerine dair rivayet olsa da⁴² Vâkidî bu rivayeti sahih bulmamıştır. Ona göre kafîle, aynı gün yoluna devam etmiştir.⁴³ Hac kafîlesi Zülhuleyfe'den ayrılmadan önce Resûlullah'ın emriyle kurbanlıklar işaretlenmiş, bu görev de kurbanlıklardan sorumlu Nâciye b. Cündeb'e verilmiştir.⁴⁴

Hiz. Peygamber, Zülhuleyfe'deki işlerini bitirdikten sonra hac kafîlesiyle buradan ayrılarak Beydâ'ya⁴⁵ gelmiş ve burada telbiye getirmeye başlamıştır. Müslümanlar da Resûlullah'ın arkasından telbiye getirmişler hatta buna bazı eklemeler de yapmışlardı. Resûlullah (s.a.v.), bu ilaveleri duyduğu halde bir şey dememiştir.⁴⁶ Beydâ'da yapılan telbiye aslını koruyarak günümüze kadar gelen "Lebbeyk Allahümme lebbeyk, lebbeyk lâ şerîke leke lebbeyk, inne'l hamde ve'n ni'mete leke ve'l mülk, lâ şerîke lek." (لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك)⁴⁷ şeklinde söylenen meşhur telbiyedir.

Resûlullah'ın hangi hac için niyet ettiği veya hac ile umreyi birleştirip birleştirmedeği hususunda farklı görüşler aktarılmıştır. Konumuzla doğrudan alakalı olmadığı için Resûlullah'ın hac ve umreyi birleştirerek niyet ettiğini ve her ikisi için de tek tavaf yaptığını aktarmakla yetiniyoruz.⁴⁸ Hiz. Peygamber'in, hac menâsikini aslî hâle dönüştürme çabalarından biri de hac ve umreyi tek niyetle birleştirmesidir. Çünkü müşrik Araplar, Câhiliye döneminde hac aylarında umre yapmayı günahların en büyüğü olarak görüyorlardı.⁴⁹

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1984), 3/1089; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-hancı, 2001), 2/157; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/5.

⁴¹ Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3/1090; İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/195.

⁴² İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/195.

⁴³ Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3/1090.

⁴⁴ Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3/1090-1091; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/157; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 6/382.

⁴⁵ Beydâ: Mekke ile Medine arasında düz bir yerin ismidir. Mekke'ye daha yakındır. Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/523.

⁴⁶ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Züheyl Zekkâr - Riyâd ez-Zerkelî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417), 1/369; Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 5/434; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/503; Hafız Yusuf Nümerî, *ed-Dürerü fi İhtisâri'l-Meğâzî ve's-Siyer* (Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1403), 261.

⁴⁷ Ebü'l-Fida İsmail b. Kesîr İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdulvahid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976), 4/290.

⁴⁸ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâz, 1975), 3/274; Abdurrahman Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünf* (Beyrut: Dâru İhya'i-Turâs el-Arabî, 1412), 7/508; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/473.

⁴⁹ Muhammed b. Habîb b. Ümeyye İbn Habîb, *el-Münnemak fi Ahbâri Kureys*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405), 228; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân* (Şam: Dâru'r-risâle el-Âlemiyye, 1434), 4/215; Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye* (Beyrut: y.y., 1400), 3/321.

Resûlullah'ın liderliğindeki hac kafilesi Beydâ yolunu takip ederek Pazar günü Melel'de⁵⁰ sabahlamış, sonra buradan ayrılarak akşam vakti Seyyâle'nin⁵¹ tepelerine gelmişti. Kafile, akşam ve yatsı namazlarını burada eda etmiş, sabah namazını da Seyyâle ile Ravhâ⁵² arasında yer alan Irku'z-Zubye'deki⁵³ bir mescidde kılmıştır. O gün Ravhâ da konaklayan kafile, sonra buradan ayrılarak ikindi, akşam ve yatsı namazlarını Munsaraf'ta⁵⁴ kılmış, geceyi de burada geçirmiştir. Sabah namazını Üsâye/Esâye'de⁵⁵ eda eden Resûlullah'ın liderliğindeki hac kafilesini, Salı günü Arc⁵⁶ denilen köye ulaşmıştır.⁵⁷

Hz. Peygamber'in yolculuk sırasında ashaptan bazısına görev verdiği anlaşılmaktadır. Bu görevlerden biri, kurbanlık develerin sevk ve idaresi ile ilgiliydi. Diğerleri ise, kafileden geride kalan hacıların kafileye yetiştirilmesi ve unutulmuş eşyaların toplanarak sahiplerine verilmesiyle alakalı bir görevdir. Hz. Peygamber bu işin başına da Safvân b. Mu'attal'ı getirmişti. Saffân, Hz. Ebû Bekir'in kaybolan devesini bularak hac kafilesine yetiştirmiş ve deveyi kendisine teslim etmiştir.⁵⁸

Hz. Peygamber, yolculuk sırasında Lahyâ Cemel⁵⁹ denen yerde başının ortasından kan aldırılmış, sonra da çarşamba günü Sukyâ⁶⁰ mevkiinde konaklamıştı. Ardından Ebvâ'da⁶¹ sabahlamıştır.⁶² Resûlullah (s.a.v.) liderliğindeki hac kafilesini, cuma günü Cuhfe'ye⁶³ ulaşmıştır. Sonra oradan hareket edip Cuhfe dışından gelenlerin ihrama girdiği mescitte namaz kılmış, cumartesi günü Kudeyd'e gelerek el-Müşellel mescidinde namaz kılmıştı.⁶⁴ Pazar günü Ufsan'a ulaşan Müslümanlar oradan ayrılarak Ganîm denen yerde konaklamışlardı. Burada, hacca yaya olarak gelen insanlar bu durumu Resûlullah'a şikâyet etmişler, onların itirazına Resûlullah (s.a.v.), "Adımlarınızı dengeli atarak hızlı yürümekten yararlanın" şeklinde bir tavsiyede bulunmuş, yaya olarak yolculuk yapanlar onun tavsiyesine uymuşlar ve böylece daha az yorulduklarını söylemişlerdir. Pazartesi günü Marrû'z-Zahrân'a ulaşan hac kafilesini akşam oluncaya kadar oradan ayrılmadı. Hac kafilesini, Seniyyeteyn'e

⁵⁰ Melel: Mekke ile Medine arasında, Medine'ye 28 mil uzaklıkta bir yerin adı. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/194.

⁵¹ Seyyâle: Hac kervanlarının duraklarından biridir. Mekke'ye gitmek isteyen Medine ehlinin konakladığı ilk merhale. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/292; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (y.y.: Dâru'l-Hidâye, t.y.), 29/243.

⁵² Ravhâ: Mekke'ye yolculuk yapanların dinlendiği bir konaklama yeridir. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/76.

⁵³ Irku'z-Zubye: Medine tarafından gelenler için Ravhâ'ya 3 mil uzaklıkta yer alan bir mekândır. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/58.

⁵⁴ Munsaraf: Mekke ile Bedir arasında bir yer. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/211.

⁵⁵ Esâye: Mekke'ye giderken Cuhfe yolunda bir yere verilen isimdir. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 14/19.

⁵⁶ Nureddin Ali b. Cemaleddin Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri Dâru'l-Mustafâ* (Mısır: Matbaâ el-Edeb ve'l-Müeyyed, 1908), 4/113-114; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs*, 6/96.

⁵⁷ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3/1092-1093; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 4/219; Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, thk. Muhammed Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1420), 2/105.

⁵⁸ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3/1093; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/153; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/330.

⁵⁹ Lahyâ Cemel: Mekke ile Medine arasında bir yer. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/15.

⁶⁰ Sukyâ: Mekke'ye gidenlerin dinlenerek temiz su içtikleri bir yer. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/228.

⁶¹ Ebvâ: Mekke yolunda bir yerin adı. Mekke'ye uzaklığı 21 mildir ve Hz. Peygamber'in annesinin kabri burada bulunmaktadır. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 1/79-80.

⁶² Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3/1095-1096.

⁶³ Cuhfe: Mekke'ye dört merhale uzaklıkta, Şam ve Mısır'dan gelenlerin Mikât yeridir. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/111.

⁶⁴ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3/1096; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 4/220.

vardığında iki tepe yani Kûda ile Kedâ⁶⁵ arasında geceledi. Sabah olunca Resûlullah (s.a.v.) orada gusül almış ve gündüz olunca da Mekke'ye girmiştir.⁶⁶

Resûlullah'ın (s.a.v.) liderliğindeki hac kafîlesinin, yolculuğun 10. gününde Mekke'ye ulaştığı rivayet edilmiştir.⁶⁷ Günümüz karayolu şartlarında Mekke ile Medine arası yaklaşık 450 km olduğu varsayılırsa günlük ortalama 45 km mesafe kat edildiği anlaşılmaktadır. Bu yolculukta herhangi bir güvenlik problemi olmadığından Hiz. Peygamber liderliğindeki hac kafîlesi, 10 gün gibi kısa sürede salimen Mekke'ye ulaşmıştır.⁶⁸

3.1.2. Hac Kafîlesinin Medine'ye Dönüş Güzergâhı

Resûlullah (s.a.v.), 14 Zilhicce çarşamba günü dönüş için hazırlık emrini vermiş, perşembe günü de Mekke'den ayrılmıştı.⁶⁹ Yolculuktan önce sabah namazında Kâbe'yi tavaf etmiş ve "Hiç kimse son bir defa daha Kâbe'yi tavaf etmedikçe bir yere ayrılmaz!"⁷⁰ diye buyurmuştur. Bu ifadesinin ardından Medine'ye doğru yola çıkan Resûlullah (s.a.v.), dönüşte öğle ve ikindi namazlarını Ebtâh'ta eda etmiştir.⁷¹

Hac kafîlesi ilk molasını aynı gün, Zû Tuva⁷²'da vermişti. Resûlullah (s.a.v.), Mekke'ye gelişlerinde Zû Tuvâ'da geceler, sabah olunca şehre girerdi. Aynı şekilde Mekke'den ayrıldığında da burada geceler, sabah olunca yoluna devam ederdi.⁷³ Muhtemelen, Hiz. Peygamber Medine tarafından Mekke'ye gelen veya dönen Arapların yaptığı gibi Zû Tuvâ'yı mola yeri olarak kullanmış olmalıdır. Mekke'ye gelen veya Mekke'den ayrılan kafîlelerin burada konaklamasının nedeni, buranın istirahat için uygun bir yer ve mesafede olmasındandır. Hiz. Peygamber'in diğer durağı, Zilhicce'nin 18. gününde Gadir-i Hum olmuştur. Mekke ile Medine arasında Cuhfe'ye yakın bir yerde bulunan Gadir-i Hum'da Hiz. Peygamber bir konuşma yapmıştır.⁷⁴

Hiz. Peygamber önderliğindeki hac kafîlesi, 18 Zilhicce Pazar günü Gadir-i Hum'dan ayrılmıştı. Resûlullah (s.a.v.), muhtemelen Medine'den geldiği güzergâhı takip ederek 22 Zilhicce Perşembe günü Ravhâ'ya ulaşmıştır. Buradan yoluna devam eden hac kafîlesi, aynı gün Zülhuleyfe'ye gelmişti. O geceyi Zülhuleyfe'de geçiren hacılar, sabah olunca Medine'ye hareket etti.⁷⁵ Resûlullah (s.a.v.)

⁶⁵ Kedâ: Mekke'nin yukarı mahallesinde Ebtah tarafında yer alan bir tepenin adı; Kûdâ ise, Mekke'nin aşağı mahallesi tarafında Kuaykîân dağı civarında bir tepeye verilen isimdir. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/439.

⁶⁶ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 3/1097; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/157; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 2/108.

⁶⁷ Oral, *Veda Haccı*, 99.

⁶⁸ Oral, *Veda Haccı*, 98-101.

⁶⁹ Oral, *Veda Haccı*, 271.

⁷⁰ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulkâfi (Beyrut: Dâru İhya'i-Turâs el-Arabî, t.y.), 2/963; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayp Arnavut v.d. (y.y.: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430), 4/254; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/660.

⁷¹ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 3/1113.

⁷² el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/45.

⁷³ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/203; Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk Fâkihî, *Ahbâru Mekke fi Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsîh*, thk. Abdulmelik Abdullah Dehîş (Mekke: y.y., 1986), 4/119; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Mustafa Dîb v.d. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407), 2/627.

⁷⁴ Şîa'nın, Hiz. Ali'nin halifelîği üzerine bina ettiği argümanlardan biri olan meşhur Gadir-i Hum konuşması budur. Bkz: Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 2/106; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/665.

⁷⁵ Oral, *Veda Haccı*, 282.

Medine'ye ulaştığında, âdeti olduğu üzere mescitte iki rekât namaz kıldıktan sonra evine gitmiştir.⁷⁶ Böylece, başından sonuna kadar 27 gün süren hac yolculuğu sona ermiştir.

3.2. Dört Halife Dönemindeki Güzergâhlar

Bilindiği gibi Medine, ilk üç halife döneminde devletin başkentiydi. Dördüncü halife Hz. Ali ise devletin merkezini Kûfe'ye taşımıştı. Daha önce de ifade edildiği gibi ilk halifeler, hac mevsimlerini bir kaynaşma unsuru olarak gördüklerinden hac kabilelerinin başında Mekke'ye gitme konusunda hassasiyet göstermişlerdir. Ancak, Hz. Ali bu hususta bir istisnadır; çünkü o, döneminde yaşanan siyasî kriz nedeniyle hiçbir hac kafilesinin başında bulunamamıştır. Hz. Ali, Kûfe'den yola çıkacak bir kafilenin başında hac yolculuğuna çıkamadığı için yeni bir rota söz konusu olmamış, Medine ile Mekke arasındaki güzergâh ilk üç halife dönemindeki şekliyle devam etmiştir.⁷⁷

Resûlullah'ın (s.a.v.) hacca giderken takip ettiği güzergâhın, kısmî değişikliğe uğrayarak Râşid Halifeler döneminde de önemini koruduğu anlaşılmaktadır. Bu değişikliğin biri, yolun isminde yaşanmıştır. Hz. Peygamber döneminde "Ağaç Yolu" olarak kaynaklarda ismi geçen güzergâhın, bu dönemde farklı isimlerle anıldığı görülmektedir. Hz. Peygamber tarafından kullanılması münasebetiyle bu yolun dinî bir niteliğe dönüştürüldüğü de söylenebilir.⁷⁸ Râşid Halifeler de hac ve umre ziyaretlerinde bu güzergâhı kullanmaya özen göstermişlerdir. Hz. Ömer, 37/637 yılında umreye giderken su kuyusu sahibi bazı kimseler Halife'den, Mekke ile Medine arasında yeni konak yerleri yapmak için izin istemişler, Hz. Ömer de suyundan ve gölgesinden faydalanma konusunda hac kabilelerine öncelik tanınması şartıyla yeni mola yerleri yapmalarına izin vermiştir.⁷⁹ Sonradan eklenen kuyular ve gölgelik yerler müstesna tutulursa Medine-Mekke güzergâhında çağlar boyunca köklü bir değişiklik yapılmamıştır.⁸⁰

İlk halifelerin hac yapıp yapmadıkları veya kaç defa hacca gittikleri ve hangi yıllarda hac emirliği yaptıkları hususunda kaynaklarda yeterli bilgi bulmak mümkündür. Ancak aynı kaynaklar halifelerin hac yolculukları konusunda ayrıntıya girmemiştir. Bunun sebebi bizce, rivayetleri aktaran müelliflerin hacıların yolculuklarını yeterince önemsememelerindedir. Bu müellifler kanaatimizce aktarımlarını, daha çok halifelerin kutsal mekânlardaki uygulamalarına yoğunlaştırmışlardır. Ancak bu hususta Resûlullah'ın (s.a.v.) hac yolculuğu müstesnadır; çünkü Hz. Peygamber'in Medine'den Mekke'ye giderken takip ettiği güzergâh hakkında yeterince malumata sahibiz. Hz. Peygamber dönemi ele alınırken Medine-Mekke güzergâhından söz edilmişti. Ancak, daha önce de ifade edildiği gibi bu güzergâhta bazı değişiklikler yapıldığı için bu rotanın yeniden ele alınmasına ihtiyaç duyulmuştur.

3.2.1. Medine-Mekke Güzergâhı

Bu dönemde, çoğunlukla halifelerin başında bulunduğu kabile, Resûlullah'ın (s.a.v.) kullandığı güzergâhı takip etmek üzere Medine'den yola çıkardı. Hac kafilesinin bu güzergâhtaki ilk mola yeri,

⁷⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (y.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Arabiyye, 1430), 4/410.

⁷⁷ Âradî, *İmâratü'l-Hac*, 223.

⁷⁸ Âradî, *İmâratü'l-Hac*, 223.

⁷⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'd-Türâs, 1387), 4/69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/382.

⁸⁰ Salih Ahmed el-Âlî, *el-Hicâz fî Sadri'l-İslâm Dirâsât fî Ahoâlihi'l-Umrâniyye ve'l-İdâriyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990), 202.

Medine'ye yaklaşık 5,5 mil⁸¹ uzaklıkta yer alan Zülhuleyfe'dir.⁸² Kafilenin ikinci durağı ise Zülhuleyfe'ye yaklaşık 6 mil uzaklıktaki Hafır'dır. Burası suyu bol bir yer olduğu için kafiler burada hem dinlenir hem de sularını tazeleme imkanı bulurdu.⁸³ Farklı şehirlerde bu isimde birkaç yer vardır, ancak burada kastedilen Medine ile Mekke arasındaki *el-Hafır*'dir.⁸⁴ Burası Kureyş kabilesinin Benî Fihr koluna ait kimselerin yeridir.⁸⁵ Kafilenin üçüncü durağı ve mola yeri, yine 6 mil mesafedeki Melel vadisidir.⁸⁶

Hac kafilesi mola yerinde geceyi geçirir, diğer gün sabah namazından sonra da tekrar yola çıkardı. Melel'de geceleyen kafilenin yeni rotası buraya 7 mil uzaklıktaki Seyyâle köyüdür. Bu köy, çarşısı, hurma bahçeleri ve su kuyularıyla oldukça işlek ve büyük bir köydür.⁸⁷ Burada Hasan b. Ali'nin çocuklarına ve bazı Kureyş kabilesi mensuplarına ait evler yer almaktadır.⁸⁸ Kafile, Seyyâle'den ayrıldıktan sonra 11 millik bir mesafe kat ederek Ruhayye'ye ulaşırdı.⁸⁹ Burası süslü evlerin bulunduğu güzel bir köydür.⁹⁰ Burada bir süre dinlenen kafilenin yeni rotası, 13 millik bir yürüyüşün ardından Varîse'dir. Burası da büyük bir köydür.⁹¹ Bu köy, arazilerini sulamak için dere ve göletlerden faydalanırdı ve ismine "Ahsâ" (الاحساء) denen temiz bir içme suyuna sahipti.⁹² Bu köyün sakinleri, Halife Osman'ın soyundan gelmektedir.⁹³ Burada bir süre dinlenen kafile, 14 mil yolculuk yaptıktan sonra el-A'rac'a ulaşırdı. A'rac da süslü evlerin yer aldığı bir yerdir.⁹⁴

Hareket merkezi Medine olan hac kafilesi, yukarıda bahsedilen güzergâhı izleyerek Mekke'ye doğru yoluna devam ederdi. A'rac'dan hareket eden kafile 17 mil yürüdükten sonra Sükyâ'ya gelirdi. Burası denize bir günlük yürüyüş mesafesinde oldukça büyük bir köydür.⁹⁵ Bu köyün özelliği de büyük hurma bahçelerinin sulandığı kaynaklara ve su kuyularına sahip olmasıdır.⁹⁶ Bunlara ilaveten

⁸¹ 1 mil, yaklaşık 1,61 km uzunluğundadır. <https://www.metric-conversions.org/tr/uzunluk/kilometre-mil.htm>

⁸² Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 427.

⁸³ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 440; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/277.

⁸⁴ Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 2/458; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/277.

⁸⁵ Ahmed b. Ebî Ya'kûb Ya'kûbî, *Büldân* (Necf: Matbaa Haydariyye, 1957), 73.

⁸⁶ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 441.

⁸⁷ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 443; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 4/1264; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/292; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd fî haberi'l-Aktâr*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Müessesetü Nâsır li's-sakâfe, 1980), 333.

⁸⁸ Ya'kûbî, *Büldân*, 73; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 2/166.

⁸⁹ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 443; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 2/166.

⁹⁰ Ya'kûbî, *Büldân*, 73; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 2/681.

⁹¹ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 445; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 2/686; Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 277.

⁹² Ebû Ali Ahmed b. Ömer İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefsiyye* (Beyrut: y.y., 1891), 178; Ebû'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Bağdat: Mektebe Müsannâ, t.s.), 130; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hamîrî, *er-Ravdu'l-Mu'tâd fî Haberi'l-Aktâr*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Müessesetü Nâsır Lissakâfe, 1980), 277; Nureddin Ali b. Cemaleddin Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ Biahbâri Dâru'l-Mustafâ* (Mısır: Matbaâ el-Edeb ve'l-Müeyyed, 1908), 2/169.

⁹³ Ya'kûbî, *Büldân*, 73.

⁹⁴ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 447; Ya'kûbî, *Büldân*, 77; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 3/903.

⁹⁵ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 448; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 3/742; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/228; Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 327.

⁹⁶ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 451-452; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefsiyye*, 178; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/228.

bu köyün, bölgedeki arazileri sulamak için bir de deresi vardır.⁹⁷ Bu bereketli topraklar, Benî Kinâne kabilesine aittir.⁹⁸ Bol miktarda tatlı su kaynaklarına sahip olduğu için buraya *es-Sukyâ* ismi verilmiştir.⁹⁹

Medine-Mekke güzergâhını takip eden hac kabilelerinin Sukya'dan sonraki durağı, Ebvâ köyüdür. Kafile, 17 millik bir yürüyüşten sonra Ebvâ'ya ulaşırdı.¹⁰⁰ Bu köyün sakinleri, birkaç Arap kabilesinin karışımından oluşmaktadır.¹⁰¹ Ebvâ'dan sonraki durak ise buradan 23 mil uzaklıktaki Cuhfe'dir.¹⁰² Buraya *Cuhfe* denmesinin sebebi, sel sularının burayı silip süpürmesindedir.¹⁰³ Burası da denize yakın bir konumdadır ve bolca su kuyusuna sahiptir.¹⁰⁴ Cuhfe'de mola süresini tamamlayan hac kafilesi, yönünü Kadîd'e çevirirdi. Kafilenin Kadîd'e ulaşması için 24 mil uzunluğundaki bir mesafeyi kat etmesi gerekirdi.¹⁰⁵ Burası çok sayıda kuyusu ve pınarı olan bir köydür ve birçok meyve bahçesinin bulunduğu verimli bir araziye sahiptir. Sakinleri ise genellikle Huzaâ kabilesindedir.¹⁰⁶

Hac kafilesi Kadîd'den ayrıldıktan sonra Usfân'a doğru yola çıkardı. İki yerleşim yeri arasındaki mesafe ise yaklaşık 23 mildir. Burası da Huzaâ kabilesinin Benî Müstalik koluna aittir.¹⁰⁷ Kafilenin yeni rotası, 23 mil uzaklıktaki Batn Murra'dır (بطن مر). Burası kalabalık nüfusa sahip büyük bir köydür. Bu köy, kendi ziraatlarına yetecek miktarda su kaynaklarına sahiptir ve çok sayıda hurma bahçesi bulunmaktadır.¹⁰⁸ Köye *Batn Murra* denmesinin sebebi sularının acılığından dolayıdır.¹⁰⁹ Buradan sonra hac emiri kafileyi Mekke'ye girmesi için hazırlardı; zira burası Medine ile Mekke arasındaki son mola yeridir. Yoluna devam eden hac kafilesi 13 mil sonra Mekke'ye ulaşacaktır.¹¹⁰ Tarihçiler ve coğrafyacılar bu yola *Tarîku'l-Câde* (طريق الجادة) ismini vermiştir.¹¹¹ İbn Hurdazbih bu yolu *Tarîku'l-Câd* (طريق الجاد) olarak isimlendirmiştir.¹¹² Medine ile Mekke arasındaki yolun toplam uzunluğu yaklaşık 200 mildir.¹¹³ Bu yolun günümüz şartlarındaki uzunluğu ise 450 km civarındadır. 200 mil yaklaşık 322 km'ye tekabül ettiğine göre burada verilen uzunluk günümüzdeki mesafeden daha kısa görünmektedir. Ancak eskiden kullanılan ve daha çok deve ve insanların seyrine göre düzenlenmiş yol ile günümüzdeki motorlu taşıtların kullanımına göre yapılmış yol arasındaki muhtemel değişiminden dolayı rakamlar arasında böyle bir farkın oluşabileceği göz önüne alınmalıdır.

⁹⁷ İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 130.

⁹⁸ Ya'kübî, *Büldân*, 73.

⁹⁹ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 450.

¹⁰⁰ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 451.

¹⁰¹ Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 1/102.

¹⁰² Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 454; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 2/172.

¹⁰³ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 457; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 2/368; Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 156.

¹⁰⁴ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 457; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefsiyye*, 178; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 131.

¹⁰⁵ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 457; Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 454.

¹⁰⁶ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 457; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefsiyye*, 178; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 178; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 3/1054.

¹⁰⁷ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 463; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 3/942.

¹⁰⁸ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 465; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefsiyye*, 178; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 131.

¹⁰⁹ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 465; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 4/1212.

¹¹⁰ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 465; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 4/1212; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/104; Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 93.

¹¹¹ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî İbn Havkal, *Şûretü'l-arz* (Beyrut: Dâru Mektebe, t.s.), 46.

¹¹² İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 130.

¹¹³ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 468.

3.2.2. Yemen-Mekke Güzergâhı

Hiz. Ali'nin hac emiri olarak tayin ettiği isimlerden biri olan Ubeydullah b. Abbas'ın bir dönem Yemen valisi olarak görev yapması, resmî hac kafîlesinin buradan yola çıkmasını gerekli kılmıştır. Muhtemelen Yemen-Mekke yolu, Hiz. Ömer döneminden beri hac ve umre yapmak isteyenlerin kullandığı bir güzergâhtı, ancak bu rotanın ilk defa Hiz. Ali döneminde bir hac emiri tarafından kullanıldığını söylemek mümkündür.

Yemen-Mekke güzergâhı Sahil ve Tihâme yolu olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Mikât yeri olan Yalamlam/Yeylem'in Tihâme yolunun üzerinde bulunması nedeniyle kaynaklar, bu yolu hac kafîlelerinin güzergâhı olarak aktarmıştır. Ubeydullah b. Abbâs da hac emiri olduğu sırada daha kısa olması sebebiyle Tihâme yolunu kullanmıştır.¹¹⁴ Bu güzergâh sonraları "Sultan Caddesi/Yolu" (الجدادة السلطانية) olarak isimlendirilmiştir. Bu yol, verimli topraklardan geçmesi nedeniyle zorluğuna rağmen hacılar tarafından tercih edilen bir güzergâhtır.¹¹⁵ Ya'kûbî, Yemen'den gelen hacıların kullandığı yolu ikiye ayırmadan tek güzergâh şeklinde aktarmış, buraya da "Tihâme Yolu" demiştir.¹¹⁶

Yemen'in farklı bölgelerinden hacca gitmek isteyen Müslümanlar, buranın en önemli şehri olan San'a'da toplanırdı.¹¹⁷ Bu şehir hurma bahçeleriyle meşhurdur.¹¹⁸ Hac kafîlesinin San'a'dan sonraki durağı, yine bölgenin önemli bir şehri olan el-Bon'dur (البون).¹¹⁹ el-Bon, içinde birçok köyün bulunduğu uçsuz bucaksız topraklardan biri olarak kabul edilmiştir.¹²⁰ Kafîle, Sınâayn'e (صناعين) varıncaya kadar yoluna devam ederdi.¹²¹ Hac kervanı buradan ayrıldıktan sonra İsâfat (اثافت) köyüne gelirdi. Burası da üzüm bağları ile meşhur büyük bir köydür.¹²² Bu bereketli köyden sonra kafîle Nakîl/Şakîka'ya (الشق يقفة/النقىل) ulaşırdı.¹²³ Akabinde hac kafîlesi, Hamel'e (همل) girerek yoluna devam ederdi. İslâm'dan önce en eski pazarlar burada kurulurdu.¹²⁴

Yemen'den yola çıkan hac kafîlesi, kuzeye doğru yoluna devam ederek kahve yetiştiriciliğinin yapıldığı büyük bir vadiye ulaşırdı ki buranın adı Vâdi'l-Kelâbih'tir (وادي الكلابيح).¹²⁵ Kafîlenin bir sonraki durağı ise Nisâ'dır (النساء).¹²⁶ Hac kafîlesi daha sonra Mûr vadisine (وادي مور) gelerek konaklardı. Bu vadi Kızıldeniz'e doğru kıvrılır ve suyunun bolluğu ile tanınırdı.¹²⁷ Kafîlenin bu vadiden sonraki durağı Hûr'dur (حور).¹²⁸ Buradan sonraki mola yeri ise Yemenli Tihâme kabîlesine ait bir yerleşim yeri olan

¹¹⁴ Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 156; Âradî, *Îmâratü'l-Hac*, 230.

¹¹⁵ Âradî, *Îmâratü'l-Hac*, 231.

¹¹⁶ Ya'kûbî, *Büldân*, 75-76.

¹¹⁷ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 136; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/32.

¹¹⁸ Hasan b. Ahmed b. Ya'kûb Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab* (Bağdat: Dâru's-Şüûni's-Sakâfiyye, 1989), 204.

¹¹⁹ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 137.

¹²⁰ Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 220; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 1/285.

¹²¹ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 220.

¹²² Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 115; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 1/89.

¹²³ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 28; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/303.

¹²⁴ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 223.

¹²⁵ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 223.

¹²⁶ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646.

¹²⁷ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646.

¹²⁸ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646.

Hasûf'tur (الخصوف).¹²⁹ Sonra kabile, küçük bir belde olan ve aynı isimle bir vadiye sahip olan Câzân'a (جازان) uğradı.¹³⁰ Câzân vadisinden ayrılan hac kafilesi, yöredeki başka bir vadi Biş'te (بيش) konakladı.¹³¹ Burası hac kafilelerinin dinlenebileceği ve alış veriş yapabileceği büyük bir köydür. Bu köyün serin havası ve tatlı suyunun bulunması da hacılara serinlemek ve sularını tazelemek için fırsat verirdi.¹³²

Hac kafileleri Biş'a da yeterince dinlendikten sonra Usur (عثر) kasabasına gelirdi. Burası, büyük bir çarşısı olan gelişmiş bir yerdir. Buranın başka bir özelliği de aslanları ile meşhur olmasıdır.¹³³ Hac kafilesinin bir sonraki mola yeri, Dankân'dır (دسكان). Burası da Yemen'in aşağı tarafından Kızıldeniz'e doğru inen vadilerden biridir.¹³⁴ Yemen kafilesi, Mekke yolculuğuna Kinâne kabilesinin topraklarına girerek devam ederdi. Bu topraklardaki ilk mola yeri ise kalabalık bir nüfusa sahip Hala (حلى) şehridir. Bu şehirdeki insanlar, ahşaptan ve kamış türü bitkilerden yaptıkları evlerde yaşardı. Şehir, su ihtiyacını yağmurlardan ve kuyulardan sağlardı.¹³⁵

Yemen kafilesi Hala'dan ayrıldıktan sonra sırasıyla Beyaz vadi,¹³⁶ Makal vadisi¹³⁷ ve Dûka vadisini¹³⁸ geçerek bir sahil şehri olan Serayn'da (السرين) konakladı.¹³⁹ Burası da büyük bir yerleşim yeridir ve buradaki insanlar da genellikle ahşap ve kamıştan yapılmış evlerde yaşardı. Mescitlerini ise evlerinden farklı olarak yapışkan bir çamurdan inşa etmişlerdi. Burası kurak bir kasabadır, bu yüzden buranın tek su kaynağı yağmurdur. Yöre halkı, geçimini susam ve mısır yetiştirerek sağlamaya çalışırdı.¹⁴⁰

Hac kafilesinin bir sonraki mola yeri Mekke yakınlarındaki Seba' vadisidir. Buranın bir kalesi ve su havuzu vardı.¹⁴¹ Bir sonraki durak ise Leys vadisidir.¹⁴² Hac kafilesi Leys vadisini geçtikten sonra Merkûb vadisine gelirdi.¹⁴³ Bu vadinin üst kısmı Hüzeyl kabilesine, aşağı kısmı ise Kinâne kabilesine aittir.¹⁴⁴ Yemen tarafından hacca giden kafilenin son mola noktası, Yalamlam'dır. Daha önce de belirtildiği gibi burası Yemen hacılarının ihrama girdiği yerdir. Burada yer alan birkaç kuyu ve

¹²⁹ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 119; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/376.

¹³⁰ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 136; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/94.

¹³¹ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646.

¹³² Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 98; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 1/528.

¹³³ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 98; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 48; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/85.

¹³⁴ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/464.

¹³⁵ Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 49.

¹³⁶ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 136; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 1/531.

¹³⁷ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 304.

¹³⁸ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/485.

¹³⁹ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/219.

¹⁴⁰ Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 48; Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 312.

¹⁴¹ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 241; Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 603.

¹⁴² Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 232.

¹⁴³ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/28.

¹⁴⁴ Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 232; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/109.

kaynaktan su ihtiyacını gidermek mümkündür.¹⁴⁵ Yemen kafilesi Milka vadisini de geçtikten sonra Mekke'ye ulaşırdı.¹⁴⁶

Yemen-Mekke yolunun Râşid Halifeler döneminin tamamında kullanıldığını söylemek güçtür. Hac emiri olarak görevlendirilen kimse aynı zamanda Mekke veya Medine valisi ise bu durumda Yemen yoluna ihtiyaç duyulmamıştır. Buradan hacca gelen insanlar ya kendi imkanlarıyla Mekke'ye gelmişler ya da Medine'de toplanarak buradaki kafileye dâhil olmak suretiyle hacca gitmişlerdi. Çünkü bu dönemde hacca gidenlerin sıklıkla kullandığı yol, Medine-Mekke güzergâhı idi.

3.3. Emevîler Dönemindeki Güzergâhlar

Emevî yönetiminin hac emirliği konusundaki genel tavrı, bu görevin Hicaz valilerine tevdi edilmesi yönündeydi. Yönetim merkezini Mekke ya da Medine'de kuran bu valiler, hac kafilelerini eskiden olduğu gibi Medine-Mekke güzergâhından götürüp getirmeye devam ettiler. Hac emirliğinin bizzat halifeler veya veliahtlar tarafından yürütüldüğü yıllarda ise Şam-Mekke güzergâhına ihtiyaç duyulmuştur. Halife'nin aynı zamanda hac emiri olması, kafilenin burada toplanması ve buradan hareket etmesini zorunlu kılmıştır.¹⁴⁷

Şam ile Hicaz'ı birbirine bağlayan yolların tarihi, İslâm öncesi dönemlere kadar uzanmaktadır. Zamanla da bu yol önemini artırarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Zira bu yol, yüzyıllardır bölgesel ulaşımı sağlamada aktif olarak kullanılmıştır. Komşu beldeler arasında yapılan alışveriş nedeniyle ekonomik bir değere de sahip olan bu güzergâh, bölge ticaretinde önemli bir rol üstlenmiştir.¹⁴⁸ Müslümanların Şam'ı fethetmesinden sonra da bu yol önemini ve etkinliğini sürdürmüştür.¹⁴⁹ İki şehri birbirine bağlayan ana yol konumundaki Sahil yolunun dışında tali yollardan da söz edilmektedir.¹⁵⁰ Anlaşılan o ki, hac kafileleri daha güvenli ve işlek olduğu için Sahil yolunu tercih etmişlerdir.

Emevîler döneminde Şam'ın devlet merkezi olması ile birlikte hac kafileleri bu hattı yoğun bir şekilde kullanmaya başladı. Kalabalık hac kervanlarının kullanımına açılması, bu yolda birtakım ıslah çalışmalarının yapılmasını zorunlu kılmıştır. Özellikle su kuyularının sayısı artırılmış ve yeni mola yerleri de ihdas edilmiştir.¹⁵¹

Emevi Halifeleri, Hicaz ile bağlantıyı sağladığı için Şam-Mekke yoluna özel itina gösterdiler. Buna ilaveten, Şam çöllerinde inşa ettikleri saraylara da bu yoldan gittiklerinden onlar için bu güzergâhın ayrıcalıklı bir yeri vardı.¹⁵² Şam-Mekke hattının oldukça uzun olması, buranın aynı zamanda ticarî ve askerî seferler için de kullanılması, bu yolu önemli kıldığı kadar aynı zamanda karmaşık da yapmıştır. Bu karmaşıklık nedeniyle kaynaklarda bu güzergâh hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır.¹⁵³ Bu sebeple bahsi geçen güzergâhla alakalı aktarımlar, bu kısıtlı bilgiler ışığında verilmiştir.

¹⁴⁵ Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 156; Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 619.

¹⁴⁶ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 646; Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 304; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/194.

¹⁴⁷ Âradî, *İmâratü'l-Hac*, 236.

¹⁴⁸ Salih Mûsî Deradke, *Tarîku'l-Hâc eş-Şâmî fi ahdi'l-Emevî* (Umman: y.y., 1996), 427.

¹⁴⁹ Deradke, *Tarîku'l-Hâc eş-Şâmî fi ahdi'l-Emevî*, 429; Âradî, *İmâratü'l-Hac*, 236.

¹⁵⁰ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 2/331; Deradke, *Tarîku'l-Hâc eş-Şâmî fi ahdi'l-Emevî*, 436.

¹⁵¹ Deradke, *Tarîku'l-Hâc eş-Şâmî fi ahdi'l-Emevî*, 435-436; Âradî, *İmâratü'l-Hac*, 237.

¹⁵² Âradî, *İmâratü'l-Hac*, 237.

¹⁵³ Deradke, *Tarîku'l-Hâc eş-Şâmî fi ahdi'l-Emevî*, 437.

3.3.1. Şam-Mekke Güzergâhı

Şam kafilesi, hac hazırlıklarını tamamladıktan sonra Sanîm (الصنيم) denen yerden Mekke'ye doğru hareket ederdi.¹⁵⁴ Bu yerin ismini bazı kaynaklar, Menzil (منزل),¹⁵⁵ bazı kaynaklar ise Kisve (الكسوة)¹⁵⁶ olarak aktarmıştır. Buranın büyük bir köy olması¹⁵⁷ toplanma yeri olarak kullanılmasına uygun düşmektedir. Sanîm'den ayrılan hac kafilesinin önündeki ilk mola yeri, Ezruat'tır (أذرعاء).¹⁵⁸ İbn Rüste ve İbn Hurdazbih buranın adını, Zâtu'l-Menâzil (ذات المنازل) olarak zikretmiştir.¹⁵⁹ Ezruat, Belkâ ve Umman topraklarına bitişik, Şam'ın eteklerinde bir beldedir.¹⁶⁰ Bazı kaynaklar, Şam ile Ezruat'ın dört günlük yürüyüş mesafesinde olduğunu aktarmıştır.¹⁶¹

Şam'dan yola çıkan hac kafilesi güneye doğru ilerleyerek Zerkâ'da (الزرقاء) konaklardı.¹⁶² Zerkâ, Şam'ın yaklaşık 203 km güneyinde yer alan bir şehirdir.¹⁶³ Burası adını, üzerinde bulunduğu vadiden almıştır ve oldukça büyük bir köydür. Bu vadiye bol miktarda dere vardır ve bunlar suyunu Ürdün'e doğru akıtır.¹⁶⁴ Kafilenin bir sonraki durağı Serig'dir (سريغ).¹⁶⁵ Burası Hicaz'ın girişinde, Şam topraklarının ise çıkışındadır.¹⁶⁶ Burada hacıların, susuzluğunu giderecekleri ve taze su sağlayabilecekleri çok sayıda su kuyusu vardır.¹⁶⁷ Serig ile Şam arasındaki mesafe ise 572 km'dir.¹⁶⁸ Serig'den ayrılan hac kafilesi, eski bir yerleşim yeri olan ve Resûlullah'ın (s.a.v.) halkı ile cizye karşılığında anlaşma yaptığı Tebûk'te konaklardı.¹⁶⁹ Tebûk'te hacıların su ihtiyacını giderebilecekleri bir kuyu ve namaz kılacakları bir mescit yer almaktaydı.¹⁷⁰ Burası Şam ile Mekke'nin ortasında bulunmaktadır.¹⁷¹ Hac kafilesi Tebûk'ten ayrıldıktan sonra Cüneyne'ye (الجنيبة) ulaşır ve burada konaklardı.¹⁷² Cüneyne o dönemde, Benî Esed kabilesinin hâkimiyetindeydi.¹⁷³

Şam kafilesinin bir sonraki mola yeri, Muhaddese'dir (المحدثة).¹⁷⁴ Buranın ismi daha sonra Birketü'l-Mu'zam (بركة المعظم) olarak değiştirilmiştir.¹⁷⁵ Burası, Arap beldeleri arasında tatlı suyu ve

¹⁵⁴ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 653.

¹⁵⁵ İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefsiyye*, 183; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150.

¹⁵⁶ Âradî, *Îmâratü'l-Hac*, 238.

¹⁵⁷ İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150.

¹⁵⁸ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 653.

¹⁵⁹ İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefsiyye*, 183; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150.

¹⁶⁰ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 1/130.

¹⁶¹ İbn Havkal, *Şûretü'l-arz*, 171.

¹⁶² Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 653.

¹⁶³ Âradî, *Îmâratü'l-Hac*, 239.

¹⁶⁴ Bekrî, *Mu'cemu'l-me'sta'cem*, 2/696; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/137.

¹⁶⁵ İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefsiyye*, 453; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150.

¹⁶⁶ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/212.

¹⁶⁷ Bekrî, *Mu'cemu'l-me'sta'cem*, 3/735.

¹⁶⁸ Âradî, *Îmâratü'l-Hac*, 240.

¹⁶⁹ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 653; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefsiyye*, 183; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150.

¹⁷⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (y.y.: y.y., t.s.), 24; İbn Havkal, *Şûretü'l-arz*, 39; Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 130.

¹⁷¹ İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, 24; İbn Havkal, *Şûretü'l-arz*, 39.

¹⁷² Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 653; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefsiyye*, 183; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150.

¹⁷³ Bekrî, *Mu'cemu'l-me'sta'cem*, 2/399.

¹⁷⁴ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 653; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefsiyye*, 183.

lezzetli hurması ile tanınan bir yerdir. Burada, Amûdu'l-Muhaddese isminde bir de dağ bulunmaktadır.¹⁷⁶ Hac kafilesinin bir sonraki durağı ise Akra' (الأقرا) ismi ile bilinen beldedir.¹⁷⁷ Burası adını, Mekke ile Medine arasındaki bir dağdan almıştır ve günümüzde de aynı isimle bilinmektedir. Buradan ayrılarak yoluna devam eden kafiye, kadîm bir köy olan Hicr'de (الحجر) konakladı.¹⁷⁸ Burası Semûd kavminden kalma eski bir köydür. Köyün su kuyuları, mescidi ve çarşısı da olduğundan hacılar burada hem dinlenir hem de alış veriş yapardı.¹⁷⁹

Şam'dan yola çıkan kafilenin sonraki durağı, Vâdi'l-Kura'dır (وادي القرى).¹⁸⁰ Burası Şam ile Medine arasında bir vadidir ve bu vadiye eskiden beri birçok yerleşim yeri kurulmuştur.¹⁸¹ Kafilenin bir sonraki dinlenme yeri ise Sukyâ'dır (السقي).¹⁸² Buradan sonra Medine'ye giriş yapan hac kafilesi, Resûlullah'ın (s.a.v.) kabrini ve mescidini ziyaret ederdi. Medine'de bir süre konakladıktan sonra da Mekke'ye doğru yoluna devam ederdi. Medine-Mekke arasındaki güzergâh daha önce aktarıldığı için, Şam-Mekke güzergâhını Medine'de tamamlıyoruz.

Şam-Medine arasındaki güzergâhın mesafesi hakkında kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Bazı coğrafya âlimleri bu mesafeyi 20 merhale¹⁸³ olarak aktarmıştır.¹⁸⁴ Aynı mesafeyi 30 merhale olarak aktaran ve 728 mil¹⁸⁵ olarak ölçen müellifler de bulunmaktadır.¹⁸⁶ Günümüz karayolu şartlarında Şam ile Medine arası yaklaşık 1250 km olduğuna göre 728 mil olarak verilen bilgi daha isabetli görünmektedir.

3.3.2. Yemâme-Mekke Güzergâhı

Hac merasimleri bazı dönemlerde bu ibadetin bütünleştirici yönüne aykırı uygulamalara sahne olmuştur. Hicaz bölgesinin Abdullah b. Zübeyr'in hâkimiyetinde olduğu 68/688 yılındaki hac merasimi, aynı anda dört hac emiri tarafından münferit sancaklar altında eda edilmiştir. Bahsi geçen yılda İbn Zübeyr ve Muhammed İbn Hanefiyye halihazırda Mekke'de bulduklarından onların mensupları için bir hac kafilesine ihtiyaç duyulmamıştı. Emevî yönetimi tarafından tertip edilen Şam kafilesinin rotası da "Şam-Mekke Güzergâhı" başlığında verildiğinden geriye sadece Yemâme bölgesinden gelen hac kafilesinin rotası kalmıştır. Bu yüzden "Yemâme-Mekke Güzergâhı" ismiyle yeni bir başlığa ihtiyaç duyulmuştur. Elbette bahsi geçen güzergâh ilk defa kullanılmamıştır ancak bu güzergâhın düzenli bir hac kafilesi tarafından ilk defa kullanıldığı söylenebilir.

Necde b. Âmir, İbn Zübeyr'in Hicaz'a hâkim olduğu yıllarda Emevî devletinin siyasî boşluğundan faydalanarak Yemâme bölgesini kontrol altına almıştı. Hâricî lider Necde b. Âmir,

¹⁷⁵ Âradî, *İmâratü'l-Hac*, 241.

¹⁷⁶ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/60.

¹⁷⁷ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 1/236.

¹⁷⁸ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 656; Âradî, *İmâratü'l-Hac*, 241.

¹⁷⁹ Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 189; İbn Havkal, *Şûretü'l-arz*, 39.

¹⁸⁰ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 653; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefsiyye*, 183; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150.

¹⁸¹ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/338; Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 602.

¹⁸² Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 653.

¹⁸³ Merhale: Bir konaklık, yani bir günde düz yolda yaya olarak gidilebilecek mesafeye denir. 1 merhale, takriben 34,560 km eder. Bkz: <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/prof-dr-ekrem-bugra-ekinci/532169.aspx>

¹⁸⁴ İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, 29; İbn Havkal, *Şûretü'l-arz*, 6.

¹⁸⁵ Mil: 1 kara mili (statute mile) 1609 metreye tekabül etmektedir. Bkz: <https://uzunluk-olcu-birimleri.nedir.org/>

¹⁸⁶ Bkz: Âradî, *İmâratü'l-Hac*, 242.

taftarları ile birlikte topluca hacca gitmek isteyince Yemâme ile Mekke arasında yeni bir hac güzergâhı ortaya çıkmıştır. Yemâme'den yola çıkan ve emirliğini Necde b. Âmir'in yaptığı bu kabile, aynı zamanda Hâricîler tarafından tertip edilen ilk toplu hac kafilesi olma özelliğine de sahiptir.¹⁸⁷

Yemâme kafilesi Karyeteyn güzergâhını takip ederek Mekke'ye ulaşmıştır. Karyeteyn yolu (طريق القرين) Yemâme'yi Mekke'ye bağlayan en popüler yoldur. Ancak burası Mekke'ye giden tek yol değildir. Kaynaklar, bu rota kadar işlek olmayan başka yolların varlığından da söz etmektedir.¹⁸⁸ Hac kafilesi hazırlıklarını tamamladıktan sonra Yemâme bölgesinden ilerleyecek şekilde Mekke'ye doğru harekete geçmiştir. Hâricî kafilesinin ilk mola yeri, Abdullah b. Âmir b. Kerîz ve Ca'fer b. Süleyman'ın köyleri olmuştur. Bu köylerin mevki, çok sayıda hurma bahçesinin ve birkaç su kuyusunun bulunduğu bir yerdedir. Ancak buranın suyu bulanıktır.¹⁸⁹ Karyeteyn'in başka bir özelliği de buranın iki yolun kesiştiği bir noktada bulunmasıdır. Basra-Mekke yolu bu noktada Yemâme-Mekke yolu ile birleşmiştir.¹⁹⁰

Karyeteyn'den ayrılan hac kafilesinin yeni durağı, 24 mil mesafedeki Rama'dır (راما). Rama, su kuyularının bolluğu ile bilinen bir köydür.¹⁹¹ Kafile bir gece burada dinlendikten sonra 27 mil uzaklıktaki İmra'ya (امرة) doğru hareket ederdi. Bu köy de Rama gibi çok sayıda su kuyusu ile tanınmıştır.¹⁹² Hac kafilesinin sonraki durağı, 26 mil mesafedeki Tuhfe'dir (طخفة). Burası da diğer köyler gibi suyu bol bir bölgedir.¹⁹³ Mekke'ye doğru yolculuğuna devam eden kafile 18 mil yürüdüktan sonra Darbe (ضربة) köyünde konakladı. Burada büyük bir ateş olduğu ve Hz. Ömer'in bu ateşi koruduğu rivayet edilmiştir. Bu köyün, ismini Darbe bt. Rebîa'dan aldığı söylenmiştir.¹⁹⁴ Basra yönünden gelen hac kafileleri Darbe köyünde Yemâme kafilesiyile birleşerek yoluna devam ederdi.¹⁹⁵

Yemâme kafilesinin Basra kafilesi ile birleştikten sonraki durağı, 32 mil mesafedeki Cedîle'dir (جديلة). Burada birçok pınar, su kuyusu yer almaktadır ve burası Benî Esed kavminin yurduudur.¹⁹⁶ Burada bir gece dinlenen kafilenin yeni rotası, 35 mil uzaklıktaki Felce'dir (فلجة).¹⁹⁷ Burası tuzlu suyu ile temayüz eden bir yerleşim yeridir. Felce halkı yolculara, hurma ve deve yemi satarak hac mevsimlerinden ticarî kâr elde ederdi.¹⁹⁸ Hac kafilesi, Mekke'ye doğru yürüyüşüne devam ederek 26 mil mesafedeki Düseyne'de (الدثينة) konakladı. Burası da Benî Selîm kabilesine aittir. Taze içme suyuna sahip bu kabile ile Resûlullah (s.a.v.) bir antlaşma yapmıştı.¹⁹⁹ Kafilenin sonraki mola yeri ise 27 mil

¹⁸⁷ Âradî, *İmâratü'l-Hac*, 243.

¹⁸⁸ Daha geniş bilgi için bkz: Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 616-620; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 147; Âradî, *İmâratü'l-Hac*, 243.

¹⁸⁹ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 588-589; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/336.

¹⁹⁰ İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 147; Âradî, *İmâratü'l-Hac*, 243-244.

¹⁹¹ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 592; Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 263.

¹⁹² Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 593; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 53.

¹⁹³ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 593; Muhammed b. Ömer Zemaşerî, *el-Emkine ve'l-Miyâh ve'l-Cibâl*, thk. İbrahim Samirî (Bağdat: Matbaâ Sa'dûn, t.s.), 151.

¹⁹⁴ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 594; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 3/859-860; Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 377.

¹⁹⁵ İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefsiyye*, 182.

¹⁹⁶ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 597; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 54; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/115.

¹⁹⁷ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 598.

¹⁹⁸ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 598; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/272; Âradî, *İmâratü'l-Hac*, 245.

¹⁹⁹ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 600; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 2/253; Zemaşerî, *el-Emkine ve'l-Miyâh ve'l-Cibâl*, 87.

uzaklıktaki Kubâ'dır (قبا). Burası da bol miktarda suyu olan bir yerdir.²⁰⁰ Burası adını, sahibi olduğu kuyudan almıştır.²⁰¹ Bu köyün bir özelliği de Resûlullah'ın (s.a.v.) inşa ettirdiği Mescid-i Kubâ'nın burada yer almasıdır.²⁰²

Kubâ'da bir gece konakladıktan sonra yoluna devam eden kafilе, 27 mil yürüdüktan sonra Şübeyke'ye (الشبيكة) ulaşırdı. Burası, tatlı su kuyuları olan Benî Selûl yurduudur.²⁰³ Kafilenin bir sonraki durağı ise 40 mil uzaklıkta yer alan ve bol suyu olan Vecre'dir (وجرة).²⁰⁴ Burası, Mekke'ye yakın olmakla birlikte insanların iskân etmediği, yabancı hayvanların yaşadığı bir yerdir.²⁰⁵ Mekke'ye doğru yoluna devam eden hacı adayları, 27 mil sonra mîkât yerlerinden biri olan Zâtu İrk'a (ذات عرق) ulaşırdı.²⁰⁶ Burası, pınarları ve su kuyularıyla bereketli bir yerdir ve burada bir de Resûlullah'ın (s.a.v.) mescidi yer almaktadır.²⁰⁷ Hacı adayları, 24 mil daha mesafe kat ettikten sonra Ubeydullah b. Muammer'in bahçesine gelirdi.²⁰⁸ Yine burada da bol miktarda hurma bahçesi ve su kuyusu bulunmaktaydı.²⁰⁹ Yemâme'den yola çıkan hac kafilesi, 28 mil daha yürüdüktan sonra Mekke'ye ulaşarak yolculuğunu tamamlardı.²¹⁰

Sonuç

Hiz. İbrahim tarafından inşa edilmesinin ardından yarımada üzerinde yaşayan Araplar Kâbe'yi ziyaret etmeye başlamışlardır. Mekke ve Kâbe'ye düzenlenen hac merasimleri kesintiye uğramadan günümüze kadar devam etmiştir. Resûlullah'ın (s.a.v.), hicretin 9. yılında Hiz. Ebû Bekir'i hac emiri olarak tayin etmesiyle birlikte binlerce hacı adayından oluşan hac kafîlelerinin Mekke'ye yolculukları söz konusu olmuştur. Dolayısıyla bu yolculuklar dönemden döneme ismi ve rotası değişen hac güzergâhları meydana getirmiştir. Önceleri sadece Medine ile Mekke arasındaki güzergâhtan bahsetmek mümkün ise de İslâm coğrafyasının genişlemesiyle beraber bu güzergâha yenilerinin eklenmesi icap etmiştir. Hiz. Ali, Yemen bölgesine atadığı valisini hac emiri olarak görevlendirince burada tertip edilen kafilenin Mekke'ye ulaşması için Yemen-Mekke güzergâhu adıyla yeni bir rota ortaya çıkmıştır. Emevîler döneminde Şam'ın devlet merkezi olarak kullanılması ve bazı yıllarda hac kafîlesinin Halife tarafından yönetilmesi Şam-Mekke güzergâhının oluşmasına neden olmuştur. Aynı şekilde Hâricîlerin kendi hac emirliği sancağı altında topluca hacca gelme isteği de Yemâme-Mekke güzergâhını ortaya çıkarmıştır.

²⁰⁰ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 600.

²⁰¹ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/301.

²⁰² Âradî, *İmâratü'l-Hac*, 245.

²⁰³ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 601; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/324.

²⁰⁴ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 602.

²⁰⁵ Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 4/1370; Zemahşerî, *el-Emkine ve'l-Miyâh ve'l-Cibâl*, 222; Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 608.

²⁰⁶ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 602; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/107-108.

²⁰⁷ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 346; Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 256.

²⁰⁸ Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 4/1304.

²⁰⁹ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 603; Hamîrî, *er-Ravdu'l-mu'tâd*, 256.

²¹⁰ Harbî, *Kitâbu'l-Menâsik*, 603; Âradî, *İmâratü'l-Hac*, 246.

Kaynakça

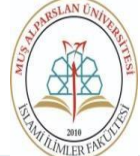
- Ahmet Salahaddin Bey. *Kâbe Yollarında (Surre Alayı Hatıraları)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Âlî, Salih Ahmed el-. *el-Hicâz fî Sadri'l-İslâm Dirâsât fî Ahvâlihi'l-Umrâniyye ve'l-İdâriyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990.
- Âradî, Vicdân Ferîk İnâd. *İmâratü'l-Hac fi'd-Devleti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*. Amman: Dâru Emced, 2017.
- Atalar, Münir. "Emîr-i Hac". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/131-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Atalar, Münir. *Osmanlı Devletinde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr. *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi'*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk. Züheyl Zekkâr - Riyâd ez-Zerkelî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Delâilü'n-nübüvve*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 1405.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Mustafa Dîb v.d. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407.
- Cevad Ali, Cevad Ali. *el-Mufassal fî Tarîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*. 20 Cilt. y.y.: Dâru's-Sâkî, 1422.
- Cezîrî, Abdulkadir b. Muhammed b. İbrahim. *Dürerrü'l-Ferâidi'l-Munazzama fî Ahbâri'l-Hac ve Turuki Mekketi'l-Muazzama*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 2002.
- Deradke, Salih Mûsî. *Tarîku'l-Hâc eş-Şâmî fî ahdi'l-Emevî*. Umman: y.y., 1996.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. 7 Cilt. y.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Arabiyye, 1430.
- Erkal, Mehmet. "Hac Emirliği (Yönetimi) ve Bununla İlgili Bazı Fikhî Meseleler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2001 (2001), 145-161.
- Erol, Burak Gani. "Memlûkler Zamanında Mısır Mahmili". *Türkiyat Mecmuası Journal of Turkology* 29/1 (2019), 45-80.
- Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-Âsâr*. thk. Rüşdi Salih Melhas. 2 Cilt. Mekke: y.y., 1994.
- Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk. *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsih*. thk. Abdulmelik Abdullah Dehîş. Mekke: y.y., 1986.
- Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin. *el-Ahkamü's-sultaniyye*. thk. Muhammed Hâmid. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Halebî, Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm. *es-Sîretü'l-Halebiyye*. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1400.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah el-. *Mu'cemu'l-Büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Hamîrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *er-Ravdu'l-mu'tâd fî haberi'l-Aktâr*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Müessesetü Nâsır lî's-sakâfe, 1980.

- Harbî, İbrahim b. İshâk b. Beşîr. *Kitâbu'l-Menâsik ve Emâkini Turuki'l-Hac*. thk. Hamad el-Câsir. Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1969.
- Hemdânî, Hasan b. Ahmed b. Ya'kûb. *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*. Bağdat: Dâru's-Şüûni's-Sakâfiyye, 1989.
- İbn Habîb, Muhammed b. Habîb b. Ümeyye. *el-Münemmak fî Ahbâri Kureys*. thk. Hurşid Ahmed Fâruk. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî. *Şûretü'l-arz*. Beyrut: Dâru Mektebe, t.s.
- İbn Hurdazbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Bağdat: Mektebe Müsannâ, t.s.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İsmail b. Kesîr. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa Abdulvahid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdulah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1424.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ökkâşe. 1 Cilt. Kâhire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmmeti lilkitâb, 1992.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce. *es-Sünen*. thk. Şuayp Arnavut v.d. 5 Cilt. y.y.: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430.
- İbn Rüste, Ebü Ali Ahmed b. Ömer. *el-A'lâku'n-Nefsiyye*. Beyrut: y.y., 1891.
- İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-hanci, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntaẓam fî târihi'l-mülük ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1412.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fî't-târih*. thk. Abdullah el-Kâdi. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1415.
- İstahrî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. y.y.: y.y., t.s.
- Kandehlevî, Muhammed Zekeriyâ. *Haccetü'l-Vedâ*. Hindistan: Matbaa Nedve, ts.
- Kiraz, Seydi. "Fethî'nin manzum Menâzil-i Hacc'ı". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (2020), 310-334.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. *Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn*. İstanbul: İSAR, 2003.
- Makrîzî, Ebü Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *İmtâ'u'l-esmâ'*. thk. Muhammed Abdulhamîd. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1420.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü's-Sultânîyye*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, t.y.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Mürûcü'z-zeheb*. thk. Esad Dâgir. 4 Cilt. Kum: Dâru'l-Hicre, 1409.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhya'î-Turâs el-Arabî, t.y.

- Nümerî, Hafız Yusuf. *ed-Dürerü fi İhtisâri'l-Meğâzî ve's-Siyer*. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1403.
- Olgun, Tahir. *Müslümanlıkta İbadetler Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Oral, Rifat. *Veda Haccı*. Konya: Hüner Yayınevi, 2006.
- Rıfat, İbrahim. *Mirâtu'l-Haremeyn*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l Kütübi'l Mısriyye, 1925.
- Semhûdî, Nureddin Ali b. Cemaledin. *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri Dâru'l-Mustafâ*. 4 Cilt. Mısır: Matbaâ el-Edeb ve'l-Müeyyed, 1908.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî. *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*. 23 Cilt. Şam: Dâru'r-risâle el-Âlemiyye, 1434.
- Süheyli, Abdurrahman. *er-Ravdu'l-Ünf*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhya'i-Turâs el-Arabî, 1412.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'd-Türâs, 1387.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâz, 1975.
- Tutar, Adem. "İslam Tarihinde Hac İbadetinin Ortaya Çıkışı ve Hz. Muhammed'in Hac Emirliğini Tesisi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/ (2001), 75-86.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1984.
- Ya'kübü, Ahmed b. Ebî Ya'küb. *Büldân*. Necf: Matbaa Haydariyye, 3. Baskı., 1957.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. y.y.: Dâru'l-Hidâye, t.y.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *el-Emkine ve'l-Miyâh ve'l-Cibâl*. thk. İbrahim Samirâî. Bağdat: Matbaâ Sa'dûn, t.s.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2021, 4(1): 45-70

**Mucîruddîn el-Uleymî (öl. 928/1522) ve *Fethu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân* Adlı
Tefsiri**

Mujiruddin al-Ulaymi (d. 928/1522) and His Tafseer *Fethu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân*

İshak DOĞAN

Dr., Öğretmen, Selçuklu Mahmut Sami Ramazanoğlu AİHL, MEB
Doctor, Teacher, Ministry of Education, Konya/Turkey
doganishak@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-5136-554X.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 14 Mayıs / May 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Haziran / June 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June
DOI: 10.47145/dinbil.937343

Atıf / Citation: Doğan, İshak. "Mucîruddîn el-Uleymî (öl. 928/1522) ve *Fethu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân* Adlı Tefsiri / Mujiruddin al-Ulaymi (d. 928/1522) and His Tafseer *Fethu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân*". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4 / 1 (Haziran 2021): 45-70. doi: 10.47145/dinbil.937343

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu çalışmada 'Kudüs kadısı' olarak bilinen, aynı zamanda bir tarihçi ve müfessir olan Muciruddin el-Uleymî'nin hayatı ve son yıllarda gün yüzüne çıkmış olan *Fethu'r-Rahmân fi Tefsiri'l-Kur'ân* adlı tefsirindeki metodu incelenmiştir. Üç büyük dinin kutsal kabul ettiği Kudüs şehrinde yaşayan ve ömrünün sonuna kadar kadılık görevinde bulunan el-Uleymî'nin tefsiri, ahkâm ve kıraatle ilgili konulara verdiği önemle öne çıkar. Çalışmada onun rivayet, dirayet, dil ve belağat açısından ortaya koymuş olduğu metodun yanı sıra Mekkî-Medenî, nâsîh-mensûh, muhkem-müteşâbih, garîbu'l-Kur'ân ve mecâzu'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimleri hakkındaki görüşleri de incelenmiştir. Günümüze ulaşan az sayıdaki Hanbelî müfessirlere ait tefsirlerden biri olan *Fethu'r-Rahmân*, Memlûk Devleti'nin son bulduğu ve Osmanlı Devleti'nin Kudüs'e hâkim olduğu bir dönemin Kur'ân anlayışını yansıtmaya açısından önem arz etmektedir. Birçok mezhebin Kudüs'te yerleşik durumda bulunduğu ve Yahudi kültürünün hâkim olduğu bir coğrafyada yazmış olduğu bu tefsir, günümüzde özellikle mezhebî bağlılıkların öne çıkarılmadan, farklı kesimleri birleştirici, halk için sade ve kolay anlaşılır bir tefsir yazımı konusunda işaretler verebilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Muciruddin el-Uleymî, Fethu'r-Rahmân, İsrailiyyat, Kudüs.

Abstract

In this study, the life of Mujiruddin al-Ulaymî, known as the "Qad of Jerusalem", who is also a historian and mufassir, and his method in his commentary called *Fethu'r-Rahmân fi Tafsiri'l-Qur'an*, which has come to light in recent years, are examined. The interpretation of Uleymî, who lived in Jerusalem, a holy city for three major religions and served as a judge until the end of his life. His views on Qur'anic sciences such as Mekki-Medenî, nâsîh-mensûh, muhkam-mutasabih, garîbu'l-Qur'an and mecâzu'l-Qur'an were also expressed in addition to the method he put forward in his interpretation in terms of narration and acumen, language and eloquence. *Fethu'r-Rahmân*, one of the few Hanbali commentators who have survived to this day, is important in terms of reflecting the understanding of the Qur'an at a time when the Mamluk State ended and the Ottoman Empire dominated Jerusalem. This tafseer (exegesis), written in a geography where many sects are based in Jerusalem and dominated by Jewish culture, can give signs of a simple and easy-to-understand exegesis writing that unites different segments, especially without highlighting sectarian loyalties today.

Key Words: Tafseer, Mujiruddin al-Ulaymî, Fethu'r-Rahmân, Isra'iliyyat, Jerusalem.

1. Giriş: Hayatı ve Eserleri

'Kudüs kadısı' olarak bilinen, tarihçi ve fakîh olma özelliğiyle öne çıkan el-Uleymî'nin tam adı, Ebu'l-Yümn Mucîruddîn Abdurrahman b. Abdurrahman b. Yusuf el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî'dir.¹ Soyunun Hz. Ömer'e dayanması nedeniyle 'el-Umerî', dedesi Veliyullah Ali b. Uleym'den dolayı 'el-Uleymî' nisbesiyle bilinir.² Hicrî 860 senesinin Zilkâde ayının 13'ünde (13 Ekim 1456) Kudüs'te doğmuştur.³ Lakabı 'Mucîruddîn' ve künyesi ise 'Ebu'l-Yümn'dür.⁴

Babası Kâdilkudât Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman'ın gözetiminde yetişmiş ve ilk eğitimini ondan almıştır.⁵ 866/1462 senesinde henüz altı yaşında iken, Şeyh Abdullah b. Muhammed el-Karkaşendî'nin (öl. 867/1462) tedrisinde Harirî'nin Mühlâtü'l-i'rab'ını ezberlemiştir.⁶ 870/1466 yılında on yaşında iken Âsım kıraati üzere Kur'ân'ı ezberlemiş ve hocası Şeyh Alâuddin el-Ğazzî'ye (öl. 890/1485) arzetmiştir.⁷ 871/1467 senesinde Şeyh Şemsuddin el-Ğazzî'den Sahih-i Buhârî'yi dinlemiş, bu konuda kendisine icazet verilmiştir. Henüz on bir yaşında iken Kadirîyye, Ahmedîyye, Rufâiyye ve Suhreverdîyye hırkasını giymiştir.⁸ Yanında hafızlığını tamamladığı Şeyh Alâuddin el-Ğazzî, onu hocası Şeyh Muhammed b. Musa b. İmran'ın (öl. 873/1468) hadis derslerine dâhil etmiş ve hadis ilmiyle ilgilenip hocasından icâzet almasını sağlamıştır.⁹

Babasının vefatından önce Şeyh Kemal b. Ebî Şerif (öl. 906/1501), el-Mukni' fi'l-Fıkh alâ mezhebi'l-İmam Ahmed adlı kitaptan bir bölümü ders olarak vermesi konusunda kendisine icâzet vermiş, bu dönemde Salahiye Medresesi ve Mescid-i Aksâdaki derslere katılmıştır.¹⁰ Aynı yıl babası

¹ el-Uleymî'nin tefsiri hakkında Türkçe'deki tek çalışma, Ahmet Yaşar Güneş'in *Ebu'l-Yümn el-Uleymî ve Tefsirdeki Metodu* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997) adlı erişime açık olmayan yüksek lisans tezidir. Tefsiri hakkında özellikle Arap ve Batı dünyasında ise birçok çalışma yayınlanmıştır. İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi'ndeki doktora öğrencilerine, tefsir paylaşımlararak tahkiki yapılmıştır. Bunun dışındaki en önemli çalışmalar şunlardır: Abdülbâri Abdullah Âsi el-Cuhayşî, *Fethu'r-Rahmân fi Tefsiri'l-Kur'ân li'l-Kadi Mucîruddîn el-Uleymî (Dirâsetun Menhecîyye ve Nakdiyye)*, Câmiatu'l-Ulûmî'l-İslamiyyeti'l-Âlemiyye (doktora tezi), 2012; Ömer Mansûr, *el-İmamü'l-Uleymî el-Hanbelî ve Menhecuhu fi'l-Kiraât min hilâli tefsirihî Fethu'r-Rahmân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Câmiatu'l-Medineti'l-Âlemiyye (y. lisans tezi), 2015.

² Mucîruddîn el-Hanbelî el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl bi tarihi'l-Kudüs ve'l-Halîl* (Amman: Mektebetu Dendis, 1999), 2/266; Mucîruddîn el-Hanbelî el-Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed fi terâcimi ashâbi'l-imam Ahmed* (Beyrut: Dâru Sadır, 1997), 5/269; Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1941), 1/177; Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbar-i men zeheb*, thk. Abdulkadir el-Arnaûd-Mahmud el-Arnaûd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 7/316; Muhammed b. Abdillâh en-Necdî İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile alâ darâihî'l-Hanâbile* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996), 212; Hayruddîn b. Mahmud b. Ali ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000), 3/331; Muhammed Cemil b. Ömer el-Bağdadî İbn Şattî, *Muhtasar-u tabakâti'l-Hanâbile* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1986), 74; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetu'l-Mesnâ, ts.), 5/177; Âdil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirin* (Beyrut: Müessesetu Nuveyhid, 1988), 1/276; Yusuf b. İlyan Serkis, *Mu'cemu'l-matbuati'l-Arabîyye ve'l-muarrabe* (Mısır: Matbaatu Serkis, 1928), 1/358; Mustafa Şakir, *et-Tarihu'l-Arabî ve'l-müerrihin* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1993), 4/127.

³ Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/189; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/517.

⁴ Mucîruddîn el-Hanbelî el-Uleymî, *Fethu'r-Rahmân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 2009), 1/11.

⁵ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/517; Muhammed Kemaluddin b. Muhammed el-Ğazzî, *en-Na'tu'l-ekmel li ashâbi'l-imam Ahmed b. Hanbel* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1982), 53.

⁶ Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/296; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/517.

⁷ Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/237.

⁸ Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/230.

⁹ Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/237.

¹⁰ Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/206; Ğazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 53.

vefat edince, kendisinden daha fazla istifade etmek için Şeyh Ahmed b. Abdirrahman'ın (öl. 877/1472) Mescid-i Aksâ'daki derslerine ve sohbetlerine katılmıştır.¹¹

el-Ünsü'l-celîl adlı eserinde ifade ettiğine göre 880/1475 senesinde ilim tahsiline devam etmek için Mısır'a gitmiştir.¹² Kahire'de Şeyh Muhammed b. Muhammed el-Hanbelî'nin (öl. 902/1496) derslerine katılmış olan el-Uleymî,¹³ aralarında Hafız es-Sehavî, Kutb el-Hudayrî, Osman ed-Deymî ve Celâl el-Bekrî'nin de bulunduğu âlimlerden hadis derslerini almıştır.¹⁴

On yıl Mısır'da kaldıktan sonra Kudüs'e dönen el-Uleymî, takrîben otuz yaşlarında iken Remle kadılığı görevine getirilmiş ve orada iki sene ikamet etmiştir. Ardından Kudüs, el-Halîl ve Nablus şehirlerinde kadılık görevinde bulunmuştur. İki sene sonra kendi isteğiyle Nablus kadılığını bırakmış, ancak 922/1516 senesinde Osmanlı Devleti'nin Memlûkler ile yaptığı Mercidâbık savaşına kadar diğer şehirlerde kadılık görevine devam etmiştir. Kudüs'teki kadılık görevi otuz bir buçuk yıl sürmüştür.¹⁵

Kaynaklarda, el-Uleymî'nin kırk yaşından vefatına kadar olan hayatı hakkında çok az bilgiye ulaşabildik. Özellikle hayatının ikinci bölümü ile ilgili bilgilerin, hemen hemen tüm kaynaklarda onun *el-Ünsü'l-Celîl* adlı eserinden nakledildiğini söylemek mümkündür.¹⁶

908/1502 yılında hacca gitmiş ve Mekke'de bir ay kalmıştır. Kadılık vazifesini bıraktıktan sonra Mescid-i Aksâ'da ibadet etmek, kitap yazmak, ders ve fetva vermekle meşgul olan el-Uleymî,¹⁷ 927/1521 veya 928/1522'de Beytu'l-Makdis'te vefat etmiştir.¹⁸ Kabri, eski şehrin duvarlarının hemen dışındaki Zeytin Dağı'nın eteklerinde, Gethsemane Kilisesi'nin biraz kuzeyinde ve Hz. Meryem'in mezarı olduğu iddia edilen yerin önündedir.¹⁹

1.1. Yaşadığı Dönemdeki Siyasî ve Sosyal Yapı

el-Uleymî, hayatının büyük bir bölümünü Eyyûbîler devletinin temelleri üzerine kurulan Memlûkler döneminde, son yıllarını ise Memlûkler devletine son veren Osmanlı Devletinin hâkimiyeti altında yaşamıştır. Hayatında Burcî Memlûk Devleti'nden on iki sultan, Osmanlı Devleti sultanlarından da I. Selim ve Kanuni Sultan Süleyman olmak üzere iki sultanın tahta geçişine tanıklık etmiştir.²⁰ Yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti'nin başında I. Selim vardır. Sultan I. Selim, Osmanlı Devleti'nin siyasetinde köklü bir değişime gitmiş, Batı'ya olan akınları neredeyse durdurmuş ve doğu topraklarına yönelmiştir. Onu buna sevk eden, İslam dünyasını Batı'da hareketlenmeye başlayan haçlı seferlerine karşı korumak, Safevî Devleti'nin doğudaki İslam ülkelerine Şia mezhebini yaymaya

¹¹ Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/203; Ğazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 53.

¹² Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/250-251.

¹³ Uleymî, *el-Menhecû'l-Ahmed*, 5/319; İbn Şattî, *Muhtasar-u tabakâti'l-Hanâbile*, 81; Ğazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 53.

¹⁴ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/517.

¹⁵ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/518; Ğazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 54.

¹⁶ Kâmil Cemil el-Aselî, "Muciruddin el-Uleymî el-Hanbelî: Müerrihu'l-Kudüs Nassun cedîd an hayâtihi ve nassu zeyli kitabihî'l-Ünsî'l-celîl", *Dirasat* 12/8 (1985), 117.

¹⁷ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/518.

¹⁸ Ğazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 52.

¹⁹ Trudy Ring - Robert M. Salkin, *International Dictionary of Historic Places: Middle East and Africa* (Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1996), 4/377.

²⁰ Mustafa Murad ed-Debbağ, *Bilâduna Filistin* (B.y.: Dâru'l-Hudâ, ts.), 2/102; Mahmud Şakir, *et-Tarihu'l-İslamî* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 2000), 7/41.

çalışmasını engellemek ve Memlûk devletinin hâkim olduğu topraklarda yaşattığı problemlere son vermektir.²¹

Genel anlamda Hicrî 10. yüzyıl, müslüman topluluklara hâkim olan devletlerarasında birçok ihtilaf ve rekabetin yaşandığı, düşmanlarının zayıf düşürmek için aralarına fitne tohumlarını attığı bir yüzyıldır. Kimi devletlerin idarelerine, İslam'a ve müslümanlara önem vermeyen yöneticilerin geçmesi, İslam ümmetinin ilmî, iktisadî, siyasî ve diğer birçok alanda kötü sonuçlarla karşı karşıya kalmasına neden olmuştur.²²

Bu dönemi taklid dönemi olarak nitelendiren Habeşî'ye (d. 1949) göre tefsir, hadis ya da fıkıh olsun ortaya konan eserlerin birçoğu, önceki âlimlerin eserlerine şerh ve hâşiye olmaktan öteye geçememiştir. Hatta bu yüzden, bu döneme 'hâşiye asrı' da denilmiştir. Bu yüzyılda tefsirdeki genel eğilim, önceki görüşlerin nakli, ihtisar ve hâşiyesi olup herhangi bir yenilik, araştırma veya tartışmadan uzak olmuştur.²³ Ancak bu görüşün oryantalistlerin bir değerlendirmesi olduğunu ifade edebiliriz.²⁴ Çünkü onların bu iddiası kısmen doğru olsa da, Memlûk sultanlarının âlimlere verdikleri önemin yanısıra medrese, cami ve ribatların inşası için gösterdikleri çaba, özellikle bu dönemde Kudüs'ün bir ilim merkezi olması, durumun öyle olmadığını göstermektedir. Nitekim ilmî açıdan el-Uleymî'nin yaşadığı dönem, birçok alanda gelişimin yaşandığı bir dönemdir. Aynı dönemde İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449), Suyûtî (öl. 911/1505), İbnu'l-Cezerî (öl. 833/1429) gibi birçok âlim yetişmiş, Kudüs, Kahire ve Şam'da birçok medrese kurulmuştur. Zahirîyye, Mansûriyye, Tengiziyye, Salahiyye ve Eşrafiyye medreseleri bunlardan en çok bilinenleridir.²⁵

el-Uleymî'nin yaşadığı Kudüs şehri, Mescid-i Aksa ve birçok medresenin varlığından dolayı Memlûk devletinin en önemli ilim merkezlerinden biri idi. Çeşitli İslam ülkelerinden fakihler, muhaddisler, kurrâlar ve sûfilerin akın ettiği Kudüs şehrinde, dört mezhebe göre fıkıh dersleri verilmiştir. Fakîh, kadı, tarihçi ve müfessir olmasını sağlayacak ilimleri öğrenen ve bu ilmî atmosferde yetişen el-Uleymî, bu siyasî çalkantılar ve istikrarsızlıklardan etkilenmemiş, kadılık, tedris ve te'lif çalışmalarına devam etmiştir.²⁶

Babasından sonra kadılık vazifesine atanması ve Memlûk Devleti yıkılıncaya kadar bu görevine devam etmesi, el-Uleymî'nin çağdaşı olan sultanlarla çok iyi bir ilişki içinde olduğunun da delilidir.²⁷ Özellikle onun döneminde eğitimini tamamladığı, eserler verdiği ve önemli makamlara geçtiğinden dolayı Meliku'l-Eşref Kayıtbay (öl. 901/1496) ile olan ilişkisinin ise daha özel olduğu söylenebilir.²⁸

²¹ Muhammed Ferid Bey el-Muhamî, *Tarihu'd-Devleti'l-Âliyyeti'l-Usmaniyye*, thk. Dr. İhsan Hakkı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1981), 188-197.

²² Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiu's-Şurûh ve'l-havâşî* (Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sekafî, 2004), 7-11.

²³ Habeşî, *Câmiu's-Şurûh ve'l-havâşî*, 7-11.

²⁴ Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel (Ankara: İmaj Yayınları, 1993), 155-156; Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburg: Y.y., 1985), 133.

²⁵ Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/200, 296, 317.

²⁶ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/518.

²⁷ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/517.

²⁸ Muhammed Abdullah Es'ad, *Mucîruddîn el-Hanbelî şahsiyyetuhu ve menhecuhu't-tarihî ve mekânetehu beyne'l-muerrihîne'l-muâsirine leh* (Beyrut: Câmiatu'l-Kiddîs Yûsuf, 2002), 57.

1.2. el-Uleymî'nin Hocaları

Mucîruddîn el-Hanbelî, küçük yaştan itibaren Beytu'l-Makdis ve Kahire'deki birçok âlimden ders almıştır. Hanbelî mezhebinden olan Bedruddin es-Sa'dî dışında, hocalarının büyük bir çoğunluğu Şafîî ve Hanefî mezhebindedir.²⁹ Onun farklı mezheplere mensup âlimlerden ders alması, mezhep taassubundan uzak olmasında büyük rol oynamıştır. Tarih, fıkıh, tefsir ve kıraat gibi birçok alanda kendini yetiştiren el-Uleymî'nin önde gelen hocalarından bazıları şunlardır:

Takiyuddin Abdullah b. Muhammed el-Makdisî (öl. 867/1462), Şemsuddin Muhammed b. Musa el-Ğazzî (öl. 873/1468), Şemsuddin Muhammed b. Abdirrahman el-Uleymî el-Hanbelî (babası) (öl. 873/1468), Zeynuddin Ömer b. Abdilmümin el-Halebî (öl. 873/1468), Burhaneddin Ebû İshak el-Ensarî (öl. 873/1468), Kâdılkudat Şihabuddin er-Remlî (öl. 877/1472), Nureddin Ali el-Malikî (öl. 878/1473), Kadı Şihabuddin Ahmed el-Ledî (öl. 880/1475), Şihabuddin Ebu'l-Abbas el-Umerî (öl. 890/1485), Muhammed b. Abdillâh el-Hudayrî (öl. 894/1489), Burhaneddin en-Nu'mânî (öl. 898/1492), Bedruddin Muhammed b. Ebi Bekr es-Sa'dî (öl. 900/1495), Necmuddin Muhammed el-Makdisî (öl. 901/1496), Muhammed b. Abdirrahman es-Sehâvî (öl. 902/1497), Ebu'l-Hayr Şemsuddin es-Sehâvî (öl. 902/1497), Abbasi halifesi Mütevekkil Alellah Abdilaziz b. Yakub (öl. 903/1498), Kemâluddin Muhammed eş-Şafîî (öl. 906/1501), Fahrüddîn Osman b. Muhammed ed-Diyâmî (öl. 908/1502).³⁰

Ulaşabildiğimiz kaynaklarda, Cârullah b. Fehd el-Mekkî eş-Şafîî (öl. 954/1547) ve İbrahim b. Halil el-Kâkûnî dışında el-Uleymî'den ders alan talebelerinin isminin ise yer almadığını görmekteyiz.³¹

1.3. Akidesi ve Fikhî Mezhebi

Ehl-i Sünnet akidesi üzere olan Mucîruddîn el-Uleymî, birçok Hanbelî'de olduğu gibi ashâbu'l-hadis'in görüşlerine bağlıdır. İtikad ile ilgili konularda selef-i salihinin görüşlerine sahiptir; onların kabul ettiğini kabul eder, reddettiklerini de reddeder. İtikadî konularda herhangi bir uyarlama ya da tahrife kalkışmaksızın, Kur'ân'da ve sünnette geçtiği hâl üzere iman eder, yorumda bulunmaktan kaçınır. Tefsirinde buna dair birçok örnek vardır. Örneğin Tevbe sûresinin 104. âyetinde geçen 'Allah'ın sadakaları alması' konusunda, Kur'ân'da geçen Allah'ın eli, dünya semâsına inmesi ya da arşa istiva etmesi gibi konularda te'vilde bulunmadan ve teşbihten kaçınarak zikredildiği şekilde zahirî üzere iman edilmesi ile ilgili selefi Beğâvî'nin (öl. 516/1122) *Şerhu's-Sünne*'deki açıklamalarını aynen nakleler.³²

Fıkıhta ise Hanbelî mezhebinden olan el-Uleymî'nin, babasına gelinceye kadarki soyu Şafîî mezhebindedir.³³ Başta babası olmak üzere birçok âlimden fıkıh dersleri almış olan el-Uleymî'nin bu

²⁹ el-Uleymî, Mucîruddîn el-Hanbelî, *ed-Dürrü'l-münâdâ fi ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. İbn Useymin (Kahire: Mektebetu't-Tevbe, 1992), 1/18.

³⁰ Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/116,119, 188-189, 191, 192, 195-196, 203, 206, 213, 229-230, 237, 250-251, 262, 377, 382; Uleymî, *el-Menhecu'l-Ahmed*, 5/262, 315-316; Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehlil-karni't-tâsi'* (Beyrut: Menşûrât-u Dâri Mektebeti'l-Hayat, ts.), 2/19, 9/58; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/517.

³¹ el-Uleymî, *ed-Dürrü'l-münâdâ*, 1/26.

³² el-Uleymî, Mucîruddîn el-Hanbelî, *Fethu'r-Rahmân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Nureddin Talib (Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2009), 3/238; Huseyn b. Mes'ud el-Begavî, *Şerhu's-Sünne* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 1/170.

³³ Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/262; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/518.

alandaki bilgisi, onu *el-Menhecu'l-Ahmed fî teracim-i ashâbi'l-Îmam Ahmed* gibi eserler yazmaya sevketmiştir.

Tefsiri başta olmak üzere eserlerinde herhangi bir mezhebî taassup göstermeyen el-Uleymî'nin, Kudüs gibi birçok kültürün ve farklı mezheplerin bulunduğu bir şehirde, uzun yıllar kadılık görevinde bulunması onun bu ilimdeki derinliğinin göstergesidir. Hatta İbn Humejd en-Necdî (öl. 1295/1878), onun kadılığı hakkında: "Bana ulaştığına göre o, Kudüs'ün en iyi kadısıdır" demiştir.³⁴

1.4. Eserleri

Tefsir, fıkıh, tarih ve diğer birçok alanda çalışması olan el-Uleymî'nin en önemli eserleri şunlardır:

1. *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*: İnsanlığın yaratılışından 900/1494-1495 senesine kadar Kudüs ve el-Halîl şehirlerinde meydana gelen olaylardan bahseden iki ciltlik bu eser, çeşitli dillere çevrilmiş olup Kudüs tarihinin en kapsamlı ve ayrıntılı kaynağı olarak kabul edilir.³⁵ 'Memleketine ait değerleri ihyâ etme' anlamına gelen ve alanında çok değerli kabul edilen bu eser, birçok faydalı bilginin yanısıra garip ve inanılması zor şeylerden de bahseder.³⁶ 1876 yılında bu eserin bazı bölümleri Henry Sauvaire'nin önsözüyle Fransızca'ya çevrilmiştir.³⁷

2. *et-Tarihu'l-mu'teber fî enbâi men ğaber*: Hz. Âdem'den 896/1490-91 yılına kadar meydana gelmiş olan olayları kronolojik olarak anlatan ve içinde birçok ilginç ve tuhaf rivayetin bulunduğu üç ciltlik bir eserdir.³⁸

3. *el-Îlâm bi a'yân-i duveli'l-İslam*:³⁹ Kaynaklarda eserin konusu hakkında herhangi bir açıklama bulamadık, ancak isminden anlaşıldığı kadarıyla tarihle ilgili bir eserdir. Memleketi, halkı ve mezhebine olan bağlılığı, muhtemelen onu tarih konusunda yazmaya sevketmiştir. Mucîruddîn el-Uleymî'nin özellikle tarih ile ilgili yazdıkları, 19. yüzyıl oryantalistleri ile 20. ve 21. yüzyıl tarihçilerinin eserlerinde yoğun bir şekilde yer alır.⁴⁰

4. *el-Menhecu'l-Ahmed fî terâcim-i ashâbi'l-Îmam Ahmed*: Vezir Avnuddin Yahya b. Muhammed b. Hubeyre'ye (öl. 560/1165) kadar yaşamış Hanbelî âlimleri hakkında bilgi veren bir tabakât kitabıdır.⁴¹

5. *ed-Dürrü'l-münâd fî ashâbi'l-Îmâm Ahmed*: İmam Ahmed'in metodu ve Hanbelî âlimlerden bahseden iki ciltlik muhtasar bir tabakât kitabıdır.⁴²

³⁴ İbn Humejd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/516-517.

³⁵ Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 19; Rashid Khalidi, *Palestinian Identity* (New York: Columbia University Press, 1997), 216; İbn Humejd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/518.

³⁶ İbn Humejd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/518; İbn Şattî, *Muhtasar-u tabakâti'l-Hanâbile*, 82.

³⁷ Henry Sauvaire, *Histoire de Jérusalem et d'Hébron* (Paris: Leroux, 1876).

³⁸ el-Uleymî, Mucîruddin el-Hanbelî, *et-Tarihu'l-mu'teber fî enbai men ğaber*, thk. Heyet (Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2011); Ğazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 55; Hacı Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 1/306.

³⁹ İbn Humejd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/518.

⁴⁰ Amikam Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage* (y.y.: Brill, 1994), 3.

⁴¹ İbn Şattî, *Muhtasar-u tabakâti'l-Hanâbile*, 82.

⁴² el-Uleymî, Mucîruddin el-Hanbelî, *ed-Dürrü'l-münâd fî ashâbi'l-Îmâm Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, (Kahire: Mektebetu't-Tevbe, 1992).

6. *İthafu'z-zâir ve etvâfu'l-mukîm ve'l-musâfir*.⁴³ Kaynaklarda eserin konusu hakkında herhangi bir malumata ulaşamadık.

7. *Fethu'r-Rahmân fi tefsiri'l-Kur'ân*: Beş kütüphanede beş farklı el yazması bulunan ve incelemekte olduğumuz eserdir.⁴⁴

8. *el-Vecîz: Fethu'r-Rahmân* adlı tefsirin muhtasarıdır.⁴⁵

Bu eserlerin dışında el-Merdavî'nin (öl. 885/1480), *Kitabu'l-insâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf* adlı eserini ihtisar ettiği *el-İthâf*,⁴⁶ *Mulahhas min kitabi'l-ünsi'l-celîl ve Tashihu'l-hilâfi'l-mutlak fî'l-mukni'* adlı eserleri de vardır.⁴⁷

2. el-Uleymî'nin *Fethu'r-Rahmân Fi Tefsiri'l-Kur'ân* Adlı Eseri Ve Tefsir Metodu

el-Uleymî, diğer müfessirlerin aksine tefsirinin adını zikretmemiş, mukaddimesinde: “Bu, muhtasar olarak yazdığım, kelimelerini titizlikle gözden geçirdiğim ve yüce Kur'ân'ın tefsirinden bir bölümünü içeren bir kitaptır” demekle yetinmiştir.⁴⁸ İbn Humeyd, eserin adını *'Fethu'r-Rahmân'* olarak belirtirken,⁴⁹ tefsirin muhakkiki Nureddin et-Talib ise el yazması nüshanın üzerinde *'Fethu'r-Rahmân bi tefsiri'l-Kur'ân'* adının yazılı olduğunu söyler.⁵⁰ Muhtemelen bu farklılık, nâsihin hatasından kaynaklanmaktadır. Çünkü diğer tüm kaynaklarda eserin adı, *'Fethu'r-Rahmân fi tefsiri'l-Kur'ân'* şeklinde geçmektedir ve müellifine nispeti konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur.

el-Uleymî, tefsirini Mescid-i Aksa'da, on sekiz ay süren bir çalışmadan sonra 914/1508 yılının Ramazan ayının yedisinde, Cuma günü tamamladığını söylemektedir.⁵¹

Kendisini tefsir yazmaya sevkeden âmilin, Allah'ın rızasını kazanmak olduğunu söyleyen el-Uleymî,⁵² eserine bir mukaddime ile başlar. Bu bölümde Kur'ân'ın, onu öğrenmenin ve okumanın fazileti; Kur'ân'ı tefsir etmenin önemi, “Kur'ân yedi harf üzere nâzil oldu” hadisinin anlamı; Kur'ân'ın toplanması ve yazılması; Kur'ân'ın harekelenip noktalanması; Kur'ân sûrelerinin, âyetlerinin ve harflerinin sayısı; mushaf, kitap, Kur'ân, sûre, âyet, kelime ve harf gibi tâbirlerin tanımları; Kur'ân'ı tahkik, tedvir ve hadr üzere okuma ile istiâzenin anlamı hakkında on ayrı fasıl açarak gerekli açıklamalarda bulunur, ardından Bismelenin tefsiri ile eserine başlar.⁵³

Her sûrenin başında o sûrenin Mekkî ya da Medenî olup olmadığını; âyet, harf ve kelimelerinin sayısını, varsa nüzûl sebebini, sûrenin diğer isimlerini ve fazileti hakkında hadisleri naklettikten sonra

⁴³ İsmail b. Muhammed Emin b. el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1951), 1/544; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 5/177.

⁴⁴ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/53-68.

⁴⁵ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/518; Suud b. Abdillâh el-Funeyysân, *Âsâru'l-Hanâbile fi ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: y.y., 1409), 158.

⁴⁶ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/518.

⁴⁷ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/518; Ğazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 55; Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin*, 1/544; Hacı Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 1/305, 2/1731.

⁴⁸ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/3.

⁴⁹ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/518.

⁵⁰ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/27.

⁵¹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 7/474.

⁵² Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/5.

⁵³ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/6-33.

sûrenin tefsirine geçer. Tefsirini, Kur'ân'ın hatmine dair hadisler, sahabe ve tabiîn sözlerinden oluşan bir bölüm ile tamamlar.

2.1. Tefsirinin Kaynakları

el-Uleymî'nin tefsiri, ulûmu'l-Kur'ân, kıraat, hadis, fıkıh, tarih ve kendisinden önce yazılmış tefsirleri kaynak olarak kullanma açısından oldukça zengindir. Kendisinden faydalandığı tefsirler şunlardır:

Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (öl. 310/922), *Câmiu'l-beyân*'ı;⁵⁴ Ebu'l-Kasım en-Neysabûrî'nin (öl. 406/1016), *et-Tenzil*'i;⁵⁵ Begavî'nin (öl. 516/1122), *Meâlimu't-tenzîl*'i; Zemaşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı; İbn Arabî'nin (öl. 543/1148) *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı;⁵⁶ İbn Atiyye'nin (öl. 541/1147) *el-Muharraru'l-vecîz*'i; İbn Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Zâdu'l-mesîr*'i;⁵⁷ Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtihu'l-ğayb*'ı;⁵⁸ Kurtûbî'nin (öl. 671/1273) *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*'ı;⁵⁹ Kevâşî'nin (öl. 680/1281) *et-Telhîs*'i⁶⁰ ve Beydâvî'nin (öl. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'i.⁶¹

el-Uleymî'nin tefsirinde kendisinden en çok faydalandığı iki müfessir İbn Atiyye ve Begavî'dir. Tefsirinin yetmiş iki yerinde İbn Atiyye'nin,⁶² on altı yerinde de Begavî'nin adını doğrudan zikrederken, çoğu yerde adlarını söylemeden onlardan nakilde bulunur.⁶³ Kimi zaman görüşlerine cevap vermek ve çoğu zaman da kıraat ya da i'rab konusundaki görüşlerini nakletmek için Zemaşerî'nin tefsirinden faydalanır.⁶⁴ Kendisinden faydalandığı müfessirlerin isimlerini bazen zikrederken, bazen de zikretmez.

Ulûmu'l-Kur'ân ve kıraatler konusunda faydalandığı kaynaklar ise, el-Enderânî'nin (öl. 500/1106'dan sonra) *el-İzah fi'l-kıraati'l-aşr*;⁶⁵ İbnu'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*;⁶⁶ Şâtıbî'nin (öl. 590/1194) *eş-Şâtıbiyye fi'l-kıraat*;⁶⁷ Ebu'l-Fadl er-Râzî'nin (öl. 454/1062) *el-Levâmih*;⁶⁸ Nevevî'nin (öl. 676/1277) *et-Tibyân fi âdâb-i hameleti'l-Kur'ân*;⁶⁹ Yâfiî'nin (öl. 768/1367) *ed-Durru'n-nazîm fi fedâili'l-Kur'âni'l-kerim*⁷⁰ ve Kabâkabî'nin (öl. 826/1422) *İzahu'r-rumûz ve miftâhu'l-kunûz* adlı eserleridir.⁷¹

⁵⁴ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 3/381, 4/72.

⁵⁵ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 4/73.

⁵⁶ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 3/147.

⁵⁷ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/251, 4/71.

⁵⁸ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 6/304.

⁵⁹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/134, 243, 404; 3/58, 74, 189, 308, 365.

⁶⁰ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/408; 3/74, 557; 4/18, 113, 212, 304, 385, 461; 6/199, 279.

⁶¹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/301; 3/31, 74; 5/538, 544.

⁶² Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/19, 86, 365, 413; 2/159, 166, 246, 370; 3/177, 296, 322, 327, 358, 557; 4/34, 98, 165, 184-185, 399.

⁶³ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/403, 420, 470; 3/31, 59, 74, 238; 4/39, 210, 470; 5/269-270, 544; 6/114, 320; 7/343.

⁶⁴ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/248, 406; 2/470; 3/517; 4/385; 7/67.

⁶⁵ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/22.

⁶⁶ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/31, 34, 37-38, 84; 2/170; 3/234; 3/343, 398, 516; 4/221, 397, 548; 5/129, 462.

⁶⁷ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/36.

⁶⁸ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/36; 4/385.

⁶⁹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/36, 81.

⁷⁰ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/36; 3/65.

⁷¹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/24, 36.

Tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân ile ilgili eserlerin yanısıra el-Uleymî, hadis kitapları ve şerhlerden de oldukça faydalanır. Başta Kütüb-i Sitte olmak üzere Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsned*, Humeydî'nin (öl. 219/834) *Müsned*, Beyhâkî'nin (öl. 458/1066) *Şuabu'l-iman*, İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) *Fethu'l-bârî*, Aynî'nin (öl. 855/1451) *Umdetu'l-kârî* ve Begavî'nin (öl. 516/1122) *Şerhu's-sünne* adlı eserleri de *Fethu'r-Rahmân*'ın kaynakları arasında yer alır.⁷²

Fıkıh konusunda da İbn Kudâme'nin (öl. 620/1223) *el-Muğnî*, İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) *Mecmuû'l-fetâvâ*; İmam Nevevî'nin (öl. 676/1277) *Ravzatu't-tâlibîn ve umdetu'l-muttakîn*; Malikî fıkıh konusunda Halil b. İshak'ın (öl. 776/1374) *Muhtasaru's-Şeyh Halil* ve el-Merdâvî'nin (öl. 885/1480) *el-İnsâf* adlı eserlerinden faydalanmıştır.

Tarih ve terâcim kitapları olarak İbn Hallikân'ın (öl. 681/1282) *Vefeyâtu'l-a'yan*; Kādî İyâz'ın (öl. 544/1149) *eş-Şifâ* ve kendisine ait meşhur eseri *el-Ünsü'l-celîl fi tarihi'l-Kuds ve'l-Halîl* den faydalanmıştır.⁷³

İncelemesini yaptığımız *Fethu'r-Rahmân fi tefsiri'l-Kur'ân* adlı tefsir, Nureddin Talib'in tahkiki ve çabalarıyla ilk olarak 2009'da Dâru'n-Nevâdir tarafından 7 cilt halinde yayınlanmıştır. Müfessirimiz, eserinde kıraatler, kârielerin ihtilafları ve vecihlerine önem verirken, fikhî konularda dört mezhep imamının görüşlerini taassup ve taklitten uzak olarak ele almıştır. İbn Bedrân (1848-1927) da onun tefsirini, herhangi bir mesele ile karşılaştığında konu hakkında dört imamın görüşlerini zikrettiği, ince noktaların yer aldığı bir tefsir olarak nitelemiştir.⁷⁴ İtikadî konuları ise, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat itikadına göre kısa ve öz olarak açıklamıştır. Kısaca el-Uleymî'nin tefsiri, el-Ğazzî'nin (öl. 1214/1799) ifade ettiği gibi Kadı Beydâvî'nin tefsirine benzeyen, kısa, öz ve birçok bilgi ihtiva eden bir tefsirdir.⁷⁵

Mucîruddîn el-Uleymî'nin yaşadığı dönem ve aldığı eğitimin izleri tefsirinde bariz şekilde görülür. Uzun yıllar kadılıkta bulunması, tarihçi kimliği ve küçük yaşlarda iken almış olduğu kıraat eğitimi, tefsirinin fıkıh, tarih ve kıraat açısından öne çıkmasına neden olmuştur.

3. *Fethu'r-Rahmân*'ın Rivayet ve Dirayet Açısından Değerlendirilmesi

3.1. Âyeti, Âyet ile Tefsir Etmesi

el-Uleymî, bir âyette geçen mücmel, müteşâbih, muğlak, garîb veya müphem bir kelimeyi açıklamak için nadiren âyetin diğer bir âyetle tefsirine başvurur. Âyeti diğer bir âyetle tefsir ettiği yerler, kendisinden önceki müfessirlerin kullandığı tarzdan farklı ya da daha yoğun değildir. Örneğin, "Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil"⁷⁶ âyetinin tefsirinde gazaba uğrayanların Yahudiler olduğunu açıklarken, "Onlar, Allah'ın lânetlediği ve gazabına uğrattığı kimselerdir"⁷⁷ âyetini; sapanların da Hristiyanlar olduğunu açıklarken, "Daha önce

⁷² Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/37.

⁷³ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/37.

⁷⁴ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/8.

⁷⁵ Ğazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 54; İbn Şattî, *Muhtasar-u tabakâti'l-Hanâbile*, 81.

⁷⁶ el-Fatihâ 1/6-7.

⁷⁷ el-Maide 5/60.

sapmış, birçoklarını da saptırmış ve dümdüz yoldan da şaşmış bir milletin arzu ve keyiflerine uymayın"⁷⁸ âyetini delil olarak gösterir.⁷⁹

Mücmel âyetlerin tafsilinde de âyetlerin diğer âyetlerle tefsiri metodunu uygulamıştır. el-Uleymî, kimi zaman vücûh ve nezâir konularında da açıklamalar yapmıştır. Örneğin Zuhruf sûresinin 78. âyetinin tefsirinde, 'kaza' kelimesinin Kur'ân'da on vecih taşıdığını delilleriyle açıklar.⁸⁰

3.2. Âyeti, Hadisle Tefsir Etmesi

el-Uleymî, âyetlerin tefsirini yaparken mümkün olduğunca hadislerle başvurur; bu yönüyle tefsiri, hadislerin kaynak olarak kullanılması açısından oldukça zengindir. Ancak nakletmiş olduğu hadislerin hepsinin sahih olduğunu söyleyemeyiz. Kimi zaman âyetleri daha anlaşılır kılmak ve kimi zaman da nüzûl sebebini açıklamak için hadisler nakleder.

"Yoksa siz Yakub'un, ölüm döşeginde iken çocuklarına, 'Benden sonra kime ibadet edeceksiniz?' dediği, onların da, 'Senin ilâhına ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilâhu olan tek bir ilâha ibadet edeceğiz...'"⁸¹ âyetinin tefsirinde, Arapların amcaı baba ve teyzeyi de anne olarak adlandırdıklarını açıkladıktan sonra Hz. Peygamber'in, "Kişinin amcası, babasının aslındandır"⁸² hadisini ve yine Hz. Peygamber'in, amcasını kastederek: "Babamı geri çevirin..."⁸³ hadisini İkrime'den mürsel olarak nakleder ki,⁸⁴ bu örnekler âyeti hadislerle tefsir etme konusuna verdiği ehemmiyeti gösterir.

"Sizden cehenneme varmayacak hiç kimse yoktur"⁸⁵ âyetinin tefsirinde, Hz. Ali ve İbn Abbas'ın, 'varmak' (vurûd) ile 'cehenneme girme'nin kastedildiğini söylemelerine rağmen, ateşin Hz. İbrahim'e serinlik ve selâmet olduğu gibi müminler için de aynı özelliği taşıyacağını söyler. Müminlerin, söndüğünden dolayı hiçbir şey hissetmeden cehennemden geçip gideceklerini ifade eden müfessir, "Ateş, mümine: 'Geç! Kuşkusuz senin nurun benim kıvılcıklarımı söndürdü'"⁸⁶ hadisini nakleder ki,⁸⁷ bu hadis zayıftır.⁸⁸

"Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde

⁷⁸ el-Maide 5/77.

⁷⁹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/46.

⁸⁰ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 6/236.

⁸¹ el-Bakara 2/133.

⁸² Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Zekât" 13 (no. 983).

⁸³ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409), 7/400 (no. 36902); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî (Medine: Âlemu'l-Kütüb, 1994), 3/312 (no. 5445).

⁸⁴ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/204.

⁸⁵ Meryem 19/71.

⁸⁶ Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecid (Musul: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983), 22/258 (no. 668); Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-esfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409), 9/329.

⁸⁷ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 4/268.

⁸⁸ Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *es-Silsiletu'd-dâife*, (Riyad: Mektebetu'l-Meârif, ts.), 7/413.

bir hak olarak- size farz kılındı”⁸⁹ âyetini, “Şüphesiz ki Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Hiçbir varise vasiyet edilemez”⁹⁰ hadisi ile açıklar.⁹¹

Müfessir, “Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur” veya “Rasûlullah’ın (sav) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir” ya da “Hadiste buyrulur ki...” diyerek çoğu zaman senedini zikretmeden hadisi doğrudan Hz. Peygamber’den aktarır,⁹² nadiren de olsa hadisi nakleden sahabenin adını verir.⁹³

el-Uleymî, nakletmiş olduğu hadislerin sıhhat derecesini bildirmez. Ancak delil olarak kullandığı hadislerin çoğu sahih ya da hasendir. Bununla birlikte tefsirinde sened veya metin olarak zayıf hadislerin⁹⁴ yanısıra nadiren de olsa mevzû hadisler de yer alır. Örneğin Şûra sûresinin 49. âyetini tefsir ederken, “Bir kadının erkekten önce dişi doğurması o kadının bereketindedir”⁹⁵ hadisini, Teğabun sûresinin faziletinden bahsederken de, “Kim Teğabün sûresini okursa, ani ölümden emin olur”⁹⁶ gibi muhaddislerce mevzû olduğu kabul edilen hadisleri kullanır.⁹⁷ Hadisleri delil olarak kullanırken, hadis ile âyet arasındaki ilişkiyi ise açıklama gereği duymaz.

Hadisleri daha çok fikhî hükümler, âyetteki herhangi bir lafzı açıklamak, nüzûl sebepleri, sûreler arasındaki münasebet ve sûrelerin faziletleri hakkında delil olarak kullanır.

3.3. Âyeti, Sahabe ve Tabiîn Sözleriyle Tefsir Etmesi

Âyetleri sahabe ve tabiîn sözleriyle tefsir etmesine gelince, kimi zaman nüzûl sebebini veya âyetle ilişkili olan fikhî hükmü açıklamak ya da herhangi bir lafzı veya manayı ortaya koymak için sahabe ve tabiîn sözlerini nakleder. Bu nakillerde bulunurken, hadislerde olduğu gibi yine senedleri rivayet etmez. Muhtemelen onun bu tavrı, tefsirinin muhtasar ve öz olmasını istemesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, “*Ey iman edenler! Siz kendinizi düzeltin*”⁹⁸ âyetinin tefsirinde, Abdullah b. Mes’ud’un: “Kabul gördüğünüz sürece iyiliği emredin ve kötülükten alıkoyun. Eğer bu yaptıklarınız kabul edilmezse, siz kendinizi düzeltin”⁹⁹ sözünü aktarır.¹⁰⁰ “...ve O’nu tekbir ile yücelt”¹⁰¹ âyetindeki tekbir kelimesini de Hz. Ömer’in, “Kulun, ‘Allah-u Ekber’ sözü dünya ve içindekilerden daha

⁸⁹ el-Bakara 2/180.

⁹⁰ Ebû Dâvud Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), “Vesâyâ” 17 (no. 2870); İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Y.y: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), “Vesâyâ” 22 (no. 2713).

⁹¹ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 1/250.

⁹² Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 1/37, 121, 154, 193; 2/38, 57-58, 63, 71, 101, 107; 3/103, 115, 123, 129, 139, 162, 164, 170.

⁹³ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 1/191, 316-317; 2/51; 3/93, 97.

⁹⁴ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 1/268, 360; 4/67, 210; 5/380; 6/137, 191, 220, 243, 373, 526; 7/163, 360.

⁹⁵ Cemaluddin Abdurrahman b. Ali İbn Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (y.y., 1968), 2/276; Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zehabî, *Mizanu’l-İtidal fî nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1963), 3/162. Hadis mevzûdur. Senedinde yer alan Ahmed b. Halil yalancılıkla itham edilmiş, Hakîm b. Hizâm ise metruktur.

⁹⁶ Zeynuddin Muhammed Abdurrauf Münâvî, *el-Fethu’s-Semavî fî tahrîc-i ehâdîsi’l-Beydâvî*, thk. Ahmed Müctebâ (Riyad: Dâru’l-Âsime, ts.), 3/1044. Münâvî, hadisin mevzû olduğunu söyler.

⁹⁷ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 6/199; 7/71.

⁹⁸ el-Maide 5/105.

⁹⁹ İbn Ebî Hâtim Ebû Muhammed er-Râzî, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Y.y.: Mektebetu Nizâr Mustafa, 1419), 4/1227.

¹⁰⁰ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 2/351.

¹⁰¹ el-İsra 17/111.

hayırlıdır"¹⁰² sözüyle açıklar.¹⁰³ Yine, "*Hani (Allah) kendi tarafından bir güvenlik olarak sizi hafif bir uykuya daldırıyordu...*"¹⁰⁴ âyetindeki uyuklamayı Abdullah b. Mes'ud'un: "Savaşta uyuklama Allah'tan gelen bir güven, namazda uyuklama ise şeytandan bir vesvesedir"¹⁰⁵ sözüyle açıklar.¹⁰⁶

Tabiünden yaptığı nakillere gelince, "*Bunlar mı daha hayırlı, yoksa Tubba' kavmi ile onlardan öncekiler mi?*"¹⁰⁷ âyetini tefsir ederken, Said b. Cübeyr'in: "Tubba', Kâbe'nin üzerini örten, Semerkand şehrinin inşa edendir. Adı Es'ad Ebû Kurab b. Muleyk'tir" sözünü nakleder.¹⁰⁸

Sahabe arasında en çok İbn Abbas'ın rivayetlerini nakleder.¹⁰⁹ Sahabe sözlerinden daha çok Mücahid b. Cebr,¹¹⁰ İkrime,¹¹¹ Katâde,¹¹² Hasan-ı Basrî,¹¹³ Said b. el-Müseyyeb,¹¹⁴ Ebu'l-Âliye,¹¹⁵ Dahhâk,¹¹⁶ Said b. Cübeyr¹¹⁷ gibi tabiünden olan müfessirlerin görüşlerine yer verir. Kimi zaman da tabiüne ait görüşleri, sahibini zikretmeden aktarır.¹¹⁸

3.4. Esbâb-ı Nüzûl

el-Uleymî, esbâb-ı nüzûl rivayetlerini nakletmeye önem vermiş, sahih olan nüzûl sebebini kesin bir dille ifade etmiştir. Örneğin, "*Peygamberin hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin*"¹¹⁹ âyetinin tefsirinde şöyle der: "Hicab emrinin nâzil olması hakkında, Âişe'den (ra) nakledilen şu rivayet sahihtir: 'Hz. Peygamber'in hanımları geceleri def-i hâcet için dışarı çıkarlardı. Bunun üzerine Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e: 'Hanımlarına örtünmelerini emret' dedi. Allah da hicab âyetini indirdi."¹²⁰ Ardından hadisin sahih olduğuna işaret eder.¹²¹

el-Uleymî, kimi zaman da sahih olmayan zayıf nüzûl sebeplerini zikretmiştir. Örneğin, "*Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez*"¹²² âyetinin tefsirinde şöyle

¹⁰² Ebû İshâk Ahmed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 6/142. Hz. Ömer'e nispet edilen bu söz kaynaklarda yer almamasına rağmen, kaynağı Hz. Peygamber'den rivayet edilen: "Sübhanallah, Elhamdülillah ve Lâ ilâhe illallahu vallahu ekber sözleri, güneşin üzerine doğduğu her şeyden daha hayırlıdır" (Müslim, "Zikir ve'd-Dua" 48 (no. 2695) hadisine dayanmaktadır.

¹⁰³ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 4/142.

¹⁰⁴ el-Enfal 8/11.

¹⁰⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Turkî (Y.y.: Dâru Hecer, 2001), 11/59.

¹⁰⁶ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 3/94.

¹⁰⁷ ed-Duhan 44/37.

¹⁰⁸ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 6/254.

¹⁰⁹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/49, 69, 88, 113, 130, 156, 160, 180-181, 185, 191, 193; 2/15, 21, 45, 93, 100; 3/11, 70, 81, 93, 97.

¹¹⁰ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/145, 164, 327, 368; 2/15; 3/226, 527; 4/34, 196, 410; 5/47; 7/472.

¹¹¹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/104; 4/19, 216, 463; 5/62, 316, 539; 6/348, 356.

¹¹² Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/109, 180; 2/34, 71, 93, 97, 190, 306, 339, 448; 3/226; 4/204, 409, 433; 5/122, 304, 478; 6/488; 7/109, 397.

¹¹³ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 5/533.

¹¹⁴ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 3/235; 5/533.

¹¹⁵ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/8.

¹¹⁶ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 4/229; 7/203.

¹¹⁷ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/113, 388; 3/145, 464; 4/522, 528, 559; 5/466; 6/254; 7/252.

¹¹⁸ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/204, 217; 2/434; 3/243; 5/20, 90, 225, 468, 506, 537, 557; 6/258; 7/252, 287, 363, 446.

¹¹⁹ el-Ahzab 33/53.

¹²⁰ Buhârî, "Vudû" 4 (146); Müslim, "Selâm" 39 (18); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 25866.

¹²¹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 5/383.

¹²² el-Bakara 2/26.

der: “Bu âyetin nüzûl sebebi şudur: Allah Teâlâ, sinek ve örümceği örnek verdi, “Sizin Allah’tan başka taptıklarınız bir sinek dahi yaratamazlar, hepsi bunun için toplansalar bile”¹²³ ve “Allah’tan başkalarını dost edinenlerin durumu, kendine bir ev edinen örümceğin durumu gibidir”¹²⁴ buyurdu. Yahudiler: “Allah bu değersiz şeyleri zikretmekle neyi kastetti?” deyince, Allah, Bakara sûresinin 26. âyetini indirdi.”¹²⁵

Bazen de âyet-i kerimenin anlamını açıklayan bir ifadeyi, nüzûl sebebi olarak zikreder. Örneğin, Bakara sûresinin 120. âyetinin tefsirinde şöyle der: “Onlar, Rasûlullah’tan (sav) kendileriyle anlaşma yapmasını istiyorlardı. Kendilerine süre vermesi durumunda ona tâbi olacaklarını söylüyorlardı. Bunun üzerine Allah bu âyeti indirdi.”¹²⁶ Oysa bu âyetin nüzûl sebebi hakkında sahih ve net bir rivayet yoktur. Müfessirlerin bu konuda söyledikleri sadece âyetin anlamını açıklama bâbındandır. Müfessir, kimi yerlerde de, âyetin tefsiri olarak sadece nüzûl sebebini aktarmakla yetinir ve herhangi bir açıklamada bulunmaz.¹²⁷

Bakara sûresinin 121. âyetinin, Cafer b. Ebî Talib ile birlikte gemiye binen kırk kişi hakkında nâzil olduğunu söyledikten sonra, aynı âyetin Abdullah b. Selâm ve arkadaşları veya Rasûlullah’ın (sav) ashâbı ya da bütün müminler hakkında nâzil olduğunu söyleyerek herhangi bir tercihte bulunmaz.¹²⁸

Kısaca el-Uleymî, rivayetin sahih ya da zayıf oluşuna bakmadan, kimi zaman ayrıntılı ve kimi zaman da kısa bir şekilde, âyetin kimin hakkında nâzil olduğunu zikretmekle yetinmiştir. Herhangi bir âyet hakkında birden fazla nüzûl sebebi zikretmişse, bunlar arasında da herhangi bir tercihte bulunmamıştır.

3.5. İsrâiliyyât

el-Uleymî, tefsirinde peygamberler ve geçmiş ümmetlerden bahseden bölümlerde çoğu zaman isim, yer ve olayların gerçekleştiği tarihleri, kimi İsrâilî ya da kaynağı belli olmayan rivayetlere dayanarak verir ve bu konuda oldukça serbest davrandığı görülür. Bu rivayetlerin birçoğu peygamberler için düşünülmesi muhal olan konuları içerir. Hz. Eyyûb’un cüzam hastalığına yakalanıp bedeninin kurtlandığını ve kimsenin onun kokusuna tahammül edemediğini, Rahme binti Efrayim b. Yusuf b. Yakub adlı hanımının ona hizmet etmeye devam ettiğini, hatta yiyecek bir şeyler satın alabilmek için tırnağını sattığını söyler.¹²⁹ Ashab-ı Kehf’in isimlerini tek tek sayan¹³⁰ el-Uleymî, Hz. Eyyûb’un sağ ayağıyla vurduğunda sıcak ve sol ayağıyla vurduğunda bir soğuk su kaynağının fışkırdığını, sıcak sudan yıkanıp soğuk sudan içmesiyle birlikte zâhirî ve bâtinî bütün hastalıklarından kurtulduğunu,¹³¹ Hz. İlyas’ın ovalar ve Hızır’ın denizlerle görevli olduğunu,¹³² Hızır’ın hayat suyundan içtiğinden dolayı hep hayatta kaldığını,¹³³ Hz. Musa ve İsrailoğullarının Firavun’dan

¹²³ el-Hac 22/73.

¹²⁴ el-Ankebut 29/41.

¹²⁵ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 1/74.

¹²⁶ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 1/186.

¹²⁷ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 2/146, 157.

¹²⁸ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 1/187.

¹²⁹ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 4/381.

¹³⁰ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 4/149.

¹³¹ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 6/33.

¹³² Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 5/543.

¹³³ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 4/210.

kurtulduktan sonra Şam topraklarındaki Eriha bölgesinde, aralarında boyu üç bin üç yüz otuz üç zira' uzunluğunda Üc b. Unuk adlı bir zorba ile karşılaştıklarını,¹³⁴ Hz. Âdem'in yeryüzüne inmesi ile Hz. Peygamber'in hicreti arasında 6216 sene olduğunu,¹³⁵ Hz. Peygamber'in Necm sûresini okurken şeytanın ona "İşte onlar ulu kuğulardır (garânîk)" sözünü okuttuğunu ve kâfirlerin bundan dolayı memnun kaldığını herhangi bir yorumda bulunmadan nakleder.¹³⁶

Yoğun İsrâilî rivayetlerin yanısıra tefsirinde birtakım efsanevî bilgiler de yer alır. Örneğin Neml sûresinin 17. âyetinde, Hz. Süleyman'ın kuşların dilinden anladığını ispat etmek için kırlangıç, güvercin, hüdhüd, papağan, sığırcık gibi kuşların ağzından "Her canlı ölür ve her yeni eskir", "Ne ekersen onu biçersin", "Tasası dünya olana yazıklar olsun!" gibi hikmetli sözler aktarır.¹³⁷

"Andolsun, biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık"¹³⁸ âyetinde, İfrit'in, Hz. Süleyman'ın yüzüğünü alıp tahtına oturduğunu ve Süleyman'ın bedeninde kendisine yer bulduğu gibi ismet-i enbiyâya yakışmayan rivayetleri naklettikten sonra, sözü bu alanda değerli kabul ettiği Kādî İyâz'a getirip onun tüm bu rivayetleri inkâr ettiğini söyler.¹³⁹ Mevsûl herhangi bir sened içermeyen, aklın kabul edemeyeceği birçok İsrâilî rivayeti, herhangi bir incelemeye tabi tutmadan naklederken, bunları niçin zikrettiğini de açıkça ifade etmez. Ancak rivayetlerin ardından Kādî İyâz'ın görüşlerini aktarması, toplumda yaygın olması muhtemel bu rivayetleri reddetmek için nakletmiş olduğunu ve bir otorite olarak da Kādî İyâz'dan faydalandığını akla getirir.

Onun İsrâilî rivayetlere olan bu yaklaşımı, yaratılıştan başlayıp 896/1490-91 yılına kadar gerçekleşen tarihî olayları ele aldığı *et-Târîhu'l-mu'teber fi enbâ'i men 'ğaber ve el-Ünsü'l-celîl* adlı eserlerinde de açıkça görülür.¹⁴⁰ Hz. Âdem ile başlamış olduğu eserinde birçoğu israiliyattan olan oldukça ilginç ve tuhaf olayları, güzel ve süslü bir dille anlatır.

el-Uleymî'nin bu kadar çok oranda israiliyattan bahsetmesinin muhtemel nedeni, israiliyatı en çok rivayet eden müfessirlerden biri olan Begavî'den çokça nakilde bulunması ve ondan etkilenmiş olması, müfessirin aynı zamanda bir tarihçi kimliğine sahip olması -ki bu konuda tarihçilerin herhangi bir rivayetin ya da olayın sıhhat derecesine çok fazla dikkat etmedikleri bilinmektedir- ve Beytu'l-Makdis'te yaşamış olmasıdır diyebiliriz. O sırada oradaki Yahudilerin varlığı, muhtemelen onun bunları dinleyip tefsirine dâhil etmesine neden olmuş olabilir.¹⁴¹

3.6. Kıraatler

el-Uleymî'nin tefsirini diğer tefsirlerden ayıran en belirgin özelliklerinden biri, tefsirinde kıraatlere yer ayırmasıdır. Ele almış olduğu kimi kelimeleri, birçok müfessirin yaptığı gibi kıraat-ı

¹³⁴ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/263.

¹³⁵ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/89.

¹³⁶ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 6/77.

¹³⁷ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 5/119. Aynı rivayet kimi tefsirlerde de yer almaktadır. Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/195; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfiyiyyî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 13/66.

¹³⁸ Sâd 38/34.

¹³⁹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 6/28-29.

¹⁴⁰ Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 1/7; Uleymî, *et-Târîhu'l-mu'teber*, 1/9.

¹⁴¹ Abdulbari Abdullah Âsi el-Cuhayşî, *Fethu'r-Rahmân bi Tefsiri'l-Kur'ân li'l-Kâdi Mucîruddîn el-Uleymî (Dirasetu'n-Menheciyye ve Nakdiyye)* (Amman: Camiatu'l-Ülûmî'l-İslamiyyeti'l-Âlemiyye, 2012), 285.

seb'a'ya göre değil, sikâ raviler yoluyla nakledilmiş kıraat-ı aşereye göre açıkladığını ve kıraat ihtilaflarına yer verdiğini tefsirinin mukaddimesinde belirtir.¹⁴² Bu nedenle ihtilaf bulduğu her noktada kıraat farklılıklarına işaret eder. Tefsir ve anlam ile ilişkili olmayan ferşiyat,¹⁴³ usûl ve vakfelerle ilgili açıklamalar yapar.¹⁴⁴ Bu yönüyle eseri, neredeyse usûl ve ferşiyatı açıklayan bir kıraat kitabı şeklindedir.

Örneğin, (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْثًا) âyetinin tefsirinde şöyle der: “Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Cafer, Âsım, İbn Zekvân, Kisâî, Hallâd, Ya'kub ve Halef, 'cim' harfinin yanındaki 'zel' harfinin izharıyla okurlarken, diğer kıraat âlimleri idğamda bulunmuşlardır.”¹⁴⁵ (شَجَرَةٌ تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ وَصَنِيعٌ لِالْكَلِينِ) âyetinin tefsirinde de, “(سَيْنَاءَ) kelimesini Nâfi, Ebû Cafer, İbn Kesîr ve Ebû Amr, meksûr 'sin' harfiyle, diğer kıraat âlimleri ise meftuh 'sin' harfiyle okumuşlardır” der.¹⁴⁶

Bazen de âyete anlam genişliği kazandırmak için kıraat-ı aşere dışında şâz kıraatleri ve vecihleri de nakleder.¹⁴⁷ Bunu yaparken kimi zaman kıraatin şâz olduğunu belirtirken kimi zaman herhangi bir açıklamada bulunmaz ve doğrudan herhangi bir sahabiye isnad etmekle yetinir. Örneğin (قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقْوَلُ) âyetinin tefsirinde şöyle der: “Bu iki kelimeyi şâz bir kıraat üzere merfû olarak okuyanlara gelince, anlamı: Hak benim ve ben hakkı söylerim, olur.”¹⁴⁸

Kıraat farklılıklarını naklederken, farklılıklarla birlikte kıraat sahibini de zikreder. Kimi zaman da kıraat âlimlerini, muhtemelen daha veciz olması için Kûfiyyûn (Âsım, Hamza, Kisâî, Halef), Mediniyyân (Nâfi ve İbn Kesîr), Ehlu'l-Âliye (Nâfi, İbn Kesîr ve Ebû Cafer) gibi belde isimleriyle nakleder.¹⁴⁹

Kıraatler arasında tercihte bulunurken çoğu zaman, “Tercih edilen kıraat budur”, “Kıyas olarak uygun olan vecih budur” veya “Fasih olan lehçe budur” gibi ifadeler kullanır.¹⁵⁰ Örneğin, (قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ) âyetinde şöyle der: “Nâfi, meksûr 'sin' harfiyle (كَخَشَيْتُمْ) kelimesi gibi (عَسَيْتُمْ) şeklinde okumuştur. Diğer kıraat âlimleri ise, (رَسَيْتُمْ) kelimesi gibi meftuh olarak okumuşlardır ki, fasih olan lehçe budur.”¹⁵¹ Bazen de âyet hakkındaki sahih kıraat vecihlerini herhangi bir tercihte bulunmadan nakletmekle yetinir.¹⁵²

Vakf ve ibtidâya özel bir önem veren müfessir, vakfları; tâm, kâfi, hasen ve kabîh olmak üzere dört şekilde inceler ve sırasıyla; (ت), (ك), (ح) ve (ق) rumuzlarıyla belirtir. Okurun vakf ve ibtida konusunu öğrenmesi için Kur'ân âyetlerini kırmızı, tefsirini siyah ve vakfları da sarı olarak belirttiğini, tefsirinin mukaddimesinde dile getirmiştir.¹⁵³

¹⁴² Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/29.

¹⁴³ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/213; 3/100, 344; 7/108, 306.

¹⁴⁴ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/159; 3/359; 4/141, 254; 6/256.

¹⁴⁵ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/190.

¹⁴⁶ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 4/464.

¹⁴⁷ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 4/270, 354-355.

¹⁴⁸ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 6/48.

¹⁴⁹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/55, 61-62, 80-81, 203, 212; 2/72, 310, 381, 439; 3/38, 49, 57, 125, 133-134, 271.

¹⁵⁰ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/212, 447; 4/46; 7/426.

¹⁵¹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/351.

¹⁵² Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/83; 2/15.

¹⁵³ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/4.

3.7. Ahkâm Açısından Tefsiri

el-Uleymî'nin tefsirinin öne çıkan yönlerinden biri de, muhtemelen uzun yıllar kadılıkta bulunmuş olmasından dolayı tefsirinin neredeyse bir ahkâm tefsiri derecesinde fikhî açıklamalar içermesidir. Fikhî meseleler konusunda net ve kısa açıklamalarda bulunuyor olması onun ilminin genişliğini, mezhepler arasında herhangi bir ayırmda ve yönlendirmede bulunmaması da onun Hanbelî mezhebine bağlılığı konusunda herhangi bir taassup taşımadığını gösterir.

Nitekim tefsirinin mukaddimesinde konuyla ilgili şu açıklamada bulunur: “Âyet-i kerimde üzerinde dört imamın; Ebû Hanife, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed'in ittifak veya ihtilaf ettiği bir hüküm varsa, bunu kısaca zikrettim ve hükümlerin tamamını açıklamaya kalkışmadım. Mümkün olduğunca önemli olanı ifade ettim. Dört imamın verdiği hükümleri bırakıp diğer imamların hükümlerine yönelmedim. Hüküm konusunda, 'ittifakla' dediğimde, bununla kendisine işaret edilen dört imamı kastettim. Usûlu'd-din ve fıkıhla ilgili herhangi bir konuda uygun olan yerde, kısa bir şekilde onların izlemiş oldukları yolu dile getirdim.”¹⁵⁴ Bu sözleriyle el-Uleymî, herhangi bir taassup içermeyen ve ilgili tüm hükümleri nakletmeden mezheplere yaklaştığını ifade etmiş olmaktadır.

Söylediklerine örnek olarak, Fatıha sûresinin tefsirinde 'âmin' demenin ittifakla Kur'ân'dan olmadığını ifade ettikten sonra Ebû Hanife'ye göre imam ve cemaatin 'âmin' sözünü gizli, Mâlik'e göre imamın gizli, Şâfiî ve Ahmed'e göre ise imam ve cemaatin açıktan söyleyeceğini belirtir.¹⁵⁵ Mezheplere göre hükümleri verdikten sonra onların bu hükme dair delillerini nakletmediği gibi kendi mezhebini de ön plana çıkarmaz.¹⁵⁶

Bazen de herhangi bir ahkâm âyetinin tefsirinde, dört mezhepten her birinin hüküm konusundaki delilini, herhangi bir tercihte bulunmadan nakleder.¹⁵⁷ Örneğin Bakara sûresinin 196. âyetinde, mezhep imamlarının imkân bulabilen kimse için haccın farz oluşu konusunda ittifak ettiklerini ancak umre konusunda ise ihtilaf ettiklerini söyler. Ardından şöyle der: “Şâfiî ve Ahmed: 'Umre vaciptir; çünkü, 'Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın'¹⁵⁸ âyetinde hac, umre ile birlikte zikredilmiştir' derken, Ebû Hanife ve Mâlik, 'Umre sünnettir. Bu âyet, umreye başladığınızda onu tamamlayın anlamına gelir. Ancak bu ibadet nafiledir' der.”¹⁵⁹

el-Uleymî, Cuma sûresinin 11. âyetinin tefsirinde de uzun uzun cuma namazının hükümlerini, cuma namazının sahih olması için gerekli cemaatin sayısı, cuma namazının vakti, tek bir beldede birden fazla cuma namazı kılmanın caiz olup olmayacağı, ezan okunduktan sonra alışverişin haramlığı, cuma günü duaların kabul edileceği vakit ve hutbenin şartlarını anlatır.¹⁶⁰

3.8. İtikadî Konulara Yaklaşımı

İtikadî konularda Ehl-i Hadis'in yolunu izleyen el-Uleymî, özellikle Allah'ın sıfatlarından bahseden âyetlerin tefsirinde te'vilden kaçınır. Başta İmam Ahmed ve İmam Mâlik olmak üzere,

¹⁵⁴ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/5.

¹⁵⁵ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/47.

¹⁵⁶ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/242.

¹⁵⁷ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 4/416-417, 512.

¹⁵⁸ el-Bakara 2/196.

¹⁵⁹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/274.

¹⁶⁰ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 7/57.

kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini herhangi bir yorumda bulunmadan aktarır.¹⁶¹ Bazen de karşı olduğu görüşü kısa ve net bir şekilde açıklar. Örneğin, “Onlar, Allah’ın kalplerini temizlemeyi istemediği kimselerdir”¹⁶² âyetinin tefsirinde: “Bununla kastedilen küfürdür. İfadede kaderi inkâr eden kimseye bir cevap vardır” demekle yetinir.¹⁶³ Yeri geldikçe Kaderiyye, Mu’tezile ve Şia’nın görüşlerini de eleştirir.¹⁶⁴

Bununla birlikte Ehl-i Sünnet ve’l-cemaat çizgisine bağlı olan müfessir, tefsirinin kimi yerlerinde Mutezile’nin kitaplarından nakilde bulunur. Hatta, “Şüphesiz Allah katında din İslâm’dır”¹⁶⁵ âyetinin tefsirinde, “İslam: Adalet ve tevhiddir”¹⁶⁶ der ki, aslında bu tarif Mu’tezilî müfessir Zemahşerî’ye aittir.¹⁶⁷

3.9. Dil ve Belağat Açısından Tefsiri

el-Uleymî, nahiv, i’caz ya da lugavî konulara çok önem vermez. Çoğu zaman bu tür açıklamaları olabildiğince kısa tutar. Bu anlamda en çok muttasıl ya da munkatî olsun istisnalara, kimi zaman harf-i cer ve nefy edatlarına dikkat çeker.¹⁶⁸ Belağat açısından iltifat, istifham üslûbu, kinâye ve takdim-te’hirlere önem verir. Âyetlerde geçen kelimeleri kimi zaman açıklarken, kimi zaman açıklamaz. Bu konuda izlediği belli bir esas yoktur. Örneğin Bakara sûresinin 3. âyetindeki rızık kelimesini açıklarken, “Kişinin çocuk ya da köle olsun faydalandığı her şeydir. Rızık kelimesinin dilde asıl anlamı, pay ve nasiptir” der.¹⁶⁹

Bazen de kelimelere verdiği anlam, herhangi bir kaynaktan yer almayan garip açıklamalar şeklindedir. Ona göre ‘tesbih’, Allah’ı kötü şeylerden uzak tutmak;¹⁷⁰ ‘takva’, nefsi eziyet veren şeylerden korumak¹⁷¹ ve ‘iffet’ de helâl olmayan şeylerden kaçınmaktır.¹⁷² Hz. Musa’nın adı hakkında şöyle bir açıklamada bulunur ki, bu da oldukça ilginçtir: “Musa adı İbranice iken Arapça’ya geçmiştir. Çünkü onun (içine konulduğu) tabut, su ve ağaçlar arasında bulundu. Su, onların dilinde ‘mû’, ağaç ise ‘şâ’ idi. Daha sonra şin harfi, Arapça’da sin’e dönüştü.”¹⁷³

4. el-Uleymî’nin Kur’ân İlimleri Hakkındaki Görüşleri

4.1. Mekkî ve Medenî

el-Uleymî, her sûrenin başlangıcında ayrıntıya girmeden ya da herhangi bir rivayete dayanmadan o sûrenin Mekkî ya da Medenî olup olmadığı hakkında bilgi verir. Sûrenin Mekkî ya da Medenî oluşunda bir ihtilaf varsa onu da belirtir. Örneğin A’raf sûresinin başlangıcında, “Sekiz âyet

¹⁶¹ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 2/319; 4/280; 6/46.

¹⁶² el-Mâide 5/41.

¹⁶³ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 2/297.

¹⁶⁴ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 2/160, 183, 391, 449, 470; 3/62, 85, 315, 360, 448; 7/312, 464.

¹⁶⁵ Âl-i İmran 3/19.

¹⁶⁶ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 1/429.

¹⁶⁷ Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmidî’t-tenzîl* (Beyrut: Daru’l-Kitâbî’l-Arabî, 1407), 1/345.

¹⁶⁸ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 2/171; 3/387, 516; 4/125, 185-186; 6/6.

¹⁶⁹ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 1/51.

¹⁷⁰ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 1/79.

¹⁷¹ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 1/93.

¹⁷² Uleymî, *Fethu’r-Rahmân*, 2/88.

¹⁷³ Uleymî, *Fethu’r-Rahmân* 1/102.

hariç Mekkî'dir"¹⁷⁴ derken, herhangi bir sûrede Mekkî ve Medenî âyetlerin içiçe girmiş olması durumunda bunları da belirtir.

4.2. Nâsîh-Mensuh

"Bir âyetin hükmü hariç, tilavetinin neshedilebileceği gibi bunun aksi de mümkündür. Her iki konuda da ittifak vardır. Dolayısıyla Kur'ân ve sünnetin, benzer mütevatir hükümlerle neshi câizdir"¹⁷⁵ diyen el-Uleymî, tefsirinde nâsîh-mensuh konusuna önem verir. Kimi zaman neshedilen âyetle birlikte onu nesheden âyeti zikrederken,¹⁷⁶ kimi zaman da nesheden âyeti açıklamaksızın sadece âyetin neshe uğradığını söylemekle yetinir.¹⁷⁷ Bazen de, "Eğer sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir"¹⁷⁸ âyetinin tefsirinde olduğu gibi hükmün neshedilip edilmediği konusundaki ihtilafı zikretmekle yetinip herhangi bir tercihte bulunmaz.¹⁷⁹

Bazen de, "Miras taksiminde (kendilerine pay düşmeyen) akrabalar, yetimler ve fakirler hazır bulunurlarsa, onlara da maldan bir şeyler verin ve onlara (gönüllerini alacak) güzel sözler söyleyin"¹⁸⁰ âyetinin tefsirinde olduğu gibi, "Bu âyetin hükmü neshedilmiştir" demekle yetinir ve hükmün niçin neshedildiğine dair herhangi bir açıklamada bulunmaz.¹⁸¹

el-Uleymî çoğu zaman, âyette gerçekten bir nesh olup olmadığını ya da nâsîh ile mensuh arasındaki ilişkiyi gösterme gereği görmeden, "Bu âyet, seyf (kılıç) âyetiyle neshedilmiştir"¹⁸² veya "Bu âyet, kâtâl âyetiyle neshedilmiştir"¹⁸³ demekle yetinir.

4.3. Muhkem ve Müteşâbih

Muhkem'i; "Müfessir (açıklayan) kimse için daha açık olan" şeklinde tarif eden el-Uleymî, müteşâbih hakkında ise şöyle der: "Müteşâbih, muhkemin zıttıdır. Allah, onun bilgisini kendisine ayırmıştır. Çünkü bu âyeti işiten kimseye, çeşitli ihtimaller taşıyabileceğinden mütekellimin muradı farklı gelebilir. Müteşâbih âyetlerin hükmü, tevakkuftur."¹⁸⁴ Âl-i İmran sûresinin 7. âyetinin tefsirinde, muhkemin kendisiyle amel edilen; nâsîh-mensuh ve müteşâbih gibi herhangi bir tağyirin olmadığı âyetler olduğunu söylerken, müteşâbihin ise insanların inanması gereken âyetler olduğunu söyler. Ona göre aslı olmayan görüş veya içtihatlarla müteşâbih âyetlerin tefsiri haramdır.¹⁸⁵ Yine ona göre 'dinde derin ilim sahipleri' (er-rasihûn), müteşâbihlerin te'vilini bilmezler ancak onlara inanmakla yükümlüdürler.

¹⁷⁴ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/497.

¹⁷⁵ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/173.

¹⁷⁶ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/344; 2/99.

¹⁷⁷ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/90.

¹⁷⁸ el-Maide 5/42.

¹⁷⁹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/299.

¹⁸⁰ en-Nisa 4/8.

¹⁸¹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/90.

¹⁸² Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/245; 4/67; 5/206, 226, 333; 6/173, 260, 443.

¹⁸³ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 4/355.

¹⁸⁴ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/418.

¹⁸⁵ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/417-418.

el-Uleymî, sûre başlarında yer alan hurûf-u mukattaa'yı müteşâbih âyetlerden kabul eder. Ona göre bu harfler, Kur'an'ın sırrıdır ve bu harfler hakkında konuşmak gerekmez, inanmak gerekir.¹⁸⁶

Âlimlerin büyük bir çoğunluğunun bu harflerin altında birtakım anlamlar aradıklarını ifade eden müfessirimiz, Bakara sûresi dışında hurûf-u mukattaa ile başlayan sûrelerde, bu harflerle ilgili tabîin ve müfessirlerin görüşlerini nakleder ancak herhangi bir tercihte bulunmaz. Diğer sûre başlangıçlarında ise, sadece Bakara sûresinde yapmış olduğu açıklamaya göndermede bulunur.¹⁸⁷

Allah'ın sıfatlarından bahseden âyetleri de müteşâbih kabul eden el-Uleymî, bu âyetleri de yorumlamaya kalkışmaz, âyette geçtiği şekilde inanılması gerektiğini söyler.¹⁸⁸

4.4. Mecâzu'l-Kur'ân

el-Uleymî, tefsirinin birçok yerinde âyetlerin mecazî bir anlam taşıyıp taşımadığı tartışmasına girmeden kimi zaman mecazî ve kimi zaman da hakikî mana vererek âyetleri tefsir eder. Örneğin, "Gök ve yer onların ardından ağlamadı; onlara mühlet de verilmedi"¹⁸⁹ âyetini hakikî anlamda kabul eder ve müminin ölmesi durumunda gök ile yerin kırk gün boyunca ağladığını belirtir.¹⁹⁰ "Ölüm korkusuyla, yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıkırlar"¹⁹¹ ve "Peki inkâr ederseniz, çocukları ak saçlı ihtiyarlara çevirecek o günden kendinizi nasıl koruyabileceksiniz?"¹⁹² gibi müfessirlerin büyük bir çoğunluğu tarafından mecazî anlam içerdiği kabul edilen âyetleri hakikî manada parmakları kulaklara tıkmak ve saçların beyazlaşması ile açıklamaya çalışır.¹⁹³ Hatta kıyametin kopma anındaki dehşetten bahseden "İnsanları da sarhoş bir halde görürsün"¹⁹⁴ âyetindeki sarhoşluğun da hakiki anlamda sarhoşluk olduğunu söyler.¹⁹⁵

el-Uleymî, Hanbeli ekolünden olmasının bir yansıması olarak Allah'a nispet edilen istivâ, ayn (göz/zât), konuşma, vech (yüz/zât) gibi isim ve fiillerin hakiki olduğunu ifade eder ancak keyfiyetinden bahsetmez.¹⁹⁶ "Allah'ın elleri açıktır, dilediği gibi verir"¹⁹⁷ âyetinde geçen 'el' kelimesinin hakiki anlamda olmadığını ve kulun bunu sorgulamadan sadece iman edip teslim olmasının gerektiğini söylerken,¹⁹⁸ diğer taraftan, "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir"¹⁹⁹ âyetindeki 'Allah'ın eli' ifadesini, 'Allah'ın gücü ve kudreti';²⁰⁰ "Rabb'in geldiği zaman"²⁰¹ âyetindeki 'Allah'ın gelişi'ni de, İmam Ahmed'den nakilde bulunarak 'Allah'ın emrinin gelmesi' olarak te'vil etmiştir.²⁰² Bir bütün

¹⁸⁶ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/48.

¹⁸⁷ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/414; 3/162; 4/234; 5/48, 228.

¹⁸⁸ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/75, 232, 529; 4/280.

¹⁸⁹ ed-Duhân 44/29.

¹⁹⁰ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 6/251.

¹⁹¹ el-Bakara 2/19.

¹⁹² el-Müzzemmil 73/17.

¹⁹³ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/66; 7/198.

¹⁹⁴ el-Hac 22/2.

¹⁹⁵ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 4/400.

¹⁹⁶ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/232, 530; 3/263, 474.

¹⁹⁷ el-Maide 5/64.

¹⁹⁸ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/319.

¹⁹⁹ el-Fetih 48/10.

²⁰⁰ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 6/338.

²⁰¹ el-Fecr 89/22.

²⁰² Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 7/361.

halinde ele alındığında, el-Uleymî'nin mecâz ve hakikat konusunda tam bir netlik ortaya koymadığını söylememiz mümkündür.

4.5. Garîbu'l-Kur'ân

el-Uleymî, Kur'ân'da geçen garîb kelimelerin kökenine dair açıklama yapma ihtiyacı hissetmemiştir. Tefsirinde sadece 'İsa' kelimesinin İbranice veya Süryanice,²⁰³ 'Yusuf' isminin de İbranice bir isim olduğu yer almaktadır.²⁰⁴ Bunun dışında 'el-mühl'²⁰⁵ kelimesinin 'kızgın yağ'; 'er-rakîm'²⁰⁶ kelimesinin 'kitap'; 'es-siccîl'²⁰⁷ kelimesinin 'ateşte pişirilmiş taş veya çamur' ve 'er-ricz'²⁰⁸ kelimesinin 'azap' anlamına geldiğini, bu kelimelerin kökeni ve hangi dile ait olduklarını belirtmeden nakletmiştir. Sözkonusu kelimelerin kökenini açıklamaya ihtiyaç duymamış olması, muhtemelen onun tefsirini olabildiğince öz ve kısa tutmak istemesinden kaynaklanmaktadır.

4.6. Fezâilu's-Suver

el-Uleymî, tefsirinde sûrelerin faziletlerine dair hadislerle özel bir önem vermesine rağmen, bu titizliği nakletmiş olduğu hadislerin sahihliği konusunda göstermez. Kimi zaman "Her şeyin bir kalbi vardır. Kur'ân'ın kalbi de Yasîn sûresidir"²⁰⁹ ya da "Kim Kâf suresini okursa, ölüm anında kolay can verir"²¹⁰ gibi sahih olan hadisleri naklederken, kimi zaman da "Kim konuşmadan En'am sûresini baştan sona okursa, Allah onun geçmiş amellerini bağışlar"²¹¹ gibi hiçbir kaynakta geçmeyen rivayetleri hadis olarak nakleder.

Yine Teğâbûn sûresinin fazileti ile ilgili olarak; "Doğan hiç kimse yoktur ki mutlaka başının eklemlerinde Teğâbûn sûresinin baş tarafından beş âyet yazılıdır" hadisini nakleder ki,²¹² bu rivayet mevzûdur.²¹³ Aynı şekilde nakletmiş olduğu, "Nuh sûresini okuyan kimse, Nuh'un davetinin ulaştığı müminlerden olur"²¹⁴ hadisi de mevzûdur.²¹⁵ Bazen de sûrenin fazileti hakkında seleften nakilde bulunur. Örneğin Yusuf sûresinin tefsirinde İbn Atâ'nın (öl. 309/922), "Yusuf sûresini işiten hüznü kimse mutlaka huzur bulur" dediğini rivayet eder.²¹⁶

Müfessir, tefsirinde münâsebâtu'l-Kur'ân, müşkilu'l-Kur'ân ve aksâmu'l-Kur'ân gibi diğer Kur'ân ilimlerine özel bir önem vermez. Bir bütün olarak ele alındığında, olabildiğince ihtilaflardan uzak, yalın, sade ve halk için anlaşılır bir tefsir yazmaya çalıştığı hissini vermektedir.

²⁰³ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/146.

²⁰⁴ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 3/390.

²⁰⁵ ed-Duhân 44/45.

²⁰⁶ el-Kehf 18/9.

²⁰⁷ el-Fil 105/4.

²⁰⁸ el-Bakara 2/59.

²⁰⁹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 5/465.

²¹⁰ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 6/377.

²¹¹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/369.

²¹² Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 7/71.

²¹³ İbn Cevzî, *el-Mevzûât*, 1/152.

²¹⁴ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 7/168.

²¹⁵ İbrahim Ali es-Seyyid, *el-Ehâdis ve'l-âsâr fî fedâil-i suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdulmehdi b. Abdilkadir (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 439.

²¹⁶ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 3/388.

5. *Fethu'r-Rahmân* Adlı Tefsirin İlginç Yönleri

el-Uleymî'nin, diğer tefsirlerde çok sık rastlayamadığımız kimi özellikleri de vardır. Örneğin o, kimi zaman herhangi bir âyetin tefsirini yaparken, yaşadığı dönemde dilde var olan birtakım deyim ve atasözlerini kullanır. Örneğin, “*Şeytan hakkında, 'Her kim onu dost edinirse, mutlaka o kimseyi saptırır ve onu cehennem azabına sürükler' diye yazılmıştır*”²¹⁷ âyetini, “*Kim zalime yardım ederse, onun tasallutuna maruz kalır*” sözüyle açıklar.²¹⁸ “*Hayır öyle değil. Onlar, ilmîni kavrayamadıkları ve kendilerine yorumu gelmemiş olan bir şeyi yalanladılar*”²¹⁹ âyetini, “*Kişi, bilmediği şeye düşman olur*”²²⁰ sözüyle açıklar ki, bu anlamda müfessir, dil ağırlıklı tefsirlerde örneklerini bolca gördüğümüz bu üslûbu da kullanarak tefsirini zenginleştirir. Onun bu açıklamaları, muhtemelen sözkonusu âyetin daha iyi anlaşılması için insanların yaşadığı gündelik hayat ve kullandığı dille ilişkilendirme çabasından kaynaklanmaktadır.

el-Uleymî, tefsirinde harflerin ve kelimelerin sayılarına özel bir önem verir. Tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'daki sûrelerin, âyetlerin ve harflerin sayısını verdikten sonra her sûrenin başlangıcında o sûrenin kelime ve harf sayılarını aktarır. Hatta her harfin Mushaf'ta kaç kez geçtiğini de belirtir.²²¹ Onun sayılar hakkındaki bu tutumu, kimi zaman onu ilginç açıklamalar yapmaya da sevkeder. Örneğin Âl-i İmrân sûresinin 154 ve Fetih sûresinin 29. âyetinde Arap alfabesindeki tüm harflerin yer aldığından dolayı bu iki âyetle yapılan duaya Allah'ın icabet edeceğini söyler.²²² Yine ne Kur'ân'da ve ne de sünnette yer almadığı halde, Cebrail'in Hz. Âdem'e 12, Hz. İdris'e 4, Hz. Nuh'a 5, Hz. İbrahim'e 42, Hz. Yusuf'a 4, Hz. Musa'ya 400, Hz. İsa'ya 10 ve Hz. Muhammed'e 24 bin kez geldiğini söyler.²²³

Bunun yanısıra tarihçiliği de çoğu zaman öne çıkan el-Uleymî, tefsirinde peygamberlerin hayatı, soyları ve vefat tarihlerine özel bir önem verir.²²⁴

Sonuç

el-Uleymî, döneminin önde gelen müfessirlerinden biri olmasına rağmen meşhur değildir. Muhtemelen bunun nedeni, ona talebelik yapan kimselerin sayısının azlığı veya tefsirindeki israiliyat ve garip rivayetlerin çokluğudur. Tarih, fıkıh, kıraat gibi sahip olduğu bütün ilmî birikimini tefsirine yansıtan müfessir, kendisinden önceki müfessirlerin görüşlerini kısa ve öz bir şekilde, kaynaklarını zikrederek aktarmıştır. Tefsirine başlamadan önce giriş mahiyetinde bir mukaddime yazmış ve okurun ihtiyaç duyabileceği kimi bilgileri veciz şekilde ifade etmiştir. Hanbelî mezhebine mensup olan müfessir, dört mezhebin fikhî görüşlerini yeri geldikçe ayrıntıya kaçmadan ve herhangi bir mezhebî taassup göstermeden nakletmiştir. Felsefî ve itikadî tartışmalardan uzak durmaya çalışmış, itikadî konularda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat çizgisine bağlılık göstermiştir. Kendisinden önceki tefsirlerden faydalanarak eserini yazan müfessir, halkın anlayabileceği basit ve sade bir dil

²¹⁷ el-Hac 22/4.

²¹⁸ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 4/402.

²¹⁹ Yunus 10/39.

²²⁰ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 3/285.

²²¹ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/22-23.

²²² Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/46; 6/357.

²²³ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 1/158.

²²⁴ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/36, 230; 4/260.

kullanmıştır. Bazen müfessirlerin görüşlerini nakletmekle yetinmeyip tercihte bulunan el-Uleymî, tefsirinde mütevatir olan kıraatlara ve vecihlere de yer vermiştir. Çoğu zaman şâz olan kıraatlara de işaret edip bu konuda âlimlerin görüşleriyle cevap vermiştir. Birçok müfessir gibi esbâb-ı nüzûl, Mekkî ve Medenî, muhkem-müteşâbih, sûrelerin fazileti gibi ulûmu'l-Kur'ân ile ilgili meselelere önem vermiş, müteşâbih âyetlerde ise herhangi bir te'vile gitmemiştir. Tüm bu yönleriyle onun tefsiri, İbn Atiyye ile Beydâvî'nin tefsirine benzetilmiştir.

Bunun yanısıra tefsirinde görülen bazı olumsuzluklar vardır ki, onları da kısaca şöyle özetleyebiliriz: Geçmiş müfessirlerden çokça nakilde bulunmuş olmasına rağmen bu rivayetlerin ne sıhhatine ve ne de âyetin siyak ve sibakı ile uyumuna pek dikkat etmemiştir. Çalışmamızda bunlara işaret edilmiştir. Yine tefsirinde aklın kabul etmeyeceği ve İsmet-i Enbiyâya uygun olmayan birçok İsrâilî rivayete yer vermiştir. Birçok meselede müfessirlerin farklı görüşlerini herhangi bir tercihte bulunmadan aktarmıştır. Tefsirinde kimi zaman şâz kıraatleri, zayıf ve mevzû hadisleri nakletmiştir. Hadis ya da tarihî rivayetler olsun, naklettiği birçok şeyde sened konusuna pek de önem vermemiştir. Muhtemelen tefsirinin kısa ve öz olması için gösterdiği aşırı çabanın, bazen ifadelerindeki anlamın kapalı kalmasına ve meramının tam olarak anlaşılmasına sebep olduğu söylenebilir.

Bütün bunlara rağmen onun tefsiri, üç semavî dinin mensuplarının yansira İslam'ın dört mezhebine bağlı Müslümanların barış içinde yaşadığı Kudüs'te, birlikte uyum içinde yaşamının izlerini taşıması ve bunun metodunu tefsir üzerinde göstermesi açısından önemlidir. Diğer yandan özellikle Hanbelî mezhebinden günümüze gelen nadir tefsirlerden biri olması, üslûbu, kıraatlara ve ahkâm âyetlerine verdiği önem açısından üzerinde farklı çalışmaların da yapılması gereken bir tefsir hüviyetindedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Aselî, Kâmil Cemil. "Mucîruddîn el-Uleymî el-Hanbelî: Müerrihu'l-Kudus Nassun cedîd an hayâtihi ve nassu zeyl-i kitabihî'l-Ünsî'l-celîl". *Dirasat* 12/8 (1985).
- Bağdadî, İsmail b. Muhammed Emin. *Hediyetu'l-arifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951.
- Begavî, Huseyn b. Mes'ud. *Şerhu's-Sünne*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cuhayşî, Abdulbari Abdullah Âsi. *Fethu'r-Rahmân bi Tefsiri'l-Kur'ân li'l-Kâdi Mucîruddîn el-Uleymî (Dirasetu'n-Menhecîyye ve Nakdiyye)*. Amman: Câmiatu'l-Ulûmi'l-İslamiyyeti'l-Âlemiyye, 2012.
- Debbağ, Mustafa Murad. *Bilâduna Filistin*. 9 Cilt. y.y.: Dâru'l-Hudâ, ts.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddîn. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.

- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-esfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409.
- Elad, Amikam. *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*. y.y.: Brill, 1994.
- Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn. *es-Silsiletu'd-daîfe*. 36 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, ts.
- Es'ad, Muhammed Abdillâh. *Muciruddin el-Hanbelî şahsiyyetuhu ve menhecuhu't-tarihî ve mekânetehu beyne'l-muerrihîne'l-muâsirine leh*. Beyrut: Câmîatu'l-Kıddîs Yûsuf, 2002.
- Funeysân, Suud b. Abdillâh. *Âsâru'l-Hanâbile fî ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: y.y., 1409.
- Ğazzî, Muhammed Kemaluddin b. Muhammed. *en-Na'tu'l-ekmel li ashabi'l-imam Ahmed b. Hanbel*. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1982.
- İgnaz, Goldziher. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Azmi Yüksel. Ankara: İmaj Yayınları, 1993.
- Habeşî, Abdillâh Muhammed. *Câmiu'ş-şurûh ve'l-havâşî*. Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sekafî, 2004.
- Hacı Halife, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1941.
- İbn Cevzî, Cemaluddin Abdurrahman b. Ali. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. y.y., 1968.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed er-Râzî. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Y.y.: Mektebetu Nizâr Mustafa, 1419.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409.
- İbn Humeyd, Muhammed b. Abdillâh en-Necdî. *es-Sühübü'l-vâbile alâ darâihi'l-hanâbile*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. B.y.: Daru Taybe, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. Y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Şattî, Muhammed Cemil b. Ömer el-Bağdadî. *Muhtasar-u tabakâti'l-Hanâbile*. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1986.
- İbnü'l-İmad, Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbar-i men zeheb*. thk. Abdulkadir el-Arnaûd-Mahmud el-Arnaûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Mesnâ, ts.
- Khalidî, Rashid. *Palestinian Identity*. New York: Columbia University Press, 1997.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfiyiş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.

- Muhamî, Muhammed Ferid Bey. *Tarihu'd-Deveti'l-Aliyyeti'l-Usmaniyye*. thk. Dr. İhsan Hakkı. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1981.
- Münavî, Zeynuddin Muhammed Abdurrauf. *el-Fethu's-Semavî fi tahrîc-i ehâdîsi'l-Beydâvî*. thk. Ahmed Müctebâ. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, ts.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn el-Kuşeyrî. *Sahih-u Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nuveyhîd, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu Nuveyhid, 1988.
- Ring, Trudy - Salkin, Robert M. *International Dictionary of Historic Places: Middle East and Africa*. Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1996.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Sehavî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman. *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Menşûrât-u Dâri Mektebeti'l-Hayat, ts.
- Sauvaire, Henry. *Histoire de Jérusalem et d'Hébron*. Paris: Leroux, 1876.
- Serkis, Yusuf b. İlyan. *Mu'cemu'l-matbuati'l-Arabiyye ve'l-muarrabe*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Serkîs, 1928.
- Seyyid, İbrahim Ali. *el-Ehâdis ve'l-âsâr fi fedâil-i suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdulmehdî b. Abdilkadir. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- Şakir, Mahmud. *et-Tarihu'l-İslamî*. 22 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 2000.
- Şakir, Mustafa. *et-Tarihu'l-Arabî ve'l-müerrihîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsin et-Turkî. 24 Cilt. Y.y.: Dâru Hecer, 2001.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecid. 25 Cilt. Musul: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî. 5 Cilt. Medine: Âlemu'l-Kütüb, 1994.
- Uleymî, Mucîruddin el-Hanbelî. *ed-Dürrü'l-münâdâ fi ashâbi'l-İmâm Ahmed*. thk. İbn Useymin. Kahire: Mektebetu't-Tevbe, 1992.
- Uleymî, Mucîruddin el-Hanbelî. *et-Tarihu'l-mu'teber fi enbai men ğaber*. thk. Heyet. 3 Cilt. Dımeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2011.
- Uleymî, Mucîruddin el-Hanbelî. *Fethu'r-Rahmân fi tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Nureddin Talib. 7 Cilt. Dımeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2009.
- Uleymî, Mucîruddin el-Hanbelî. *el-Menhecu'l-Ahmed fi terâcimi ashabi'l-imam Ahmed*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1997.
- Uleymî, Mucîruddin el-Hanbelî. *el-Ünsü'l-celîl bi tarihi'l-Kudüs ve'l-Halil*. 2 Cilt. Amman: Mektebetu Dendis, 1999.

Watt, Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburg: Y.y, 1985.

Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed. *Mizanu'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmidî't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Ziriklî, Hayruddin b. Mahmud b. Ali. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2021, 4(1): 71-96

İslam Hukuku ve Uluslararası Hukukta Esir Hakları Right of Prisoners in Islamic and International Law

Fawaz Mohammed ABDO ALİ

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
PhD. Student, Necmettin Erbakan University, Social Sciences Institute,
Department of Basic Islamic Sciences
Konya/Turkey
fawaz20833@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4308-2299

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 01 Mayıs / May 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Haziran / June 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June
DOI: 10.47145/dinbil.930781

Atıf / Citation: Abdo Ali, Fawaz Mohammed. "İslam Hukuku ve Uluslararası Hukukta Esir Hakları / Right of Prisoners in Islamic and International Law". Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 4 / 1 (Haziran 2021): 71-96. doi: 10.47145/dinbil.930781

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

İslam fıkhnın tarih sürecine dahil olduğundan beri en önemli yanlarından biri haklar konusudur. Özellikle savaş ve barış zamanlarında insan hakları fıkhn literatüründe büyük bir yer kaplamıştır. İnsan, savaş sırasında özgürlüğünü kaybedebilir, zulüm ve kötü muamele görebilir veya hapse atılabilir. Bu nedenle, İslam esirlere iyi davranılması hususunda dikkate alınması gereken hak, görev ve kurallar belirlemiştir. Tarihe bakacak olursak esirlere yönelik tasarruflar konusunda karanlık uygulamalara rastlamaktayız. Çünkü esirlerin düşman elinde kaldığı sürece insan değerlerini ihlal eden muamelelerle karşılaştığı, dövme, yaralama, taciz, yakma gibi fiziksel işkenceye maruz kaldığını görebilmekteyiz. Yine esirin yeme ve içmeden mahrum bırakılarak, açlık ve susuzlukla cezalandırılıp ölüme terkedildiğini İslam öncesi cahiliye dönemi uygulamalarından anlamaktayız. Esirler konusunda gerek İslam hukukunda gerekse sivil hukukta çeşitli maddeler ve hükümler benimsenmiştir. İslam hukuku bağlamında esirlerin takas edilmesi ve öldürülmesine ilişkin farklı görüşler ortaya konmuştur. Fıkhn ekolleri arasında onların öldürülmesini yanlış bulanlar olduğu gibi konuyu ülkenin çıkarı bağlamında değerlendirenlere de rastlanmıştır. Çalışmamızda İslam hukukunda konuya ilişkin tartışmaları bir nebze aydınlatmak gayesi güdülmüş, yürürlükteki uluslararası antlaşmaların savaşlardaki tutsak hukukuna ilişkin atıflarına değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Esir, Haklar, Hukuk, Uluslararası Hukuk

Abstract

One of the most important aspects of Islamic fiqh since its inclusion in the historical process is the issue of rights. Especially in times of war and peace, human rights have an important place in the fiqh literature. During war, man can lose his freedom, be persecuted, mistreated or imprisoned. For this reason, Islam has determined the rights, duties and rules that should be taken into account regarding the good treatment of captives. If we look at history, we come across dark practices regarding savings for captives. Because we can see that the prisoners are subjected to physical torture such as beating, wounding, harassment and burning as long as they remain in the hands of the enemy. Again, we understand from the practices of the pre-Islamic period of Jahiliyyah that the prisoner was deprived of eating and drinking, punished with hunger and thirst, and left to die. In both Islamic law and civil law, various articles and provisions have been adopted on the subject of captives. In the context of Islamic law, different views have been put forward regarding the exchange and killing of prisoners. Among the schools of fiqh, there are those who find their killing wrong, as well as those who evaluate the issue in the context of the country's interest. In our study, it is aimed to illuminate the discussions on the subject in Islamic law to some extent, and the references of the current international treaties to the prisoner law in wars are mentioned.

Keywords: Islamic Law, Captive, Rights, Law, International Law

Giriş

İslam'la birlikte ortaya konan şer'î hükümler veya başka bir ifadeyle İslam hukuku kuralları; güvenlik, adalet ve merhameti sağlayarak esirlere karşı davranışı insanlık şeref ve haysiyetini gözeten haklarla korumayı amaçlamış, insanî ve vicdanî bir çerçevede önemli prensipler getirmiştir. Kur'an-ı Kerim'de esir haklarını vurgulamak amacıyla esirlere iyi davranmanın Allah rızasını kazanmayı ve cennetine girmeyi gerektirecek bir davranış olduğu ve müminlerin özelliklerinden biri olduğu bildirilmiştir. *"Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler. (Yedirdikleri kimselere şöyle derler) "Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz."*¹

Yüzyıllardır entelektüeller ve düşünürler insanoğlunu ilgilendiren en önemli konulardan biri sayılan esirler meselesiyle meşgul olmuştur. Sesli, görsel ve basılı medyada esirliğe dair tartışmalar büyük bir yer kaplamıştır. Zira bu meselede her asırda olduğu gibi zamanımızda da savaşa ilgili bazı esirlik/tutsaklık hallerinin varlığı, haksız uygulamaların mevcudiyeti nedeniyle İslam hukukçuları ve insan bilimleri uzmanlarının geniş araştırmalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Meselenin bazı yönleri geçmişten günümüze fakihler tarafından ele alınmış olsa da uluslararası yasalarla da karşılaştırılarak daha geniş bir yelpazede ele alınıp ona dair daha kapsamlı bir yaklaşım geliştirilmesi gerekmektedir.

Esirler ve esir haklarına ilişkin birçok hükme, fetvaya ve maddeye rastlamak mümkündür. Ancak bahsedilen maddelerin çoğu fıkıh kitaplarında ayrı ve müstakil bir bölümde ele alınmamakta, farklı kitaplarda dağınık halde bulunmaktadır. İslam hukukunda belirlenen esir haklarının insan ilişkilerini düzenleyen uluslararası hukukla karşılaştırılarak bağımsız bir araştırma yapılması uygun olacaktır. Aslında seküler hukukta insanî standartlar ve örfi birtakım kurallar yasa haline getirilip esirler konusu bir yönüyle şekillendirilmiştir. Fakat insanları din konusunda aydınlatmak için meseleye İslam hukuku açısından yaklaşmak da gereklidir.

Bu konuyu seçme sebepleri hakkında şu hususları belirtmek mümkündür:

Birçok ülke, esir hakları konusunda aralarında ittifak ettikleri uluslararası hukuku uygulamayı başaramamıştır. Söz gelimi Guantanamo ve İsrail hapishanelerinde Müslüman esirlere sert bir şekilde davranıldığı kaydedilmiştir. Devlet yetkililerinin çıkardığı yasaları yok sayıp esirleri acımasızca işkencelere maruz bırakarak ölüme terkettikleri bir gerçektir. Dünyanın değişik yerlerinde farklı din ve soylardan esirlerin akıl dışı her türlü işkenceye tabi tutulduğuna ve en basit haklardan nasıl mahrum bırakıldığına her gün şahit olunmaktadır.

Bu bağlamda İslam'ın esirlere verdiği hakları ortaya koyup uluslararası hukukla da ilişkilendirecek düşünce ve çözümlere son derece ihtiyaç duymaktayız. Çalışmamızla uluslararası ilişkiler bağlamında önemli bir mesele olan esirler meselesinde derli toplu, kapsamlı ve bağımsız bir araştırma ortaya koymak, İslamî çalışmalar literatürünü zenginleştirmek istenmiştir. Esirlerin hakları meselesinde Batı düşüncesi ile İslam düşüncesi arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymak amaçlanmıştır. İnsanoğlu tarafından konulmuş olan uluslararası hukukun, ilahi yasaları yansıtan İslam fıkıhı ile karşılaştırıldığında kusurlu ve yetersiz kalacağı yönler olması muhtemeldir. Bununla birlikte yanlış İslami yorumların da hukuk algısına zarar vereceği unutulmamalıdır.

Bu araştırmada aşağıdaki metotlar izlenmekte, tümevarımlı ve analitik bir yaklaşım kullanılmaktadır. Kur'an ayetlerine atıfta bulunulmuş, gerekirse de anlamları açığa kavuşturulmuş, hadis-i şeriflerin tahric ve değerlendirilmesi gerçekleştirilmiştir. Mezheplerin farklı fıkıh görüşleri,

¹ el-İnsân 76/9-8.

kaynaklarıyla sunulmuştur. Bazı meselelerde ise fakihlerin farklı görüşlerini tartışmaya açmadan kısaca aktarmakla yetinilmiştir. İslam hukuku karşılaştırılmıştır.

Esir hakları, İslam fıkının önemli konularından biri olduğundan geçmişten günümüze başta meşhur mezhepler olmak üzere bütün fakihler tarafından farklı kitaplarda ele alınmıştır. Ayrıca Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö.261/875), Ebu Dâvûd (ö. 275/889) ve Heysemî (ö. 807/1405) gibi muhaddislerin yazdığı risale ve kitaplarda “esir” ve “cihâd” gibi ayrı bâblarda işlenmiştir. Buna ek olarak, İslam Tarihi *Siret-i İbn-i Hişam*, İbn Şihab ez-Zührî'nin (ö.124/742) *el-Meğâzî en-Nebeviyye* adlı eseri, el-Vakıdî'nin (ö. 207/823) *el-Meğâzî* adlı eseri ve el-Halebî'nin (ö. 1044/1635) *es-Siretü'l-Halebiyye* adlı eseri gibi siyer kaynakları da konuya değinmiştir. Ancak bu kitaplarda yer alan bilgileri toplayıp derli toplu bir şekilde konunun özünü ortaya koymak gerekmektedir.

Çağımız ulemasından Muhammed Ebu Zehra (ö. 1394/1974), 1958 yılında yayımladığı “Nazariyyetu'l-Harb fi'l-İslam” (İslam'da Savaş Teorisi) adlı makalesiyle konuyu ele alan ilk çağdaş yazarlardan biri olmuştur.

Vehbe Zuhaylî'nin (ö.1436/2015) *el-Alakatü'd-düveliyye fi'l-İslam mukarreten bi'l-kânuni'd-düveliyyi'l-hadîs* isimli kitabı, Yûsuf el-Karadâvî'nin *Fıkhü'l-cihâd* adlı eseri, Ali Tayyâr'ın *Adabu'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûnî'd-düvelî* başlıklı çalışması, Halid el-Bedaye'nin *Savaş Suçları* adlı kitabı gibi çağdaş yazıların da İslam hukukunda esirler meselesinin ele alınmasına çok faydası olmuştur.

Böylelikle uluslararası kamu hukuku alanındaki İslami araştırmalardan da yola çıkarak İslam hukukunda ve uluslararası hukukta esirlerin hakları konusu bu araştırmamızda karşılaştırmalı bir şekilde ele alınacaktır.

1. İslam Öncesi Arap Toplumunu ve Farklı Milletler ile İslam'a Göre Esir Haklarına Genel Bakış

İslam öncesinde bazı toplumlarda esirlere sert davranılmış, öldürülmüş ve beden bütünlüğüne zarar verilmiştir. Esirler, düşman eline düştüğünde gözlerine mil çekilme veya el ve bacaklarının kesilmesi gibi çeşitli barbarca işkencelere maruz kalmışlardır.²

Yahudi kanunu Talmud'a göre; hayvan, çocuk ve kadınlar dahil olmak üzere bütün esirler öldürülmelidir. İslam öncesi Cahiliye Arap toplumunda esirler boğazlanıp tanrılara kurban olarak takdim edilmiş, panayırlarda köle olarak alınıp satılmıştır. Diğer taraftan Persler ve Yunanlılar da esirlerine o kadar acımasızca davranmışlar, onları çarpmıha gerip işkence, ölüm ve eziyete maruz bırakmışlardır. Araplar da komşularının alışkanlıklarından etkilenecek esirlerine insanlık ve merhametten yoksun bir şekilde yaklaşmışlardır.³

Cahiliye döneminin son zamanlarında ise esirler, öldürülmek yerine köle olarak kullanılmaya başlanmıştır. Böylelikle köleliğin meşruiyeti, insan veya eşya olmasına bakılmaksızın savaşta eline düşen her şeye sahip olma hakkı veren eski savaş ilkelerinden kaynaklanmıştır.⁴

Günümüzde ise esirler meselesi, medeniyet ve uygarlık çağının temel sorunlarından biri olma durumunu korumaktadır. Uluslararası hukuk bulunduğu halde bu hukukun gereklilikleri yerine getirilmemektedir. Konuyla ilgili sivil yasaları ve dinî hükümleri bilmeyen yoktur. Ne var ki kimse bu

² Abdulvahid Muhammed Yusuf el-Far, *Esru'l-harb* (Kahire: Alemü'l-Kütübî'l-Kâhire, 1975), 117.

³ Vehbe ez-Zühaylî, *Âsâru'l-harbi fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1998), 404.

⁴ Ali Tayyâr, *Âdâbu'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd, 2008), 118.

hak ve sistemlere önem vermemektedir. Tam tersine gücü tekelinde bulunduranlar, zayıflara zorbalıkla hükmetmektedir.⁵

Etik ve ahlak, insanî değer ve ilkeler korunmamaktadır. Realitede utanç verici olaylarla karşılaşmaktadır. Üstelik devletlerin ve hükümetlerin, yalnızca insan hakları ve özgürlükleri değil, bunlara ek olarak hayvan haklarını da savunduğunu iddia etmesine rağmen esirlere kötü şekilde davranılmasını görmezden gelmeleri büyük bir tezat oluşturmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in çok sayıda ayeti ve birçok hadis, esirlerin insana layık ve iyi bir şekilde davranılmasından bahsetmiştir. Yüce Allah Enfâl Suresi'nde şöyle buyurmaktadır: *"Ey Peygamber! Elinizdeki esirlere söyle: Eğer Allah kalplerinizde iman, ihlas, iyi niyet gibi bir hayır olduğunu bilirse sizden alınan fidyeden daha hayırlısını size verir ve sizi bağışlar. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."*⁶ Yüce Allah'ın kalplerinde hayır var olan esirleri bağışlayacağına ve merhamet edeceğine söz verdiğine göre Müslümanlar da artık esirlere ancak insanlık ve merhametle dolu bir şekilde davranmalıdır.

İslam hukukuna göre Müslümanların, esirleri aç bırakmaması gerekmektedir. Üstelik esirlerin yemekleri, müslümanların yemeklerine nicelik ve nitelik açısından benzer veya mümkünse onlardan daha iyi olmalıdır. Çünkü yüce Allah şöyle buyurmuştur: *"Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler."*⁷ Ebu Aziz b. Umeyr'in -Bedir esirlerinden bir şahıs- şöyle dediği rivayet edilmiştir: *"Bedir muharebesinden döndüğümüzde Ashab-ı kiram Nebi'nin tavsiyesini yerine getirerek öğle ve akşam yemeğinde kendilerine takdim edilen hurmadan yerlerken bana ise esir olmama rağmen özellikle ekmek verilirdi. Öyle ki birisi bir ekmek parçası bulup bana getiridiğinde, ben de utandığımdan dolayı başkasına vermeye çalışırken hemen her defasında bana mani olur ve o ekmeği tekrar bana geri verirlerdi."*⁸

Ayrıca İslam, lütuf, merhamet ve adaletiyle esirleri aşağılamadan ve hakaret etmeden onlara nezaketle davranılması gerektiğini söylemiştir. Taberânî (ö. 360/971) Ebu Hüreyre'den rivayetle Resulullah (s.a.v)'in şöyle buyurduğunu bildirir: *"Kadınlara karşı hayırhah olun. Çünkü onlar sizin yanınızda esirler gibidirler. Onlara iyi davranmaktan başka bir hakkınız yoktur."*⁹ Delillere göre esiri işkenceye maruz bırakmak hiçbir zaman caiz değildir.

1.1. Esirin Lugat ve İstilah Manası

Lugat manası: Esir kelimesi zincir anlamına gelen isar kelimesinden türemiştir. Buradan yola çıkarak zamanla zincirlenen kimseye de esir denmiştir. Eski müfessirlerden Mücahid b. Cebr (ö. 103/721), el-İnsan Suresi 8. ayette geçen *"Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler"* ifadesinin tefsirinde esirin, tutuklu anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁰ Türkçede esir kelimesi yanında tutsak kelimesi de kullanılmaktadır.

⁵ Tayyâr, *Âdâbu'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 181.

⁶ el-Enfâl 8/70.

⁷ el-İnsân 76/8.

⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ - İbrahim el-Eybârî (Beyrut: Daru'l-Hayr, 1996), 2/299; Alî b. Ebî Bekr el-Hisemî, *Mecme'ü'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid* (Beyrut: Daru'l-kitâbi'l-Arabî, 1402), 6/89.

⁹ el-Heysemî, *Mecme'ü'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, 6/89.

¹⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultaniyyetu ve'l-velâyetü'd-diniyye* (Mısır: Mustafa'l-Babî'l-Halabî, ts.), 167; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Evkafu'l-Kuveyt, ts.), 4/195.

Istilah manası: el-Maverdi'ye (ö. 450/1058) göre esirler, müslümanların eline düşen kâfir erkek savaşçılardır.¹¹

Uluslararası hukuka göre esir, savaş neticesinde düşmanın eline düşen-geçen kimsedir.

İslam hukuku esir kelimesini erkeklerle sınırlandırırken uluslararası hukuk bir cins belirtmemiştir. İslam hukuku esir kelimesini kafirlerle sınırlandırırken uluslararası hukuk esirin belli bir dine mensup olması gerektiğini vurgulamamıştır.¹²

1.2. İslam Hukuku ve Uluslararası Hukukta Esir Almanın Meşruiyeti

Hicretin ilk on yılından itibaren esir almanın meşru olduğu bildirilmiştir. Kur'an ve sünnetten esir almaya dair kullanılan bazı deliller şunlardır:

Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır: *“Savaşta inkâr edenlerle karşılaştığımız zaman hemen boyunlarını vurun. Nihayet onlara üstün geldiğiniz zaman bağı sıkı bağlayıp esir alın. Sonra harp ağırlıklarını atıp, savaş bitince de onları ya karşılıksız olarak, ya da fidye ile salıverin. Allah'ın emri budur. Eğer Allah dileseydi onlardan başka türlü de intikam alırdı. Fakat böyle olması sizi birbirinizle denemek içindir. Allah yolunda öldürülenlere gelince, Allah onların amellerini asla boşa çıkarmaz.”*¹³

İslam tarihinde Müslümanların savaşlarda düşmanların ve fethettiği ülkelerden halkın tamamını esir alma hadisesine rastlanmamıştır. Müslümanlar, savaş sırasında değil, sonunda esir alma yoluna gitmişlerdir.¹⁴ Esir kelimesi, yalnızca savaşta sonra alınan kimseyi tanımlamak için kullanılmamıştır. Bir gemiden Müslüman sahillerine atılan, yolunu kaybeden veya kandırılıp alınan kimse ihtiyaten esir veya mülteci sayılmıştır.¹⁵

Sünnette, hicretin ilk on yılı içerisinde vuku bulan Dûmetü'l-Cendel ve Bedir muharebelerinde esir alındığına dair veriler bulunmuştur. Hatta Bedir esirlerinin arasında Hz. Muhammed'in amcası Abbas b. Abdülmüttalib'in (ö. 32/653) olduğu da rivayet edilmiştir.¹⁶

Daha önce uluslararası bir teamül olan esir alma konusu, 1899-1907 yıllarında kara savaşları kurallarına ilişkin imzalanan Lahey sözleşmelerinin eklerinin ikinci bölümü ve 1929'da esirlere karşı muamelelere ilişkin imzalanan Cenevre Sözleşmesi ile meşru sayılmıştır.¹⁷ 12 Ağustos 1949'da savaş esirleri ile ilgili imzalanan Cenevre Sözleşmesi'nin birinci ve ikinci maddesine göre “taraf devletler sözleşme hükümlerine saygı göstereceğini ve aralarında bir savaş olduğunda içlerinden biri savaş durumunda olduğunu kabul etmese bile sözleşme hükümlerini yerine getireceğini taahhüt etmelidir. Ayrıca bir taraf devlet kısmen veya tamamen işgal edildiğinde işgale karşı silahla direnç göstermese bile sözleşme hükümleri uygulanmalıdır.”¹⁸

1949'da imzalanan Cenevre Sözleşmesine 1977'de eklenen birinci protokole göre “Bir milletin ırkçılık, zulüm ve işgale karşı mücadelesi ve insani hak ve özgürlüklerini almak amacıyla çıkardığı

¹¹ el-Mâverdi, *el-Ahkâmu's-sultaniyyetu ve'l-velâyetü'd-diniyye*, 167; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, 4/195; ez-Zühaylî, *Âsâru'l-harbi fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 469.

¹² Mahmûd Sâmî, *Buhûs fi kânûni'l-harb* (Kahire: Mektebü'l-bulâk, ts.), 210; ez-Zühaylî, *Âsâru'l-harbi fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 429.

¹³ Muhammed 47/4.

¹⁴ ez-Zühaylî, *Âsâru'l-harbi fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 430.

¹⁵ Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *es-Siyâsiyyetu's-şer'iyye*, thk. Su'ûd el-Atişân (Şerhu'l-umde, 1413), 133.

¹⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 2/5-45.

¹⁷ İttifâkiyâtu Cenif, md. 29, s. 63.

¹⁸ İttifâkiyâtu Cenif, md. 1-2, s. 13.

silahlı çatışmalar uluslararası bakımdan meşrudur. Dolayısıyla bu tarafların birisi düşman tarafından ele geçirilince savaş esiri sayılacaktır.”¹⁹

2. Esirlere Yönelik Muamele

2.1. İslam Hukukunda Esirlere Karşı Muamele

İslam’a göre esir, savaş bittiğinde silahını bırakıp, teslim olmaya mecbur olarak barışı talep eden bir insandır. İslam, Müslümanların eline düşen esirler ile Müslümanların ilişkisini düzenleyecek kurallar koyarak savaşçıların intikam almak istemelerinden kaynaklanabilecek olumsuzlukları önlemek istemiştir. Bu bağlamda merhamet, adalet ve ihsan dini olma vasfını belirtmek üzere, esirlere önem vermeyi ve onlara iyi davranmayı emretmiş; esirleri işkenceye, eziyete, açlığa ve susuzluğa maruz bırakmayı veya çıplak bırakmayı haram kılmıştır. Esirlere ihsan eden ve merhametli bir şekilde davrananları övmüştür.²⁰

Ebû Mûsâ’dan rivayet edildiğine göre, Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Esiri kurtarın, davet edene icabet edin, aç olanı doyurun ve hasta olanı ziyaret edin”²¹

Peygamberimiz (s.a.s.) Bedir esirleri hususunda şu emri salık vermiştir: “Esirlere karşı hayırhah olun.”²² Bu hadiste emir kullanıldığı için esirlere karşı hayırhah olmak mendub veya mübah değil de vacip olmaktadır.

Esirlere muamele konusunda İslam’ın yapılmasını emrettiği görevler ana hatlarıyla şunlardır:

Esirin Doyurulması: Kur’an-ı Kerim’de esirlere ihsan edenler övülerek şöyle buyrulmuştur: “Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler.”²³ İbn Kesir bu ayetin tefsirinde İbn Abbas’tan ayetin müşriklerle ilgili olduğuna dair bir görüş aktarmıştır: İbn Abbas’tan aktarılan rivayete göre Resulullah (s.a.s.) Bedir gününde esirlere ikram etmelerini buyurduğu için sahabeler esirlere yemek konusunda öncelik tanımışlardır. Mücahid, “sahabiler bu yemekleri sevdiği halde esirlere veriyorlardı.” demiştir.²⁴

Kurtubî de Abdullah b. Abbas’tan naklettiğine göre, Peygamberimizin (s.a.s.) sahabeleri, ellerine düşen esirlere -müşrik olduğu halde diğer insanlarla eşit miktarda yemek vermişlerdir. Kurtubî’nin zikrettiği başka bir rivayette de “Müşrik esiri yedirmek, Allah katında bir yakınlıktır” denilmiştir.²⁵

İslam’a göre esirin parası olmadığı ve zincirlenip çalışmadığı için onu yemekten mahrum bırakanlar, kıyamet gününde hesabı sorulacak büyük bir günah işlemişlerdir. Ayrıca ayete göre esir eden, yemeğin kalan kısmını değil de sevdiği ve ihtiyaç duyduğu halde yemeğin en iyisini esire vermelidir. Dolayısıyla esiri yemekten mahrum bırakmak bir günahdır. Ebû Mûsâ’dan rivayet edildiğine göre de Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Esiri kurtarın, davet edene cevap verin, aç olanı

¹⁹ İttifâkiyâtu Cenif, md. 93, s. 159.

²⁰ Seyid Sâbık, *Fıkhü’s-sünne* (Beirut: Daru’l-fikr, 1411), 2/686-687.

²¹ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr Nasr (Dımaşk: Daru tavki’n-necât, 1422), “Cihâd”, 193.

²² Buhârî, “Cihâd”, 11.

²³ el-İnsân 76/8.

²⁴ Ebû’l-Fidâ’ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* (Kahire: Matbaatü’l-istikâme, 1955), 14/210.

²⁵ Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân* (Kahire: Daru’l-kitâbî’l-Arabî, 1967), 17/129.

doyurun ve hasta olanı ziyaret edin.”²⁶ Savaş esirlerinden Amir b. Tufeyl²⁷ yemek ve içmek hakkında sorduğunda Peygamberimiz “Evet bu senin ihtiyacıdır- hakkındır”²⁸ diye cevap vermiştir .

Esirin Giydirilmesi: Esir, kendisini soğuk ve sıcaktan koruyacak bir kıyafetten mahrum bırakılmamalıdır. Cabir b. Abdullah’tan rivayet edildiğine göre, Bedir gününde Abbas da dahil olmak üzere esirler götürüldüğünde Abbas’ın üstünde bir kıyafet bulunmamıştır, Peygamberimiz (s.a.s.) ona bir gömlek aramıştır. Abdullah b. Übeyy’in gömleğini uygun görüp ona vermiştir.²⁹

Peygamber efendimiz (s.a.s.), bir gazvede esir düşen Hatim et-Tai’nin kızına kıyafet ve nafaka vermiştir.³⁰ Ayrıca Hz. Ali, esirlere birisi kışlık diğeri de yazlık olan iki kıyafet ayırmıştır. Kadı İmam Ebu Yusuf ise Harun Reşid’e birisi kalın ve kışlık diğeri de ince ve yazlık olmak üzere esirlere iki kıyafet ayrılmasını önermiştir.³¹

Esire İşkence Etmenin Yasaklanması: İslam, insan haysiyetine saygı göstermeyi ve iyi davranmayı vacip kılmıştır. Müslümanlar, ellerine düşen esirlere eziyet etmemelidir. Bedir gazvesinde Müslümanlar ellerine düşen Kureyşli bir köleyi bilgi almak amacıyla şiddetli bir şekilde dövüyorken Peygamberimiz (s.a.s.) namaz kılıyordu. Namazını bitirir bitirmez şöyle buyurmuştur: “Nefsim kudret eline olan Allah’a yemin ederim ki doğru söylediğinde dövüyorsunuz, yalan söylediğinde de bırakıyorsunuz.”³² Bu olay esirlere işkence etme ve vurmanın caiz olmadığını kanıtlamaktadır.

Esiri Dininden Vazgeçmeye Zorlamanın Yasaklanması: Esir İslam’a girmeye zorlanmamalı, güzel öğütle davet edilmelidir. Şimdiki tabirle din özgürlüğü korunmuştur. Enfal Suresi’nde şöyle buyrulmuştur: “Ey Peygamber! Elinizdeki esirlere söyle: Eğer Allah kalplerinizde iman ,ihlas, iyi niyet gibi bir hayır olduğunu bilirse sizden alınan fidyeden daha hayırlısını size verir ve sizi bağışlar. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”³³

Bu ayet esirleri İslam’a davet edip tevbe etsinler diye onlara yeni bir fırsat verdiği gibi İslam’a isteyerek girmeleri durumunda ödedikleri fidyenin telafi olacağını, dünya ve ahirette bol rızka sahip olacaklarını ve dine girmeden önce işledikleri günahların affedileceğini beyan etmiştir. Ayrıca Peygamberimiz’in birini İslam’a girmeye zorladığı görülmemiştir. Müslim ve Buhârî’nin Ebu Hureyre’den rivayet ettiğine göre Sümame b. Üsal el-Hanefi, Müslümanların eline düşen müşrik bir esir olup camide bağlanmış, Peygamberimiz de ona gelip “Ey Sümame! Neyin var?” diye sormuş, Sümame “Bende hayır var, beni öldürürsen bir insan öldürmüş olursun, serbest bırakıp nimet edersen de minnetkar birine ikram etmiş olursun, para istiyorsan istediğin kadar söyle” diye cevap vermiştir.

Peygamberimiz onu kendi haline bırakmış, ertesi gün aynı sohbet tekrar edilmiş, üçüncü günde ise Peygamberimiz (Sümame’yi serbest bırakın) demiş, Sümame serbest olunca gusül alıp geri dönmüş ve “La ilahe İllallah Muhammedun Resulüllah, Ey Muhammed daha önce yüzün bu dünyada

²⁶ Buhârî, “Ehâdîsü’l-enbiyâ”, 60. (No. 3482); Müslim, “Selâm”, 39. (No. 2242).

²⁷ İbn Hacer Ebü’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed Askalânî, *el-İsâbe fi temyizî’s-sahâbe* (Mısır: Matbaatü’s-sa’âde, 1328), 125.

²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 4/683.

²⁹ İbn Hacer Ebü’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed Askalânî, *Fethu’l-bârî fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Daru’l-marife, ts.), 6/167.

³⁰ el-Hisemî, *Mecme’ü’z-zevâid ve menbe’u’l-fevâid*, 6/337.

³¹ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm el-Kûfî, *el-Harâc* (Beyrut: Daru’l-marife, 1399), 152.

³² Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 85.

³³ el-Enfâl 8/70.

en nefret ettiğim yüzken bugün en sevdiğim yüz oldu, daha önce dinin dünyada en nefret ettiğim dinken bugün en sevdiğim din oldu, daha önce ülken dünyada en nefret ettiğim ülkeyken bugün en sevdiğim ülke oldu"³⁴ demiştir. Böylelikle iyi ahlak ve davranışlar, sadece basit bir halktan kişileri değil, efendilerinden birinin kalbini çekip İslam'a korkarak değil de isteyerek girmesine neden olmuştur.

Esirin Kaldığı Mekan: Esirler uygun bir yerde kalmalıdır. Bu noktada en önemli olan husus, esirlere eziyet etmemek ve kaçmasına fırsat vermemektir.

Hız. Peygamber (s.a.s.) döneminde hapisane veya cezaevi olmadığı için esirler, haklarında bir karar verilene kadar camilerde veya Müslümanların evlerinde ayrı bir odada kalmıştır. Beyhaki'nin Zekvan'dan, onun da Hız. Âişe'den rivayet ettiğine göre Hız. Âişe'nin yanında misafirler varken Peygamberimiz (s.a.s.) onun evine bir esir bırakmış, Hız. Âişe misafirleriyle ilgilenirken esir kaçmıştır. Peygamberimiz (s.a.s.) gelip "Esir nerede?" diye sorunca Hız. Âişe "Misafirler beni meşgul etti" şeklinde cevap vermiştir. Hız. Peygamber, "Allah senin elini kessin" şeklinde bir karşılık vererek bazı adamları esiri bulmaya göndermiştir. Esir bulununca dönüp Hız. Âişe'nin elini uzattığını görmüştür. "Neyin var?" diye sorunca Hız. Âişe "Ya Resulüallah! Siz Allah elimi kessin diye dua etmişsiniz. Ben de elimi kesecek birisini bekliyorum" diye cevap vermiştir. Peygamberimiz (s.a.s.) "Delirdin mi?" demiş, ellerini kaldırarak "Allah'ım! O'na kefarete ve temizlik ver" diye dua etmiştir. Zehebi'ye (ö. 748/1348) göre hadisin isnadı sahihtir.³⁵ İbn Kesir (ö. 774/1373), Peygamberimiz'in (s.a.s.) Bedir esirlerini sahabeye dağıttığını söylemiştir.³⁶

2.2. Uluslararası Hukukta Esire Karşı Muamele

Uluslararası hukuk, esirlere iyi bir şekilde davranmayı ve hayatlarını korumayı tavsiye etmiştir. Böylelikle 1949'da imzalanan Üçüncü Cenevre Sözleşmesinde savaş esirlerine dair kapsamlı olarak benimsenen sisteme göre aşağıda belirlenen haklar tanınmıştır:

İyi Davranılma Hakkı: Sözleşmeye göre, çatışmaya katılan bütün taraflar, savaş esirlerine her zaman insanca davranmayı taahhüt etmelidir. Ayrıca gayrimeşru ihmal nedeniyle veya herhangi bir sebeple esirin hayatını sonlandırabilecek bir tehlikeye sokmak yasaklandığı gibi esirin tedavisi gerektirmediği müddetçe vücudu üzerinde tıbbi deneyler yapmak da kanun dışıdır.³⁷

Tıbbi Müdahale ve Sağlık Bakımı Hakkı: Sözleşmeye göre, esir eden devlet, esirlerin sağlık durumlarına uygun sağlık hizmetleri sunmalıdır. Dolayısıyla da tarafların her biri taşınabilir bir hastaneye sahip olmalıdır.³⁸

Sığınak, Yemek ve Giyim Temini Hakkı: Sözleşmeye göre, esir eden devlet esirleri askerî kuvvetlerinin sığınak ve merkezine benzeyen ve aynı bölgede bulunan bir alana yerleştirmeli, esirlere yetecek kadar yemek ve kıyafet temin etmelidir.³⁹

³⁴ Buhârî, "el-Megâzî", 64.(No. 4372); Müslim, "Cihâd ve Siyer", 32. (No. 1764).

³⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhâkî, *Esrâ*, 89.

³⁶ Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebü'l-meârif, ts.), 5/191.

³⁷ bk. İttifâkiyâtu Cenifi's-Salise", md. 13. s. 27.

³⁸ bk. İttifâkiyâtu Cenifi's-Salise", md. 15, s. 30.

³⁹ bk. İttifâkiyâtu Cenifi's-Salise", md. 1,30.

3. Esirlere Karşı Muamele Konusunda İslam Hukuku ile Uluslararası Hukukun Karşılaştırılması

Esirlere karşı muameleye ilişkin uluslararası hukuk kurallarına baktığımızda İslam hukukunda geçen hükümlerden çok farkı olmadığını söyleyebiliriz. Üstelik sözleşmelerde geçen kanun ve hükümlerin çoğunlukla bin dörtyüz yıl önce konulan İslam hukuku kurallarından ilham alması muhtemeldir. Bu bağlamda İslam, esirleri maruz kalabileceği herhangi bir kötülükten koruyacak ve onlara saygı gösterecek insani kurallar koymaya öncü olmuştur. Uluslararası hukukta yazılanlar genelde uygulanmadığı için kağıt üstündeki ideal değerlerden ibaret kalmıştır.⁴⁰

İslam hukukunun esirlerle ilgili hükümleri zorunlu yasa ve kanunlarla değil, Müslümanların kabulü ve tatbiki ile hayat bulmuştur. Çünkü İslam dini, bu dine mensup olanları, esirlere iyi davranmaya yönelten bir terbiyeye bağlı kılmıştır. Müslümanlar tarafından Peygamber'in emrini yerine getirerek esirlere iyi davranmak inanç kaynaklı bir ibadet ve Allah'ın katında bir yakınlık vesilesi olarak görülmüştür. Dolayısıyla düşmanlar Müslüman esirlere kötü davranışlar bile mütakabiliyete riayet etmeyerek esir edilen gayrimüslimlere iyi davranmak gereklidir.⁴¹

Uluslararası sözleşmeler, sahada bilfiil uygulanmadığı için savaş esirlerini korumayı başaramamıştır. Her gün radyo, televizyon, dergi ve gazetelerin gösterdiği korkunç resimlere ve yayınladığı üzücü haberlere göre savaş esirlerinin acımasız bir şekilde vücut bütünlüğünü bozacak işlemlere tabi tutulduğunu üzülen gözlemekteyiz.⁴²

Sırp güçlerinin Bosna Hersek'te ve İsrail'in 1940'lardan beri Filistin'de yaptıkları, insan hakları kurallarına ve insanlığa bile aykırı olup uluslararası sözleşmelerin ihlaline dair örneklerdendir.

4. İslam Hukuku Ve Uluslararası Hukuk Açısından Esirin Geleceği

4.1. İslam Hukukunda Esirlere Yapılabilecek İşlemler

İslam'a göre esir, esasen öldürülmesi gereken bir düşman değil, Müslümanların bir misafiridir. İslam savaş tarihinin ilk gazvesi olan Bedir muharebesi, fıkıhın teşri kaynaklarından biri sayılan Peygamberimizin (s.a.s.) emir ve hükümleriyle yönetildiği için fakihler savaş esirlerinin hükümlerini, Müslümanların Bedir esirlerine karşı muamelelerinden çıkarmıştır.

Aşağıda esirlerle ilgili hükümler ve hakim esirlere yapabilecekleri ile ilgili olarak İslam dini metinlerine dayalı biçimde fakihlerin görüşlerinden bahsedilecektir. Ardından günümüzde uluslararası hukuk bağlamında yerleşik kararlar sunulacaktır.

4.1.1. Karşılıksız Olarak Salıverme (menn)

"Menn" kelimesinin lügat manalarından biri, karşılığını beklemeden ihsan etmek ve bağışlamaktır.⁴³ İstilah manası ise, esirlerin hiçbir bedel alınmaksızın dâru'l-harbe salınmasıdır.⁴⁴ Menn'in caiz olup olmama hükmü konusunda fakihler iki gruba ayrılmışlardır: Birinci gruptaki

⁴⁰ bk. Tayyâr, *Âdâbu'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 85.

⁴¹ Muhammed Kemâleddin, *el-Harb ve's-selâm fi'l-fikhi'd-düveli'l-İslâmî*, 1399.

⁴² Muhammed Ali Hasan, *el-Alakâtü'd-düveliyetü fi'l-Kur'ânî ve's-sünne*, 224.

⁴³ Cemaeddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Daru Sadır, 1993), 13/417.

⁴⁴ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Mektebetü't-türas fi müesseseti'r-risale, 1986), 13/417.

Hanefiler,⁴⁵ Hz. Ömer (ö. 23/ 644),⁴⁶ Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), ve Mücâhid b. Cebr'e (ö. 103/721) göre menn caiz değildir.⁴⁷

İkinci gruptaki Şafîiler,⁴⁸ Hanbelîler⁴⁹ ve Malikîler'e⁵⁰ göre ise menn, imamın kamu çıkarına uygun görmesi şartıyla caizdir. Bununla birlikte İbn Abbas, İbn Ömer,⁵¹ Hasan-ı Basri ve Said b. Cübeyr'den de bu görüş rivayet edilmiştir.⁵² Şevkânî de cumhurun görüşü olduğunu vurgulayarak menn işini imamın izniyle kayıtlı değerlendiren kanaati tercih etmiştir.⁵³

Karşılıksız olarak salıvermenin haram olduğuna hükmeden birinci görüşün delilleri iki kısma ayrılabilir:

Mennin Haram Olduğuna Dair Hanefilerin ve Onlarla Aynı Fikirde Olanların Delilleri

Kur'an-ı Kerim'den Deliller: "Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün" ayeti kerimesine⁵⁴ göre, gerek savaşçı gerekse esir her kâfirin öldürülmesi vaciptir. Dolayısıyla karşılıksız olarak salıvermek caiz değildir.⁵⁵

Sünnet'ten Deliller: Abdullah b. Mesut'tan rivayet edildiğine göre Bedir gününde esirler toplandığında Resulullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Fidye alınmadan ve boynu vurulmadan hiçbirisi serbest bırakılmasın."⁵⁶

Şevkânî bu hadisten yola çıkarak esirlerin ancak fidye verilerek serbest bırakılacağını veya öldürüleceğini, dolayısıyla da menn/karşılıksız salıverme işleminin caiz olmadığını söylemiştir.⁵⁷

Akli Deliller

a. Salıvermekle esirin tekrar savaşa çıkması durumunda, müşrikleri güçlendirmiş ve Müslümanlara zarar vermiş oluruz. Dolayısıyla menn, elde edilen silahı kâfirlere geri vermek gibi olduğu için caiz değildir.⁵⁸

b. Esir etmek mücahitlerin bir hakkıdır. Dolayısıyla tazminat vermeden bu hakkı iptal etmek caiz değildir.⁵⁹

c. İmamın esirlerin birisini karşılıksız olarak salıvermesi mantıklı değildir, hepsini salıvermek de mümkün değildir. Dolayısıyla karşılıksız salıvermenin yasaklanması en iyi yoldur.⁶⁰

⁴⁵ Zeynüddîn İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/901.

⁴⁶ Muhammed Ruvâs, *Mevsû'atü fihhi Ömer b. Hattâb Kal'acî* (Beirut: 1981, ts.), 74.

⁴⁷ Muhammed b. Muhammed Ebü's-Su'ûd, *Tefsiru İrşâdi akli's-selîm ilâ mezâyâi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 124.

⁴⁸ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, ts., 2/236; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 4/227.

⁴⁹ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' alâ metni'l-İknâ'* (Mısır: el-Matbûatü's-şarkiyye, 1319), 3/47.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Huraşî, *Hâşiyetü'l-Hurâşî alâ Muhtasari Halil* (Beirut: Daru'l-masâdir, 1587), 3/121.

⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/228.

⁵² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr mea'l-mugni* (Beirut: Daru'l-kitâbi'l-Arabî, 1403), 10/393.

⁵³ Ebû Abdillâh eş-Şevkânî, *es-Seylül-cerrâr el-mütedeffik alâ hadâiki'l-ezhâr* (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1958), 568.

⁵⁴ et-Tevbe 9/5.

⁵⁵ Ahmed b. Muhammed b. İsmail Tahtâvî, *Haşiyetu't-Tahâvî*, 2/447.

⁵⁶ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beirut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998). "Tefsiru'l-Kur'ân", 44. (No. 3084).

⁵⁷ eş-Şevkânî, *es-Seylül-cerrâr el-mütedeffik alâ hadâiki'l-ezhâr*, 8/148.

⁵⁸ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 4/1031; Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, ts., 5/60.

⁵⁹ İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/90.

⁶⁰ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 4/1031.

Mennin Caiz Olduğunu Savunan Hanefi İmam Muhammed b. Hasan'ın Delilleri

Sünnet'ten Deliller: Resulullah (s.a.s.) Süname b. Üsal el-Hanefi'yi Mekke'yi buğdaydan mahrum bırakmak şartıyla salıvermiştir. Süname şartı gerçekleştirdiğinde Mekke insanları darlık çekmiştir.⁶¹

Kıyas: Cizye ve harac hususunda maslahat gereği bazı köleler karşılıksız olarak salıverilebilir. Buna dayanarak Müslümanların çıkarını gerçekleştirmek amacıyla bazı esirlerin karşılıksız olarak salıverilmesinin caiz olduğunu anlayabiliriz.⁶²

Karşılıksız Olarak Salıvermenin Caiz Olduğuna Hükmeden Görüşün Delilleri

Kur'an-ı Kerim'den Deliller: "İnkâr edenlerle karşılaştığınız zaman (savaşta) boyunlarını vurun. Nihayet onları çökertip etkisiz hale getirdiğinizde bağı sıkı bağlayın (sağ kalanlarını esir alın). Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin. Savaş sona erinceye kadar hüküm budur."⁶³

Allah, ayette kullarını bazı konularda seçim yapmak konusunda serbest bırakmaktadır. Seçim, mantıken caiz şeyler arasında olacağından menn/salıverme ve fidye caizdir.

Sünnet'ten Deliller

a. Süname b. Üsal esir olarak götürülüp camide üç gün boyunca bağlı kaldıktan sonra Peygamberimiz (s.a.s.) onu karşılıksız olarak salıvermiştir.⁶⁴

b. Resulullah (s.a.s.) Bedir esirleri hususunda şöyle buyurmuştur: "Mut'im b. 'Adiy hayatta olup benimle bu esirler hususunda konuşsaydı salıverirdim."⁶⁵ İbn Battal bu hadisle ilgili "Peygamberimiz (s.a.s.) caiz olmayan bir eylemle ilgili, şöyle olsaydı şöyle yapardım" demezdi. Dolayısıyla imamın fidye alınmaksızın esirleri salıvermesi caizdir" demiştir.⁶⁶

c. Ebü'l-Âs İbnü'r-Rebî'nin salıverilmesi: Hz.Âişe'den rivayet edildiğine göre Mekkeliler esirlerini fidye vermek için elçiler yolladığında Peygamberimizin (s.a.s.) kızı Zeynep de eşi *Ebü'l-Âs İbnü'r-Rebî'nin fidiyesi* için Hatice'nin ona verdiği kolyeyi gönderdi. Resulullah (s.a.s.) kolyeyi görünce çok üzülüp "İsterseniz esirini salıverip gönderdiğini geri verin" dedi. Sahabeler de "evet" dediler. Böylece Ebü'l-Âs İbnü'r-Rebî'yi salıverip Zeynep'e gönderdiğini geri verdiler.⁶⁷ Esirleri karşılıksız salıvermek caiz olmasaydı Peygamberimiz (s.a.s.) sahabelerinden bunu istemez ve salıvermelerini onaylamazdı.

d. Ebu İzze Şair el-Cüme'hî'nin salıverilmesi: Ebu İzze Bedir esirlerinden biriydi. Peygamberimize (s.a.s.) kızları olduğunu, kendisini salıvermesinin onlara bir sadaka olacağını söyleyince Peygamberimiz (s.a.s.) kendisine karşı savaşmama sözüne karşılık onu salıvermişti. Ancak Ebu İzze sözünde durmayarak Uhut savaşına katılmış ve burada esir düşmüştü. Tekrar salıverilmeyi

⁶¹ Buhârî, "Magâzî", 64. (No. 4114).

⁶² Serahsî, *Şerhu's-Siyeril-Kebîr*, 4/1030.

⁶³ Muhammed 47/4.

⁶⁴ Buhârî, "Magâzî", 64. (No. 4114).

⁶⁵ Buhârî, "Magâzî", 64. (No. 4114).

⁶⁶ Askalânî, *Fethu'l-bârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 6/243.

⁶⁷ Ebü Dâvûd, "Cihâd", 62.

istediyse de Peygamber efendimizin (s.a.s.) emri ile öldürülmüştür.⁶⁸ Bu olay da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir esiri karşılıksız olarak salıverdiğine delildir.

e. Hudeybiye gününde bazı esirler salıverilmiştir:⁶⁹ Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre, Tenim dağlarında kalan Resulullah (s.a.s.) ve sahabilerine sabah namazında öldürmek amacıyla seksen Mekkeli saldırmıştır. Peygamberimiz ise onları esir alıp salıvermiş, ardından da “*Mekke'nin göbeğinde, onların ellerini sizden, sizin ellerinizi onlardan çekendir*”⁷⁰ ayeti indirilmiştir.⁷¹ Bu rivayet, seksen Mekkelinin karşılıksız salıverildiğini kanıtlamaktadır.

f. Beni Kurayza, Müslümanlarla savaştıktan sonra Peygamber onları salıvermiştir. Tekrar savaştıklarında ise bazılarını, Sa'd b. Muaz'ın verdiği hükmü uygulayarak öldürtmüş, bazılarını da serbest bırakmıştır.⁷² Sad d. Kays'tan rivayet edildiğine göre Peygamberimiz (s.a.s.), Kurayza esirlerinden biri olan Zübeyr b. Bata'yı ailesi ve parası ile salıvermiştir.⁷³

g. Peygamberimiz (s.a.s.) Mekke'nin fethinde Mekke ahalisini salıvermiştir. Bu durum Mekke'nin savaşla fethedildiğini savunanların kanaatine göredir.⁷⁴

h. Peygamberimiz'in (s.a.s.), kılıcını çekip onu öldürmek isteyen çöllü birini salıvermesi: Cabir'den rivayet edildiğine göre, “Resulullah (s.a.s.) ile Necd'e gazveye çıkmışlardır. Bir yerde konaklayıp kaylule yaptıklarında bir Bedevi Hz. Peygamber'in kılıcını alarak ‘şimdi seni benden kim kurtaracak’ demiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) ‘Allah kurtaracak’ cevabını vermiş ve onu etkisiz hale getirip esir almıştır. Ashabını yanına çağırarak onları anlatmış ve şahsı serbest bırakmıştır.”⁷⁵ Hafız b. Hacer, İbn İshak'ın rivayetine göre, Resulullah (s.a.s.) Bedeviye “kalk, işine git” demiştir. Bu durum, Peygamberimiz'in (s.a.s.) kâfirlerin İslam'a girmelerini istediğini göstermektedir.⁷⁶

Görüşlerin delilleri değerlendirildiğinde; İmam'ın esirleri karşılıksız olarak salıvermesinin caiz olduğunu söyleyen cumhurun görüşünün Müslümanların çıkarlarını gerçekleştirilme açısından daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Zira cumhurun delilleri daha kuvvetlidir. “Menn” (karşılıksız olarak salıverme), esirin İslam'a girmesine neden olabilir. Çünkü kavminin efendisi olan Sümame b. Üsal karşılıksız olarak salıverildikten sonra İslam'ı kabul ettiğini ilan etmiş ve kavmini etkileyerek İslam'ın topyekün kabul edilmesine vesile olmuştur.

Esir edilen kavmin liderinin salıverilmesi kavmini de etkilemekte ve Müslümanlara karşı savaşma isteklerini ortadan kaldırmaktadır. Menn, düşmanların korkmasına neden olabilir. Çünkü esir, kavmine dönüp Müslümanların gücü, cesareti ve iyi davranmasından bahsedebilir.

4.1.2. Fidyе

Fidyе, bir esir kurtarmak için para vermektir.⁷⁷ Fidyе ve müfada eş anlamlı olup esiri para veya başka bir esir karşılığında kurtarmak demektir.

⁶⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/106.

⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, 2/66.

⁷⁰ Fetih 48/24.

⁷¹ Müslim, “Cihâd ve Siyer”, 32. (No. 4656).

⁷² Safiyurrahman el-Mübârek fûrî, *er-Rahiku'l-mahtûm* (Suudi Arabistan: Daru'l-müeyyidi's-Su'ûdiyye, 1996), 314.

⁷³ el-Hisemî, *Mecme'û'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, 5/335.

⁷⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4/54.

⁷⁵ Müslim, “Fazâil”, 43.

⁷⁶ Askalânî, *Fethu'l-bârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 7/427.

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/149.

İstilah manası: Fakihler kelimenin ıstılah manasına detaylı olarak değinmemişler, fidyeden bahsedildiğinde “esiri para karşılığında veya başka esirle değiştirerek kurtarmaktır” tarifini benimsemişlerdir.⁷⁸ Şevkânî, “fidye, para veya düşmanların bir esirini verip esirimizi kurtarmakla sınırlı değildir. Esiri kurtarmakla ilgili bütün fiiller fidye sayılmaktadır” demiştir.⁷⁹

Esir Takası: Fakihler, esir değış tokuşunun hükmü konusunda iki gruba ayrılmışlardır: Birinci gruba göre esir değış tokuşu caiz değildir. Bu kanaat Ebu Hanife'nin görüşüdür.⁸⁰ İkinci grup esir değış tokuşunu caiz bulmuştur. Malikîler,⁸¹ Şafîiler,⁸² Hanbelîler⁸³, Zahirîler⁸⁴ ve Şevkânî, esir takasını dinen doğru ve geçerli saymaktadır.

Hanefilerin Esir Takası Hususundaki Delilleri: Hanefîler, Ebu Hanife'nin bu husustaki görüşlerini şu şekilde temellendirmeye çalışmışlardır.⁸⁵

Kur'an-ı Kerim'den Deliller: “Haram aylar çıkınca müşrikleri öldürün.”⁸⁶ “Hiçbir fitne kalmayınca ve din tamamıyla Allah'a munhasır oluncaya dek savaşın onlarla.”⁸⁷ “Vurun onların boyunlarına, vurun bütün parmaklarına.”⁸⁸

Bu ayetlere göre müşrikler öldürülmelidir. Müşriklerin öldürülmesi meselesi esir değış tokuşu ile çelişmektedir. Ayrıca bir farzı yerine getirebilmemiz mümkün iken bundan vazgeçmemiz caiz değildir.⁸⁹ Hanefî fakihlerden Kasânî ayetler uyarınca müşriklerin öldürülmesinin farz olduğunu ancak İslam'a girmeleri ümit edilmesi durumunda bu farzı bırakmanın mümkün olacağını ifade etmiştir. Ona göre mübadele yapmakla değil esirleri köleleştirmekle İslam'ı kabul etme imkanları gerçekleştirilebilir.⁹⁰

İmam Muhammed b. Hasan'dan da “Esirler elimizde mağlup haldedir, onları mübadele yaparak serbest bırakmak ehl-i zimmetin serbest bırakılması gibidir, caiz değildir” şeklinde bir görüş nakledilmiştir.⁹¹

Aklî Deliller

a. Esir değış tokuşu ile kafirlere yardım etmiş olunur. Onlara dönen esir yine bize karşı savaşacağı için savaşa girmesini önlemek Müslüman esiri kurtarmaktan daha önemlidir. Çünkü bir

⁷⁸ Alaeddin b. Ebi Bekr b. Mes'ûd el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi' fi tertibi's-şerâi* (Mısır: el-Matbaatü'l-cemâliyye, ts.), 2/119; Ebü'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid* (Sana As-Siddik, 2003), 1/382.

⁷⁹ Şevkânî, *es-Seylül'l-cerrâr el-mütedeffik alâ hadâiki'l-ezhâr*, 568.

⁸⁰ Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Daru'l-marife, 1406), 10/139.

⁸¹ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 1/382.

⁸² Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/227.

⁸³ Buhûfî, *Keşşâfü'l-knâ' alâ metni'l-İknâ'*, 3/47.

⁸⁴ Ebü Muhammed İbn Hazm, *el-Mahallî bi'l-âsâr* (Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.), 7/309.

⁸⁵ Ebü Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beirut: Daru ihyâi't-türasi'l-Arabî, 1405), 3/392; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/39; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/474.

⁸⁶ et-Tevbe 9/5,98.

⁸⁷ el-Enfâl 8/39.

⁸⁸ el-Enfâl 8/12.

⁸⁹ Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâru li Talili'l-Muhtâr* (Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1996), 4/125; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4/1582.

⁹⁰ el-Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi' fi tertibi's-şerâi*, 7/120.

⁹¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 4/1587.

Müslümanın düşman eline esir düşmesi Allah'tan gelen özel bir imtihandır, ancak onlara bir esiri yollamak dolaylı bir şekilde başımıza bela getireceği için caiz değildir.⁹²

b. Kafirlerle savaşta mal ve can kaybı yaşanmaktadır. Dolayısıyla Müslüman esirleri kurtarmak için yitirilen mal ve canların önemsenmemesi caiz değildir.⁹³

Cumhurun İleri Sürdükleri Deliller: Cumhur'un esir takası hususunda ileri sürdükleri delilleri şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

Kur'an-ı Kerim'den Deliller: Yüce Allah şöyle buyuruyor: *“İnkâr edenlerle (savaşta) karşılaştığımız zaman boyunlarını vurun. Nihayet onları çökertip etkisiz hale getirdiğinizde bağı sıkı bağlayın (sağ kollarını esir alın). Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin. Savaş sona erinceye kadar hüküm budur.”*⁹⁴

Bu ayete göre, Yüce Allah, Müslümanların imamına menn ve fidye arasında seçme imkanı vermiştir. Böylesi bir imkanın verilmesi iki durumun da caiz olduğunu kanıtlamaktadır.

Sünnetten Deliller

a. İmran b. Husayn'dan rivayet edildiğine göre, Sakif ve Akil kabilesi mütteliklerdi, Sakif iki sahabe esir almıştı, sahabiler ise Akil'den bir esir almıştı. Sonra mübadele yapılarak iki sahabe kurtarıldı.⁹⁵ Tirmizi'ye göre, “Peygamberimizin (s.a.s.) sahabileri dahil olmak üzere ilim ehli fetvalarında çoğunlukla bu hadise dayanmaktadır.⁹⁶

b. Seleme b. El-Ekva yaşadığı bir olayı şöyle anlatmaktadır: “Fizara Gazvesi, Ebubekir'in liderliğindeydi. Su kaynağına bir saatlik mesafedeyken Ebubekir biraz durmamızı emretti, sonra saldırmaya başlayıp su kaynağına geldi ve orada kimilerini öldürüp kimilerini esir aldı. Bu arada bir grup insana bakıyordum, dağa benden daha önce gelecekler diye korktuğum için dağ ile aralarına bir ok attım. Oku gördüklerinde durdular. Onları Ebu Bekir'e götürdüm, aralarında Araplar arasındaki en güzel ve iyi kızlardan biri vardı, ona ilaveten Fizara kabilesinden gelen bir kadın mevcuttu. Ebu Bekir, kızı bana verdi. Medine'ye kızla geldik ama örtüsünü kaldırmadım, bu sırada Resulullah (s.a.s.) ile çarşıda karşılaştığımda bana, ‘Ey Seleme! Genç kızı bana teslim et’ dedi. ‘Ya Resulallah! Vallahi beğendim, örtüsünü kaldırmadım’ dedim. Ertesi gün yine de Resulullah (s.a.s.) ‘Ey Seleme ! Bana bayanı ver’ dedi, ‘Ey Resulullah! sizin olsun, hiçbir kıyafetini açmadım’ dedim. Böylece Resulullah (s.a.s.) kadını alıp esir alınan Müslümanları kurtarmak için Mekke'ye geri gönderdi.”⁹⁷

c. İbn İshak'ın rivayet ettiği hikayeye göre, Sa'd b. Numan, Bedir Muharebesinden sonra eşiyile umreye girmek üzere yola çıkmıştı. İki de yaşlılardı. Sad, Mekkeli Müşriklerden korkmuyordu. Çünkü Kureyş, umreye veya hacca çıkanlara zarar vermeyeceğine söz vermişti. Ancak Ebu Süfyan ona saldırıp Mekke'de hapse attı ve şöyle dedi: “Muhammed, Bedir'de esir düşen oğlum Amr b. Ebu Süfyan'ı bana göndermezse ben de onu gömdürmem.” Sa'd'ın kavmi olan Hazrec, Resulullah'a (s.a.s.) gidip Sa'd'ı kurtarmak için Amr b. Ebu Süfyan'ı geri vermesini rica ettiler, Peygamberimiz de (s.a.s.)

⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 10/139; el-Mevsilî, *el-İhtiyârü li Talilî'l-Muhtâr*, 4/125.

⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/139.

⁹⁴ Muhammed 47/4.

⁹⁵ Müslim, “Cihâd ve Siyer”, 32.

⁹⁶ Muhammed b. Abdurrahman Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bî şerhi Câmiî't-Tirmizî* (Kahire: Matbaatü'l-medenî, 1976), 7/131.

⁹⁷ Müslim”, *Cihâd ve Siyer*”, 32.

istediklerini yapıp Ebu Süfyan'a oğlunu gönderdi, böylece Ebu Süfyan Sa'd b. Numan'ı serbest bıraktı.⁹⁸

Kıyas

a. Müslüman esirleri, silah veya fidye karşılığında kurtarmak caiz olduğuna göre mübadele yaparak kurtarmak da caizdir.⁹⁹

b. İmanın, Müslümanların çıkarını gerçekleştirmek için esirleri köleleştirilmesi caizdir. Müslüman esirlerini kafirlerden kurtarmak ise esirlerden köle edinmekten daha faydalıdır. Dolayısıyla esir takası da caiz olmalıdır.¹⁰⁰

Aklı Deliller

a. Mübadele ile serbest bıraktığımız esirlerin gelecekte bize karşı savaşaacağı muhtemeldir ancak Müslüman esirlerin bize geri dönmesi muhakkaktır. Onların kurtuluşunun bize faydası vardır.¹⁰¹

b. Müslüman esirleri kafirlerden kurtarmak, kafiri öldürmek veya kullanmaktan daha önceliklidir.¹⁰²

c. Müslüman esirleri müşriklerden kurtarmak vaciptir. Bu da ancak mübadele ile yapılabilir. Bu durumda müşrik esirleri öldürmekten vazgeçilmelidir. Dolayısıyla Müslümanların çıkarını gerçekleştirmek amacıyla tutukluların takas edilmesi caizdir.¹⁰³

Ebü Yûsuf ve İmam Muhammed'in Görüşleri: Ebu Yusuf, aşağıda sunulan nedenlerle "Esir değiş tokuşu, esirler taksim edilmeden önce caizken taksim edildikten sonra caiz değildir."¹⁰⁴ demiştir.

1. Esirler taksim edilmeden önce bizden sayılmazlar. Taksim edildikten sonra ise öldürülmesi caiz olmadığı gibi mübadele yapmak amacıyla geri gönderilmesi de caiz değildir. İmam Ebu Yusuf "Savaş sona erinceye kadar"¹⁰⁵ ayetini taksim kinayesi olarak saymaktadır.¹⁰⁶

2. Esirler taksim edildikten sonra, mübadele yapmak, esiri alanın mülkünü razı olmadan iptal etmek demektir. Dolayısıyla bu caiz değildir. Buna karşın, taksim edilmeden önce mülk yoktur, iptal edilebilir ve müteakir olmayan bir sabit hak vardır.¹⁰⁷

İmam Muhammed b. Hasan aşağıdaki nedenlerle "Esir değiş tokuşu esirler taksimden önce de sonra da caizdir"¹⁰⁸ demiştir:

1. Taksim edilmeden önce mübadele yapmak, Müslüman esirleri kafirlerden kurtarmak amacıyla caiz kılınmıştır. Taksim edildikten sonra da bu amaç gerçekleştirilebilmektedir. Ayrıca esirler taksim edildiğinde mal gibi değerlendirilir. Müslüman esirleri fidye karşılığında kurtarmak

⁹⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/305.

⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/139.

¹⁰⁰ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, 4/1587.

¹⁰¹ el-Mevsilî, *el-İhtiyâru li Talîli'l-Muhtâr*, 4/124; el-Huraşî, *Hâşiyetü'l-Hurâşî alâ Muhtasari Halil*, 3/153.

¹⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 10/139; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/474.

¹⁰³ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, 4/1587.

¹⁰⁴ el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/392.

¹⁰⁵ Muhammed 47/4.

¹⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/140.

¹⁰⁷ el-Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi' fi tertibi's-şerâi'*, 7/128.

¹⁰⁸ el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/392; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/140.

caiz değil midir? Esirlerin taksim edildikten sonra mal hükmünde bulunması değiş tokuşun caiz olması ile çelişmemektedir.¹⁰⁹

2. Esir alma hakkı taksimden önce de sabit bir haktır. Bu hak var olmasına rağmen taksimden önceki değiş tokuşu caiz kıldığımız gibi taksimden sonra mülk var olmasına rağmen değiş tokuşu caiz kılabilmekteyiz.¹¹⁰

4.1.3. Esirlerin Öldürülmesi

Dört mezhep, hakimın Müslümanların çıkarını gerçekleştirecek şekilde esirleri öldürmesinin caiz olduğu hususunda hemen hemen ittifak etmiştir. Ancak bazı alimler esirlerin öldürülmesinin yasak olduğunu söylemiştir.

Fakihler esirlerin öldürülmesinin hükmü konusunda iki gruba ayrılmıştır:

Hanefiler¹¹¹, Malikiler¹¹², Şafiler¹¹³, Hanbeliler¹¹⁴ Zahiriler¹¹⁵, eş-Şevkânî¹¹⁶ ve Ebu Sevr'e¹¹⁷ göre; imam, bu işin Müslümanların faydasına olacağını düşünüyorsa esirlerin öldürülmesi caizdir. Tirmizi de "Peygamberin sahabeleri de dahil olmak üzere ilim ehlinin çoğuna göre imam istediği esirleri öldürebilir" demiştir.¹¹⁸ el-Cessas da meseleye ilişkin şunları söylemiştir: "Mısırlı bazı fakihler esirin öldürülmesi hususunda ittifak sağlamıştır. Aralarında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Peygamberimizden tevatür yoluyla nakledilen haberlere göre o da esirleri öldürtmüştür."¹¹⁹

Hasan-ı Basri, Ata¹²⁰ Said b. Cübeyr¹²¹, Muhammed b. Sirin¹²² ve Hammad b. Ebi Süleyman'a¹²³ göre ise, esirin öldürülmesi mekruhtur.

Esirin öldürülmesinin Caiz Olduğunu Söyleyenlerin Delilleri: *Kur'an-ı Kerim'den Deliller:* "Haram aylar çıkınca Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir."¹²⁴

İmam el-Aynî yukarıda sunulan ayet hakkında şu bilgileri sunmuştur: "Bu ayet geç dönemde indirilmiştir. Çünkü Tevbe Sûresi son zamanlarda vahyedilen surelerdendir. Her durumda

¹⁰⁹ el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/392; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/140.

¹¹⁰ el-Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi' fi tertibi's-şerâi'*, 7/128.

¹¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/24; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Riyad: el-Mektebetü't-Tedmiriyye, 1998), 4/139.

¹¹² Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Derdir, *eş-Şerhu's-Sağır alâ akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmam Mâlik* (Mısır: Daru'l-meârif, ts.), 2/296.

¹¹³ İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *el-Mihzeb* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1975), 2/236; eş-Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 4/227.

¹¹⁴ İbrahim b. Muhammed İbn Müfella, *el-Furû'* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1418), 6/213; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' alâ metni'l-İknâ'*, 3/47.

¹¹⁵ İbn Hazm, *el-Mahallî bi'l-âsâr*, 7/1296.

¹¹⁶ Ebû Abdillâh eş-Şevkânî, *Nilü'l-evtâr*, ts., 8/145.

¹¹⁷ Sadî Ali Hüseyin Ali Cebr, *Fikhu'l-İmam Ebî Sevr* (Ummân: Daru'l-furkân, 1983), 776.

¹¹⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, 5/189.

¹¹⁹ el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/361.

¹²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/24; Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kurân* (Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabî, 1200), 2/1703.

¹²¹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir mea'l-mugni*, 10/394.

¹²² el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/391.

¹²³ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 3/1024.

¹²⁴ et-Tevbe 9/5.

öldürmenin vacip olduğunu “Müşrikleri öldürün” ayetiyle vurgulamıştır. Böylece ondan önceki ayetler neshedilmiş olmaktadır.”¹²⁵

“Vurun onların boyunlarına, vurun bütün parmaklarına.”¹²⁶ Kâsânî, “Bu esir aldıktan sonra olabilir, çünkü savaşırken boyunlara vurulamaz” demiştir.¹²⁷

“Onları nerede yakalarsanız öldürün, sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın.”¹²⁸

İbnü'l-Arabî yukarıda sunulan ayet hakkında şunları söylemiştir: Bu ayet esirin öldürülmesinin hükmünü açıklayan belli bir delildir.”¹²⁹

“Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hakim duruma gelmedikçe, hiçbir peygambere esir almak yakışmaz.”¹³⁰ Rivayetlere göre bu ayet ile Peygamberimize (s.a.s.), Bedir esirlerini öldürmeyi tercih eden Ömer b. Hattab'ın fikri yerine esirleri öldürmemeyi tercih eden Ebu Bekr'in fikrini uyguladığı için sitem edilmiştir. İbn Rüşd, *Bidayetü'l müctehid* adlı kitabında “bu ayetin indirilmesinin sebebi, Bedir esirleridir. Dolayısıyla öldürmenin köleleştirmekten daha iyi olduğunu kanıtlamaktadır”¹³¹ demiştir.

Sünnetten Deliller: Abdullah b. Mesud'dan nakledildiğine göre, Bedir gününde esirler götürüldüğünde Resulullah (s.a.s.) “fidye vermeden hiçkimse serbest bırakılmasın, fidye vermeyenler sağ bırakılmasın” buyurmuştur. Abdullah b. Mesud, “Ey Resulullah ! Süheyl b. Beyza hariç olsun, çünkü onun İslam'dan bahsettiğini duydum” demiştir. Peygamber efendimiz bir müddet sessiz kaldıktan sonra “Süheyl b. Beyza hariç olsun” demiştir. Bu olay üzerine “Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hakim duruma gelmedikçe, hiçbir peygambere esir almak yakışmaz” ayeti indirilmiştir.¹³²

Ali b. Ebu Talib'den rivayet edildiğine göre Resulullah (s.a.s.) Cebrail'in kendisine “Bedir esirleri hususunda onları öldürmekle, fidye vermek arasında seçme imkânı vermesini tavsiye ettiğini ve fidye vererek serbest kalan esirler ile seneye aynı sayıda kafirin öldürüleceğini bildirmiştir.¹³³

Hiz. Ömer'den rivayet edildiğine göre Hiz. Peygamber (s.a.s.) Bedir esirleri hususunda onun ve Hiz. Ebubekir'in fikrini almış, Ebubekir fidye vermelerini tercih ederken Hiz. Ömer öldürülmelerini yeğlemiştir. Resulullah(s.a.s.) Ebu Bekir'in fikrini uygulamıştır.¹³⁴

Bedir Muharebesi'nde esir edilen Ukbe b. Ebi Muayt, en-Nadr b. el-Haris ve Tueyme b. Udey öldürülmüştür.¹³⁵

Uhud Savaşı Müşriklerden Ebu'l-İzze el-Cumehi, Bedir'de esir düştüğünde Peygamberimize (s.a.s.) “Ey Muhammed! Beş kızım var, beni serbest bırak da onlara sadaka olsun” demişti,

¹²⁵ Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud el-Bâbürtî, *Şerhu'l-İmâye ala'l-Hidaye* (Mısır: el-Matbaatü'l-emiriyeti'l-kübrâ, 1315), 5/695.

¹²⁶ el-Enfâl 8/12.

¹²⁷ el-Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi' fi tertibi's-şerâi'*, 2/119.

¹²⁸ el-Bakara 2/191.

¹²⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kurân*, 1/106.

¹³⁰ el-Enfâl 8/67.

¹³¹ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 1/382.

¹³² Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 44. (No. 3084).

¹³³ Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 44. (No. 3045).

¹³⁴ Müslim, “Cihâd ve Siyer”, 32.

¹³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/24.

Peygamberimiz (s.a.s.) onun serbest bıraktığında Ebu'l İzze, "sana karşı savaşmayacağımı söz veririm" demişti. Kureyş Uhud'a çıkınca Safvan b. Umiye, Ebu İzze'ye "bizimle savaşa gel" demiş, Ebu İzze ise "Muhammed'e ona karşı savaşmayacağıma dair söz verdim" demişti. Safvan, Ebu İzze öldürülürse kızlarını kendi kızları ile yetiştireceğine, sağ dönerse ona çok para vereceğine söz verdi. Ebu İzze, kabul edip savaşa çıktı. Uhud Savaşı sonunda Kureyş'ten alınan tek esirdi. "Zorladıkları için savaş çıktım, kızlarım var, beni salıver" diyen Ebu İzze'ye Peygamberimiz (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Bana verdiğin söz nerede? Vallahi Mekke'ye gidip Muhammed'i iki defa kandırdım diyemezsin, ey Asim b. Sabit! Götürüp boyununu vur" demiştir.¹³⁶

Ahzap olarak bilinen Hendek Savaşı'nda Peygamberimiz (s.a.s.), Sa'd b. Muaz'ın Beni Kureyza Yahudileri hususunda hükmetmesini uygun görmüş ve onu bu iş için hakim tayin etmiştir. Sa'd b. Muaz, Beni Kureyza Yahudileri hususunda savaşçıların öldürülmesine ve çocuklarının esir alınmasına hükmetmiştir.¹³⁷

Mekke'nin fethinde Peygamberimiz (s.a.s.) bazı Müşriklerin Kabe'nin örtüsüne tutunmuş olsa bile öldürülmesini emretmiştir. Hilal b. Hatıl, Makis b. Sababe, Abdullah b. Ebi's Serh ve El-Haris b. Nüfeyl onlardandır.¹³⁸

Yukarıda zikrettiğimiz deliller, Müslümanların çıkarına uygun düştüğü durumlarda esirlerin öldürülmesinin caiz olduğunu kanıtlamaktadır.

Aklı Deliller: Bazen esirlerin öldürülmesi, Müslümanların menfaatini gerçekleştirebilir. Çünkü öldürme cezası, özellikle de esir, kavminin efendilerinden biri ise ve Müslümanlara karşı bir tavır varsa, fesadı kesin bir şekilde ortadan kaldırıp Müslümanların moralini yükselttiği gibi kafirlerin moralini bozmaktadır. Bu durumda imam, esiri öldürmelidir. Çünkü Müslümanları güçlendirip kafirleri bastırmak, Müslümanların liderinin temel vazifelerindedir.¹³⁹

Esirlerin Öldürülmesinin Mekruh Olduğunu Söyleyenlerin Delilleri

Kur'an-ı Kerim'den Deliller: *"İnkâr edenlerle karşılaştığınız zaman (savaşta) boyunlarınızı vurun. Nihayet onları çökertip etkisiz hale getirdiğinizde bağı sıkı bağlayın (sağ kalanlarını esir alın). Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin. Savaş sona erinceye kadar hüküm budur."*¹⁴⁰

Ayetin delil getirilmesinin nedeni: Yüce Allah ayette "menn" ile "fidye" arasında seçme imkanı verip öldürmekten bahsetmemiştir.¹⁴¹ Cessâs'ın, *Ahkamü'l-Kur'ân* adlı kitabında rivayet ettiğine göre İbn Ömer'e önemli bir esir götürülüp öldürmesi istendiğinde kabul etmeyip "ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin" ayetini tilavet etmiştir.¹⁴²

İbn Cerir ve İbn Merduye'nin Hasan'dan rivayet ettiğine göre; el-Haccac'a esirler götürülünce İbn Ömer'e, onları öldürsün diye, göndermiştir. İbn Ömer ise Allah bize öldürmeyi emretmeyip şöyle

¹³⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/485.

¹³⁷ Müslim, "Cihâd ve Siyer", 32.

¹³⁸ el-Cessâs, *Ahkamü'l-Kur'ân*, 3/391.

¹³⁹ Ebû Bekir b. Muhammed Şattâ Dimyâtî, *İlânetü't-tâlibîn* (Beirut: Daru'l-fikr, ts.), 4/201.

¹⁴⁰ Muhammed 47/4.

¹⁴¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, 3/1025; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1356), 28/44.

¹⁴² el-Cessâs, *Ahkamü'l-Kur'ân*, 3/391.

buyurdu: “Nihayet onları çökertip etkisiz hale getirdiğinizde bağı sıkı bağlayın (sağ kalanlarını esir alın). Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin” demiştir.¹⁴³

İbn Abbas da bu ayeti esirlerin öldürülmesinin caiz olmamasına delil olarak kullanmıştır.¹⁴⁴

Esirleri öldürmenin caiz olmadığını savunanlara göre ayette düşmanların öldürüleceği zaman bellidir. Ayete göre boyunları vurmak savaş sona erinceye kadar sürmelidir. Ancak kafirleri çökertip etkisiz hale getirdiğimizde bağı sıkı bağlamamız lazımdır. Buna göre imamın esirleri öldürmeye hakkı yoktur.¹⁴⁵

Ata ve Dahhak'tan¹⁴⁶ rivayet edildiğine göre; “ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin”¹⁴⁷ ayeti “Müşrikleri nerede yakalarsanız öldürün”¹⁴⁸ ayetini neshetmiştir.

Bildiğimiz gibi, esirlerin öldürülmesi, savaşmasınlar diye mübah kılınmıştır. Bu da esir almak ve savaşı bitirmekle gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla öldürmek bu durumda sadece Müslümanların hakkını iptal edecektir. Bu işlem de caiz değildir.¹⁴⁹

Sünnetten Deliller: Hz. Peygamber, Bedir esirlerinin bazılarını karşılıksız olarak salıverdiği gibi bazılarını fidye karşılığında bırakmıştır.¹⁵⁰

İcma: İbn Rüşd, Hasan b. Muhammed et-Temimi'ye atfen sahabe'nin, esirlerin öldürülmesinin mekruh olduğu hususunda icma ettiklerini zikretmiştir.¹⁵¹

Yukarıda da zikrettiğimiz üzere İslam alimleri esirlerin akıbetleri hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Günümüz uluslararası hukuk normları açısından; İslam ülkelerinin, savaş halinde oldukları ülkelerle savaş esirlerini öldürmemek üzere anlaşmaları faydalı olacaktır. Uluslararası hukuk esirlerin öldürülmesini tasvip etmemektedir. Bu bağlamda esirlerin öldürülmesine hükmetmek suretiyle uluslararası hukuka aykırı düşmemiz bize zarar verecektir. Çünkü bu durumda kan dökülmesini sever gibi bir görüntü arzedecek ve esirlerin öldürülmesinin Kur'an ve Sünnet ile farz kılındığı intibası vermiş olacağız. Oysa ki bu hususta İslam hukukunda iki farklı görüş ortaya çıkmıştır; birisine göre imam karar vermelidir. İkincisine göre ise öldürmek yasaktır. Bu da sahabelerden İbn Abbas ve İbn Ömer'in, tabiiilerden de el-Hasan, el-Ata ve İbn Sirin'in, çağdaş alimlerden Karadavi'nin tercih ettiği görüştür. Yüce Allah şöyle buyurmuştur; “Seni ancak aylemlere rahmet gönderdik.” Ayrıca esirleri öldürmek İslam'dan nefret etmeye yol açabilirken men ve fidye gibi daha merhametli yollar vardır. Dolayısıyla esirler hususunda verilen hükümler zamana uygun olacak şekilde değişebilmektedir. Ancak Peygamberimiz (s.a.s.), Ukbe b. Ebi Muayt'ı ve Beni Kureyza esirlerini öldürdüğüne göre, savaş suçluları bu hükümden hariç olup onların öldürülmesi caizdir.

¹⁴³ Muhammed b. Ceñr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1992), 26/42; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr* (Beyrut: Daru'l-fikr, ts.), 6/46; Şehâbeddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi't-tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb' il-Mesânî* (Beyrut: Daru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1989), 26/40.

¹⁴⁴ es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*, 6/46.

¹⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 26/226.

¹⁴⁶ Ebû Abdillâh eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut-Dımaşk: Daru İbn Kesîr- Daru Kelimî't-Tayyib, 1414), 5/30.

¹⁴⁷ Muhammed 47/4.

¹⁴⁸ et-Tevbe 9/5.

¹⁴⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 3/1025.

¹⁵⁰ Müslim, “Cihâd ve Siyer”, 32.

¹⁵¹ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 1/383.

5. Uluslararası Anlaşmalar Açısından Esirin Kaderi

Antik çağda savaş esirlerine son derece acımasız davranıldığını görmekteyiz. İlk dönemlerde önce esir hemen öldürülüyordu. Sonraları köleleştirilip zor ve ağır işlerde çalıştırılmaları tercih edilmiştir. Öldürmek yerine geliştirilen köleleştirme uygulaması binlerce yıl sürmüştür.

Yedinci yüzyılda savaş sırasında taraf devletler aralarında anlaşarak esir değiş tokuşu yapmaya başlamıştır. Fidyeye karşılığında veya mübadele ile salıverilmeyen esir, savaş sona erinceye kadar tutulmuştur. Ancak fidye karşılığında veya mübadele ile serbest bırakılmıştır. Esirler, uygun olmayan yerlere yerleştirilip kendilerine sert bir şekilde davranılmıştır. Ancak esirlerin durumu sekizinci yüzyılın sonunda gelişmeye başlamıştır.¹⁵²

Kısaca antik çağda öldürülüp kılıçtan geçirilmek suretiyle tanrılara kurban sunulan esirler, sonraları esir edenin mülkü kabul edilip köleleştirilir ve satılır hale gelmiştir. Cahiliye döneminde Araplar, Pers ve Yunanlılar gibi komşu devletlerin geleneklerinden etkilenmiştir. Ancak İslam geldiğinde esirlere iyi davranılmaya başlanmıştır.¹⁵³

Modern çağda ise savaş esirleri meselesine değinen uluslararası metinler, Lahey'de 1899'da belirlenen "Kara Savaşı Talimatnamesi" ve 1907'de yürürlüğe koyulan talimatnamenin 4-20 maddeleridir. 1929'da, "Kara Savaşı Talimatnamesi"nin birinci bölümünün ikinci kısmını kaldıran "Cenevre İkinci Sözleşmesi" imzalanmıştır. Bu ikinci sözleşme ise 12 Ağustos 1949'da imzalanan "Cenevre Üçüncü Sözleşmesi" ile yürürlükten kaldırılmıştır.¹⁵⁴

Kara Savaşı Talimatnamesi'nin 4-20 maddeleri ile savaş esirleri meselesi yeni bir anlayış içine girmiştir. Buna göre, esir düşmek esirin şanssızlığından kaynaklandığı için ayıp değildir. Dolayısıyla savaş esiri, satılabilen bir köle veya suçlu sayılamaz.¹⁵⁵

Lahey Kara Savaşı Talimatnamesi ve 1949'da imzalanan Cenevre Sözleşmesi'ne göre, esir almak düşmanı sindirmeyi amaçlar. Bu nedenle esirlerin öldürmemesi ve ceza verilmeksizin kendilerine iyi davranılması gerekmektedir.¹⁵⁶

1949'da imzalanan Cenevre Üçüncü Sözleşmesi'nin 118. maddesine göre, Savaş esirleri, fiili düşmanlık (savaş) sona erdiğinde salıverilip memleketine geri gönderilmelidir.¹⁵⁷ Bu bağlamda esir eden devlet, esirlerin sayısı veya konumuna bakmaksızın esirlerini gecikmeden serbest bırakmalıdır. Ayrıca esir, esareti sırasında bir suç işleyip de ceza almazsa esir eden devlet yanında tutulmamalıdır.¹⁵⁸

Cenevre sözleşmesinin 21. maddesine göre savaş esiri, esir eden devlete karşı savaşmayacağına söz verdiğinde devletin bu vaadi kabul etmesi durumunda serbest bırakılmalıdır. Aynı zamanda esir eden devlet, kendisini salıvermek için bu sözü vermesine esiri zorlama hakkı yoktur.¹⁵⁹

1949'da imzalanan Cenevre Üçüncü Sözleşmesi esir değiş tokuşuna değinmemiştir. Bu nedenle uluslararası teamüllere göre esir değiş tokuşu, esaretten kurtulmak amacıyla taraf devletlerin savaş

¹⁵² Abdülkerîm Ferhân, *Esru'l-harb iberu't-tarih* (Beyrut: Daru't-talîa, 1979), 170.

¹⁵³ ez-Zühaylî, *Âsâru'l-harbi fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 404.

¹⁵⁴ el-Hindî, *Medâdiü'l-kânûni'd-düveli'l-âm fi's-silm ve'l-harb*, 349.

¹⁵⁵ el-Hindî, *Medâdiü'l-kânûni'd-düveli'l-âm fi's-silm ve'l-harb*, 349.

¹⁵⁶ Mansûr, *eş-Şeriatu'l-İslamiyye ve'l-kânûnü'd-düveli'l-âm*, ts., 339.

¹⁵⁷ bk. İttifâkiyâtu Cenif, md., 1949, s. 149.

¹⁵⁸ Musaylihî, *Esru'l-harb*, ts., 84-85.

¹⁵⁹ bk. İttifâkiyâtu Cenif, md., 1949, s. 104-105.

sırasında veya sonrasında anlaşmasıyla gerçekleştirilmelidir. “Savaşan her iki devlet tarafından serbest bırakılacak esirlerin sayısı eşit veya askeri rütbesi aynı olmalıdır” gibi şartlar varsa “Mübadele Sözleşmesi”nde tarafların anlaşığı gibi belirlenmelidir.¹⁶⁰ Ancak esir değiş tokuşu sözleşmeleri, herhangi bir uluslararası anlaşma gibi geçerliliği, tasarruf yetkisi, uygulayacağı taraf, uygulama biçimi ve açıklaması gibi farklı yanlarıyla anlaşmalara ilişkin uluslararası hukukun genel hükümlerine uymalıdır. Ayrıca esirler mübadele sözleşmesine uygun bir şekilde mümkün olduğunca en kısa zamanda ülkelerine geri gönderilmelidir. Genellikle geri gönderme süreci Kızılay veya Kızılhaç komiteleri tarafından yürütülmektedir.¹⁶¹ Taraf devletler bir anlaşma imzalamazsa, esirler ancak savaş sona erip barış antlaşması imzalandığında salıverilip ülkelere geri gönderilmektedir.¹⁶² Taraf devletlerin aksine anlaşmaları müstesna, esir değiş tokuşu ile salıverilen esirler savaş sona erinceye kadar savaşmaya dönmemelidir.¹⁶³

Esirlerin öldürülmesi ve kötü davranılmasına karşı çıkan bu uluslararası sözleşme ve anlaşmalara rağmen büyük devletlerin umursamaz tavırlarından dolayı bu sözleşmeler uygulanmamaktadır. Gazete ve haber ajanslarının yayınladığı gibi, ABD, Guantanamo’daki esirlere pek uygun olmayan bir biçimde yaklaşmıştır. Amerikalılar, kimi esirlerin ve mahkumların el ve ayaklarını zincirleyerek, göz ve kulaklarını kapatarak, onları dünyadan tamamen soyutlayarak Küba’ya götürmüştür.¹⁶⁴ Ebu Gureyb Hapishanesi’nde de Amerikalı subay ve askerler, Amerika’nın imzaladığı uluslararası sözleşmelere uymayıp Iraklı esirleri işkenceye maruz bırakmıştır.¹⁶⁵

5.1. Esirin Kaderi Konusunda İslam Hukuku ile Uluslararası Hukukun Karşılaştırılması

Modern çağda uluslararası hukukun esirlerle ilgili koyduğu kurallar ve yürürlüğe koyduğu sözleşmeler İslam hukukunda geçen “menn” ve “fidye” hükümleri ile paralel niteliktedir. Uluslararası hukuk esirin öldürülmesi konusuna değinmemiş olsa bile esirin aleyhine bir hüküm çıkarılması halinde ölüm cezası da dahil olmak üzere ceza uygulanmasına onay vermiştir. 1949’da imzalanan Cenevre Üçüncü Sözleşmesi’nin 85. maddesine göre, “Esirler, esir alınmadan önce işledikleri bir suçtan dolayı esir eden devlet tarafından mahkemeye getirilip ceza verilebilir.” Dolayısıyla esirlere, esir alınmadan işlediği bir suçtan dolayı mahkemeye getirip ölüm cezası bile vermek yasak değildir. Ayrıca süper güçlere göre, mağlup devletin direnmesi durumunda esirleri öldürmek siyaset esaslarından biri sayılmaktadır. İşgalci devletler, işgal ettiği devlette bir direnç veya devrim çıkacağını öngörürse evleri yıkıp, insanları masum veya ayaklanmasına bakmaksızın öldürdüğü gibi kadın ve çocukları öldürmekten çekinmemektedir. İslam, merhamet ve adalet dini olarak, bu acımasız eylemleri mübah kılmamaktadır. Esirin öldürülmesi konusunda ise ihtilaf vardır. İbn Abbas, İbn Ömer, Hasan-ı Basri, el-Ata, ibn Sirin ve eş-Şuaybi gibi birçok sahabe ve âlim öldürmenin caiz olmadığını ileri sürmüştür. Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde esirlerin öldürülmeleri ise yalnızca savaş esiri olduğu için değil de esir alınmadan önce bir suç işlediği için bir ceza karşılığında ve nadiren vaki olmuştur.

Kısaca, uluslararası toplumun esire iyi davranılması konusunda koyduğu uluslararası hukuk kurallarının en iyisi olan 1899’da ve 1907’de imzalanan Lahey ve 1929 ve 1949’da imzalanan Cenevre

¹⁶⁰ Musaylihî, *Esru’l-harb*, 85-86.

¹⁶¹ Ali Sadık Ebû Hayf, *el-Kânûnü’l-düvelü’l-âlem* (İskenderiyye: Minşæetü’l-Mearif, 1975), 821.

¹⁶² Ebû Hayf, *el-Kânûnü’l-düvelü’l-âlem*, 821.

¹⁶³ Yûsuf el-Karadâvî, *Fıkhü’l-cihâd* (Kahire: Mektebetü vehbe, 2000), 840.

¹⁶⁴ el-Karadâvî, *Fıkhü’l-cihâd*, 840.

¹⁶⁵ bk. İttifâkiyâtu Cenif, md., 1949, s. 135.

Sözleşmelerinde ortaya konan prensipler, İslam dininin esirlere yaklaşımı ile tam bir uyum arzemiştir. Çünkü İslam ilkeleri, insan hayatını ve haysiyetini korumak temelinde geliştirilmiştir. Bu bağlamda, yüce Allah'ın "Seni ancak aemlere rahmet olarak gönderdik"¹⁶⁶ buyruğu ışığında İslam hukukunun esirlere iyi muamele edilmesi hususundaki düzenlemelere çok daha erken başladığını söylemek yanlış olmayabilecektir.

Sonuç

İslam hukuku esirlere insani haklarını vermede öncü olmuştur. Esirlere iyi bir şekilde davranılmalı, temiz yerlere yerleştirilmeli, giyecek, yiyecek ve içecek esirgenmemeli, onlar hiçbir nedenle açlığa veya susuzluğa maruz bırakılmamalıdır. Esirler öldürülmemelidir. Çünkü İslam hukukunun, esirler hususunda merhamet, yardımseverlik ve adaleti salık veren hükümleri vardır. Dolayısıyla esirleri öldürüp İslam'dan nefret ettirmemek esas alınmalıdır. İslam'ın emretmediği öldürme fiilini aciz, savunmasız esirlere reva görülmemesi kanaatini yeğlemekteyiz. Bu kanaat ayrıca uluslararası hukuka daha uygundur. İslam hukuku kuralları, karşılıksız veya fidye karşılığında esirleri salıvermeyi de mubah kılmıştır. İbn Abbas ve İbn Ömer gibi ilk dönem fakihleri başta olmak üzere, birçok fakih, esirlerin öldürmemesi kanaatini tercih etmiştir.

İslam hukukuna göre esirler fidye karşılığında veya karşılıksız olarak salıverebildiği gibi esir değış tokuşu ile de salıverilebilirler. Antik çağda esirlere sert ve kötü bir şekilde davranılmıştır. İslam öncesinde esirler boğazlanıp tanrılara kurban olarak sunulmuştur. Sonra da köle olarak satın alınmıştır. Diğer taraftan Pers ve Yunanlılar da esirlerine acımasızca davranıyorlardı. Araplar da Cahiliye döneminde komşularının alışkanlıklarından etkilenmiştir. Modern uluslararası hukukun esirler ve mübadele konusunda koyduğu hüküm ve kanunlar çoğunlukla on dört asır önce oluşan İslam hukuku kurallarından etkilenmiştir. Ancak günümüzde uluslararası hukuk kuralları tam olarak uygulanmamaktadır.

Kaynakça

- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb' i'l-Mesânî*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 4. Basım, 1989.
- Askalânî, İbn Hacer Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed. *Fethu'l-bârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Askalânî, İbn Hacer Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. 3 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Sa'âde, 1328.
- Bâburtî, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud. *Şerhu'l-Înâye ala'l-Hidaye*. Mısır: el-Matbaatü'l-Emiriyeti'l-Kübrâ, 1315.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Esrâ*, ts.
- Buhârî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr Nasr. 9 Cilt. Dimaşk: Daru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422.

¹⁶⁶ el-Enbiyâ 21/107.

- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' alâ metni'l-İknâ'*. Mısır: el-Matbûatü'ş-Şarkiyye, 1319.
- Cebr, Sadî Ali Hüseyin Ali. *Fikhu'l-İmam Ebî Sevr*. Ummân: Daru'l-Furkân, 1983.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1405.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, ts.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu's-Sagîr alâ akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmam Mâlik*. Mısır: Daru'l-Meârif, ts.
- Dimyâtî, Ebû Bekir b. Muhammed Şattâ. *İânetü't-tâlibîn*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Ebû Hayf, Ali Sadık. *el-Kânûnü'd-düvelü'l-âlem*. İskenderiyye: Minşatü'l-Mearif, 1. Basım, 1975.
- Ebü's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru İrşâdi akli's-selîm ilâ mezâyâi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, ts.
- Ferhân, Abdülkerîm. *Esru'l-harb iberu't-tarih*. Beyrut: Daru't-Talâ, 1979.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Mektebetü't-Türas fi müesseseti'risale, 1986.
- Hasan, Muhammed Ali. *el-Alakâtü'd-düveliyetü fi'l-Kur'ânî ve's-sünne*, ts.
- Heyet. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. Kuveyt: Evkafu'l-Kuveyt, ts.
- Heysemî, Alî b. Ebî Bekr. *Mecme'û'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. Beyrut: Daru'l-kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1402.
- Hindî. *Medâdiü'l-kânûni'd-düveli'l-âm fi's-silm ve'l-harb*, ts.
- Huraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Hâşiyetü'l-Hurâşî alâ Muhtasari Halil*. Beyrut: Daru'l-masâdır, 1587.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Riyad: el-Mektebetü't-Tedmüriyye, 1998.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *el-Mahallî bi'l-âsâr*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *es-Sîretü'n-nebevîyye*. thk. Mustafa es-Sakâ - İbrahim el-Eybârî. Beyrut: Daru'l-Hayr, 1. Basım, 1996.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebü'l-Meârif, ts.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Kahire: Matbaatü'l-istikâme, 3. Basım, 1955.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *eş-Şerhu'l-kebîr mea'l-mugnî*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1403.
- İbn Manzûr, Cemaleddin. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 3. Basım, 1993.
- İbn Müfellah, İbrahim b. Muhammed. *el-Furû'*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn. *el-Bahrü'r-râ'ik*, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed. *Bidayetü'l-müctehid*. Sana As-Siddik, 2003.

- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *es-Siyâsiyyetu's-şeriyeye*. thk. Su'ûd el-Atişân. Şerhu'l-umde, 1413.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdullah. *Ahkamü'l-Kurân*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1. Basım, 1200.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn. *Fethu'l-Kadîr*, ts.
- Karadâvî, Yûsuf. *Fıkhu'l-cihâd*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- Kâsânî, Alaeddin b. Ebi Bekr b. Mes'ûd el-Hanefî. *Bedâi'u's-senâi' fi tertibi's-şerâi*. Mısır: el-Matbaatü'l-Cemâliyye, 1. Basım, ts.
- Kemâleddin, Muhammed. *el-Harb ve's-selâm fi'l-fıkhi'd-düveli'l-İslâmî*, ts.
- Kûfî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm. *el-Harâc*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1399.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967.
- Mansûr. *eş-Şeriatu'l-İslamiyye ve'l-kânûnü'd-düvelü'l-âm*, ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmü's-sultaniyyetu ve'l-velâyetü'd-diniyye*. Mısır: Mustafa'l-Babî'l-Halabî, 1. Basım, ts.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâru li Talîlî'l-Muhtâr*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Musaylihî. *Esra'l-harb*, ts.
- Mübârekfûrî, Safiyurrahman. *er-Rahiku'l-mahtûm*. Suudi Arabistan: Daru'l-müeyyidi's-Su'ûdiyye, 1. Basım, 1996.
- Mübârekpûrî, Muhammed b. Abdurrahman. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 2. Basım, 1976.
- Müslim el-Haccâc, Ebu'l-Huseyin. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsirü'l-kebîr*, Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1356.
- Ruvâs, Muhammed. *Mevsû'atü fıkhi Ömer b. Hattâb Kal'acî*. Beyrut: 1981, ts.
- Sâbık, Seyid. *Fıkhu's-sünne*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1. Basım, 1411.
- Sâmî, Mahmûd. *Buhûs fi kânûni'l-harb*. Kahire: Mektebü'l-Bulâk, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1406.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed. *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*. Mısır: Matbaatu şirketi'l-ilânâti's-şarkiyye, ts.
- Serahsî, Sicistânî, Ebu Davud es-. *Sünen-i Ebu Davud*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*. Beyrut: Daru'l-fikr, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh. *Neylü'l-evtâr*, ts.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh. *es-Seylü'l-cerrâr el-mütedeffik alâ hadâiki'l-ezhâr*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1. Basım, 1958.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh. *Fethu'l-Kadîr*. 6 Cilt. Beyrut-Dımaşk: Daru İbn Kesîr- Daru Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1414.
- Şîrâzî, Ebû İshak. *el-Mühezzeb*, ts.
- Şîrâzî, İbrahim b. Ali. *el-Mihzeb*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1975.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Mugni'l-muhtâc*, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1. Basım, 1992.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *Haşiyetu't-Tahâvî*, ts.
- Tayyâr, Ali. *Âdâbu'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd, 2008.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Beşşar Avvad Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yusuf el-Far, Abdulvahid Muhammed. *Esru'l-harb*. Kahire: Alemü'l-Kütübü'l-Kâhire, 1975.
- Zühaylî, Vehbe. *Âsâru'l-harbi fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1. Basım, 1998.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2021, 4(1): 97-107

Tanrı, Olasılık ve Kötülük God, Probability and Evil

İbrahim YILDIZ

Arş. Gör. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
Research Assistant Doctor, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Philosophy of Religion, Muş/Turkey
i.yildiz@alparslan.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3139-2169

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 11 Mayıs / May 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Haziran / June 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June
DOI: 10.47145/dinbil.936149

Bu çalışma, yazarın, "Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi" (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021) başlıklı doktora tezinin ilgili bölümünün gözden geçirilip yeniden düzenlenmiş halidir. / This study is the revision and rearrangement of the relevant section of the author's doctoral dissertation titled "Theism and Atheism: The Evidential Problem of Evil", supervised by Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara University, Institute of Social Sciences, 2021).

Atıf / Citation: Yıldız, İbrahim. "Tanrı, Olasılık ve Kötülük / God, Probability and Evil". Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 4 / 1 (Haziran 2021): 97-107. doi: 10.47145/dinbil.936149

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Felsefe tarihi boyunca Tanrı'nın varlığını yadsıyan birçok argüman ileri sürülmüştür. Bunların en güçlü olanları, kötülük temel alınarak kurgulananlar olmuştur. Dünyada çok miktarda kötülüğe konu olan durumlar bulunduğu düşüncesi temelinde çeşitli argümanlar sunulmuştur. Bu makalede kötülüğün kendisinde temel bir veri olarak kullanıldığı bir olasılık hesabından hareketle Tanrı'nın varlığına karşı sunulan bir argüman değerlendirilmektedir. Bu, James W. Cornman, Keith Lehrer ve George S. Pappas'ın beraber kurguladıkları bir argümandır. İhtimaliyet temelinde kurulan bu argümanı sunduktan sonra argümanın teistik Tanrı anlayışını yadsımaya neden olup olmadığı tartışılacaktır. Bu argümana karşı sunulan itiraz da dikkate alınarak kötülüğün Tanrı'nın var olma olasılığını ortadan kaldıran bir kanıt olarak kullanıldığı olasılık teorisi üzerinde kurulan argümanların yeterli ölçüde güçlü olmadığı savunulmaktadır. Bu makale, olasılık teorilerinin olgusal alana dair güveniler bilgi verebileceği ancak Tanrı'nın varlığına karşı bir olasılık teorisi temel alınarak kurgulanan argümanların insanın epistemik açıdan erişimin olmadığı metafiziksel alana dair ulaştığı sonuçların güvenilir olmayacağı sonucuna varmaktadır. Nihayetinde konu Tanrı olunca her bir yeni öncül/veri, olasılık hesabının sonucunu doğrudan etkileyecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Olasılık, Tanrı, Kötülük, Delilci, Cornman, Lehrer, Pappas.

Abstract

Throughout history of philosophy many arguments have been put forward to deny the existence of God. The most powerful of these have been those that are built on the basis of evil. Various arguments have been presented on the axis of the thought that there is a great deal of evil in the world. In this article, an argument against the existence of God that is based on a probability calculation in which evil is a fundamental component is evaluated. This argument is presented by James W. Cornman, Keith Lehrer and George S. Pappas. After presenting the argument based on probability, it will be discussed whether this argument is sufficient to deny the theistic understanding of God. Considering the objection to this argument, it is argued that the arguments based on probability theory, where evil is used as evidence that reduces the probability of the God's existence, are not strong enough. This article concludes that probability theories may give information about the phenomenal domain, but the conclusions of the arguments against the existence of God based on a probability theory regarding the metaphysical field where epistemic access is not available will be unreliable. Eventually, when the subject is God, any new premise / data will directly affect the outcome of the probability calculation.

Keywords: Philosophy of Religion, Probability, God, Evil, Evidential, Cornman, Lehrer, Pappas.

Giriş

Kötülük meselesi, felsefi tartışmalar arasında hemen hemen her dönemde çok tartışılması, felsefi teorilerin bu konuya bakış açısının onlar için ayırıcı bir vasıf olması, her felsefi konu ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilendirilebilmesi sebebiyle önemli bir konuma sahiptir. Bu mesele, kötülüğün mahiyeti/neliği ve bunun mutlak sıfatlara sahip bir varlığa karşı nasıl kullanıldığı ile ilgili tartışmalardan oluşmaktadır. Mükemmel varlık olarak tasvir edilen teistik Tanrı anlayışının ortaya çıkması ile kötülük, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı'nın izin vermeyeceği bir olgu olarak düşünülmüştür. Buradan hareketle, kemal sıfatlara sahip olan bir Tanrı'nın varlığı sorgulanır hale gelmiştir.

Dünyamızda çok miktarda kötülüğün bulunduğu gerçeğinin her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığına karşı kullanılmasını örnekleyen üç çeşit argüman mevcuttur. Bunların ilki mantıksal kötülük problemidir. Bu, daha çok kötülüğün dünyamızda çok miktarda bulunduğu gerçeği ile Tanrı'nın her şeyi bilen ve mutlak iyi sıfatlarının aynı anda doğru olamayacağı varsayımına dayanmaktadır. Burada mutlak iyi bir Tanrı'nın bütün kötülükleri ortadan kaldırmayı isteyeceği ve mutlak kudret sahibi olduğu için de bunu yapmaya muktedir olduğu düşüncesinden hareketle kötülüğün dünyamızda bulunmasının bu sıfatlar ile çeliştiği düşüncesi temel alınmaktadır.¹ İkincisi varoluşsal kötülük problemidir. Burada daha çok Tanrı'nın neden kötülüklere izin verdiğine dair bir isyan dikkat çekmektedir. Ancak varoluşsal kötülük problemi temelinde, sadece var olan Tanrı'ya karşı bir isyan değil aynı zamanda Tanrı'nın varlığını reddetme de söz konusudur.²

Sonuncusu delilci (evidential) kötülük problemidir. Delilci kötülük argümanlarında, kötülüğün Tanrı'nın var olma olasılığını düşürdüğüne dair varsayım temel alınmaktadır. Bunların çeşitli versiyonları bulunmaktadır. İlki, Tanrı'nın mümkün en iyiyi yaratması gerektiği, ancak dünyamızın kötülük içermesinden dolayı mümkün en iyi olamayacağı sebebiyle Tanrı'nın varlığının muhtemel olmadığı iddiasını temel alır.³ İkincisi, eğer her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı varsa mevcut dünyada *gereksiz kötülüğün* bulunmaması gerektiği varsayımını temel alır.⁴ Burada mevcut dünyanın

¹ Bu argümana dair detaylı bilgi için bkz: Mehmet S. Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", *Din ve Ahlâk Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, (Ankuzem Yayınları, Ankara, 2006); İbrahim Yıldız, *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), s. 8-11; Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, (Elis Yay., Ankara, 2019), s. 41-53; Engin Erdem, "Kötülük problemi", *Din Felsefesi*, (Ankuzem Yayınları, Ankara, 2013), s. 301-337; Yasa, Metin. "Kötülük Sorunu", *Din Felsefesi El Kitabı*, ed: Prof. Dr. Recep Kılıç & Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, (Grafiker Yay., Ankara, 2014), ss. 193-217; Metin Özdemir, *İslam düşüncesinde Kötülük Problemi*, (Kaknüs Yay., İstanbul, 2014).

² Bu türde bir argüman ve muhtemel itirazları için bkz; William Hasker, "On Regretting the Evils of This World", *The Problem of Evil: Selected Readings*, Ed. Michael L. Peterson, (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana. 2017), ss. 193-209; Marilyn M. Adams, "Redemptive Suffering as a Christian Solution to the Problem of Evil", *The Problem of Evil: Selected Readings*, Ed. Michael L. Peterson, (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2017), ss. 210-232.

³ Bu türde bir argüman ve muhtemel itirazları için bkz; İbrahim Yıldız, *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), ss. 29-37; James W. Cornman & Keith Lehrer & George S. Pappas, *Philosophical Problems and Arguments*, (Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1992), ss. 260-261; Cafer S. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, (Vadi Yay., Ankara, 1997), s. 57.

⁴ Bu türde bir argüman ve muhtemel itirazları için bkz. William L., Rowe, "The Problem of Evil and some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly*, 16, (1979), s.335-341; Edward H. Madden & Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God*, (Charles

haddinden fazla *gereksiz kötülük* içerdiği ve bu durumun da Tanrı'nın var olma olasılığını düşüren bir delil olduğu varsayılmıştır. Son olarak, olasılık teorileri temelinde delilci kötülük argümanları ileri sürülmüştür. Bu tür argümanlarda, Tanrı'nın var olma olasılığını hesaplamada kötülüğün karşı bir delil olarak kullanılabilmesi düşüncesi temel alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle kötülük, Tanrı'nın var olma olasılığını düşüren bir olgudur. Makale, bu sonucu delilci kötülük argümanının James W. Cornman, Keith Lehrer ve George S. Pappas⁵ tarafından sunulan bir versiyonunu konu edinmektedir. Burada, olasılık teorileri üzerinde kurulan delilci kötülük argümanının temel dayanaklarının neler olduğu ve bu türde bir argümanı bertaraf etmenin yolları üzerinde durulacaktır. Bunu yaparken ilk olarak argüman sunulacak; daha sonra ise argüman ve sunulan bir itiraz değerlendirilecektir. Buradaki temel amaç, bir olasılık teorisini temel alan bir argümanın teistik düşüncüyü reddetmekte kullandığı gerekçeleri ve buna karşı sunulan itirazın yeterli olup olmadığını ortaya koymaktır.

1. Tanrı, Olasılık ve Kötülük

Kötülüğün Tanrı'nın var olma ihtimalini düşüren bir delil olarak kullanıldığı olasılık teorileri temelinde Tanrı'nın varlığına karşı sunulan argümanlara çeşitli örnekler vermek mümkündür. Bunlardan biri, Wesley Salmon'un sunduğu argümandır. O, *Bayes teoremini*⁶ kullanarak tasarım argümanının aslında Tanrı'nın varlığı lehine değil de aleyhine olduğunu temellendirmeye çalışmıştır.⁷ Bir diğeri ise William Rowe'un argümanıdır. Rowe da *Bayes teoreminde* gereksiz kötülükleri bir veri olarak kullanır ve neticede Tanrı'nın var olma olasılığının düşük olduğu sonucuna varır.⁸ Son olarak, olasılık temelinde Tanrı'nın varlığına karşı sunulan bir argümana, James W. Cornman, Keith Lehrer

C. Thomas press, Illinois, 1968), s.3; İsmail Şimşek, William L. Rowe ve "Kötülüğün Anlamsızlığı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(55), (2018), ss. 1023-1040.

⁵ Cornman 1929 Philadelphia doğumlu Amerikalı bir felsefecidir. Cornman *Metaphysics, Reference and Language* (1966) *Materialism and sensations* (1971), *Perception, common sense, and science* (1975), *Skepticism, Justification, and Explanation* (1980) kitaplarının müellifidir. 1936 doğumlu olan Keith Lehrer ise Arizona Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür. Lehrer; *Art, Self, and Knowledge* (2011), *Self Trust: A Study of Reason, Knowledge and Autonomy* (1997), *Theory of Knowledge* (1990), *Thomas Reid* (1989) kitaplarının müellifidir. 1942 doğumlu olan George Soritos Pappas ise Ohio Eyalet Üniversitesinde felsefe dersleri vermektedir. Yazarın ayrıca *Berkeley's Thought* (2000) isimli kitabı bulunmaktadır.

⁶ Bu teorem ismini Hristiyan bir din adamı olan Thomas Bayes'ten (1702-1761) almaktadır. Bayes şartlı olasılıklar ile bir algoritma ortaya koyan ilk kişidir ve bunu bilinmeyen bir parametrenin sınırlarını hesaplamak için bir kanıt olarak kullanır. Bayes, konuya dair düşüncelerini "An Essay towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances" makalesinde ortaya koymuştur. Bu çalışma günümüzde Bayes teoremi olarak isimlendirilen olasılık hesaplama teorisinin temellerini oluşturan şartlı olasılık teorilerini içermektedir. Daha detaylı bilgi için bkz: Thomas Bayes, "An Essay towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 53, (1763), s. 370; Bu teori bir olasılık ve istatistik hesaplamak için kullanılmaktadır. Aynı zamanda "Bayes Kanunu" ve "Bayes Kuralı" olarak da bilinmektedir. Bu teori, bir olayın/olgunun olasılığını bu olay ile ilişkili daha önceki durumların bilgisi üzerinde kurar. Buna örnek olarak; bir mantarın zehirli olması onun yetiştiği yükseklik seviyesine bağlı ise o halde Bayes teorisini bir mantarın zehirli olup olmadığının olasılığı hangi yükseltide yetiştiği bilgisi ile bu bilgi olmaksızın kurulacak bir olasılık hesabına göre daha doğruya yakın bir şekilde kurulabileceği betimlenebilir. J. Berkson, "Bayes' Theorem", *The Annals of Mathematical Statistics*, 1:1, (1930), ss. 42-56; J. Cornfield, "Bayes Theorem", *Review of the International Statistical Institute*, 35:1, (1967), ss. 34-49.

⁷ Wesley C. Salmon, "Religion and Science: A New Look at Hume's "Dialogues"", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 33:2, (1978), ss. 143-176.

⁸ William L. Rowe "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", *The Evidential Argument from Evil*, ed. D. H. Snyder, (Indiana University Press, Bloomington, 1996), s.262-285.

ve George S. Pappas'ın birlikte kaleme aldıkları *Philosophical Problems and Arguments* isimli eserde rastlanmaktadır. Bu eserde, dünyada var olan kötülüklerin Tanrı'nın varlığına mantıksal açıdan engel olmasa da Tanrı'nın varlığını olasılık dışı bırakabileceği düşüncesi temel alınmaktadır. Dünyadaki kötülüklerin Tanrı'nın var olma olasılığını düşüren güçlü bir delil olarak görülebileceği varsayımından hareketle Cornman, Lehrer ve Pappas Tanrı'nın varlığına olan inancın oldukça saçma olduğu sonucuna varılabileceğini iddia ederler.⁹ Tanrı'nın var olma olasılığının mevcut bütün kanıtlar üzerinde temellendirilmesi gerektiğini şu şekilde ileri sürerler:

1. Kötülük vardır.
2. Tanrı'nın varlığına dair ileri sürülen kanıtlar başarısızdır.
3. O halde, Tanrı'nın varlığı muhtemel değildir. (*Değil-G*¹⁰ olasılığı yüksektir.).¹¹

Argümandaki birinci ve ikinci öncül, Tanrı'nın var olma olasılığını düşüren birer delil olarak sunulmaktadır. Her ne kadar kötülüğü iyiliğin yoksunluğu olarak gören bazı teistler tarafından reddedilecek olsa da, günlük olarak birçok acı ve ıstırap örneğine şahit olduğumuzdan dolayı ilk öncül makul olup bu öncüle tutarlı bir şekilde karşı çıkılmayacağı açıktır. İkinci öncül ise bir varsayımdan ibaret gibi görünmektedir. Nitekim Tanrı'nın varlığına dair ileri sürülen kanıtların başarısız olduğu düşüncesi çoğu teist tarafından kabul edilebilir gibi görünmemektedir. Bu öncül doğru kabul edilecek olsa dahi burada Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ileri sürülen delillerin hatalı olmasının Tanrı'nın varlığına dair henüz keşfedilmemiş bir kanıtın olmayacağı anlamına gelmeyeceği savunulabilir. Yine de tutarlı hiçbir kanıt bulunmasa da bu, kanıtlama konusu olan varlığın da var olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu sadece sınırlı bir bilişsel kapasiteye sahip olan insanın bu konuda yeteri bilgiye henüz ulaşamadığını gösterir. Dolayısıyla bu öncülde kategorik bir yargı söz konusudur. Ancak yine de birinci ve ikinci öncülden hareketle Tanrı'nın var olmasının muhtemel olmadığı sonucuna varılmıştır.

2. Yeni Kanıtın Olasılık Hesabına Etkisi

Yukarıda sunulan argümanın Tanrı'nın varlığına karşı güçlü bir argüman sayılabilmesi için 1. ve 2. öncüllerin dışında herhangi bir kanıtın bulunmadığının kesin bir şekilde saptanması gerekmektedir. Dolayısıyla burada "1. ve 2. öncüller mevcut kanıtların tamamı mıdır?" diye sormak gerekir. 1. ve 2. öncüllerin mevcut kanıtların tamamı olmadığı ve Tanrı'nın varlığı aleyhine kurulan olasılık hesabına en az bir yeni öncülün (kanıtın) eklenebileceği şöyle sunulabilir: Bilişsel açıdan sınırlı olan insanın, herhangi bir sınırlamaya tabi olmayan mutlak mükemmel bir Tanrı'nın birçok fiili hakkında bilgi sahibi olamayacağı açıktır. Aynı şey Tanrı'nın bazı kötülükleri engellememe sebepleri için de geçerlidir. Dolayısıyla eğer Tanrı'nın kötülükleri engellemek için bir sebebi varsa insanın bu sebebe bilişsel erişiminin olmaması olağandır. Bu düşünce, argümana yeni bir kanıt (veri) olarak eklendiğinde kötülük argümanının olasılık versiyonu şöyle formüle edilebilir:

⁹ Cornman & Lehrer & Pappas, *Philosophical Problems and Arguments*, s. 262.

¹⁰ Değil-G: Her şeyi bilen her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir Tanrı'nın var olmadığını temsil etmek için kullanılmaktadır.

¹¹ Cornman & Lehrer, & Pappas, *a.g.e.*, s. 271.

1. Kötülük vardır.
2. Tanrı'nın varlığına dair ileri sürülen kanıtlar başarısızdır.
4. Eğer Tanrı varsa, o halde insanların O'nun fiillerini ve bu fiillerin sebeplerini yeterince bilmemesi beklenen bir şeydir.
3. O halde, Tanrı'nın varlığı muhtemel değildir (*Değil-G* olasılığı yüksektir.).¹²

Burada argümanın 1. ve 2. öncülleri doğru kabul edilse dahi, argümana teizm lehine bir kanıt niteliğinde olan dördüncü öncül eklendiğinde üçüncü öncülün (argümanın sonucunun) doğru olma olasılığının yüksek olup olmadığı temel tartışma konusudur.

Bu argümanın sonucu bir teist tarafından kabul görmeyecektir; çünkü teist için, Tanrı'nın var olmama olasılığı, mevcut bütün kanıtlardan yola çıkıldığında (1., 2. ve 4. öncüller) 0.5'ten yüksek değildir. Mevcut kanıtlar arasına 4. öncülün de eklenmiş olması, konuya dair yapılacak olan bir olasılık hesabının da gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Buna göre, burada 1. ve 2. öncüllerin mevcut kanıtların tamamı olmadığı ve 4. öncülün de hesaba katılması gerektiği vurgusu vardır. Kanıtlar kümesine 4. öncül de eklendiğinde yukarıdaki argümandan elde edilecek sonuç bir ateistin beklediği gibi olmayacaktır. Buna göre, teizm açısından Cornman, Lehrer ve Pappas'ın argümanı başarılı görülmecektir.¹³

Cornman, Lehrer ve Pappas, bu türden bir itirazın doğrudan insanın ilgili bütün ihtimalleri bildiği varsayımına dayandığını iddia ederler. Ne var ki kendileri de olasılık argümanlarını ortaya koyarken ilgili bütün koşulları bildiğimizi varsaymaktadırlar. Çünkü *Değil-G*'nin doğru olma olasılığının daha yüksek olduğu, sadece bu yolla iddia edilebilir. Cornman, Lehrer ve Pappas, hem teistlerin versiyonunun hem de *Değil-G*'nin olasılığı için -delil üzerine- gerçek bir oran tahsis edilemeyeceğinin farkına varıldığında sahip olunan delil türlerinin sayısal olasılıkların kesin tahsisine izin vermediğini; bunun yerine sadece konuya dair kabataslak olasılık tahminlerinin yapılabileceğini dile getirirler. Dolayısıyla onlar, bir teistin "*Değil-G*'nin olasılığı 1., 2. ve 4. öncüller göz önünde bulundurulduğunda yüksek değildir," iddiası için yeterli dayanaklarının olmadığı sonucuna varılabileceğini savunurlar.¹⁴ Fakat burada teiste karşı sunulan cevap, aynı şekilde onların kurmuş oldukları argümana karşı da ileri sürülebilir. "*Değil-G*'nin doğru olma olasılığı, sadece 1. ve 2. öncüller dikkate alındığında yüksektir," iddiası da benzer olarak sayısal olasılıkların tahsisine izin vermemektedir. Burada da sadece kabataslak tahminler yürütülebilir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı aleyhine sadece 1. ve 2. öncüller üzerinde kurulacak bir argüman da aynı derecede ikna edici olmaktan uzaktır.

Cornman, Lehrer ve Pappas da bunu kabul etmiş olmalı ki teizm ve ateizm arasındaki mücadelenin berabere bittiği sonucuna varmışlardır. Hem Tanrı'nın varlığı lehine hem de aleyhine olan argümanların başarısız olduğunu belirten Cornman, Lehrer ve Pappas'a göre, iki delil türü de

¹² Cornman & Lehrer & Pappas, *a.g.e.*, s. 272.

¹³ Cornman & Lehrer & Pappas, *a.g.e.*, s. 272; Görüleceği üzere burada sunulan itiraz şüpheci teistlerin William L. Rowe'un delilci kötülük argümanlarına karşı sundukları görüşleri ile bağlantılıdır. Konuya dair daha fazla bilgi için bkz; İbrahim Yıldız, *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi*, ss. 97-159.

¹⁴ Cornman & Lehrer & Pappas, *a.g.e.*, ss. 272-273.

sonuç vermemektedir. Bu durumda, onlar agnostik olmamız gerektiğini yani “ne Tanrı’nın var olduğuna ne de var olmadığına” yönelik bir inanca sahip olmamız gerektiğini ileri sürerler, çünkü bundan farklı bir tavır takınmak elimizdeki mevcut delili aşmak anlamına gelecektir.¹⁵

3. Tanrı ve Olasılık

Plantinga; Cornman, Lehrer ve Pappas’ın argümanını cevaplandırmak için şöyle bir yol izler: Bir p önermesinin bir q önermesini, eğer q önermesi sadece p önermesine bağlı olarak değillemesinden daha muhtemel ise, onayladığını belirtir. Yani, q ile ilgili bildiğimiz tek şey p ise ve eğer p ’ye dayanarak q ’nın doğru olma olasılığı *Değil-q*’dan daha muhtemel ise o halde p , q ’u onaylar. Bu, eğer p bizim q ile ilgili olarak bildiğimiz tek şey ise bizim bilgimize göre q değil- q ’dan daha muhtemel olurdu, demektir. Dolayısıyla eğer p , q ’nun reddini gerektiriyorsa o halde p , q ’yu olumsuzlar.¹⁶ Plantinga argümanı kolaylaştırmak için Kronos’ta¹⁷ geçmişte, şimdi ve gelecekte 10^{18} kötülük miktarı olduğunu kabul etmemizi önererek şöyle devam eder:

5. “ 10^{18} oranında kötülük vardır.

6. Kronos’taki bütün kötülükler genel olarak ahlâkî kötülüklerdir ve ahlâkî iyilik ve kötülüğün daha iyi bir dengesini içeren bir dünya yaratmak Tanrı’nın gücü dâhilinde değildir.¹⁸

7. Tanrı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyidir; Tanrı dünyayı yarattı, dünyada var olan bütün kötülükler genel olarak ahlâkî kötülüklerdir ve Tanrı’nın yaratabileceği genel ahlâkî kötülüğe göre ahlâkî iyiliğin daha iyi bir dengesini içeren muhtemel bir dünya yoktur.”¹⁹

Bu argümandaki 5. öncül aslında bir önceki argümanın 1. öncülü ile aynı şeyi söylemektedir. Bu öncül kısaca kötülüğün var olduğunu teyit etmektedir. 6. öncül ise kötülüklerin insanın iradesinin bir sonucu olduğunu ve Tanrı’nın buna bir müdahalesinin olamayacağını ifade etmektedir. Plantinga, argümanda yer alan 5. öncülün, 6. veya 7. öncülü olumsuzlamadığını belirtir: “Şimdi eğer bir p önermesi bir q önermesini onaylıyorsa (*confirm*), o halde bu önerme, q ’nun gerektirdiği her önermeyi de onaylar. Ancak bu durumda eğer bir p önermesi bir q önermesini değilliyorsa, o halde p önermesi q ’nun gerektirdiği her önermeyi de değiller.” Dolayısıyla Plantinga 5. öncülün 6. öncülü olumsuzlamadığını ve 6. öncülün de “Tanrı her şeye gücü yetendir” önermesini gerektirdiğini düşünmektedir. Neticede, dünyada meydana gelen kötülüğün miktarı ve çeşitliliği her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı’nın varlığını olasılık dışı bırakmamaktadır.²⁰

Görülebileceği üzere Tanrı’nın varlığı aleyhine sunulan argümanda, kötülük; Tanrı’nın her zaman müdahalede bulunup engellemesi gereken bir olgu olarak addedilmektedir. Eğer Tanrı varsa dünyamızda kötülüğün bulunmaması gerektiği savunulmaktadır. Argümanın savunucularına göre,

¹⁵ Cornman & Lehrer & Pappas, *a.g.e.*, s. 274.

¹⁶ Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, (Harper & Row, New York, 2002), s. 62.

¹⁷ Bu kavram Plantinga’nın gerçek dünya ile aynı fiili paylaşan mümkün bir dünyaya verdiği bir isimdir. Detaylı bilgi için bkz. Plantinga, *a.g.e.*, s. 43.

¹⁸ Plantinga, *a.g.e.*, ss. 59, 61.

¹⁹ Plantinga “turp” terimini temel bir kötülük birimi olarak argümanını kolaylaştırmak için kullanmaktadır. Buradaki 10^{18} turp kötülük ifadesi gerçek dünyadaki geçmiş, şimdi ve gelecekteki bütün kötülükler için kullanılmaktadır. Plantinga, *a.g.e.*, s. 63.

²⁰ Plantinga, *a.g.e.*, s. 63.

eğer Tanrı kötülükleri engellemiyorsa, daha doğrusu eğer kötülük varsa o halde büyük ihtimalle Tanrı yoktur. Dolayısıyla kötülük Tanrı'nın varlığına karşı bir delil olarak sunulmaktadır. Ancak eğer Tanrı'nın kötülüğü engellememesi için bir gerekçesi varsa o halde kötülüğün Tanrı'nın varlığına karşı bir delil olarak kullanılması söz konusu olmayacaktır. Bu durumda, Tanrı'nın kötülükleri engellemek için müdahale etmemesi için bir gerekçesinin olup olmadığını sormak gerekmektedir. Bu soruya karşılık olarak, eğer Tanrı'nın bir gerekçesi varsa insanın bu gerekçeden haberdar olmasının ne kadar olası olduğu daha önemli bir sorun gibi görünmektedir. Burada insanın bilişsel açıdan sınırlı bir varlık olduğu gerçeğine karşılık Tanrı'nın mutlak bilgi sahibi bir varlık olduğu dikkate alındığında, insanın Tanrı'nın sebeplerine erişiminin mümkün olmayabileceği açıktır. Eğer Tanrı'nın bir sebebi varsa bu sebebin insan tarafından kavranamıyor/bilinmiyor olması mümkündür. Buradaki asıl soru, sebeplere dair bilgisizliğin Tanrı'nın varlığına karşı bir delil olup olamayacağıdır. Daha doğru bir ifadeyle sebepleri bilememek veya onlara erişimin mümkün olmaması onların olmadığı anlamına gelir mi? Bir teist açısından, sebeplere dair bilgisizlik, Tanrı'nın hiçbir sebebinin olmayacağı anlamına gelmeyeceği gibi Tanrı'nın varlığına karşı bir delil olarak kullanılması da uygun değildir. Çünkü mutlak bilgi sahibi bir varlığın, belirli bazı olaylara müdahale etmemek için bir sebebi varsa bu sebebin kısıtlı bir bilişsel kapasiteye sahip olan insanlar tarafından erişilemiyor olması gayet makuldür.

Aslında ateistin buradaki asıl beklentisi, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın kötülüklere izin vermek için bir gerekçesi varsa, O'nun bu gerekçesini insana bildirmesi gerektiğidir. Yani insanların kötülükler neden maruz kaldıklarını bilmeye haklarının olduğu ve Tanrı'nın da bu insanları birazcık olsun rahatlatmak için kötülükleri engellememe sebeplerini onlara bildirmesi gerektiği savunulmaktadır.²¹ Buna karşılık, bu beklentinin yerinde bir beklenti olup olmadığını ve eğer yerinde bir beklentiye Tanrı'nın buna karşılık verip vermediğini sormak gerekmektedir. Bu soruya cevaben, Tanrı'nın her bir belirli kötülük için olmasa da mevcut dünyada meydana gelen kötülükler neden müdahale edip engellemediğini insana bildirmek zorunda olmadığı ancak bildirebileceği söylenebilir. Peki, Tanrı kötülükler neden engellemediğini insanlara bildirmiş midir? Bu noktada ilahi vahiy bir bildirim metodu olarak kabul edildiğinde vahiy yoluyla bildirildiği savunulan dini metinlere bakmak icap etmektedir. Bu açıdan Kur'an'a baktığımızda birçok ayette bu beklentiye aslında karşılık verildiği görülmektedir. Örneğin; Şûrâ suresi 30. (Başınıza her ne musibet gelirse kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder) ile Rum suresi 41. (İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır) ayetlerde dünyada meydana gelen düzensizliklerin ve bunların sonucu ortaya çıkan acı ve ıstırapların neden kaynaklandığı açık bir şekilde ifade edilmektedir. Kur'an'da buna benzer başka ayetlere rastlamak mümkündür. Durum bu açıdan değerlendirildiğinde, aslında, Allah'ın ateistik beklentiye de cevap verdiği savunulabilir. Ancak yine de Tanrı'nın dünyamızda meydana gelen her bir belirli kötülüğü engellememe gerekçelerine insanın bilişsel erişiminin olmadığı da savunulabilir. Dolayısıyla Tanrı'nın gerekçeleri hakkındaki bilgisizliğin, Tanrı'nın varlığına karşı bir delil olarak kullanılmasının makul olmayacağı söylenebilir.

²¹ William L. Rowe, "Reply to Howard Snyder and Bergmann", *God and The Problem of Evil*, ed. William L. Rowe, (Blackwell, Malden, 2001), s. 157;

Cornman, Lehrer ve Pappas'ın argümanına karşı sunulabilecek diğer bir mesele de kötülüğü işleyen kim olduğudur. Bu noktada, Tanrı'nın direkt olarak kötülük işleyemeyeceği söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, kötülüklerin müsebbibi Tanrı değildir. Bu durumda kötülük diye bir şeyden bahsedebilmemiz için Tanrı'dan bağımsız bir şekilde kötülük işleyebilecek bir varlığın olması gerekmektedir. Burada kötülük işleme potansiyeline sahip bir şekilde yaratılmış olan insan devreye girmektedir. Bu anlamda, kötülük insandan kaynaklı bir mesele olmaktadır. Zaten eğer kötülük Tanrı kaynaklı değilse onun ortaya çıkmasına kendi başına sebep olacak bir varlık olması gerekir. Bunun bir neticesi olarak, Tanrı'nın özgür irade sahibi bir varlık yaratabiliyor olması imkânsız değilse, kötülüğün Tanrı'nın var olma olasılığını düşüren bir kanıt olarak sunulmasının geçersiz görüldüğü savunulabilir. Dolayısıyla, burada, Tanrı'nın özgür irade sahibi bir varlık yaratmasının mümkün olup olmadığı asıl tartışma konusudur. Sonuç olarak, Tanrı'nın özgür irade sahibi bir varlık yaratabiliyor olması imkânsız değilse "kötülüklerin varlığı Tanrı'nın var olma olasılığını düşürür." denemez.

Sonuç

Tanrı'nın varlığına karşı, kötülüklerin bir kanıt/veri olarak kullanıldığı bir olasılık argümanında sunulan kanıtların, toplam kanıt olup olmadığı önemli bir tartışma konusudur. İlk olarak, şimdiye kadar sunulan teodise ve savunmaların neden tutarsız olduğunun temellendirilmesi gereklidir. Aksi takdirde her bir teodise ve savunma kötülük temelinde sunulan olasılık argümanına Tanrı'nın varlığı lehine yeni bir kanıt olarak eklenebilir. Bu durumda, Tanrı'nın var olma olasılığı daha da yükselecektir. Dahası Tanrı'nın her şeyi bilen varlık olmasına karşılık insanın bilişsel açıdan kısıtlı bir varlık olduğu gerçeğini de dikkate almak gerekmektedir. İnsanın Tanrı'nın neden kötülüklere izin verdiğini kavrayamayacağı açıktır. Burada Tanrı'nın muradı hakkındaki bilgisizlik, Tanrı'nın hiçbir sebebinin olmayacağına bir dayanak olarak kullanılmakta ve sonuçta Tanrı'nın var olma olasılığının düşük olduğu sonucuna varılmaktadır. Ancak insanın Tanrı'nın sebepleri hakkındaki bilgisizliğinin Tanrı'nın herhangi bir sebebinin olamayacağına bir delil olmak yerine insanın sebepleri kavramadaki yetersizliğine işaret edeceği düşünüldüğünde olasılık hesabına Tanrı'nın varlığı lehine bir kanıt olarak eklenebilir.

Görülebileceği üzere, burada, Tanrı'nın varlığına dair bir olasılık hesabında teistlerin ve ateistlerin kanıt olarak kullanacağı öncüllerin farklılık arz edeceği açıktır. Plantinga'nın da işaret ettiği gibi, olasılık hesapları kullanılarak Tanrı'nın varlığı lehine veya aleyhine ortaya konulacak argümanlar kişilerin toplam inanç kümelerine bağlıdır.²² Tanrı'nın varlığı, bir ateistin kabul ettikleri bakımından olasılık dışı iken bir teistin inandıkları üzerinde ise oldukça ihtimal dâhilindedir. Burada teistin inancını desteklemek için sunacağı ek kanıtlar, ilgili ihtimalleri belirlemede büyük öneme sahiptir. Teistin Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin muhtemel sebeplerini dile getirmesi, olasılık hesabının sonucuna direkt olarak etki edecektir.

²² Plantinga, "Probabilistic Arguments from Evil", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 35:1, (1979), ss. 44-48.

Bilgilendirme ve Teşekkür

Bu çalışma, yazarın, “Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi” başlıklı doktora tezinin ilgili bölümünün gözden geçirilip yeniden düzenlenmiş halidir. Daha detaylı bilgi için bkz; İbrahim Yıldız, *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi*, basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021. Bu çalışmanın şekillenmesinde katkısı olan ve 2017-2018 yılları arasında 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı ile Delaware Üniversitesi’ne yapmış olduğum altı aylık ziyaretimi finanse eden TÜBİTAK’a teşekkür ederim. Ayrıca tez çalışmam boyunca desteklerini esirgemeyen kıymetli hocam Mehmet Sait Reçber’e müteşekkirim. Son olarak, bu çalışmayı okuyup önemli düzeltmelerde bulunan Rafiz Manafov, Mahsum Aytepe ve Nesim Aslantatar’a teşekkür ederim.

Kaynakça

- Acar, Rahim. “The Limits of Evidential Argument from Evil”. *Din ve Felsefe Araştırmaları*. 2019. 2(4). ss. 114-131.
- Adams, Marilyn M. “Redemptive Suffering as a Christian Solution to the Problem of Evil”. *The Problem of Evil: Selected Readings*. Ed. Michael L. Peterson. University of Notre Dame Press. Notre Dame. Indiana. 2017. ss. 210–232.
- Bayes, Thomas. “An Essay towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances”. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*. 1763. 53. ss. 370-418.
- Berkson, J. “Bayes' Theorem”. *The Annals of Mathematical Statistics*. 1930. 1(1). ss. 42-56.
- Cornfield, J. “Bayes Theorem”. *Review of the International Statistical Institute*. 1967. 35(1). ss. 34-49.
- Cornman, J. W. & Lehrer, K. & Pappas. *Philosophical Problems and Arguments*. Hackett Publishing Company. Indianapolis. 1992.
- Erdem, Engin. “Kötülük problemi”. *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç. Ankuzem Yayınları. Ankara. 2013. ss. 301-337.
- Hasker, William. “On Regretting the Evils of This World”. *The Problem of Evil: Selected Readings*. Ed. Michael L. Peterson. University of Notre Dame Press. Notre Dame. Indiana. 2017. ss. 193–209.
- Madden, Edward H., & Hare, Peter H., (1968), *Evil and the Concept of God*, Illinois and Florida: Charles C. Thomas Press.
- Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. Elis Yay. Ankara. 2019.
- Özdemir, Metin. *İslam düşüncesinde Kötülük Problemi*, Kaknüs Yay. İstanbul. 2014.
- Pike, Nelson. “Hume on Evil”. *The Philosophical Review*. 1963. 72:2. ss. 180-197.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. Harper & Row. New York. 2002.

- Plantinga, Alvin. "Probabilistic Arguments from Evil". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. 1979. 35(1). ss. 1-53.
- Reçber, Mehmet Sait. "Ateizm ve Ateistik Deliller". *Din ve Ahlâk Felsefesi*, ed. Recep Kılıç. Ankuzem Yayınları. Ankara. 2006.
- Rowe, William L. "The Problem of Evil and some Varieties of Atheism". *American Philosophical Quarterly*. 1979. 16. ss. 335-341.
- Rowe, William L. *Philosophy of Religion: an Introduction*, Wadsworthh. Canada. 2001.
- Rowe, William L. "Reply to Howard Snyder and Bergmann", *God and The Problem of Evil*, ed. William L. Rowe, (Blackwell, Malden, 2001).
- Salmon, Wesley C. "Religion and Science: A New Look at Hume's "Dialogues"". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. 1978. 33(2). ss. 143-176.
- Şimşek, İsmail, William L. Rowe ve "Kötülüğün Anlamsızlığı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 2018. 11(55). ss. 1023-1040.
- Yaran, Cafer S. *Kötülük ve Theodise*. Vadi Yay. Ankara. 1997.
- Yasa, Metin. "Kötülük Sorunu", *Din Felsefesi El Kitabı*, ed: Prof. Dr. Recep Kılıç & Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber. Grafiker Yay. Ankara. 2014. ss. 193-217.
- Yıldız, İbrahim. *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi*. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2021.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2021, 4(1): 108-127

Ebû Hanîfe'nin Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh
Hypothetical Fiqh in Abu Hanifa's Thought of Law

Halil KILIÇ

Arş. Gör. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku
Anabilim Dalı
Research Assistant Doctor, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic Law, Muş/Turkey
h.kilic@alparslan.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7424-7212

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 20 Mayıs / May 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Haziran / June 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June
DOI: 10.47145/dinbil.940173

Bu makale, “İslam Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh” (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This Article is Extracted from my doctoral dissertation entitled “Hypothetical Fiqh in Islamic Law Thought”, supervised by Prof. Dr. Ali İhsan PALA (Atatürk University, Institute of Social Sciences, Erzurum/Turkey, 2021).

Atıf / Citation: Kılıç, Halil. "Ebû Hanîfe'nin Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh / Hypothetical Fiqh in Abu Hanifa's Thought of Law". Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 4 / 1 (Haziran 2021): 108-127. doi: 10.47145/dinbil.940173

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** tinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Kaynakları vahye dayanan İslâm hukuku sahâbe ve tâbiûn dönemini kapsayan hicrî birinci asırda vakia eksenli bir seyir izlemiştir. Bu evrede fıkıh konuları ele alınırken detaylandırılmıyor, fakihler vuku bulmuş ve aktüalitesi bulunan meseleler hakkında bireysel içtihatlar yapıyorlardı. Ancak ikinci asırda bu durum farklı bir yönde gelişme göstermeye başlamıştır. Bölgesel yapılanmaları ifade eden Iraklılar ve Hicâzlılar ayrışması, yerini, şerî hükümlere ulaşmada takip edilen yöntem farklılığını ifade eden ehl-i re'y ve ehl-i hadîs ekollerine peyderpey bırakmıştır. Kûfe merkezli ehl-i re'y'in en önemli siması olan Ebû Hanîfe, İslâm hukukunu, birbirinden bağımsız meselelerden ve bu meselelere ait içtihatlardan oluşan dağınık yapısından kurtaracak bir faaliyete imza atmıştır. Günümüzde "farazî fıkıh" olarak adlandırılan ve vuku bulmamış varsayımsal meseleler hakkında içtihadı ifade eden bu faaliyet, İslam hukukunun doktriner hukuk sistemine dönüşümünü sağlayan etkenlerden biri olmuştur. Farazî fıkıhın ilk nüvelerine vahiy dönemi ve sonrasında rastlanıyorsa da Ebû Hanîfe, bu yöntemi bütün fıkıh konularına uygulayarak sistemleştirmiştir. Ebû Hanîfe tarafından bu yöntemle oluşturulmuş meseleler, diğer mezheplerin gelişiminde de etkili olmuştur. Ebû Hanîfe'nin fıkıh faaliyetlerinde farazî meseleler birçok amaçla kullanılmıştır. Kendisinin ifadesiyle farazî fıkıh, geleceğe yönelik bir hukuk inşası olduğundan, adaletin temini noktasında hukukçuya yardımcı olmaktadır. Fıkıh konuları arasında aklî ve mantıkî örüntüyü sağlayarak bütüncül bir bakış açısı sunmaktadır. Fıkıh eğitiminde öğrencinin varsayımsal meseleler üzerinde yeteneğini test etmesine ve eksik yönlerini görmesine olanak sağlamaktadır. Bu yönüyle farazî fıkıh, İslâm hukukunun pratikte uygulanmasına yarar sağladığı gibi Ebû Hanîfe'nin hukuk düşüncesinin bir mezhep olarak teorik gelişiminin sacayaklarından biri olmuştur.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Ebû Hanîfe, Ehl-i Re'y, Farazî Fıkıh, İctihat.

Abstract

Islamic law, whose sources are based on revelation, in the first century AH, followed a fact-oriented course covering the period of sahabah and tabiun. At this stage, dealing with fiqh issues, they were not detailed, but jurists took place and made individual ijtihads on issues of actuality. However, this situation reversed in the second century. The conflict of the Iraqis and the Hijazis, in the expressing regional structuring, has been replaced by the ahl al ra'y and ahl al hadith schools, which express the difference in the method followed in achieving religious provisions. Abu Hanifa, who is the most important figure of the Ahl al ra'y that centered on Kufa, carried out an activity that would save the Islamic law from the independent issues and the dispersed structure of ijtihads belonging to these issues. Today, this activity, which is called "hypothetical fiqh" and expresses ijtihad about hypothetical issues that have not occurred, has been one of the actors that have transformed Islamic law into a doctrinal legal system. Although the first examples of hypothetical fiqh are found during and after the revelation period, Abu Hanifa has systematized this method by applying it to all fiqh issues. The issues created by Abu Hanifa with this method also influenced the development of other madhhabs. In Abu Hanifa's fiqh activities, hypothetical issues were used for many purposes. As he stated, hypothetical fiqh helps the jurist at the point of ensuring justice, since it is a future-oriented law construction. It provides a holistic perspective by providing the rational and logical pattern among fiqh topics. And allows the student to test his ability on hypothetical issues and to see his deficiencies in fiqh education. In this respect, the hypothetical fiqh has been beneficial to the practice of Islamic law and has become one of the pillars of the theoretical development of Abu Hanifa's legal thought as a sect.

Keywords: Islamic law, Abu Hanifah, Ahl-i Re'y, Hypothetical Fiqh, Ijtihad

Giriş

İslâm hukuku, kaynağı itibarıyla ilâhî bir hukuk sistemidir. İlahî vahyin tedricen ve peyderpey nazil olduğu risâlet döneminde amelî hükümlere yönelik teşrî, yaşanan vakialara yöneliktir. Bu bakımdan vahiy döneminde detaylı meseleler hakkında hüküm teşrî söz konusu değildir. Vakıalar gerçekleştiççe Hz. Peygamber'e sorular soruluyor ve O da bu vakıaların hükmünü beyan ediyordu. Nitekim Kur'ân ve Sünnet'te yer alan hükümler aşırı detaylı, derli toplu ve sistematik değildir. Bu iki kaynaktan kısmen detaylı hükümler yer alsa da bunlar, günlük hayatta karşılaşılabılır olağan meselelerdir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatından sonra vahye dayalı teşrî söz konusu olmayacağı için Müslümanların karşılaştığı olayların şerî hükmünü ortaya koyma işi, daha teknik bir ifadeyle içtihat, bu işe ehil olanlar açısından bir zorunluluk olmuştur. Fetih hareketleri nedeniyle İslâm coğrafyası giderek genişlediği için karşılaşılan ve çözüm bekleyen hadiseler, hem farklılaşmış hem de girift bir yapıya bürünmüştür. Bu bakımdan nasslardan hüküm çıkarmada re'yi kullanma gerekliliği daha da artmıştır. Ancak bu dönemde re'yle içtihadta zaruret mesabesinde başvurulmuş, henüz gerçekleşmemiş meseleler varsayılarak bir fıkıh konusuyla alakalı detaylı ve sistematik analizler yapılmamıştır. Farazî meseleler üretmeye dayalı doktriner bir içtihat faaliyeti bulunmadığından sahâbe dönemi hukuk anlayışı da aktüel meseleler üzere kurulu güncel bir görünüm arz etmiştir.

Tâbiûn döneminin hicrî birinci asrın sonlarına kadarki bölümünde de fikhî faaliyetlerde vakûlik söz konusudur. Ancak hicrî birinci asrın sonlarıyla birlikte İslam hukukunun seyri açısından önemli gelişmeler yaşanmıştır. Zira bu dönemde Sünnet'in tedvini başlamış, ilmî seyahatler çoğalmış ve bunlara bağlı olarak da Emeviler döneminde daha çok genişleyen İslam topraklarının farklı bölgelerinde yaşayan tebaaya ait meseleler farklı merkezlerdeki ilim halkalarında tartışılır olmuştur. Sahabe döneminden itibaren "Iraklılar" ve "Hicâzlılar" şeklinde bölgesel oluşumları gösteren ifadelerin yerini, nasslardan ve rivayetlerden hüküm çıkarmadaki metot farklılığını ifade eden "ehl-i re'y" ve "ehl-i hadîs/eser" gibi ekoller almıştır. Bütün bu gelişmeler İslâm hukukunun teorik gelişiminin kat ettiği mesafeyi göstermektedir. İşte bu dönemde Kûfe ehl-i re'y ekolünün temsilcisi olan Ebû Hanîfe (ö. 150/767), önceki dönemlerde kısmen varlığı bulunan bir ameliyeyi aktif bir şekilde kullanarak geliştirmiştir. Onun sistemleştirerek geliştirdiği bu ameliye, günümüz literatürüne "farazî/takdirî fıkıh" olarak geçmiştir.

Ebû Hanîfe, yaklaşık bir asırlık birikimden müteşekkil fıkıh meselelerini kendi içtihat usûlü üzerinden yeniden yapılandırmıştır. O, kuramsal ve doktriner bir hukuk düşüncesi inşa etmek için yalnızca mevcut birikimle yetinmeyip, henüz gerçekleşmemiş meseleleri varsayarak mevcut birikimle harmanlamıştır. Onun, adeta bir hukuk/fıkıh akademisi niteliğindeki ilim halkasındaki ashâbıyla birlikte oluşturduğu ve birçoğu Şeybânî'nin (ö. 189/805) eserleriyle günümüze intikal etmiş meseleler, yalnızca Hanefîliğin değil, diğer mezheplerin gelişim seyrine de yön vermiştir. Zira Mâlikî fıkıhının farazî fıkıh eksenli ilk telifleri olan *el-Esediyye* ve *el-Müdevvene'*nin ihtiva etmiş oldukları meseleler, Şeybânî'nin eserlerinden devşirilmiştir. Aynı şekilde İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) de Şeybânî'nin öğrenciliğini yapmakla bu meselelerden istifade ettiği bilinmektedir.¹ Kolektif bir çalışmanın ürünü olan bu meseleler, İslâm hukukunun bir bilim olarak gelişiminde baş aktörlerden biri olmuştur. Nitekim Ebû Hanîfe'den sonra gelen fukahâ, mezkûr meseleler üzerinden kendi düşünce sistemlerini daha da ileriye taşımışlardır. Fukahânın hukukî mekanizmada boşluk bırakmamaya yönelik sivil

¹ Bkz.: Halil Kılıç, "İmâm Şâfiî'de Farazî Fıkıh", *İslam Düşüncesi Araştırmaları II*. ed. Mahsum Aytepe-Hasan Kaya (Ankara: Araştırma yay., 2020), 38.

çabaları ve bu çabaların ürünü olarak ortaya çıkmış meseleleri ihtiva eden literatür, asırlar boyunca İslâm toplumunda resmî bir kanunlaştırmaya ihtiyaç bırakmamıştır. Farazî fıkıh amelîyesi sayesinde İslam hukukçuları, hayatın bütün alanına nüfuz etmişler ve çözüme kavuşturulmamış vuku bulmuş bir hadise ya da gerçekleşmesi muhtemel mesele bırakmamayı amaçlamışlardır. Ayrıca farazî fıkıh, sınırlı sayıdaki nass ve rivayetlere rağmen İslâm hukukuna dinamizm kazandırmış ve İslâm hukukunun her zaman ve zeminde uygulanabilirliğini sağlamıştır.

İşte bu çalışmada İslâm hukukunun tatbikî-amelî bölümünün (füru-u fıkıh) gelişiminin yapı taşlarından birini oluşturan “farazî fıkıh”ın, onu sistemleştiren İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin hukuk düşüncesindeki rolü ele alınacaktır.

1. Farazî Fıkıhın Mahiyeti ve İşlevi

“Farazî fıkıh” ifadesi “farazî” ve “fıkıh” kelimelerinden müteşekkil bir sıfat tamlamasıdır. Bu tamlamanın ilk kelimesi olan “farazî” kelimesi Arapça “ف ر ض / fard” köküne nispet edilmiş ism-i mensûb bir ifadedir. Bu kök, sözlükte “bir şeyi zorunlu kılmak, açıklamak, takdir etmek, belirlemek, kesinleştirmek, sınır belirlemek, ölçmek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.² Ancak bu kök, “farazî fıkıh” tamlamasında sözlük anlamları içerisinde yer almayan ve hicrî ikinci asır ve sonrasında kaleme alınmış Arapça felsefe ve mantık metinlerinde kazandığı “varsayım/varsaymak” anlamında kullanılmıştır.³ Tamlamanın bir diğer kelimesi olan “fıkıh” ise sözlükte “bir şeyi derinlemesine bilmek ve kavramak” anlamına gelmektedir.⁴ Bir terim olarak fıkıh, “tafsilî delillerden elde edilen şerî-amelî hükümleri bilmek” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵ Tamlamayı bir bütün halinde “varsayımsal fıkıh” şeklinde tercüme edebiliriz.

İslam hukuk düşüncesinin doktriner bir yapıya bürünmesi ve literal gelişiminde, varsayımsal meseleler üzerinde hukuk yapma faaliyetleri önemli bir rol üstlenmişse de bu faaliyeti ifade eden bir isimlendirmeye veya tanıma klasik kaynaklarda rastlanmamaktadır. XX. yüzyıldan sonra İslam hukuku alanında kaleme alınmış çalışmalarda bu faaliyeti ifade eden birçok isimlendirme ve tanımlama girişi mevcuttur.⁶ Yapılan tanımlar, farazî fıkıhın, henüz gerçekleşmemiş varsayıma dayalı meselelerin fıkıh faaliyetlerinde kullanılması paydasında birleşmektedir. Buna göre farazî fıkıhı, “Henüz vuku bulmamış varsayımsal meselelerin tafsilî delillerden elde edilen şerî amelî hükümlerini bilmek”⁷ şeklinde tanımlamak mümkündür.

İslâm hukuk düşüncesinin gelişiminde farazî fıkıhın birçok işlevi bulunmaktadır. Farazî fıkıhın belki de en önemli işlevi, bir fıkıh başlığına (kitâb-bâb) ait kuramsal çerçeveyi inşa etmeye yardımcı olmasıdır. Bu bakımdan fûrû-u fıkıhın klasik tasnifini teşkil eden ibâdât (ibadetler hukuku), muâmelât (alışveriş hukuku), münâkehât (aile hukuku) ve ukubât (ceza hukuku) konuları ve bunları oluşturan

² Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-'Ayn*. thk. Abdülhamîd el-Hendâvî, (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 3: 313; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, 4. Baskı, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 3: 1097; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beirut: Dâru Sadır, h. 1414), 7: 202-206.

³ Kılıç, “İmâm Şâfiî'de Farazî Fıkıh”, 28.

⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 1990: 6: 2243; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5: 3450.

⁵ Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, (Kahire: Dâru'l-Fadîla, 1357/1938), 155.

⁶ İlgili bazı tanımlar ve isimlendirmeler için bkz.: Halil Kılıç, *İslam Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh*. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 26-30, 58.

⁷ Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Muhaymîdî, “el-Fetvâ el-İftirâdiyye Mefhûmuhâ ve Ehemmiyyetuhâ ve Hukmuhâ”, *Mu'temeru'l-Fetvâ ve İstişârâfu'l-Mustakbel*. (Suud: Câmî'atu'l-Kasîm, 1434), 1: 102.

alt başlıklar, aşırı detaylı meselelerle işlenmiştir. Akla gelebilecek en ince ayrıntılar üzerinden meseleler varsayılarak bu konuların temel çerçeveleri ve kuramları belirlenmiştir.⁸ Buna göre farazî fıkıh, kuramsal fıkıh konularının oluşumunun yapı taşlarından biri olmuştur. Nitekim dağınık halde bulunan bilgilerle ve mevcut vakıalarla yetinmek, bir ilim dalının teşekkülü için kâfi değildir. Gerçekleşmiş hadiselerle yönelik mevcut birikim, varsayımlarla desteklenmeli ve pekiştirilmelidir.⁹ İbn Cinnî (ö. 392/1002), bir ilim dalının oluşumu için o ilme özel mesele üretme fonksiyonunu gerekli görür ve bundan mahrum olan ilimlerin, sanatla yontulmamış oduna benzediğini söyler.¹⁰ O, bu fonksiyona sahip ilimlerden birinin fıkıh olduğunu ifade eder. İşte fıkıh ilmi için bu önemli görevi, farazî fıkıhın üstlendiği söylenebilir.

Farazî fıkıhın işlevlerinden biri de geleceğe yönelik hukuk inşasını sağlamasıdır. Farazî fıkıh yöntemiyle oluşturulmuş gerçekleşmesi muhtemel meselelere yönelik içtihatlar, toplumun hukuk ihtiyacını karşılar. Farazî meseleler, herhangi bir zaman diliminde gerçekleştiği anda hükümler hazır bulunacağından hakkın ihkakı ve adaletin temini ivedilikle sağlanacaktır. Farazî fıkıhın bu işlevinden hareketle meşru içtihadı farz-ı ayn, farz-ı kifâye ve mendûb şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutan fakihler, gerçekleşmemiş hadiseler hakkında yapılan içtihadı mendûb kategorisinde değerlendirmişlerdir.¹¹ Bu meyanda, İslâm hukukçuları tarafından oluşturularak hükmü ortaya konmuş farazî fıkıh mahsulü meseleler, asırlar boyunca İslâm toplumunun hukuk ihtiyacını karşılamıştır. Bu meseleleri ihtiva eden eserler, adlî vakaların çözüme kavuşturulmasında bir kaynak olarak telakki edilmiş ve İslâm devletlerinde yeni bir kanunlaştırmaya ihtiyaç bırakmamıştır. Önceki asırlarla kıyaslanmayacak derecede meselelerin girift bir yapıya büründüğü günümüzde dahi, İslam hukukçuları, bu içtihatlardan yararlanmaktadırlar.¹²

Farazî fıkıh, hukukun işleyişine sağladığı katkıların yanı sıra fıkıh talebelerinin yeteneklerini test etmek, ulaştıkları seviyeyi tespit, zihin jimnastiği yaptırmak, eksik yönlerini görmesini sağlamak ve becerilerini geliştirmek gibi amaçlarla fıkıh eğitim ve öğretiminde bir yöntem olarak da kullanılmıştır. Gündelik hayatta karşılaşılmayacak ya da gerçekleşmesi imkânsız meseleler hakkında, fakihin içtihatla bulunma ve cevap verme yükümlülüğü tartışmalı bir husus olsa da bu meselelerin, fıkıh eğitiminde kullanılabileceği ifade edilmektedir.¹³ Ayrıca fakihler arasında gerçekleşen tartışmalarda da farazî meseleler bir ispat metodu olarak kullanılmıştır. Tartışmaların tarafları, görüşlerini rahatlıkla sunmak, desteklemek ve muhatabın anlamasını sağlamak gayesiyle farazî meselelerden yararlanmışlardır.¹⁴ Bunlar haricinde farazî fıkıh; doktriner düşüncüyü geliştirmek, içtihat yapılırken göz önünde bulundurulacak amaçları ve temel ilkeleri ortaya koymak,¹⁵ bütün fıkıh

⁸ Mürtaza Bedir, *Ebu Hanife-Entelektüel Biyografi*. (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 84-85

⁹ Ernest Hirs, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*. (Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Türkiye İş Bankası Vakfı Sözkese Matbaacılık, 2001), 13.

¹⁰ Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsûlî, *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali Neccâr, (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, ts., 2: 92-93.

¹¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hamdân, el-Harrânî el-Hanbelî, *Sifetu'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. thk. Nasıruddîn Albânî, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1380), 30; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4: 20-21.

¹² Kılıç, İmâm Şâfiî'de Farazî Fıkıh", 30.

¹³ Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 3: 161; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülûsî el-Kurtûbî ez-Zâhirî, *et-Takrîb li Haddî'l-Mantık*. (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2007), 461-462; Hâfızuddîn b. Muhammed el-Bezzâzî, el-Kerderî *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*. (Beyrut: el-Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310), 77; İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Huseynî ed-Dımaşkî, *Reddu'l-Muhtâr 'ale'd-Durri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kutub, 2003), 3: 46-47.

¹⁴ Emîr Padişâh Muhammed Emin, *Teysîru't-Tahrîr*. (Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 1351), 2: 148

¹⁵ Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*. (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 158; Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 19-20.

konularına çözümler getirerek hukuktaki boşlukları kapatmak, içtihat yöntemlerini test etmek,¹⁶ şekilsel açıdan birbirine benzerlik gösteren çözümler arasında mantıksal tutarlık inşa etmek,¹⁷ nasları ve rivayetleri yorumlamak ve kapsam alanlarını belirlemek¹⁸ gibi hususlarda katkılar sunmaktadır.

2. Ebû Hanîfe Öncesi Kûfe Hukuk Ekolünde Farazî Fıkıh Temayülü

Vahiy döneminde şerî hükümler, güncel meselelere ve vakialara odaklanmıştır. Ancak bu dönemde farazî meseleler hakkında asla hükmün vazedilmediği şeklinde bir genellemede bulunmak imkânsızdır. Gerek Kur'ân-ı Kerim'de gerek hadislerde henüz gerçekleşmemiş hadiselerle yönelik hükümlerin vazedildiğini gösteren somut veriler bulunmaktadır. Hanbelî fakîh Necmeddîn et-Tûfî (ö. 716/1316), *"Onlarla birlikte bulunup onlara namaz kıldırıldığında onlardan bir bölük seninle beraber namaza dursun, silâhlarını da yanlarına alsınlar. Bunlar secde ettiklerinde ötekiler arkanızda olsunlar, sonra henüz namazlarını kılmamış bulunan bölük gelip seninle beraber namazlarını kılsınlar ve bunlar da ihtiyat tedbirlerini ve silâhlarını alsınlar... Eğer yağmur yüzünden bir zarar görürseniz veya hasta olursanız silâhlarınızı bırakmanızda size bir günah yoktur..."*¹⁹ mealindeki ayette Allah Teâlâ'nın, vuku bulma ihtimalinden hareketle vukuundan önce yağmur ve hastalığın hükmünü açıkladığını ifade eder.²⁰ Hz. Peygamber'in de farklı amaçlarla farazî meselelerden yararlandığını ya da kendisine sorulan henüz gerçekleşmemiş meselelere cevap verdiğini gösteren rivayetler bulunmaktadır. Örneğin sahâbeden biri, Hz. Peygamber'e, *"Şayet bir kâfirle karşılaşır onunla savaşırsam ve bu kişi kılıcıyla elimi kesip koparsa, sonra kaçıp bir ağaca sığınsa ve 'Ben Müslüman oldum' dese bu durumda onu öldürebilir miyim?"* diye bir soru sormuş; Hz. Peygamber de *"Hayır, onu öldürme!"* diye cevap vermiştir.²¹ Ancak gerek Kur'ân-ı Kerim'de gerek hadislerde yer alan farazî nitelikli meseleler günlük hayatta karşılaşılabılır olağan meselelerden oluşmaktadır.

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte vahye dayalı teşrî son bulmuş ve sahâbe müçtehitleri, hakkında doğrudan nass veya rivayet bulunmayan meseleler hakkında içtihatla bulunmak zorunda kalmışlardır. Hz. Peygamber döneminde başlayıp dört halife ve sonrasında artarak devam eden fetihler neticesinde İslam coğrafyasına farklı kültür ve geleneklere sahip toplumların girmesiyle birlikte, hakkında içtihat edilmesi gereken hukukî hadiseler artmıştır. Ayrıca bu hadiseler, vukua geldikleri toplumların izlerini taşıdığından, daha girift bir yapıya bürünmüştür. Bu durum, içtihat yapılırken re'ye dayalı aklı yöntemlerin gelişmesini sağlamıştır. Böylece kökleri sahâbe dönemine dayanan ve hüküm ortaya çıkarmada naslara ve rivayetlere yaklaşım farklılığını ifade eden "ehl-i re'y" ve "ehl-i hadis" ana akımları ortaya çıkmıştır.

¹⁶ Osman Bayder, "Ebû Hanîfe'nin Kurucu İmam Olmasının Anlamı", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmam-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2015), 531.

¹⁷ Yunus Apaydın, "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisini: Ebu Hanîfe", *İslami Araştırmalar Dergisi Ebu Hanîfe Özel Sayısı*. 15/1-2 (2002), 147.

¹⁸ Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe; Hayâtuh ve 'Asruh - Ârâuh ve Fıkhu*. (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1976), 259.

¹⁹ Nisâ: 4/102.

²⁰ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye ile'l-Mebâhisi'l-Usulîyye*. (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2002), 2: 42.

²¹ Buhârî, "Meğâzî", 11; Müslim, "İmân", 41; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 104). Hz. Peygamber'in farazî meselelere cevap verdiği ya da farklı amaçlarla bizzat kendisinin faraziyelere başvurduğunu gösteren bazı örnekler için bkz.: Buhârî, "Sayd ve Zebâih", 23; "Meğâzî", 11; Müslim, "Edâhî", 4; "İmâre", 12; "İmân", 41, 62; "Hacc", 66; Tirmizî, "Fiten", 30; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 104; "Menâsik", 19.

Medine merkezli ehl-i hadîsin sahâbe ve tâbiûn neslinden hocalarının farazî meselelerin sorulmasına karşı çıktıkları ve bu meseleler hakkında içtihat etmekten kaçındıkları rivayet edilmektedir. Hz. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Übeyy b. Ka'b, Ammâr b. Yâsir ve Abdullah b. Ömer'in vuku bulmamış hadiselerin sorulmasına yönelik negatif tutumları²², tabiûn dönemi ve sonrasında ehl-i hadîsin farazî meselelere yönelik olumsuz yaklaşımlarında²³ etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca ehl-i hadîs ekolüne mensup fukahânın, nassları ve rivayetleri incelemeleri, bu iki kaynaktan kendisine dair bir bilginin bulunduğu konularda mümkün olduğunca aklî yorumlardan kaçınmaları, vebal olarak gördükleri için re'y ile fetva vermekten mümkün olduğunca uzak durmaları gibi hususların da bu negatif tutumlarında rol oynadığı söylenebilir.²⁴

Kûfe merkezli ehl-i re'yde ise Ebû Hanîfe'ye kadarki süreçte bütün fıkıh konularına uygulanan sistemli bir farazî fıkıh ameliyesi bulunmamaktadır. Bu süreçte İslam hukuku, soru-cevap ve vakıa-hüküm ekseninde bir seyre sahiptir.²⁵ Ancak ehl-i re'y fukahânın farazî fıkıh faaliyetleri, ehl-i hadîse göre daha yoğundur. Bunu farklı nedenlerle açıklama imkânı bulunmaktadır. Kûfe'nin de içinde bulunduğu Irak bölgesi birçok kültür ve medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Demografik çeşitliliğe sahip bölge olması cihetiyle Irak'ta vukua gelen ve çoğunlukla nass ve rivayetlerin doğrudan kapsamına girmediği hadiselerin fikhî çözümünde, bölge fukahâsı, re'y ile içtihadı daha çok ihtiyaç duymuştur. Ayrıca bölgede, farklı düşüncelere sahip İslâmî fırkaların bulunması, fırkalar arası tartışmaların yoğunlaşmasında etkili olmuştur. Hadis uydurma faaliyetleri de bölgenin ciddi problemleri arasındadır. Bu nedenle Kûfe ehl-i re'y fakihleri, fıkıh meselelerinin çözümlerinde, farklı görüşlere karşı tartışmalarda ve rivayetleri değerlendirmede aklî yöntemlerden biri olan faraziyelerden istifade etmişlerdir. Aslında re'ye başvurularındaki neredeyse bütün etkenlerin, farazî fıkıha başvurularında da rol oynadığını söyleyebiliriz.

Ebû Hanîfe'nin mensubu olduğu Kûfe ilim geleneğinden bazı önemli şahsiyetlerin farazî fıkıh temayüllerini kısaca açıklamak yerinde olacaktır.

Kûfe ehl-i re'y ekolünün tâbiûn neslinden hocası Alkame b. Kays (ö. 62/682), farazî meseleleri fıkıh eğitiminde bir yöntem olarak kullanmış ve bu yönde tavsiyelerde bulunmuştur. Öğrencisi İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714), ferâiz ilmini nasıl öğrenebileceğini sorduğunda Alkame, "Ferâizi öğrenmek istiyorsan komşularını öldür, miraslarını paylaşır" demiştir.²⁶ Alkame'nin ifade etmek istediği şey, ferâiz gibi fıkıhın matematiğe dayalı karmaşık bir konuda ancak gerçekte vuku bulmamış farazî meseleler üzerinde alıştırmalar yapılarak yetkinlik kazanılabileceğidir.

Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd'tan (ö. 120/738) da Kûfe ehl-i re'y geleneğinde farazî metodun nesilden nesile kullanılagelen bir yöntem olduğunu gösteren ifadeler nakledilmiştir. Hammâd, "Nehâî'ye bir şey sorduğumda cevap verir, anlamadığımı hissettiğinde ise örneklere başvurur, kıyâslar yaparak anlamamı sağlardı" der ve Nehâî'nin bu yöntemi Alkame'den öğrendiğini söyler.²⁷ Buna göre Nehâî'nin, farazîyeler üzerine kurulu kıyâs uygulamasını, farklı olaylar ve örnekler

²² Ebû Muahmmmed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, (Riyâd: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1420), 1: 242, 244.

²³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*. thk. Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî, (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996), 2: 12.

²⁴ Medine merkezli ehli hadis düşüncesinin farazî fıkıh bakışlarıyla ilgili detaylı bilgi için bkz.: Halil Kılıç, "İmâm Mâlik'in Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. 3 / 2 (Aralık 2020), 126-133.

²⁵ Ahmet Yaman, Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*. (İstanbul: İFAV yay., 2014), 86.

²⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, 2: 261-262.

²⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, 2: 261.

arasında karşılaştırma yapmak suretiyle pedagojik amaçla kullandığı rahatlıkla söylenebilir.²⁸ Buradaki kıyâs uygulamasından kasıt, sonraları formüle edilmiş analogik bir işlem olup meseleler arası benzerlik tesisidir.²⁹

Alkame ve Nehâî'den sonra Kûfe ehl-i re'y halkasının başına geçen Hammâd'ın, farazî fıkıhı daha etkin bir biçimde kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Kûfe'de ehl-i hadîsin önde gelen temsilcilerinden olan Şa'bî (ö. 104/722), Hammâd ve ashâbının fıkıh müzakerelerinde kıyâs eksenli farazî meseleleri kullanmalarından rahatsız olmuştur. Şâ'bî, "Vallahi onlar, beni mescide (Kûfe Mescidi) gitmekten soğuttu. Öyle ki (gözümde) mescit, evimin çöplüğünden daha kötü oldu" şeklindeki ifadeleriyle bu faaliyete olan tepkisini dile getirmiştir. Şa'bî'ye onların kim olduğu sorulduğunda, "Eraeytiyyûn/Eraeyteciler" diye cevap vermiştir.³⁰ Şa'bî'nin, Hammâd ve ashâbını "eraeytiyyûn" şeklinde isimlendirmesinin nedeni, sordukları farazî meselelerin başında "peki şuna ne dersin?" anlamına gelen "eraeyte" kipini kullanmalarındadır. Nitekim onlar bu tür sorular sorarak, aklî istidlâl ve kişisel görüşlere başvurmuşlardır.³¹ "Eraeyte" kipiyle sorulan meseleler, yukarıda zikrettiğimiz kıyâs uygulamasının bir parçasıdır. Bu bakımdan "eraeyte" kipi, bu tür bir kıyâs işleminde muhatabı, farklı olayların ortak yönlerini tespit ederek benzerliklerini düşünmeye davet amacıyla kullanılmaktadır.³² Ehl-i re'y, bazen de farazî meseleler üzerine kurulu bu türden bir kıyâsı, haber-i vâhid gibi sıhhatinden şüphe duydukları rivayetlerin naklî ve aklî tutarlılığını test etmekte kullanmışlardır.³³ Genel olarak ehl-i re'yin bu türden kıyâslara başvurma eğilimleri olsa da Hammâd'ın bu işlemi daha yoğun bir şekilde kullandığını gösteren rivayete göre İmam Mâlik, onun hakkında "Bizim nazarımızda Basralılar, Iraklılardı ve onlar iyi insanlardı. Kûfe'de ise Alkame, Esved ve Şüreyh gibi adamlar vardı. Ta ki Hammâd diye biri ortaya çıktı ve dine itirazda bulunup re'yi ile hüküm verdi" demiştir.³⁴ Bu husus, sonraları kıyâsa muhalif haber-i vâhidle amele yönelik tartışmalar olarak literatürdeki yerini alacaktır. Farazî meselelerin bu amaçla kullanımını, Ebû Hanîfe'den yapacağımız nakillerde de göreceğiz.

Kûfe ehl-i re'y hakkında kısa bir özetleme yapmak gerekirse şunları ifade edebiliriz: Ebû Hanîfe'ye kadarki süreçte Medine ehl-i hadîs çevrelerinde farazî fıkıh eksenli bir telif bulunmadığı gibi Kûfelilerde de bulunmamaktadır. Kûfeliler farazî meselelerle daha fazla ilgilenmişlerdir. Ancak bu ilgi, yaşadıkları bölgedeki karşılaşılan hadiselerin Hicâz'a göre daha farklı yapıda oluşundan ya da farazî yöntemin aklî istidlâl aracı olmasından kaynaklanmaktadır.

3. Ebû Hanîfe'ye Göre Farazî Fıkıhın Meşruiyeti

İslam hukuk tarihinde farazî fıkıhın ilk defa kim tarafından kullanıldığına yönelik iki görüş bulunmaktadır. Son dönem İslam hukuk araştırmacılarından Hacevî, farazî fıkıhın ilk defa Ebû Hanîfe

²⁸ Özen, Şükrü, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci Başlangıçtan Hicrî IV. Asrın Ortalarına Kadar*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1995), 201.

²⁹ Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 107.

³⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el- eş-Şâtübî, *el-Muvâfekat fî Usûli's-Şerî'a*. thk.: İbrâhîm Ramadân, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 4: 661.

³¹ Kadir Gürler, *Ehl-i hadîsin Düşünce Yapısı –İlk Dönem Ehl-i hadîs Örneği*. Bursa: Emin Yay., 2007), 123-124

³² Nâdiye Muhammed Şerîf el-Ömerî, *Neş'etü'l-Kıyâsî'l-Usûlî ve Tetavvürühu: Dirâse fî 'İlmi Usûlî'l-Fikh*. (Cize: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1987, 8.

³³ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. (Oxford: The Clarendon Press, 1975), 110.

³⁴ İbn Asâkir Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan ed-Dîmaşkî, *Tarîhu Dîmaşk*. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 10: 295.

tarafından ihdas edildiği görüşündedir.³⁵ Muhammed Ebû Zehre ise farazî fıkıhın Ebû Hanîfe'den önce Kûfe ehl-i re'y fakihleri tarafından kullanıldığı, Ebû Hanîfe'nin seleflerinden devraldığı bu faaliyeti bütün fıkıh konularına uygulayarak sistemleştirdiği kanaatindedir.³⁶ Ebû Zehre'nin, farazî fıkıhı sistemleştiren kişinin Ebû Hanîfe olduğuna yönelik görüşü daha isabetli gözükmektedir. Ancak bu tarz fıkıh anlayışının ilk defa Kûfeliler tarafından kullanıldığına yönelik görüşüne katılmak mümkün değildir. Zira daha önce de ifade ettiğimiz üzere gerek Kur'an-ı Kerim'de ve Sünnet'te gerekse sahâbe içtihatları içerisinde farazî fıkıhın nüveleri görülmektedir. Ayrıca varsayıma başvurmak ilmî bir gereklilik olduğu gibi fıtrî bir olgudur da. Varsayımları ve ihtimalleri düşünerek kısa ya da uzun vadeli gelecek planlaması yapmak, hayatımızın bir parçasıdır. Ayrıca "farazîlik" hukukun doğasında ve yapısında bulunan bir özelliktir. Hukuk normlarına konu olan davranışlar farazî nitelikli olup somut bir olguya ya da hadiseye denk düşmez.³⁷ Binaenaleyh fıkıh ilminde varsayımlara başvurmanın ilk defa Ebû Hanîfe'yle başladığını iddia etmek bu hususlara aykırılık teşkil eder.

Ebû Hanîfe'nin farazî fıkıhın meşruiyetine ve gerekliliğine yönelik bakışını ortaya koyan bir rivayet şöyledir: Kûfe'ye gelen Katâde (ö. 117/735), kendisini ziyaret için toplanan kalabalığa, helâl ve haramla ilgi sorulacak her soruya cevap vereceğini söyler. Bunun üzerine Ebû Hanîfe "Senelerce kayıp (mekûd) bir adamın karısı, kocasının öldüğüne kanaat getirerek bir başkasıyla evlenir. Kayıp koca dönerse, kadının (ikinci eşinden aldığı) mehir ne olacak?" şeklinde bir mesele sorar. Katâde, meselenin gerçekte yaşanıp yaşanmadığını sorar ve gerçekleşmediğini öğrenince Ebû Hanîfe'ye, "Gerçekleşmemiş bir şeyi niye soruyorsun?" diye çıkışır. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, "Bizler, henüz başımıza gelmemişken belaya hazırlıklı olmalıyız. Böylece bela gerçekleştiğinde ona müdahale etmesini ve ondan kurtulmasını da bilmiş oluruz" diye cevap verir.³⁸ Ebû Hanîfe'nin bu cevabı, gelecekte vuku bulacak hadiselerle hazır hüküm bulundurma gayesiyle farazî meselelerin hükmünü araştırmanın meşruluğuna delildir. Farazî fıkıhın bu işlevi, hukukun; toplumsal hayatı şekillendirmek, hakların çatıştığı bir ortamda kaosu önleyerek en kısa sürede müdahalede bulunmak ve adaletin teminini sağlamak gibi amaçlarına uyumluluk arz eder.

Farazî fıkıhı, bu gayeye hizmet eden bir yöntem olarak gören Ebû Hanîfe, bütün fıkıh konularında teferruatlı meseleler vazetmiştir. Cüveynî (ö. 478/1085), bunu ilk yapan kişinin Ebû Hanîfe olduğunu şöyle ifade eder: "Sahâbe ve tâbiûndan sonra Ebû Hanîfe geldi ve fıkıh meselelerini teferruatlandırdı ve sayılamayacak kadar furû meseleleri üretti. O, akıllıların hayrete düşeceği derecede kılı kırk yararcasına gaybı aydınlatacak dakik meseleler vazetti ve ömrünü bu uğurda tüketti."³⁹ Bezzâzî (ö. 827/1424) de "Ebû Hanîfe, (fıkıh meselelerini) öyle bir tefrî ve tedvin etti ki önemli bir olay onun müdevvenâtının dışında kalmaz. Gerçekleşebilecek her olayın cevabı bu müdevvenatta yazılıdır." demektedir.⁴⁰ Ebû Hanîfe'nin üretmiş olduğu meselelerin sayısı ile ilgili

³⁵ Muhammed b. Hasan el-Hacevî, *el-Fikru's-Sâmî fi Tarîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî*. (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 1: 419.

³⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 259.

³⁷ Yasemin Işıktaç, *Hukuk Normunun Mantıksal Analiz ve Uygulaması*. (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2004), 98.

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Medîneti's-Selâm*. thk. Beşşâr Ma'rûf, (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 15: 477.

³⁹ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *Muğîsü'l-Halk fi Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk*. (Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1934), 18.

⁴⁰ Hâfızuddîn b. Muhammed el-Kerderî el- Bezzâzî, *Menâkıbu Ebû Hanîfe*. (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 34.

altmış bin, üç yüz bin, beş yüz bin gibi sayılar verilmekle⁴¹ birlikte Bâbertî (ö. 786/1384), Ebû Hanîfe ve ashâbının bir milyon yüz yetmiş bin küsur mesele vazettiklerini ifade eder.⁴²

Ebû Hanîfe, kendisine sorulan fikhî meselelere cevap vermede çekingen bir tutuma sahip olmaması nedeniyle sorulan farazî meselelere de olumsuz bir tavır sergilememiştir. Bu yapısı nedeniyle bazen eleştirilmiştir. Sufyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Horasan'dan gelen birinin Ebû Hanîfe'ye yüz bin mesele getirdiğini, Ebû Hanîfe'nin de hiç çekinmeden "Hadi getir" dediğini ifade eder. İbn Uyeyne, kendilerine soru sorulan sahâbenin, soruyu birbirlerine havale ettiklerini ifade ederek Ebû Hanîfe'yi cüretkâr davranmakla suçlar.⁴³ Bu rivayetteki meselelerin sayısı abartılı⁴⁴ olsa da Ebû Hanîfe İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinden gelen meselelerin kendisine sorulduğunu ve onun fikhî meseleleri vakıa ve farazî şeklinde bir ayrıma tabi tutmadığını göstermesi açısından dikkate değerdir.

4. Ebû Hanîfe'nin Farazî Fıkıhı Kullanmasında Etkili Faktörler

Ebû Hanîfe'nin farazî fıkıhı aktif bir biçimde kullanmasında yetiştigi ilmî ve sosyal çevre belki de en önemli faktörlerin başında gelir. Irak birçok medeniyete, dinî ve etnik gruba ev sahipliği yapmıştır.⁴⁵ Farklı örf, gelenek ve kültürlerin bulunması karşılaşılan hâdiselerin de aynı oranda çeşitliliğinde rol oynamıştır.⁴⁶ Müslümanlar tarafından fethedildiği andan itibaren bölge, bu yönüyle meşhurdur. Irak bölgesinde vuku bulmuş hadiselerin giriftliğini gösteren bir rivayete göre Abdullah b. Ömer, "Siz Iraklılar bizlere içinden çıkılması zor meselelerle geliyorsunuz" demiştir.⁴⁷ Hâdiselerin girift yapısı ile çeşitliliği ise re'ye ve dolayısıyla aklî istidlâl yöntemlerine daha çok başvurmayı gerektirmiştir. Farazî meseleler ekseninde meseleler arası paralellik ve benzerlik kurmak da bu yöntemlerden biridir.

Ayrıca Irak bölgesi, ilmî faaliyetler açısından da diğer İslâm coğrafyalarına göre oldukça zengin bir ilim merkezidir. Fethedilmeden önce bu bölgede felsefe, mantık, tıp, astronomi, matematik, hendese vb. ilimlerin tedvininin gerçekleşmiş olduğu bilinmektedir.⁴⁸ İslâm dünyasında ilk tercüme faaliyetlerinin bu bölgede yoğunlaşmış olması da bunun bir göstergesidir. Tercüme faaliyetleriyle birlikte bu ilimlerin Müslümanlara geçişi, İslâmî ilimlerin tedvin ve tasnifine ön ayak olduğu söylenebilir. Nitekim Hacevî (ö. 1956), Müslüman âlimlerin diğer toplumlara ait birikime vukufiyetlerini, fıkıhın dağılık bilgi ve içtihatlardan müteşekkil bir yapıdan çıkıp sistemleşmesini sağlayan faktörlerden biri olduğunu söyler.⁴⁹ Takıyyuddîn en-Nebhânî (ö. 1977) ise Müslümanların bu birikimlerden yola çıkarak ilimlerin telif ve tanzimini öğrenmiş olmalarının bir etkilenme değil yararlanma olduğunu söylemektedir. Çünkü ilimlerin telif ve tanzim tarzı, herhangi bir kültüre, dine vb. oluşumlara özel olmayıp insanlığın ortak ürünüdür.⁵⁰ Böyle bir ortamda yetişen Ebû Hanîfe'nin,

⁴¹ Hacevî, *el-Fikru's-Sâmî fi Tarîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 419.

⁴² Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1: 6.

⁴³ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Medîneti's-Selâm*, 15: 542.

⁴⁴ Muhammed Zahid Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ Sâkahu fi Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzîb*. (b.y.: y.y., 1990), 194.

⁴⁵ Bedir, *Ebu Hanife*, 65;

⁴⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 94; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 159.

⁴⁷ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rifetü ve't-Tarîh*. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 2: 759.

⁴⁸ Gürkan Dağbaşı, "Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri", *Eski Yeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*. 27 (2013), 180-184.

⁴⁹ Hacevî, *el-Fikru's-Sâmî fi Tarîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 1: 400.

⁵⁰ Takıyyuddîn en-Nebhânî, *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*. (Beyrut: Dârü'l-Ümme li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2003), 1: 284.

fıkıh ilmini, konu ve sınırları belli bir sistematığe kavuşturmasında farazî meselelerden istifade etmesi kaçınılmaz olmuştur. Zira bir ilim dalının teşekkül ve tanziminde yalnızca vakıalarla ve mevcut birikimle yetinmek kifayet etmez. Bunun için dağınık halde bulunan meselelerin belli bir örüntüye ve aklî bütünlüğe bürünmesi, varsayımlarla desteklenmesi ve farazî meselelerle kopukluğun giderilmesi gerekmektedir.

Ebû Hanîfe'nin tartışmacı kişiliği de farazî fıkha yönelmesini sağlayan faktörlerden biridir. O, fıkha yönelmeden önce kelâm ilmiyle iştigal etmiş ve kendisinin ifadesiyle aktarıldığına göre kelâm ilminde parmakla gösterilir bir seviyeye ulaşmıştır.⁵¹ Farklı İslâmî fırkaların doğduğu Irak bölgesi, cedel ve münazaraların yoğun olarak yaşandığı kelâm ilmi açısından da oldukça merkezî bir konumdadır. Ebû Hanîfe, fıkıh ilminde sıkça kullandığı münazara ve cedel üslubunu, kelâm ilmiyle iştigal ettiği gençlik döneminden almış olmalıdır.⁵² Onun, hocası Hammâd'la yapmış olduğu tartışmalarda bu yeteneğinin izlerini görmek mümkündür. Nitekim Hammâd, bir tartışma sonrasında Ebû Hanîfe'nin cedelî sorularından bıkkınlığını "Yeter artık ey Ebû Hanîfe! Kalbim daraldı" şeklinde ifade etmiştir.⁵³ Cedel ve münazara yapılırken tartışmacıların kendi görüşlerini ispat etmek ve karşı tarafın görüşünü çürütmek için varsayım önemli bir metottur. Muasırı İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) ile yaptığı şu münazarada, Ebû Hanîfe'nin farazî meseleleri kullandığı görülür: Halife Ebû Cafer el-Mansûr (ö. 754-775), İbn Ebî Leylâ ve Ebû Hanîfe'den maldaki ayıplardan satıcının sorumlu olup olmayacağı meselesini tartışmalarını ister. İbn Ebî Leylâ, alıcıya ayıpları teker teker göstermedikçe akit esnasında şart koşmuş olsa bile sorumluluğun satıcıdan kalkmayacağını savunmaktadır. Şartın geçerliliğini ve satıcının sorumlu tutulmayacağı görüşünde olan Ebû Hanîfe, "eraeyte" kipiyle başlayan faraziyeler getirerek şöyle der: Söyler misin? Şayet bir adam, cinsel organı kusurlu olan güzel bir cariyeyi satmak isterse, cariyenin avret yerini açıp bu kusuru alıcıya göstermesi gerekir mi? Söyler misin? Şayet Emîrülmu'minîn'in eşleri, erkeklik uzvu baraslı (alaca hastalığına yakalanmış) Habeşli bir kölelerini satmak isteseler, alıcıya bu kusuru gösterme zorunlulukları var mı? Bu tartışmayı nakleden Serahsî (ö. 483/1090), Ebû Hanîfe'nin buna benzer ayıp sınırlarını zorlayan farazî meselelerle İbn Ebî Leylâ'yı susturduğunu ve İbn Ebî Leylâ'nın kusurların gösterilmesine yönelik görüşünden vazgeçerek maldaki kusurların açıklanmasını yeterli gördüğünü belirtir.⁵⁴

5. Farazî Fıkıh Özelinde Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştiriler

Ebû Hanîfe, farazî meseleler üretip fikhî faaliyetlerini bunlar üzerinde icra etmesi nedeniyle bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirileri, biri fıkıh konularını detaylandırarak gerçekleşmemiş vakalar üzerinde hüküm beyan etmesi, diğeri aklî bir yöntem olarak farazî meseleleri tartışmalarda ve rivayetleri değerlendirmede kullanması olmak üzere iki grupta değerlendirmek mümkündür.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere Ebû Hanîfe'den önce de farazî meseleler fikhî mesailde kullanılmıştır. Ancak önceki nesillerden aktarılan meseleleri de kapsayan sistematik ve doktriner bir farazî fıkıh anlayışını geliştiren kişi Ebû Hanîfe'dir. Ona, farazî mesele üretirken aşırıya kaçtığı öyle ki gerçek hayattan kopuk asla gerçekleşmeyecek meseleleri varsaydığı, sünneti ve kendinden öncekilere ait içtihatları hiçe saydığı yönünde eleştiriler yöneltilmiştir. Rivayete göre Şâfiî, Rakabe b. Maskala, Hafs b. Ğiyâs (ö. 194/810) ve Kays b. Rabî gibi âlimlerin, "Ebû Hanîfe, vuku bulmuş meseleler

⁵¹ Bezzâzî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2: 135.

⁵² Muhammed Mustafa eş-Şelebî, *el-Medhal fi'l-Fikhi'l-İslâmî*. (Beyrut: ed-Daru'l-Câmî'iyye, 1985), 134.

⁵³ Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*. (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981), 1: 51-53.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 30: 133.

hakkında insanların en cahili, henüz vuku bulmamış meseleler konusunda ise en âlimidir." dedikleri rivayet edilmektedir.⁵⁵ Bu rivayetin son kısmı bazı kaynaklarda "sünnetin en câhili" şeklindedir.⁵⁶

Ebû Hanîfe'yi eleştirenler arasında farazî fıkıh açısından oldukça velût bir şahsiyet olan İmâm Şâfiî'nin bulunması ilginçtir. Nitekim Şâfiî, *el-Ümm* adlı eserinde birçok farazî meseleyi ele almaktadır. Aynı zamanda Şâfiî, Şeybânî gibi ehl-i re'y fakîhleriyle farazî meseleleri içeren tartışmalara girmiştir. Muhtemelen Şâfiî, farazî fıkıh nedeniyle Ebû Hanîfe'yi eleştirdiği ifadelerini, henüz kendine has müstakil bir fıkıh anlayışı geliştirmedeği ve farazî fıkıh karşıtı tavırlarıyla bilinen Hicâz ehl-i hadîsin destekleyicisi olduğu gençlik yıllarında serdetmiştir. O, Irak'a gittikten sonra bu eleştirisinden vazgeçmiş olmalıdır.⁵⁷ Nitekim Hanefî fakîhi Bâbertî, Şâfiî'nin, insanların fıkıhta Ebû Hanîfe'nin iyali olduğuna yönelik meşhur ifadesini bu bağlamda değerlendirir. Bâbertî'ye göre Şâfiî'nin bu ifadeyle, Ebû Hanîfe'nin farazî meseleler üzerinden icra ettiği fıkıh faaliyetlerini kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir.⁵⁸

Hicrî ikinci asırdan sonra Ebû Hanîfe hakkında yapılan bu eleştiriler, yerini övgülere bırakmıştır. Nitekim bu evrede farazî fıkıha yönelik olumsuz bakış açısı zayıflamış, teferruatlı farazî meseleler artık Mâlikî ve Şâfiîler tarafından kullanılmış ve bu meseleleri içeren eserler kaleme alınmıştır. Ebû Hanîfe'ye farazî fıkıhla ilgili yapılan övgülerden iki tanesi şöyledir:

Yahyâ b. Eksem (ö. 242/857); Ebû Hanîfe ve ashâbının teferruatlı meselelerle insanları meşgul ederek usulden (aslî kaynaklar olan Kitâb ve Sünnet'ten) oyaladığını, şayet insanlara usûlü anlatıp açıklasalardı bu meselelere gerek kalmayacağını söyler. İbn-i Eksem'e göre kendisine mesele sorulan fakîh, bu usûllere başvurarak meselenin hükmünü istinbât edebilir. Bu eleştiriye işiten Hasan b. Hammâd Seccâde (ö.241/855), İbn-i Eksem'e "Sana onların teferruatından bir mesele sorayım da dediğin gibi yapıp cevabını ver de göreyim" der ve şöyle bir soru yöneltir: "Bir adam ölür, ardında miras olarak bir ev, vâris olarak da karısı ve bir oğlu kalır. Bu ev vârislere nasıl paylaşılır?" İbn-i Eksem, "karısı 1/8'i alır, geriye kalan da oğlundur" der. Seccâde, meseleyi biraz daha giriftleştirir ve şöyle sorar: "Karı ve oğul bu evi bir akitle bir miktar para karşılığında bir adama satar. Daha sonra başka bir adam ortaya çıkar ve oğula düşen payın içinden evin yarı hissesinde hak sahibi olur. Evi satın almış olan kişi, karı ve oğulun her birinden hangi oranda malını tazmin eder?" İbn-i Eksem, birkaç cevap verir ancak Seccâde, her cevabın sonunda yanlış cevap verdiğini söyler ve İbn-i Eksem'e hatasını kabul ettirir. Seccâde, "Kâdı hazretleri fıkıh ilmindeki derin bilgisine rağmen bir mesele hakkında üç hatalı cevaba karşılık doğru bir cevap veremiyor. İnsanları bu meselelerin hükümlerinden kurtaran bir kişiyi ne demeye kötülüyorsun?" der ve İbn-i Eksem susar.⁵⁹

Şâfiî mezhebinin gelişiminde önemli bir role sahip olan İbn Süreyc (ö. 306/918) de Ebû Hanîfe'yi kötüleyen birine "Ümmet, soru ve cevaplardan müteşekkil bir ilim olan fıkıhın dörtte üçlük bölümünü Ebû Hanîfe'ye borçludur. Çünkü Ebû Hanîfe, meseleler ürettiğinden ilmin yarısı onun eseridir. Sonra o, bu meselelere cevaplar da vermiştir. Bu cevapların tamamında hatalı hüküm vermediğine göre,

⁵⁵ Hatîb, *Tarihü Medîneti's-Selâm*, 15/558.

⁵⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *Menâkıbü'ş-Şâfiî*. (Kahire: Dârü't-Türâs, Kâhire, 1970), 1: 128.

⁵⁷ Kılıç, "İmâm Şâfiî'de Farazî Fıkıh", 41. İmâm Şâfiî'nin farazî fıkıh anlayışı ile ilgili geniş bilgi için mezkûr çalışmaya bakınız.

⁵⁸ Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*. (Riyad: Câmî'atü'l-Melik Sü'ûd, 1997), 34.

⁵⁹ İbn Ebi'l-Avvâm, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. el-Hâris, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve Ahbâruhü ve Menâkıbühü*. (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010), 374.

verdiği cevaplarla birlikte ilmin dörtte üçü ona aittir. Geriye kalan çeyrek payda da diğer âlimlere ortaktır” şeklinde cevap vererek Ebû Hanîfe’yi övgüyle yâd etmiştir.⁶⁰

Ebû Hanîfe’nin farazî meseleler hususunda eleştirildiği bir diğer husus, rivayetlerin aklî ölçütlere uygunluğunu değerlendirme sadedinde farazî meseleleri kullanmasıdır. Çağdaşı Süfyân b. Uyeyne, Ebû Hanîfe’nin, Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadisleri örneklerle (darb-ı mesel) test ettiğini söyleyerek eleştiride bulunur.⁶¹ İbn Abdilberr (ö. 463/1071) de ehl-i hadîsin, Ebû Hanîfe’yi kötülerken aşırıya kaçmalarının temel sebebinin, rivayetin sened açısından sahih olması durumunda kıyâs ve aklî çıkarımların (nazar) geçerli olmayacağı yönündeki çoğunluğa ait görüşe rağmen, onun, rivayetlere re’y ve kıyâsı dâhil etmesi ve bunları nasların değerlendirilmesinde dikkate alması olduğunu ifade eder.⁶²

Ebû Hanîfe’ye yöneltilen bu eleştiriye neden olan iki mesele şöyledir: Ebû Hanîfe, ölü bir toprağı imar ve ziraata elverişli hale getirme (ihyâü’l-mevât) meselesinde devlet başkanının iznini şart koşturmaktadır. Ona göre devlet başkanının izin vermesi halinde, ihyâ edilen ölü toprak onu ihyâ edene aittir. Ancak ihyâ, devlet başkanından izinsiz gerçekleşmişse toprağın mülkiyeti ihyâ edene geçmez. Bu durumda devlet başkanı isterse toprağı onu ihyâ edenden alıp uygun gördüğü şekilde kullanabilir. Ebû Yûsuf (ö. 182/798), “Kim, ölü bir toprağı ihyâ ederse o toprak ona aittir”⁶³ hadisinde devlet başkanının izni şart koşulmamasına rağmen Ebû Hanîfe’nin bu görüşte olmasının nedenini şöyle açıklar: “Ebû Hanîfe bu konuda şöyle akıl yürütür: ‘Söyler misin? Şayet iki adam gelip aynı toprağı ihyâ etmeye yeltense ve birbirlerine bu hususta engel olsalar, bu ihyâda hangisi daha haklıdır? Yine söyler misin? Şayet bir adam, başkasının avlusunun sınırlarında bulunan ölü bir toprağı ihyâ etmekte ısrar ederse ve avlu sahibi bu adama ‘İhyâ etme! Bu bölge benim avlumun içerisinde yer aldığı için bana zarar verirsin’ derse ne olacak?’ İşte Ebû Hanîfe, insanlar arasında çıkacak muhtemel tartışmaları öngörmüş, bunu engellemek için ölü toprağın ihyâsını devlet başkanının iznine bağlamıştır. Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe’nin bu görüşünün, ilgili rivayeti aklî yöntem ve farazî meselelerle reddetmek anlamına geldiği yönündeki eleştirilere de cevap vermektedir. Ebû Yûsuf’a göre şayet Ebû Hanîfe, devlet başkanının izni olsun ya da olmasın ölü toprağın ihyâsına karşı çıksaydı, ilgili rivayeti reddetmiş olurdu.”⁶⁴

Bir diğer örneğimiz ise meclis muhayyerliği ile ilgilidir. Meclis muhayyerliğini düzenleyen hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.), “Alıcı ve satıcı, ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler”⁶⁵ buyurmuştur. İbn Abdilberr’in aktardığına göre Ebû Hanîfe, farazî meseleler getirerek bu hadisin aklî tutarlılığını ve uygulanabilirliğini test etmiştir. O, bu hadisi duyduğunda “Söyler misin? (أرأيت) Şayet alıcı ve satıcı gemide, hapiste ya da tutsak olsalar nasıl ayrılacaklar? O zaman bunların alışverişi hiçbir zaman sahih olmayacaktır” ifadelerini kullanmıştır. Ehl-i hadîs, Ebû Hanîfe’nin, verdiği örneklerle hadisi, zâhir anlamı dışında bir anlama yorumladığını ve sahih olan hadise itirazda bulunduğunu iddia etmektedirler.⁶⁶

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 3; Bâbertî, *en-Nüketü’z-Zarîfe*, 34.

⁶¹ Hatîb, *Tarîhu Medîneti’s-Selâm*, 15: 530.

⁶² İbn Abdilberr Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh el-Kurtubî, *Câmi’u Beyânî’l-İlmi ve Fadlihi*. (Riyâd: Dâru İbni’l-Cevzi, 1994), 2: 1080.

⁶³ Ebû Dâvûd, “el-Harâc ve’l-İmâre ve’l-Fey”, 37.

⁶⁴ Ebû Yûsuf, Ya’kûb b. İbrâhîm, *Kitâbü’l-Harâc*. (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1979), 64. Benzer meseleler için bkz.: Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 175; Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. (Haydarâbâd: Matba’atü’l-Vefâ, 1358), 13, 35, 41-42, 72, 95, 101, 102-103.

⁶⁵ Buhârî, “Büyü”, 22; Müslim, “Büyü”, 11; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 54.

⁶⁶ İbn Abdilberr, *el-İntikâ’ fi Fedâilî’l-Eimmeti’s-Selâseti’l-Fukahâ*. (Halep: Mektebetü’l-Metbû’âti’l-İslâmiyye, 1997), 274.

Bu iki örnekte görüldüğü üzere Ebû Hanîfe, “eraeyte” kipini kullanarak aklî istidlâlde bulunmuştur. İhyâ etme meselesini ele alırken devlet başkanının izninin şart koşulmaması durumunda oluşabilecek muhtemel vakıaları varsaymış ve hükmün uygulanabilirliğini test etmiştir. Bu vakıaların gerçekleşmesi durumunda toplum içinde kargaşanın oluşabileceğini öngörerek, oluşacak olumsuzlukları bertaraf etmek için hükmü daha baştan revize yoluna gitmiştir. Aynı akıl yürütmeyi meclis muhayyerliği ile ilgili hadis için de yapmıştır.

6. Ebû Hanîfe’de Bir Eğitim Metodu Olarak Faraziyeler

Ebû Hanîfe, hocalığını yaptığı halkada faraziyeler üzere kurulu bir yöntem benimsemiştir. Kaynaklarda aktarıldığına göre bu halkada ele alınacak meseleyi Ebû Hanîfe belirler ve öğrencilerinden tartışmalarını isterdi. Bu mesele gerçekte vuku bulmuş aktüel bir hâdis olabildiği gibi farazî olarak ortaya konmuş bir mesele de olabilirdi. İlgili mesele üzerine yapılan tartışmaların bazen günlerce sürdüğü⁶⁷ dikkate alındığında meselenin yalnızca bir varyantıyla değil, detaylı varyasyonlarıyla diyalektik bir yöntemle ele alındığı anlaşılır. Zâhid el-Kevserî'nin aktardığına göre bu mecliste meseleler ele alınırken öncelikle Ebû Hanîfe, meselenin hükmü ile ilgili bir ihtimal ortaya atar ve bu ihtimali destekleyen delilleri sıralardı. Daha sonra ashâbına, bu ihtimale karşı koyabilecekleri bir delil bulunup bulunmadığını sorardı. Onların bu ihtimali kabul ettiklerini gördüğünde bu kez kendisi daha önce ortaya attığı ihtimali, muarız delillerle nakzederdi. Mecliste bulunanlar ikinci ihtimalin doğruluğuna kanaat getirdiklerinde Ebû Hanîfe, ikinci ihtimali de nakzederdi. Böylece doğru ihtimale varıncaya kadar meseleyle ilgili bütün ihtimalleri değerlendirirdi.⁶⁸ Ebû Hanîfe, sonuç olarak ortaya çıkan hükümleri öğrencilerine kaydettirir; sonuçlanmadan yazmaya çalışanlara engel olurdu.⁶⁹ Daha sonra bu değerlendirmelerden ortaya çıkan ve mezhep usulünü oluşturan nihai hükümler üzerine fıkıh konularının teferruatı oluşturulurdu. Yani temel konularda oluşturulan asıllar üzerine spesifik ve detaylı meseleler inşa edilirdi. Özetleme/soyutlama ve genişletme/örneklendirme faaliyeti olarak da nitelenebilecek bu işlemler hakkında Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820), “Ebû Hanîfe fıkıhı genişleterek, açıklayarak ve özetleyerek insanları uyandıran kadar onlar fıkıhtan bihaber olup uykudaydılar” demektedir.⁷⁰

Ebû Hanîfe'nin, hem usûl oluşturma hem de teferruatlandırma işlemlerinde varsayımlara başvurduğu açıktır. O, bu işlemlerde varsayımlara başvurarak şerî hükümlerin mantıksal tutarlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu gaye, onun ve temsil ettiği ehl-i re'y düşüncesinin temel özelliğidir.⁷¹ Bu işlemde her bir hükmün doğru olarak kabul edilmesi bir varsayımdan ibarettir. Doğrulamak ya da yanlışlamak üzere oluşturulmuş bu varsayımları, muvakkaten kabul edilmiş faraziyeler olarak görmek mümkündür. Ayrıca bu faaliyet tarzı, bir fıkıh konusuyla alakalı meselelerin uzanacağı noktaları tespit etmeye imkân tanır.⁷² Farazî meselelerin belirlenen asıllar üzerine inşası, asılların uygulanabilirliğini test etme aşaması olarak görülebilir.

Ebû Hanîfe'nin hocalığını yaptığı ilim halkasında öğrenciler aktif katılım sağlamışlardır. Öğrenciler de farazî meseleler inşa etmişler ve halkanın gündeminin belirlenmesinde rol oynamışlardır. Örneğin Şeybânî, halkaya henüz yeni katılmışken farazî bir mesele sormuştur. Sorulan

⁶⁷ Bezzâzî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2: 57.

⁶⁸ Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 273.

⁶⁹ İbn Ebî'l-'Avvâm, *Fedâilü Ebî Hanîfe*, 341.

⁷⁰ Hatîb, *Tarîhu Medîneti's-Selâm*, 15: 473.

⁷¹ Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi* (Çev. Haluk Songur). (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 168.

⁷² Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıhî İstidlâl*, 111.

meseleyi beğenen Ebû Hanîfe, Şeybânî'ye meselenin kendisi tarafından mı oluşturulduğunu yoksa başkasından işitmiş olduğu bir mesele mi olduğunu sormuştur. Şeybânî, meseleyi kendisinin oluşturduğunu söylediğinde Ebû Hanîfe, "Adamakıllı bir mesele sordun, halkımıza sık sık gel" diyerek memnuniyetini ifade etmiş ve taltifte bulunmuştur.⁷³ Ayrıca Ebû Hanîfe, farazî meseleler üzerinden münazara yöntemini hukukçu formasyonu kazanmada gerekli görmektedir. Öğrencilerinin tartıştığı ve seslerinin yükseldiği ortamda onları engellemesini isteyen Süfyân b. Uyeyne'ye, "Onlara karışma! Çünkü fıkhıta yetkin olabilmeleri için bu yola başvurmaları gerekiyor"⁷⁴ şeklinde cevap vermiştir. Ebû Hanîfe'nin bu cevabı farazî fıkıhın bir eğitim yöntemi olarak pedagojik amaçla kullanılmasına verdiği önemi izah eder mahiyettedir.

Ebû Hanîfe, talebelerin fıkıh eğitiminde istenilen seviyeye ulaşip ulaşmadığını farazî meselelerle ölçmüştür. Bu hususu gösteren rivayete göre o, fikhî yetkinliğe ulaştığını düşünerek halkasını terk eden ve kendisine ait bir ders halkası oluşturmak isteyen Ebû Yûsuf'a bir elçi göndermiştir. Elçiye, Ebû Yûsuf'a gidip icâre akdiyle ilgili "Bir kimse, bir dirhem karşılığında yıkaması için elbisesini çamaşırcıya (kassâr) verir. Bir müddet sonra elbisenin sahibi, çamaşırcıdan elbisesini ister ve çamaşırcı böyle bir akdi inkâr eder. Ancak bir müddet sonra çamaşırcı elbiseyi yıkanmış bir halde sahibine teslim eder. Bu durumda çamaşırcı yıkama ücretini hak eder mi?" diye sormasını ister ve verilecek "evet" ya da "hayır" cevapları için "hata ettin" demesini tembihler. Elçi, Ebû Yûsuf'a gidip soruyu sorar. Ebû Yûsuf, "evet" ve "hayır" şeklinde iki farklı cevap verir. Her iki cevap için de "Hata ettin" der. Bunun üzerine Ebû Yûsuf, soruyu Ebû Hanîfe'ye götürüp sorar. Ebû Hanîfe, "Çamaşırcı meselesi için mi geldin?" der. Ebû Yûsuf, "Evet, bana öğret" deyince Ebû Hanîfe, "Gasp ettikten sonra yıkamışsa çamaşırcı ücreti hak etmez. Çünkü kendisi için yıkamıştır. Çamaşırcı gasptan önce yıkamışsa yıkama ücretini hak eder. Çünkü bu durumda elbiseyi, sahibi için yıkamıştır" der.⁷⁵ Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe, farazî bir meseleyle öğrencisinin eksik yönlerini görmesini sağlamıştır. Aynı zamanda bu meselede görüleceği üzere farazî fıkıh, sorulan bir mesele detaylıca irdelenmeden mutlak anlamda verilecek bir hükmün ortaya çıkma riskini ortadan kaldıracaktır. Nitekim fukahâ, fetvâ ve kazâ ile ilgili problem olarak gördükleri bu durumu ele almışlardır. Hükmün değişkenlik göstereceği farklı ihtimalleri bulunan bir meseleye cevap verilirken bu ihtimallere yönelik hükümler detaylı ifade edilmelidir.⁷⁶

7. Ebû Hanîfe'de Farazî Fıkıhın Sınırı

Fıkıh mesaisinin her alanında farazî meseleleri etkin olarak kullanan Ebû Hanîfe'nin buna bazı sınırlar getirdiğini ondan gelen rivayetlerden anlamaktayız. O, gerçekleşmesini mümkün görmediği ve muhataba yarar sağlamayan meselelerin varsayımına karşı çıkmıştır. Örneğin şu rivayette bunu görmek mümkündür: Oruç tutmaya niyet etmiş birinin, yiyip içmeyi ne zaman bırakacağını soran birine Ebû Hanîfe, "fecir attığında" diye cevap vermiştir. Soruyu soran kişi, "Peki ya fecir gecenin ortasında doğarsa ne olacak?" diye sorunca, Ebû Hanîfe onu azarlamış ve cevap vermemiştir.⁷⁷

Ebû Hanîfe'nin karşı çıktığı farazî meselelerden bir diğeri inatlaşma amacıyla sorulan meselelerdir. Nitekim o, "Bir kimse Allah resûlü için 'Ben senin Allah'ın resûlü olduğunu biliyorum

⁷³ Kevserî, *Bülûğul-Emânî fi Sîretil-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*. (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1998), 6.

⁷⁴ İbn Ebî'l-Avvâm, *Fedâilü Ebî Hanîfe*, 108; Bezzâzî, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, 2: 346.

⁷⁵ Hatîb, *Tarîhu Medîneti's-Selâm*, 15: 478-479; Bezzâzî, *Menâkibu Ebî Hanîfe* 2: 179.

⁷⁶ İbn Hamdân, *Sifetu'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 57.

⁷⁷ İbn Ebî'l-Avvâm, *Fedâilü Ebî Hanîfe*, 123; Hatîb, *Tarîhu Medîneti's-Selâm*, 15: 481-482.

fakat seni öldürmek istiyorum' derse bu kimsenin hükmü nedir?" şeklindeki farazî bir soruya soruya "Bu mesele, mevzuyu karıştırmak isteyenlerin ileri sürdüğü meselelerdendir. Zira bir kimse, Hz. Peygamber'in Allah'ın resûlü olduğunu bilmesine rağmen onun öldürülmesini, ölmesini veya eziyet çekmesini istemesi mümkün değildir. Bu, en sevdiği biri hakkında, 'Seni ellerimle öldürmek, etini yemek istiyorum.' demesine benzer." demektedir.⁷⁸ Bu örnekler Ebu Hanîfe'nin, farazî mesele üretirken ya da sorulan farazî bir meseleye cevap verirken ilmî hassasiyete sahip olduğu, bir fayda barındırmayan meselelerle alakadar olmadığını ve farazî fıkıh hususundaki hassasiyetini ve duruşunu göstermektedir.

Ebû Hanîfe'nin bazen imkânsız meselelere yer verdiği gözükür. Ancak bu türden meseleleri gerçek anlamda bir farazî fıkıh amelîyesi olarak görmek mümkün değildir. Örneğin ona göre, bir öldürme suçunda kısâs hükmü için suç aletinin kesici bir alet olması gereklidir. Ebû Hanîfe'ye, "Bir adam başka birini kafasına attığı bir kaya parçasıyla öldürse, kısâs var mıdır?" diye sorulduğunda, "Hayır kısâs yoktur. Adamın kafasına Ebû Kubey's dağını atıp öldürse de kısâs yoktur" cevabını vermiştir.⁷⁹ Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe, bu faraziye, konuyla ilgili görüşünün kesinliğini göstermek için kullanmıştır. Ebû Hanîfe, gerçek anlamda böyle bir şeyin gerçekleşebileceğini söylemek istememiştir.

Ebû Hanîfe, gerçekleşmesi imkânsız farazî bir meselenin, şerî hükmün aklî tutarlılığına itiraz olarak öne sürülemeyeceği görüşündedir. Gerçekleşmeyecek bir ihtimalin varsayımı, hükmün uygulanabilirliğine hâlel getirmez. Onun bu görüşte olduğunu, lohusalığın (nifâs) doğumla birlikte mi yoksa doğumdan sonra mı başlayacağına yönelik, öğrencilerinden Ebû Yûsuf'la yapmış olduğu bir tartışmadan anlaşılır. Mesele ve bu yöndeki tartışma özetle şöyledir: Ebû Hanîfe, doğum sırasında rahmin açılmasını esas alarak lohusalığın doğumun başlamasıyla oluşacağı görüşündedir. Buna göre, ikizlere hamile bir kadının nifâsı ilk çocuğu doğurmasıyla başlar ve kırk gün devam eder. İkizler on gün arayla doğarsa, ikinci çocuğun doğumundan otuz gün sonra nifâs süresi bitmiş olur. Ebû Yûsuf, bu hükmün uygulanamayacağını ortaya koymak için "Söyley misin? Şayet iki çocuğun doğumu arasında kırk gün olsa ne olacak?" şeklinde farazî bir meseleyle itirazda bulunur. Ebû Hanîfe böyle bir şeyin olamayacağını söyler ve itirazı reddeder. Ebû Yûsuf, böyle bir şeyin gerçekleşeceğini varsaymasını ister. Ancak Ebû Hanîfe, "Ebû Yûsuf'un burnu sürtse bile bu durumda da ikinci çocukla birlikte kadının nifâsı biter" demiştir.⁸⁰ Ebû Yûsuf bu varsayımın Ebû Hanîfe'ye aslında şu itirazda bulunmuştur: İkizlerden biri doğduğunda nifâs başlıyorsa kırk gün sonra doğacak diğer çocukla birlikte lohusalığın bitmesi gerekir. Bu durumda henüz doğumu bitmiş kan görmeye devam eden birinin lohusa olmadığına hükmedilmesi sonucu çıkar. Bu tutarsızlık olur. Ancak Ebû Hanîfe, ikizlerin kırk gün arayla doğumunu gerçekleştirmeyecek bir varsayım olarak gördüğünden hüküm değişikliğine gitmemiş ve bu yöndeki aklî itirazı dikkate almamıştır.

⁷⁸ İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, "el-Âlim ve'l-Müte'allim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* (Çev. Mustafa Öz). (İstanbul: İSAV Yayınları, 1992), 21.

⁷⁹ Ebû Osmân b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*. (Kâhîre: Mektebetü'l-Hâncî 1998), 2: 212.

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebûsât*, 3: 212-213.

Sonuç

Ebû Hanîfe'nin farazî fıkı kullanımına yönelik yaptığımız bu çalışmada onun hukuk anlayışının gelişiminde farazî fıkıhın geleceğe yönelik bir hukuk inşasının ötesinde roller üstlendiği görülmüştür. Ondan önce de farazî fıkıhın kullanıldığı görülse de o, bu yöntemi geliştirmiş ve bütün fûrû konulara uyarlayarak sistemleştirmiştir. Onun, farazî fıkı bu denli kullanımında çeşitli faktörler etkili olmuştur. Bölgenin demografik yapısındaki çeşitlilik nedeniyle karşılaşılan hadiselerin nicelik olarak artması ve nitelik olarak da giriftleşmesi, ilmî seyahatlerin artması nedeniyle bölgeye intikal eden meselelerde vakıa ve farazî ayrımının imkânsızlaşması, önceki nesillerden aktarılanlarla birlikte bölgede hayli hukukî problem (mesâil) birikimi gibi etkenler, farazî fıkıhın gerekçesini oluşturmuştur. Ayrıca ehl-i re'ydin olması cihetiyle fıkı faaliyetlerinde aklî istidlâlin önemli bir yer işgal etmesi, sıhhati şüpheli rivayetleri aklî kıstaslarla değerlendirme gereksinimi, bölgede cedel ve münazaraya dayalı fıkı faaliyetlerin revaçta olmasının yanında kendisinin de tartışmacı bir kimliğe sahip olması gibi faktörler de farazî fıkı kullanımında etkili olmuştur. Bunun yanı sıra Ebû Hanîfe, farazî meseleleri pratik ve teorik gayelerle kullandığı gibi hocalığını yaptığı ilim meclisine katılan talebelerinin (ashâb) eğitimlerinde pegadojik amaçlarla etkin bir şekilde kullanmıştır. Bu bakımdan Ebû Hanîfe, farazî fıkı, hukuk düşüncesinin her alanına yerleştirmiş, bir ilim olarak fıkıhın olmazsa olmaz unsuru görmüştür.

Farazî fıkıh ekseninde Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştiriler, hem meseleleri aşırı detaylandırma hem de varsayımsal meseleleri rivayetleri değerlendirmede aklî araç olarak kullanmasına yöneliktir. Ancak kurgusal olaylar oluşturmak suretiyle fıkıh meselelerini detaylandırmasına yönelik eleştirilerin uzun soluklu oldukları söylenemez. Nitekim diğer mezhep mensupları da fıkıh düşüncelerini farazî meseleler, üstelik Ebû Hanîfe'nin bu çabalarının bir semeresi olan teliflerde yer alan meseleler üzerine inşa etmişler ve bundan dolayı ondan övgüyle bahsetmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin, farazî meseleleri, rivayetleri değerlendirmede kullanmasına yönelik eleştirilerin ise ehl-i hadîsin farazî mesele özelinde yaptığı bir eleştiri değildir. Bu eleştiri ehl-i hadîsin sahih olan hadîsin kabulünde senedin sıhhatiyle yetinmeleri ve ayrıca aklî kıstaslara başvurmama prensibinden kaynaklanır. Ebû Hanîfe'nin, farazî meseleleri bu türden rivayetleri değerlendirmede aklî bir araç olarak kullanması, söz konusu eleştirinin temel sebebidir.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 cilt, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Apaydın, Yunus, "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyonu: Ebu Hanîfe", *İslami Araştırmalar Dergisi Ebu Hanîfe Özel Sayısı*. 15/1-2 (2002).
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. 10 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercihî Mezhebi Ebî Hanîfe*. Riyad: Câmî'atü'l-Melik Sü'ûd, 1997.
- Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 1-21. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

- Bayder, Osman, "Ebû Hanîfe'nin Kurucu İmam Olmasının Anlamı", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmam-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Bedir, Mürtaza, *Ebu Hanife-Entelektüel Biyografi*. Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali, *Menâkibü'ş-Şâfiî*. 2 cilt, Kahire: Dârü't-Türâs, Kâhire, 1970.
- Bezzâzî, Hâfızuddîn b. Muhammed el-Kerderî *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*. Beyrut: el-Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.
- Bezzâzî, Hâfızuddîn b. Muhammed el-Kerderî, *Menâkibu Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981.
- Câhiz, Ebû Osmân b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 4 cilt, Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî 1998.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhu'l-'Arabîyye*. 4 cilt, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, 4. Baskı, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Kahire: Dâru'l-Fadîla, 1938.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh, *Muğîsü'l-Halk fi Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk*. Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1934.
- Dağbaşı, Gürkan "Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri", *Eski Yeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*. 27 (2013), 177-187.
- Dârimî, Ebû Muahammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 cilt, Riyâd: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1420.
- Ebû Hanîfe, İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, "el-'Âlim ve'l-Müte'allim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz, İstanbul: İSAV Yayınları, 1992.
- Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. Haydarâbâd: Matba'atü'l-Vefâ, 1358.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbü'l-Harâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979.
- Ebû Zehre, Muhammed, *Ebû Hanîfe; Hayâtuh ve 'Asruh - Ârâuh ve Fıkhu*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1976.
- Emîr Padişah, Muhammed Emin, *Teyşîru't-Tahrîr*. 4 cilt, Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 1351.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-'Ayn*. 4 cilt, thk. Abdülhamîd el-Hendâvî, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân, *el-Ma'rifetü ve't-Tarih*. 3 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Gürler, Kadir, *Ehl-i hadîsin Düşünce Yapısı –İlk Dönem Ehl-i hadîs Örneği*. Bursa: Emin Yay., 2007.
- Hacevî, Muhammed b. Hasan, *el-Fikru's-Sâmî fi Tarîhi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Hasan, Ahmed, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*. Çev. Haluk Songur, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*. thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî, 2 cilt, Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.

- Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Medîneti's-Selâm*. thk. Beşşâr Ma'rûf, 17 cilt, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- Hırş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*. Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Türkiye İş Bankası Vakfı Sözkese Matbaacılık, 2001.
- Işıқтаç, Yasemin, *Hukuk Normunun Mantıksal Analiz ve Uygulanması*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2004.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh el-Kurtubî, *Câmi'ü Beyânî'l-İlmi ve Fadlihi*. 2 cilt, Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Abdilberr, *el-İntikâ' fî Fedâilî'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ*. Halep: Mektebetü'l-Metbû'âtî'l-İslâmiyye, 1997.
- İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Huseynî ed-Dimaşkî, *Reddu'l-Muhtâr 'ale'd-Durri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. 14 cilt, Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kutub, 2003.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan ed-Dimaşkî, *Tarîhu Dimaşk*. 80 cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasâis*. 3 cilt, thk. Muhammed Ali Neccâr, b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, ts.
- İbn Ebi'l-Avvâm, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Muhammed, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve Ahbâruhû ve Menâkibühü*. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010.
- İbn Hamdân, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hamdân, el-Harrânî el-Hanbelî, *Sifetu'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. thk. Nasiruddîn Albânî, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1380.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2007.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab*. 15 cilt, Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- Kaya, Eyyüp Said *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî fî Sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*. b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1998.
- Kevserî, Muhammed Zahid, *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ Sâkahu fî Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzîb*. b.y.: y.y., 1990.
- Kılıç, Halil, "İmâm Şâfiî'de Farazî Fıkıh", *İslam Düşüncesi Araştırmaları II*. ed. Mahsum Aytepe-Hasan Kaya, Ankara: Araştırma yay., 2020, 27-60.
- Kılıç, Halil, "İmâm Mâlik'in Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. 3 / 2 (Aralık 2020), 121-137.
- Kılıç, Halil, *İslam Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkibu Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981.

- Muhaymişî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, "el-Fetvâ el-İftirâdiyye Mefhûmuhâ ve Ehemmiyyetuhâ ve Hukmuhâ", *Mu'temeru'l-Fetvâ ve İstişrâfu'l-Mustakbel*. Suud: Câmî'atu'l-Kasîm, 1434.
- Nebhânî, Takîyyuddîn, *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*. 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-Ümme li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2003.
- Ömerî, Nâdiye Muhammed Şerîf, *Neş'etü'l-Kıyâsi'l-Usûlî ve Tetavvüruhu: Dirâse fi 'İlmi Usûli'l-Fıkh*. Cize: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1987.
- Özen, Şükrü, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci Başlangıçtan Hicrî IV. Asrın Ortalarına Kadar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1995.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press, 1975.
- Serâhsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*. 30 cilt, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2000.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ el- eş-Şâtıbî, *el-Muvâfekat fi Usûli's-Şerî'a*. thk.: İbrâhîm Ramadân, 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Şelebî, Muhammed Mustafa, *el-Medhal fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: ed-Daru'l-Câmî'iyye, 1985.
- Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî el-Hanbelî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye ile'l-Mebâhisi'l-Usûliyye*. 3 cilt, Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2002.
- Yaman, Ahmet; Çalış, Halit, *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: İFAV yay., 2014.



**Nicolai Hartmann ve Scheler’de Değerler Hiyerarşisi,
Değer Zıtlıkları ve Çatışkıları**

Hierarchy Contrast and Antinomy of Values According to Nicolai Hartmann
and Scheler

Ziya YAVUZ

Dr., Doctor, Konya/Turkey

ziyayavuz42@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-2066-6657

Hasan Hüseyin BİRCAN

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi,
Felsefe Bölümü.

Professor, Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences and Humanities,
Department of Philosophy, Konya/Turkey

hhbircan@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-6350-4367

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Mayıs / May 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.939925

Bu makale, Ziya YAVUZ tarafından hazırlanan “Alman İdealizminde Değerler Sorunu ve Nicolai Hartmann’ın Değerler Etiği” (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE Ortak Program), 2021) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This Article is extracted from Ziya YAVUZ's doctorate dissertation entitled “Problem of Values in German Idealism Hartman's Ethics of Values”, supervised by Professor Hasan Hüseyin BİRCAN (Yıldırım Beyazıt University, Ankara/Turkey, 2021).

Atıf / Citation: Yavuz, Ziya, Bircan, Hasan Hüseyin. "Nicolai Hartmann ve Scheler’de Değerler Hiyerarşisi, Değer Zıtlıkları ve Çatışkıları / Hierarchy Contrast and Antinomy of Values According to Nicolai Hartmann and Scheler". Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 4 / 1 (Haziran 2021): 128-140. doi: 10.47145/dinbil.939925

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Hartmann'dan daha önce Max Scheler tarafından değerlerin hiyerarşik yapılarının bütün değer alanlarını kapsayacak şekilde ele alınması, sistematik olmayışı nedeniyle ve belirli türden bir temellendirme eksikliği iddiasıyla bazı yeni Kantçı filozoflar tarafından eleştirilmiştir. İçerikli Değerler Etiği (materiale Wertethik) alanında Scheler'in açtığı yolda ilerleyen Hartmann değerleri tanım, ilişki, olgu vb. açılardan yeniden yorumlarken aynı zamanda değerleri hiyerarşik bir düzen içinde kendi yeni varlık (neue Ontologie) felsefesini temele alan bir yaklaşımla göstermeye çalışmıştır. Bilindiği gibi Hartmann varlığı real ve ideal olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu ayrıma göre real varlık, varlık kategorilerinin temel ilişkisinden hareketle dört tabakaya ayrılırken ideal varlık, başka türden bir varlığı imleyen *özler* (değerler) olarak, genellik özelliği gösteren ve gerçekleştirilmelerinden bağımsız olan varlık olarak tanımlanır. İşte ideal bir varlık alanı oluşturduğu düşünülen ve bu alanda duygu yoluyla a priori olarak kavranan ideal özlerin kendi aralarındaki ilişkilerin, tabakalar arası bağıntı, özellik, ortak ve farklı kategorik sınıflandırılması yoluyla yapısal niteliklerinin düzenlenişi bir hiyerarşiye işaret etmektedir. İster real isterse ideal olsun fenomenleri analitik bir yöntemle inceleyen Hartmann tıpkı real alanın fenomenlerinde olduğu gibi ideal alanın fenomenlerinde de kategorik bir yapının varlığının değer ilişkisi bilgisi yoluyla ortaya konulabileceğini savunmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Felsefe, Değer, Etik, Hiyerarşi, Hartmann, Scheler,

Abstract

Hierarchical structure of values has been criticized by some of the new Kantian philosophers for not being systematic and lack of a certain kind of justification of values, which were handled by Max Scheler by all means before Hartmann. Hartmann, pursuing the path pioneered by Scheler in the field of Ethics of Contextual Values (Materiale Wertethik), reinterprets the values in terms of definition, relation, phenomenon, and at the same time, he set forth the values in a hierarchical order with an approach based on his own new entity (neue Ontologie) philosophy. Reality is divided into two as real and ideal by Hartmann. According to this distinction, reality is divided into four groups on the basis of the basic relationship of advertising categories, while the ideal is defined as the essences (values) that signify another type of existence, showing the characteristic of generality and their realization. The arrangement of the structural qualities of the relations between the ideal essences, which are thought to constitute an ideal sphere of existence and which are perceived as a priori through sensation in this field, through the inter-stratified relation, feature, common and different categorical classification points to a hierarchy. Hartmann, having examined the phenomena with an analytical method indifferent to real or ideal, argues that the existence of a categorical structure in the phenomena of the ideal field can be revealed through the knowledge of value relation, just like the phenomena of the real field.

Keywords: Philosophy, Value, Ethics, Hierarchy, Hartmann, Scheler

Giriş: Değerler Hiyerarşisi Sorunu

Değer etiğinin en önemli konularından birisi, değerlerin hiyerarşik bir sistem içinde gösterimlerinin mümkün olup olmadığının araştırılmasıdır. Bununla ilgili olarak şu sorular sorulabilir: Gerçekten de değerlerin bir sistemi var mıdır? Veya değerler bir sistem içinde gösterilebilir mi? Ya da böyle bir gösterim -eğer mümkünse- gerekli midir? Biz burada bu sorulara değer etiği açısından öncelikle Hartmann ve Scheler özelinde cevap arayacağız.

Antikçağ'da değerlerin bu türden bir düzenlenişi Platon tarafından yapılmıştır. Platon en yüksek değer olarak "mutlak iyi"yi temsil eden tanrı düşüncesini varlık katmanlarının üstüne koyarak aşağıya doğru tinsel, ruhsal ve maddi varlık alanlarını değerlerle bütünlük olarak sıralamış ve bu yaklaşımıyla varlığı (ideal anlamda) değerle bir tutmuştur. Onun bu yaklaşımı değerlerin hiyerarşik düzen içinde gösterimi açısından Ortaçağ'da olduğu gibi çağımızda da bu konuda araştırma yapanlar için önemli olmuştur denilebilir (Özlem, 2010: 175). Nitekim 19. yüzyılda Platon'un bu görüşlerine benzer şekilde bir derecelendirme ilkin Scheler tarafından değerlerin birbirinden farklı kategorik özelliklerine dikkat çekilerek yapılmıştır. Scheler'e göre değerler kendinde varlık niteliği taşıyan mutlak özler oldukları için onların varoluşları her şeyden bağımsızdır. Her ne kadar insan kendisi dışındaki başka bir *şey*, *kişi* ya da *nesne* ile ilişkisinde onlar hakkında bir değerlendirme yapıyor olsa da değerler, insanların ve ilişki kurulan nesnelerin nitelikleri olamazlar (Bircan, 2015: 23). Scheler'in değerleri ideal varlıklar olarak tanımlaması, onlarla değer duygusu yoluyla temas kuran insan açısından değerlerin bir düzen içinde gösterimini mümkün kıldığı söylenebilir. Ancak onun bu incelemesi bir sistem bütünlüğü göstermediği gerekçesiyle tartışma konusu olmuştur.

Diğer taraftan, değerleri farklı bir gerçeklik (ideal) üzerinden ontolojik katman yasalarıyla kategorize eden ve onları genel bir hiyerarşi içinde gösteren Hartmann, değerler alanında fenomenolojik açıdan bir incelemenin mümkün olabilmesi için bu alanın da hiyerarşik olarak düzenlenmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir. O'na göre değerler, *değer duygusu* yoluyla elde edildiklerinden onları nerede ve nasıl kavrayacaksak o şekilde aramalıyız. Ancak değerlerin değer duygusundan hareketle sınıflandırılması oldukça zor bir iştir. Çünkü değerler, birbirlerinden farklı hiyerarşik ve kategorik özellikler gösterirler. O nedenle bu yapıda tek yönlü ve birlikli bir yaklaşım, sistem kurma açısından yeterli olmamaktadır (Hartmann, 1949: 171). Hartmann'a göre değerler alanında birliğin kurulabilmesi, ancak *değer ilişkisi bilgisi* yoluyla mümkün olabilir. O nedenle insanın içinde bulunduğu ve birçok değer birbirine karıştığı bütün etik durumlarda değerlerin değerle ilişkisi dikkate alınmalıdır. Zira insanın davranışını belirleyen değer duygusu, belirli bir hiyerarşiye görelidir (Hartmann, 1949: 271).

Hartmann, bu konuyla ilgili olarak Sokrates'in insanın varlık özüne ilişkin görüşüne atıfla, onun düşük bir değer olan kötü değerini iradi olarak seçmeyeceğini vurgular. Ancak çözülmesi gereken bir sorun olarak doğal davranıştaki yanılığın neyle açıklayacağımızı sorar ve bu konudaki çıkmazı şöyle açıklar:

(...) Eğer iradenin yapısında değerli olana yönelmek varsa zayıflık ve duygulanım iradeyi değerli olandan nasıl ayırabilir? Bu yanılığın insanın yapısında olmayan şeytanca bir yanıltmadır denilebilir ancak cevap bundan farklıdır. Duyguya bağlı irade sadece aşağı değere yönelir. O dış yönüyle moral olarak ayrımlanmamış maddi değerlere bağlı olup onda yüksek değerler yoluyla yani ahlaki değerler yoluyla bir seçme kabiliyeti eksiktir. Böylece problemin çözümünün değerler hiyerarşisinde olduğu görülmektedir. Bu yüzden bütün ahlaki değer bilincinin, hiyerarşi bilincine ihtiyacı vardır (Hartmann, 1949: 272).

Hartmann, Kant'ın ahlak yasasına ve Platon'un en yüksek iyi görüşüne, onların değerler arasında belirli türden bir hiyerarşi gözetmeksizin aşağı değerleri bir tek yüksek değere göreli olarak yorumlamalarından dolayı karşı çıkmaktadır (Hartmann, 1949: 274). Zira değerler arasında hiyerarşik bir yapının kurulabilmesi ancak değerlerin ortak nitelikleri kriter olarak alındığında mümkün olabilir

(Kraft, 1951: 22). O nedenle bir tek yüksek değere görelî davranmak, iradi bir çabayı ve belirli türden bir amacı gerekli kılabilir; ancak, insan bütün davranışlarında iradesiyle hareket edemez.

1. Değer Alanının Çok Boyutluluğu ve Derecelendirme İlişkisi

Hartmann'a göre değerlerin çok boyutluluğu, içerik açısından değişken oluşları ve değişik değer yüksekliklerinde farklı anlam kazanmaları nedeniyle onların hiyerarşik bir düzende gösterimi oldukça zor bir iştir. Değerler, aslında değer duygusunda verili olduğu şekliyle ve asıllarında oldukları gibi kademeli olarak iç içe geçmeliydi; ancak, değerlerin niceliksel ve niteliksel açıdan farklı oluşları buna imkân vermemektedir. O nedenle bir derecelendirme konusu olan içeriği farklı değerlerin farklı değer yükseklikleri gerektirmesi görüşü burada geçersiz olmaktadır. Zira birbirinden farklı değer içeriklerine sahip değerler, aynı değer yüksekliği derecesinde bulunabilirler. Örneğin maddi değerler alanında tamamen farklı iki maddi-şey aynı şekilde değerli olabilir. Bu durum ahlaki değerler için de geçerlidir. Değerler arasında bir derecelendirme ilişkisinde değerleri herhangi bir değer yüksekliği görüşüne göre nitelemek, tutarlı gözükmemektedir. Hartmann'a göre, değerler ideal alanın gerçeklikleri oldukları için bir değer yüksek oluşunun onun geçerliliğinin bir nedeni olduğu ve mutlaklığa yakın olduğu görüşü bir yanlıdır. Bu nedendir ki bir değer gerekli oluşu, onun geçerli ve yüksek oluşuna işaret etmez. Ayrıca maddi şey değerleriyle ahlaki değerlerin ilişkisi bir derecelendirme konusu değildir (Hartmann, 1949: 276).

Değerler alanında bir derecelendirme biçimi olarak değer yüksekliği ilişkisinden başka, bir de değer gücü ilişkisi vardır. Bu ilişkide değerler çok çeşitli türden olabilirler ancak, değer gücünün çeşitli derecelerde bulunması değer yüksekliğini göstermez. Hartmann'ın değerler alanında, bilinen kategorik varlık yasasından farklı olarak ileri sürdüğü katman teorisine göre yüksek değerler güçsüz, aşağı değerler güçlüdürler. Ve ayrıca yüksek değerler, genelde karmaşık (komplex) yapılar olup aşağı değerler basit (elementar) yapıdadırlar. Değerler dünyasında aşağı kategoriler güçlü ve bağımsızken, güçsüz ve bağımlı olanlar ise yüksek ve karmaşık yapıdadırlar. Buradan da anlaşılacağı üzere ideal dünyanın (değerler dünyasının) yükseklik ve güçlülük ilişkileri, reel dünyanın yasalarının tam tersidir (Hartmann, 1949: 277).

Buradan hareketle denilebilir ki değerlerin çok boyutlu yapıları, değerleri güçlü-güçsüz, yüksek-aşağı gibi derecelendirme süreçlerinde önemli derecede engel teşkil etmektedir. Ancak böyle olmakla birlikte bu alanda büyük oranda Scheler'in tespitlerinden hareket eden Hartmann'ın ortaya koyduğu *değerlerin hiyerarşik düzenleri* düşüncesi, hem yaklaşım tarzı açısından ve hem de yapılan tutarlı tespitler açısından araştırmaya değer niteliktedir.

1.1. Scheler'e Göre Değerler Hiyerarşisi

Değerleri içerikleri açısından inceleyen ve içerikli değer etiğinin (materiale Wertethik) kurucusu sayılan Scheler, değerleri bir sistem içinde gösterebilmek için onları dirimsel (vital), duygusal (emotionale), tinsel (geistige) ve mutlak (absolute) olmak üzere dört ana grupta toplamaktadır. Bunlardan ilki olan dirimsel değerler, insanın yaşamını sürdürmesini mümkün kılan hava, su vb. yaşamsal değerlerdir. İkincisi duygusal değer grubu olup bu değerler hoş-hoş olmayan, yararlı-zararlı gibi değerlerdir. Üçüncü gruptaki değerler kültür değerleri olarak üçe ayrılırlar: a) estetik değerler, b) ahlaki değerler, c) bilgi değerleri. Dördüncüsü, en yüksek değer grubunu oluşturan mutlak değerlerdir. Bunlar da kutsal değerlerden oluşur (Scheler, 1921/2007: 103-109).

Scheler'in yapmış olduğu başka önemli bir ayırım da kişi değerleri (Personwerte) ile şey değerleri (Sachwerte) arasındaki ayırımdır. Kültür değerleri ile birlikte bütün nesnel değerler bu gruba girer. Kişi değerleri ise kişinin kendisinin (eigen) değerleri olup bu değerler doğal olarak şey değerlerine üstündürler. Çünkü bu değerler insanın tutum ve davranışlarında ortaya çıkan ahlaki değerlerdir (Bochenski, 2019: 170).

Değerler alanında var olan sıra düzeni içindeki bir değer yüksek, bir başka değer ise aşağı olarak belirebilir. Bu olgu değerlerin özünde bulunan bir şeydir. İnsan değer duygusunda sadece değeri değil aynı zamanda değerini derecesini de duyar. Buna göre üstün tutulan değer, tercih etmede kendini gösterir. Bir değeri diğerine tercih etme, dışsal bir nedene bağlı olabildiği gibi a priori de olabilir. O nedenle değerler arasındaki sıralama, tercih ediminde açıkça ortaya konulur (Akarsu, 1994: 167).

Hartmann, değerler hiyerarşisinin neye göre oluştuğu sorununun değerler felsefesinde ayrı bir problem alanı olduğunu altını çizerek ve Scheler'in konuyla ilgili tespitlerine dikkat çekerek değerlerin hiyerarşik düzeninde değer yüksekliğinin temel bir fonksiyonuna değinir. Hartmann'a göre Scheler, değer yüksekliği sorununu sadece ahlaki değerler alanında değil bütün değerler alanında araştırmıştır. Scheler'in değerlerin yükseklik dereceleri ile ilgili tespitleri şu şekildedir: Birincisi, değerler sürekli olduğu ölçüde, daha başka bir ifadeyle zamansız oldukları ölçüde daha yüksektirler. Burada söz konusu olan değer taşıyıcının sürekliliği değil, bizzat değerın zamansız oluş karakteri esastır. Bununla ilgili birkaç örnek verilecek olursa: Örneğin hoş değeri, belirli bir duygunun sürekliliğine bağlıdır. Bunun gibi maddi şey değerleri de belirli bir içsel ve dışsal durumun sürekliliğine bağlıdır. Buna karşılık tinsel değerler, deneyi aşan bir geçerliliğe sahip oldukları için geçici hükümlerin ve durumların üzerinde bulunurlar. Bu nedenle tinsel değerlerde zamanla ilgili bir nitelendirme söz konusu değildir. Ayrıca moral değerler kendilerini bağlayan edim değerleriyle tamamlanmış sayılmazlar. Örneğin sevgi değeri yalnızca sonsuzluk perspektifinden bakıldığında anlamlı kılınabilir (Scheler, 1921/2007: 88). İkincisi, paylaşılabilen ve paylaşıldığı halde bölünmesi gerekmeyen değerler yüksek olurlar. O nedenle materyal maddi şeyler, herkesçe paylaşılmaya müsait olduklarından bu türden değerler paylaşıldığı ölçüde azalır. Ancak tinsel şeyler (geistige Güter), paylaşılabilir olup kendilerinden pay alınmasından bağımsızdırlar. Örneğin birleştirici niteliği olan moral değerlerin oluş tarzları herkes için olup onlardan pay almak kimseye göreli değildir. Dolayısıyla bu değerler, yüksek değerlerdir. Üçüncüsü, bu sınıftaki değerler, temellendirme ilişkisine göre ele alınmaktadır. Buna göre materyal olarak temellenen değer serbest, bağımsız, aynı zamanda ilksel ve aşağı değer olup yüksek değer onda temellenir. Bu temellendirme ilişkisi prensip olarak böyledir. Dördüncüsü, bu gruptaki değerlerde değer yüksekliği ile tatmin olmanın derinliği arasında değer duygusuna bilincinin refakat ettiği bir varlık ilişkisi bulunur. Bu ilişkide değer bilinci belirleyici rol oynar. Beşinci ve son olarak değer yüksekliğinin bir işareti, belirli bir değer duygusunun görelilik derecesinde bulunur. Örneğin haz değerleri sadece hazzı duyan varlık için anlam doludur ve yaşam değerleri sadece canlılığı duyan varlıklar içindir. Fakat moral değerler, sadece aynı şekilde moral varlıklar için değil bilakis kişinin kendindeki değer kalitelerinin herhangi birine göreli olmayan değer duygularındırlar (Scheler, 1921/2007: 93-94-95). Hartmann'a göre yukarıda sıralanan her bir kriter, moral değerlerin yaşam değerlerine üstünlüğünü göstermeye yeterlidir. Bunun için herhangi bir işarete gerek yoktur. Büyük değer sınıfları arasındaki küçük farklılıklar da zaten bu tarzda görünür kılınamaz. Ancak etik için değer sınıfları ve grupları çerçevesinde değer yüksekliklerinin bu farklılıkları önemlidir. *Zamanüstülük, bölünmezlik, temellendirilebilirlik ve aksiyolojik mutluluk* gibi bu dört özelliğe sahip olan değerler, ahlaki değerlerdir ve başka bir işarete gerek duymazlar. Ancak ayrıştırma, tatmin duygusunun derinliğine göre değişik derecelerde olabilir. Örneğin haklılık, doğruluk, huzur, cesaret gibi değerlerde duygu derinliğine göre değişimler tespit edilebilir (Hartmann, 1949: 280).

Değerlerdeki bu değişimler doğru olarak D.v. Hildebrand'ın *Ahlaki Eylem Düşüncesi* adlı eserinin değer denkliği bölümünde işlenmiştir. Hildebrand'ın görüşüne göre, her değer için sadece kendisinin yapısına uygun tarzda bir tavrın varlığı söz konusudur. O nedenle hiç kimse bir ve aynı şeyi hem çok hoş ve hem de itici bulamaz. Ona göre değer ve tavır alma içeriğinin arasındaki ilişki, varlık yasaınca belirlenmiş bir ilişkidir ve değiştirilemez nitelikte olan bu yasalılık, hem pozitif ve hem de negatif olanda mevcuttur (Hartmann, 1949: 281).

Diğer taraftan değerlere yüklenen niteliklerin (değerlendirme) ilk örneğinin antik Grek felsefesinde Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde incelendiği görülmektedir. Aristoteles'in geliştirdiği erdem sıralaması, aynı değerde bir çeşitlilik olmayıp ahlaki yüksekliğe göre derecelendirilmiş, kendisine göre ayarlanan sıralamayla kısmen uyuşan erdemleri gösterir. Bu değer yüklemelerinin arka planında, niceliksel ve niteliksel olarak derecelendirilen değeri onaylayan ve reddeden edimler sıralanır: Övgü-yergi, sevgi-nefret gibi. Ancak bu erdemlerin değer yükseklikleri, yalnızca insanın davranışında tespit edilebilirler (Hartmann, 1949: 282).

Hartmann, değerlerin yapısından ayrılmayan bir hiyerarşik yapının objektif olarak var olduğunu ve bu yapının değerlerle aynı varoluş tarzına ve aynı ideal kendinde oluşa sahip olduğunu ileri sürmektedir. O'na göre insanın bu hiyerarşik yapıyı değiştirmesi zordur. Çünkü insandaki değer bilinci sınırlıdır. Hartmann, tercih etmenin anlamı üzerindeki temel belirlenimler ve insana ait değer bilincinin ayrımı ile değerlerin kendinde oluşa sahip hiyerarşisi arasındaki ilişkinin temellendirilmesinde Scheler'in görüşlerinin önemine vurgu yapar ve şu tespitlerde bulunur: "Tercih etme, değerler üzerinde yargının bir edimi olmayıp bilakis o, dolaysız değer duygusunda ilksel bir seçimdir. Değer yüklemelerinin ve değer yanıtının bütün ayırtılması bu seçime ve aynı şekilde değer duygusuna karışmış olana ilişkindir". Yukarıda da kısmen değinildiği gibi değer yüksekliği onun tercih edilmesine bağlı değildir. Ancak derin bir değer duygusunda dışarıdan bir etkiye açık olmayan aksiyolojik yükseklik duygusu (anlamı) diyebileceğimiz bir anlam vardır. Bizim değer anlamımız, değer alanının birlikli yapısına değil, özel bir içeriğe ve onun özel bir ilişkisine bağlıdır. Gerçi tercih olgusunda bilimiz bulunur, ancak bu belirleyici bir kriter değildir (Hartmann, 1949: 287). Nitekim Alman yeni kantçılarından Rickert'e göre de düşüncemize anlam ve yön veren, sadece geçerli bir değer görüşüdür (Aster, 1980: 371).

1.2. Hiyerarşik Düzendeki En Yüksek Değer Sorunu: Bir Tek İyi

Bilindiği üzere etik ile ilgili felsefi görüşlerin çoğunluğunda en önemli sorunlardan biri de değer yargısının rölatifliği ve buna bağlı olarak da değerlerin rölatifliği sorunudur. Ancak Hartmann'a göre değer yargısının rölatifliği, değerlerin rölatifliği anlamına gelmez. Çünkü gerçek bir değer görüşüne sahip bütün pozitif moraller (ahlaki yaşantılar), değer varlıklarını a priori kavrarlar ve bu kavrayış değerlerin tarihi açıdan rölatifliğini değil, değer görüşünün rölatifliğini gösterir. Buna göre her geçerli moral, a priori bir kavrayışla birkaç veya tek bir değer tanır ve bütün başka değerleri onun üzerinden ele alır. Böyle bir yaklaşım onda bir eksiklik yaratmaz. Ayrıca herhangi bir moral, ne kadar tek yönlü olursa olsun, bir gerçeklik içeriğine sahiptir (Hartmann, 1949: 287).

Diğer taraftan hiyerarşik düzendeki birliğe ait olması gerekenin (seinsollen), tek anlamlı olması ve bu amaç için doğrudan ya da dolaylı olarak tek'e yönelmiş bir birlik hedefinin önceden konulmuş olması gereklidir. Çünkü olması gereken, ancak birlikli bakış açısının bir şey sunmadığı durumlarda tek ve anlaşılabilir belirli bir değeri, kavranan değerlerin çeşitliliği üzerine koyabilir. Ancak, olması gereken, herhangi bir kurala göreli değildir. Bu nedenle denilebilir ki bütün geçerli morallerin geçiciliği, değer bakışının sınırlılığının sonucu değil, daha çok birlik prensibinin herhangi bir kurala dayanmayan niteliğinden dolayıdır (Hartmann, 1949: 288).

Nitekim tek başına bir birlik prensibi olarak ileri sürülen *en yüksek iyi* değeri, içerik bakımından belirsiz olup bir değer duygusu olarak duyulamazdır. Dolayısıyla postulat olarak ortaya konulamayan böyle bir prensip, değer bakışı da kazanamamaktadır. Ayrıca şu da belirtilmelidir ki en yüksek iyinin, merkezî ahlaki değer olmasıyla ilgili bir birlik olsa bile bu merkezî konum görünmez olmakta ve değişik ahlaklarda farklı yorumlanmaktadır. Çünkü Hartmann'a göre iyi, değere yönelen bir edim (akt) olduğu için o ancak içerik olarak duyumsanabilir (Kuçuradi, 2013: 90). Fakat o, en yüksek iyi niteliğiyle bir birlik prensibi olarak ileri sürülemez. O nedenle bu konuyla ilgili en yetkin formülasyonu Plotinos yapmıştır: İyi, düşünülebilir olanın diğer tarafıdır. Yani iyi, irrasyoneldir (Hartmann, 1949: 289).

Hartmann'a göre değerlerin bir sistem içinde gösterimi, noktasal bir en yüksek birlik idesi olmasa da mümkündür. Değerlerin ideal dünyasında, varlık kategorilerinde olduğu gibi sonucu görünür olan tek ve hâkim bir prensip olmayıp bilakis kendi kendine işleyen ve diğerini gerektiren prensipler geçerlidir. O nedenle bütün zamanların moralleri, iyiyi birlik değeri olarak görmüş olsalar bile tek yüksek bir değer içeriksel olarak anlaşılabilirliği ortaya konamaz ve bu görülemeyen, duyulamayan değer içeriği boş, tek yönlü bir kavram olarak kalır. Ancak her şeye rağmen iyinin kapalı değer kavramı bir şekilde, alanın tamamında bütünlük ilişkisi olarak bulunabilir ve belki de o, onların yapılarının, düzenlerinin ve içsel yasalılıklarının bir prensibi olabilir (Hartmann, 1949: 299).

Kısaca etik prensibin birlik talebi olan bir tek iyi, Hartmann'a göre geçerli bir postulat değildir. Çünkü bütün değerlerin kendisine göreli olacağı böyle bir en yüksek prensip, düşünülebilir olsa bile tanımlanabilir ve herkesçe duyulabilir olamayacağı için geçerli kabul edilemez. Ancak böyle bir prensip, yine de değerler sisteminin bütünlüğünün sağlanmasında yardımcı olabilir.

1.3. Değerler Çoğulluğu ve Etik Monizm

Değerler, değer duygusu yoluyla kavranabildikleri için değer dünyasında genel ispatlar, indirgemeler ve tahminler bulunmaz; burada sadece aşamalı olarak değer bilincinin olguları takip edilir. Bu alanda birliği sağlayacak olan en yüksek değere ulaşmada a priori bir yaklaşım gereklidir. Buna göre birlik prensibi, basit ve temel olabilen değerlerde bulunduğu gibi karmaşık değerlerde de bulunabilir. Basit (elementar) değerlerde en temel ve en genel nitelikler bulunabilirken, karmaşık (kompleks) değerlerde yalnızca aksiyolojik olarak en yükseğe ulaşılabilir. Hartmann'a göre birlik prensibini sağlayacak olan en yüksek değere ulaşmada izlenen her iki yol da soyut bir inşa değildir. Hartmann burada hareketin prensibinin hareketin kendisi olmadığı, yaşam prensibinin yaşamın kendisi olmadığı düşüncesinden hareketle değer dünyasında değerden farklı olan genel, hâkim bir prensibin olabileceğini savunmaktadır (Hartmann, 1949: 292).

Öte yandan Hartmann'a göre en yüksek değere yer bulma işinden vazgeçilebilir. Çünkü değer görüşü, ilk baştan itibaren değer ilişkisi üzerine kurulmak zorundadır. Bu ilişkiyel yaklaşım; kapsam, temellendirme ilişkisi, yakınlık ve ayrılık, yapı ilişkisi, içerik, yükseklik düzeni ve geçerlilik alanlarının kesişimi üzerine inşa edilmelidir. Onlar, birlikli olabildikleri gibi zıtlık ve karşıtlık ilişkisi içinde de olabilirler. Değer antinomilerinde değer duygusu çözümsüz kalabilir. O nedenle aranan birlik prensibi bir harmoni postulatı olmamalıdır. Çünkü bu durumda fenomende saklı olan problem gözden kaçırılabilir. Hartmann bu noktada Hegel'in düşüncesine dikkat çeker ve Hegel'in, "bütün felsefi sistemlerde hakikatten bir parça bulunur ve felsefenin görevi bu parçaları mutlak hakikat olarak felsefenin ideal sisteminde birleştirmektir" düşüncesini, etik için faydalı bir görüş olduğu gerekçesiyle savunur. Hartmann'a göre -izm'leri aşma burada da bizim için bir görevdir (Hartmann, 1949: 293).

Hartmann'a göre eğer, değerler kendi oluş yasaları (ideal alanda değerlerin kategorik yasaları) dikkate alınarak çözümlenmeye çalışılırsa monizmin (özellikle Alman idealistlerinin) spekülative yorumlarından kurtulunabilir ve böylece bütünlüklü bir değerler sistemi kurmak mümkün olabilir. Bunun için izlenmesi gereken yol, değerleri kendi çeşitlilikleri (farklılıkları) içinde ele almak olmalıdır. Nitekim değerlerin hiyerarşik bir sistem içinde gösteriminin birlik prensibince sağlanamayacağını düşünen Hartmann, kendi ontolojik görüşüne de uygun olarak, değerlere varlıksal bir nitelik atfetmekte ve değerleri bu çerçevede bir düzene sokmak istemektedir. O'na göre böyle yapılması durumunda, monizmin spekülative konstrüksiyonlarından kurtulmak ve böylece değerler dünyasının yapısını çözümlenmek mümkün olabilecektir. Bunun için öncelikle değer zıtlıkları ve antinomilerin incelenmesi gerekmektedir.

2. Değer Zıtlıkları (Wertgegensätze) ve Değer Çatışmaları (Antinomien)

Hartmann'a göre değerlerin hiyerarşik bir düzen içinde gösteriminin mümkün olabilmesi için birbirine zıt ve birbiriyle çatışan değerlerin kategorik açıdan incelenmesi gerekmektedir. Çünkü söz konusu değerler, değer duygusunda zor kavranan ve sadece içeriksel açıdan betimlenebilen değerlerdir. Buna ilaveten değerler arasında oluşan çatışkı, değerli-değersiz olarak değil, değerden-değere olduğu için çözüm daha da karmaşık bir hal almaktadır. Filozofa göre, değerın değere karşı olduğu bir durumda hata yapmadan bir çıkış yolu bulmak imkânsızdır. Çünkü böyle bir durumda karar verme insanın elinde değildir. O, öyle veya böyle bir seçimde bulunacaktır ve eylemsizliği seçmesi durumunda bu karar da pozitif bir karar olacaktır. Burada içine girilen pozisyon, her ne pahasına olursa olsun birçok şeyden herhangi birisini seçmek zorunda kalınmasıdır. Burada insan, gerçekte devamlı bir değer anlaşmazlığını çözme ve ortaya çıkabilecek herhangi bir suçluluk durumuna cevap verecek şekilde karar verme zorunluluğu ile karşı karşıya kalmaktadır (Hartmann, 1949, 295). Ayrıca değerlerin birbirlerine zıt ve çatışık yapıları, karşımıza değerlerin gerçeklik kazanması sırasında çelişik durumlar çıkarabilmektedir. Örneğin bir an haklılık durumunun göz ardı edildiğini düşünürsek, adalet ve sevgi değerleri ilişkisinde sevginin ön plana çıkararak adaleti dışta bıraktığını görürüz. Bu örnekte görüldüğü üzere problem, durum ve değer karşıtlığı bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bir değer olarak durum (situation) da, uyumsuzluğun temel bir faktörü olmaktadır (Hartmann, 1949: 297).

Diğer taraftan Hartmann, bu sorunun çözümü bağlamında, kategorik varlık zıtlıkları sistemine benzer bir yapının, düşünülebilir değerler alanında da mevcut olduğunu ve bu alandaki değerlerin genel bir yasaya bağlanabileceğini savunmaktadır. O'na göre somut tek bir değere yöneltilen değer görüşü, sınırlı olduğundan değer alanlarının tamamını dolduramaz. O nedenle söz konusu alandaki değerlerin bir sistem içinde gösterimi, ancak genel bir yasaya göre mümkün olabilir (Hartmann, 1949: 298).

2.1. Modal Değer Zıtlıkları

Yukarıda, değerlerde bir zorunluluk niteliğinin bulunduğu dile getirilmişti. Hartmann'a göre bu zorunluluk, ontolojik anlamda bir zorunluluktan farklı ve mümkün olandan da (nesnel gerçeklikten de) bağımsızdır. Söz konusu bağımsızlık, kendine bağlı zorunluluk dışında hiçbir şeye bağlı olmayan mutlak bir bağımsızlıktır ve bu mutlak bağımsız oluş-zorunluluk, değer karakterine ait olduğu ölçüde değerın kendisidir. Söz konusu bağımsızlık, değerlerin ideal oluşuna ve başka türlü var olanlar üzerine yücelik kattığı gibi değerlerin kendine özgü genelliklerini de geçerli kılar. Sonuçta bu mutlak güce boyun eğen değer duygusu, içsel olarak ona yükselir ve böylece kendi ethos'unda (değerle bezenmiş huy) ondan pay alır ve bu onun en yüksek derecesi olur. İnsandaki değer duygusunun böyle bir süreç sonucunda bu tarz derecelendirilmesi değerlerin insan davranışlarındaki gücünün bir işaretidir. Hartmann'a göre değer duygusunda mutlak zorunluluk adına en derin ifadeyi, ödev görüşünü kutsallaştırarak gerekli oluşu ön plana çıkaran Kant ortaya koymuştur. Bu yaklaşım tek yanlı da olsa moral yasaya saygı anlamında akıllı varlığın hiçbir şeyle karşılaştırılmayan tercihte bulunma durumunu ifade etmektedir (Hartmann, 1949: 299).

Diğer taraftan antinomik ilişki açısından bakıldığında, değerın yapısında hem bir zorunluluk ve hem de onu duyan insan açısından bir özgürlük özelliğinin bulunduğu görülür. Yani zorunluluğu duyan kişi, o zorunlulukla zorlanamayacağını da bilir. İnsanın bu özgürlüğü, zorunluluğun kendi özgürlüğü değildir, ancak ona bağımlıdır. Bu zorunluluk mümkün olanla (realite) bağıntılı değildir. Eğer öyle olsaydı kişi, doğa yasaları tarafından belirlenmiş olurdu. O nedenle gereklilikteki (sollen) zorlama gücünün eksikliği ahlaki varlık için inşa edilmiş temel bir değer olarak burada ortaya çıkmaktadır. Değerlerin bu ikili yapısı dünyada, onları etkin hale getiren kişisel öznenin tavrına görelidir. Bu suretle edimler, kendileri yoluyla olması gerekenin gerçekleştirilmesi için çabalayan özne

aracılığıyla bir derecelendirme ifadesi olan en yüksek ahlaki değerlerin taşıyıcısı olurlar. Bunu mümkün kılan ise her iki değer (zorunluluk-özgürlük) antinomik ilişkisidir (Hartmann, 1949: 300).

Ayrıca başka türden bir antinomi, realitenin içine geçen gerekliliğin yapısında ortaya çıkar. Yani olanla olması gereken arasında her zaman çatışkılı bir durum vardır. Ancak gerekliliğe ait içeriğin bir parçasının reel olması çok bir şey ifade etmez. Çünkü etik gerçeklikte değerler, olmak (sein) ve olmamak'ın (nichtsein) ortasında sadece bir yönleriyle gerçekleştirirler. Burada ikili bir değer ilişkisine göreli olarak bir değer gerçekleştirilmesi değerli olduğu gibi bir değer yok edilmesi de değersizlik anlamı taşır (Hartmann, 1949: 301). Kısaca söylenecek olursa amaçlanan değer gerçekliği karşısında gerçekleştirilecek olan değer olması, kendinde bir değer yüksekliği ölçüsü taşımaz. O nedenle antinomi bu noktada da ortadan kalkmaz ve gerçekleştirme olgusunda tekrar güçlü olarak ortaya çıkar. Örneğin, mükemmellik değerine karşı olması gerekenin tamamlanmamışlığı veya başarı değerine karşı ulaşılamaz olanın varlığı gibi. İşte bu yüzden ki burada ortaya çıkan değer parçalanmışlığı bütün moral yönelimli edimlerde görülür. Çünkü aktivite, çaba, istem ve bunlara eşit olanlar, bir yönelim formu olan gerçekleşme gibi çift değer bağlamında bir arada konumlanırlar (Hartmann, 1949: 303).

2.2. Bağıntısal (Korelatif) Değer Zıtlıkları

Hartmann'ın değer zıtlıklarının antinomik karakteriyle ilgili görüşüne göre, değerlerin birbirleriyle bağıntıları söz konusu olduğunda amaçlanan değer, amaç değerinden başka bir değer taşıyıcıya sahip olduğu düşüncesi öne çıkmaktadır. Buna göre amaçlanan değer nesneyi, diğeri amacın öznesini bağlar. Burada nesne ve özne bir ve aynı değer amacıdır ve her ikisi de aynı şekilde değer taşıyıcıdır. Bundan dolayıdır ki özne ve nesnenin değer zıtlığı, böyle bir amacın içinde kökleşir. Bunun dışında özne, bütün etik değerlerin taşıyıcısı olarak temel bir değere sahiptir. Bu temel değer, başkalarının da pay sahibi olduğu şey değerleri ile ilişkili olup örneğin, iyi bir şey yaptığımda onu birisi için yaparım ya da kötü bir şey yaptığımda o başkası için kötülük olur. O nedenle kişisel özne, ilk baştan amaçlanan nesnenin değer içeriğinde işlevseldir ve bu fonksiyonuyla o, amacın kendi nesnesi olmaktadır. Ayrıca kişisel özne, nesne olarak ahlaki davranışın bir şartıdır ve kökensel değer olarak mümkün olan edimlerin en genel temel değeridir. Kişisel öznenin bu yapısı, somut yaşamda, etik ideal yapıda ve etik gerçekliğin geçerli bütün moral yapılarında varlık ve fonksiyon olarak bulunur (Hartmann, 1949: 305-306).

Hartmann'a göre değerler arasında *eğilim ve karşı olma*, *aktivite ve atalet* gibi birbirine bağlı zıtlıklar vardır. Bu zıtlıklar ahlaki değerler arasında etkinlik kazanırlar. Çünkü belirli bir anlamda her değer bir ilk hareket ettirici olmakla birlikte, bu hareketi reel alana kişisel öznenin aktivitesi olmadan kendisi aktaramaz. Ancak bu aktivite bir varlık formu olarak düşünülmemelidir. Zira her insanda, eylemde bulunsun veya bulunmasın, asıl olan, ahlaki değer duygusudur. İnsandaki bu ahlaki oluş, eğilimlere sınır koyarak duraksız, devamlı bir harekete, içsel bir karşı duruş sergiler. Onun kendini bu şekilde sınırlaması ona, kendi ahlaki varlığına sahip olma imkânı tanır. Burada hemen belirtelim ki eylemsizlik gücü, olması gerekene (seinsollen) karşı ahlaki varlığın karşı-ağırlığı, eğilimin sürekliliğinde onun geri duruşudur. Bu, eylemsizlik, pasiflik ve etik tembellik olmayıp etik özün ontolojik tembelliği, aktivite durumunda gerçekleşen değer içeriğinin direnci, etik varlığın tutucu karşı eğilimidir. Bu anlamda o, bir değer, aktivite değerinden başka bir şey olmayan bir güç değeridir (Hartmann, 1949: 307-308).

Burada ayrıca insandaki yaratıcı ahlaki özü ortaya çıkarmak için bir değer tek yönlü yükseltilmesi ya da zıt değerlerin aynı anda gerçekleşmelerinin tanınması gerekmektedir. Bu iki yoldan herhangi birinin tercih edilmesi bütün bir aktivitenin yöneldiği ahlaki "öz"ü ve insanda yaratıcı olanı meydana çıkarır. Genişliğine doğru gelişmede de bu yaratıcılık rol oynar. Çünkü ulaşılmak istenen yaratıcı birlik, erişilebilir bütün değer içeriklerinin, heterojen olanlar da dâhil olmak

üzere bir değer tipinin birliğinde ortaya çıkar. O nedenle böyle bir değer tipinin aksiyolojik genişliği bu yüzdendir ve değerli olan her şey bu birlikte görünür kılınmıştır (Hartmann, 1949: 309).

Hartmann'a göre uyum (harmoni) ve uyumsuzluk, değerler alanında başka bir zıtlık boyutunu ifade ederler. Her bir yapıda olması beklenen ve mükemmele ulaşabilen statik bir değer olarak uyum, bir kendi değerdir. Bir insan, bir gelişme, herhangi bir varlık, başkasıyla kendiliğinden bir uyum içinde olabilir. Ancak bütün etik gerçeklikte ve yapılarda, bu statik oluş dinamik oluşun karşısındadır. Herakleitos'un "evrende savaş" dediği şey, etik gerçeklikte de vardır. Bu savaş kendini, bir oluş durumu olarak sonsuz yaşam akışının bütün bir çeşitliliğini yansıtan tavırlar olarak, yeniden yeniye duraksamayan ilişkilerin ortaya çıkışı olarak, aynı şekilde duraksamayan uyumsuzluklar ve bilmeceler olarak gösterir. Bu, etik varlığın içeriksel sonsuzluğunu, zenginliğini, sonsuz yeniliğini ve doyumunu gösteren şeydir (Hartmann, 1949: 310). İnsanın amaca yönelik eyleminin olumsuz bir sonucu gibi duran uyumsuzluk değeri, aslında değer görüşüne ve değer duygusuna yeni bir içerik kazandırmaktadır. O nedenle ahlaki yaşam gerçekte, verili uyumsuzlukların yaşanmasıdır denilebilir. Bu uyumsuzlukların kişi yoluyla yaratıcı çözümü, yine onun varlığına bağlıdır ve bu anlamda her yaşam durumu böylece değerlidir. Dolayısıyla denilebilir ki insan hayatı, durumların bir akışı olup içerikli temel değer bir defa yaşanan duruma içkin bir olgudur.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle denilebilir ki değerlerin ideal dünyasında hiyerarşik bir düzenin varlığını savunan Hartmann, böyle bir düzenin değerlerin varlık yapılarının incelenmesiyle mümkün olabileceğini düşünmektedir. O'na göre değerler derecelendirme, zıtlık, öncelik-sonralık, güçlülük-zayıflık gibi ve ayrıca kendi aralarındaki bağlantısal ilişkiler yoluyla bir düzene sokulabilir ve bir sistem içinde gösterilebilir. Ancak burada, değerlerin duyuma-duyguya dayalı gerçekliği dikkate alındığında, ortaya konulmak istenen sistemin herkes için geçerliliği konusu açıkta kalmaktadır. Fakat yine de sistem düşüncesine dayalı bir çabanın sürdürülmesi, etik olguların yorumlanmasında yol gösterici olacaktır.

2.3. Niteliksel Değer Zıtlıkları

Hartmann, değerler arasında niteliksel açıdan birbirinden farklı değerlere dikkat çekerek onları genel ve özel olarak ikiye ayırmaktadır. O'na göre genel değerler toplumun değerleridir. Özne bu değerleri, kendi değer görüşü sınırlı olduğu ve bu genellik bütün değerleri kapsamadığı için tam olarak kavrayamaz. Nitekim yalnızca maddi şey ve şey ilişkisi değerleri kişiye özeldir. Bu tür değerler, çoğunlukla şeyleri ve ilişkileri kapsayan tinsel değerler olduklarından genelleştirilemezler. Örneğin vatan sevgisi, yaşanmışlığa dayanan herhangi kutsal ve benzeri bir şey, bunlardan sayılabilir. Bu durum, kişi değerlerinde daha belirgin olup bu değerler ancak bireyselleştirilebilir değerlerdir. Bunların dışında ontolojik açıdan bir ve tek olan bireysel değer içerikleri, yani kendileri bireysel olan değerler de vardır. Bunlardan kendine ait olma değeri (eigenwert), değerler alanında içeriğe sahip bir değer olarak genellik ve bireyselliğin kategorik zıtlığını da içinde barındırır (Hartmann, 1949: 314).

Söz konusu değer zıtlığı, niteliksel bir zıtlıktır. Örneğin bir *kendi değeri* olarak herkes için geçerli olan eşitlik değeri, aynı zamanda genel bir değer olduğu için ancak niteliksel açıdan incelenebilir. Nitekim Hartmann, hukuktaki kişilerin yasa önünde eşit olmaları görüşünü buna dayandırmaktadır. O'na göre insanlar ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, bütün bireysel tercihlerin sınırının bulunduğu belirli bir yaşam temeli vardır ve onların hem yargı önünde hem de vicdani açıdan eşit olmaları gerekmektedir. Hatırlanacağı üzere Kant da "kategorik imperatif"te, bu değer düşüncesini formel olarak ortaya koymuştu. Eşitlik ilkesi burada içsel bir yöne veya bir amaç düşüncesine (maxim) yönelik olup buna göre maxim şu şekilde belirtilmişti: "İsteyebileceğin iyi aynı zamanda herkesin isteyeceği iyi olmalıdır". Ancak Hartmann, insanların yasa önündeki ideal eşitliğini değerli bulmakla birlikte kişilerin gerçekte sadece doğal değil ahlaki olarak da eşit olmadığını savunmakta ve bu eşitsizlik olgusunu da değerli bulmaktadır (Hartmann, 1949: 315).

O nedenle, durumda (situation) bulunan değer duygusu ne kadar farklılaşır ve bireyselleşirse değer içeriğinden aldığı pay o kadar içsel ve varlık yapısına bağlı olur. Bu bakımdan denilebilir ki bütün şemalaştırmalar ve genellemeler, değer içeriğini fakirleştirmedir. Ve bütün derinleşme, onurlandırma, değerlendirme, durumda kendine özgü düzenleme, etik zenginlik, moral gelişme, aksiyolojik çoğalma ve doyum anlamına gelir. Zira hiçbir sınırsız insani tasarım, gerçek durumların bireysel içeriğini tahmin edemez. Bu nedendir ki Hartmann, etiğe nedensel bir yaklaşımı geçersiz sayar (Hartmann, 1949: 317).

Diğer taraftan Hartmann, genel ve bireysel değerlerin bireysellik karakteri gösteren *özel tip* bir değerde sentezlendiğini ileri sürmektedir. O'na göre böyle bir sentezleme, yeni bir kendi değeri ortaya çıkarmaktadır. O, bu yeni tip değere ırklarla ilgili biyolojik tip değerlerini ve ayrıca tarihte ortaya çıkan moral tiplerini örnek göstermektedir: Atinalılar, Spartalılar, Romalılar, Germanlar, gibi. Ayrıca belirtmelidir ki bu sentez değerlerde, uçta olan karşıtlıklar eriyip kaybolmaz. Bu tiplere geçiş değerleri de denebilir. Bu tipte genel, bireysel olmaz, bireysel genel olmaz. Bunlar sentezin dışında kalırlar ve bu ilişkide hiçbir yapay ilişkilendirme geçerli değildir (Hartmann, 1949: 319).

Denilebilir ki genellik değeri, en basit hukuki düzenden başlayarak en yüksek kültür idealine kadar bütün etik değerlerin değer tözüdür (Wertsustanz). Genellik, ahlaki değer taşıyıcısının değerlerini taşıdığı ölçüde evrenselleşir. Bu bağlamda genellik, yüce tarzlı değer taşıyıcıdır. O, insanın uzak hedefler peşinde, geniş ufuklu ödevlerinin peşinden gitmesini sağlayan bir tözdür. Kişi bu ödevleri yerine getirirken kendini feda etme derecesine kadar ilerleyebilir. Ancak bu kendini feda etme, genellik değerinde gerçek değerlerin, ödevlerin ve hedeflerin bulunması ve onda gerçekleştirilebilir olması durumunda anlamlıdır. Onun ancak bu suretle topluma değer katması mümkün olabilir ve ancak bu durumda insanın ahlaki yükselmesinden bahsedilebilir.

Genel bir değer ifade eden toplumun, kategorik bir nitelermeye göre kişiliği yoktur. Sadece bireyin sahip olduğu kişilikte, bir özne, bir bilinç ve kendine özgü edimler ve içerikler vardır. Ayrıca özne ve kişi tek anlamlı kategorik bağımlılık ilişkisi içindedirler; çünkü yüksek bir yapı olarak kişi, aşağı bir yapı olan özneyi gerektirir. O nedenle toplumda gerçekleşen değerler toplumun değerleri olmayıp bilakis kişinin değerleridir. Hukuk, devlet düzeni ve sosyal kurumlar, tek bir varlığı değil toplum varlığını konu edindikleri için değer olarak yüksek kabul edilmezler; çünkü bunlar ahlaki değer taşıyıcısı değildirler (Hartmann, 1949: 323). Oysa kişi, genellik değerine kendisini vermek suretiyle kendinde yüksek değeri gerçekleştirir. Vatan ve millet için kendini kurban etmenin anlamı budur. Buradan da açıkça anlaşılacağı gibi değer taşıyıcısı olarak kişinin kendisi, genellik değerinden daha yüksek değere sahiptir. Bu yüzden kişisel etiğin, tek yönlü toplumsal etiğe karşı böyle bir temellendirmeden dolayı üstünlüğü vardır denilebilir (Hartmann, 1949: 325).

Bütün bunlar gösteriyor ki, Hartmann'a göre değerlerin ontolojik açıdan bireysel ve genel olma özellikleriyle ilgili olarak kendi yapılarından kaynaklanan niteliksel zıtlıklar vardır. Ancak bu zıtlıklar, değer içeriği ile ilgili zıtlıklar olup durumda (situation) ortaya çıkarlar. Ona göre durumlara bağlı kalarak genel geçer yasa düşüncesini savunmak, kişinin değer duygusunu yok sayacağından ve onu formel bir eşitlik düşüncesine tabi kılarak ve kişiler arasındaki eşitsizliği ortadan kaldıracağından, kabul edilemezdir. Çünkü genelliğin kişiye ait bir değer ve aynı zamanda bir değer özü olduğu dikkate alındığında, kişinin değer duygusu daha önemli olmakta ve bu yüzden de kişisel etik kendi içinde çeşitlilik barındırması açısından diğer etiklere üstün tutulmaktadır.

2.4. Niceliksel Değer Zıtlıkları

Burada her değer zıtlığının değer antinomisi olmadığını altını çizmemiz gerekiyor. O nedenle belirtelim ki genellik ve bireysellik arasındaki değer zıtlığı, antinomik düzeyde bir zıtlık olmayıp her iki değer de kendine göre aksiyolojik üstünlükleri vardır. Genellik büyük vasıflı yapılara dair olup onun değerleri makrokozmiktir. Buna karşılık bireyin değerleri, ahlaki değerlerdir. Genellik değerleri (toplum, tarih vs. değerleri) açısından bakıldığında, bireyin değerleri, bu değerlere uygunluk

gösterdiği ölçüde geçerlik ve anlam kazanırlar. Genellik yaşantısı, bireyi kendi kurallarına uymaya zorlar ve ona boyun eğdirir. Ancak konuya birey değeri açısından bakıldığında birey, kendine özgü değerleri yaşamalı ki bunlar toplum değeri düzeyine erişebilsin. Zaten bireyin bu özel yaşantısı olmadan toplum düşüncesi anlamsızdır. Bireyselliğin (Individualite) toplumun var oluş ve değerleri üzerinde yargı oluşturması düşüncesi, genellik değeri açısından da aynı şekilde mümkün gözükmemektedir.

Hartmann, etik felsefesindeki toplumculuk ve bireycilik ayırımına dikkat çekerek bu görüşlerin kendilerinde gerçeklik parçaları taşısalar da tek başlarına geneli kapsayamayacaklarını savunmaktadır. Ona göre her iki öğretisi de bazı konularda insanın somut hayatında olmayan soyutlama ve değer izolasyonu yanlına düşmektedirler. Toplum-genellik etiğinde (Allheitsethik) genelliğin kendisi sadece bir soyutlamadır. Onun bireylerde görülmesi, toplumun bireylerden oluşmasından dolayıdır (Hartmann, 1949: 327). Birey-toplum ilişkisinde birey kendine özgü amacı kısmen de olsa kendine dönük olarak gerçekleştirebilir ancak genel (toplum), kendini parçanın bir aracı yapmadan amacını gerçekleştiremez. Diğer taraftan bireycilik için de durum bundan farklı değildir. Çünkü birey kendini toplumdaki soyutlayamaz. Birey kendisi için bir çevre olan toplum içine doğar ve kendisini bu çevrede gerçekleştirir. Kişi toplum içinde birlikte olmada, eğitimde, kültürde, yaşam ve dünya yorumunda nesnellik kazanır; ancak, toplumsallığın kabul edilmemesi durumunda bireyin amaçlılığı da diyalektik olarak kendine geri döner. Birey ve toplum değerleri sadece ontolojik değil aynı zamanda aksiyolojik olarak da iç içedirler. Ve bunların değer zıtlığındaki bağıntıları, farklılıklarından daha çoktur. Niceliksel değer zıtlığının sınırı işte burasıdır (Hartmann, 1949: 329).

Hartmann'a göre, genel ve bireysel değerler arasındaki bağlantısal ilişki şu şekilde gerçekleşmektedir:

(...) Genel (toplum) ilgisi sadece kendi parçası olan bireye değil aynı zamanda bireyselleştirmenin yüksekliğindedir de. Tek kişi ne kadar çeşitli ve zengin içerikli bir farklılık arz ederse o oranda toplumun tamamı öyle zengin ve değer dolu olur. Birlikte yaşam, eşitliğin bir fonksiyonu olmayıp onun formu, eşit olmayanların birliği şeklindedir (Hartmann, 1949: 331).

Buradan hareketle denilebilir ki hangi türden olursa olsun değer zıtlıkları, yapay bir çabayla ortadan kaldırılmamalıdır. Zira bu durum, değer dünyasının kendi karakteristik özelliğidir. Ayrıca değer uyumsuzluğundaki gerilimin varlığı, insandaki yaratma gücünü, kendini ortaya koyma edimini ve insani sorumluluk yeteneğini geliştirmektedir.

Ayrıca şu da belirtilmelidir ki değerlerin çok boyutluluğu ve birbirlerine zıtlığı, birlik prensibinden daha az doğal değildir. Zira doğal yoldan gelişmiş veya tarihsel olarak yaratılmış empirik bir etik gerçeğin somut çevresi içinde dil, ahlak, ruhsal yönelim ve kültür gibi, bireyin içinde doğup büyüdüğü ve pay aldığı bütün değerlerin açıklımları bulunur. O nedenle Hartmann'ın da belirttiği gibi tek bir insanlık dili ve tek bir insanlık kültürü olmayıp bilakis halkların kendilerine ait farklı kültürleri vardır (Hartmann, 1949: 334).

Görüldüğü üzere gerek niteliksel olsun ve gerekse de niceliksel olsun düşüncede ya da aktüalitede ortaya çıkan değer zıtlıkları, antinomi niteliği taşımamaktadırlar. O nedenle denilebilir ki bu türden zıtlıklar birbirini, gereksinen ve tamamlayan zıtlıklardır. Örneğin toplum kültürünün oluşabilmesi için bireylerin farklı değer duyumları ne kadar önemli ise bireyin duyduğu değeri anlamlandırabilmesi için de toplumun varlığı o derece önemli olmaktadır. Hartmann, burada daha çok kişinin değer duyumunu öne çıkararak aktüalitede ortaya çıkan zıtlıkların bu uyumsuzluk üzerinden çözümleneceğini savunmaktadır. Zira onun düşüncesinde insan özgür iradesiyle hareket edebilen bir doğa varlığı olmakla birlikte aynı zamanda değer yaratabilen bir varlıktır da.

Sonuç

Buraya kadar yapılan araştırmada varılan sonuca göre Hartmann, değerleri bir sistem içinde gösterme çabasında büyük ölçüde Scheler'den hareket etmiştir. O, Scheler'in değerleri bir sistem içinde gösterebilmek için onları dirimsel (vital), duygusal (emotionale), tinsel (geistige) ve mutlak (absolute) olmak üzere dört ana grupta toplayan sınıflandırmasından farklı olarak onların varlık yapılarının incelenmesinin gerekliliğine işaret etmektedir. O'na göre değerler derecelendirme (Schichtung), temellendirilme (Fundierung), zıtlık (Gegensatzlichkeit), tamamlayıcılık (Komplementar), kademe yüksekliği (Ranghöhe), güçlülük-zayıflık (Wertstaerke) gibi ve ayrıca kendi aralarındaki bağlantısal (relational) ilişkiler yoluyla bir düzene sokulabilir ve bir sistem içinde gösterilebilir. Ancak bu tür sınıflandırmalar, değerler arasındaki bir hiyerarşiyi göstermesi ve buradan bir değerler sistemi kurulmasının imkânı açısından önemli olmakla birlikte tinsel değerler alanında da olsa değerleri başka bir dünyanın (ideal) mutlak gerçeklikleri olarak ele almak, değerlerin duyguya dayalı gerçekliği dikkate alındığında gerek temellendirmek, gerek gerçekleştirmek ve gerekse de değerlerin birbirleri ile olan ilişkilerini bir bütün oluşturacak biçimde bir sistem içinde sunmak oldukça zor bir iş olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılap.
- Aster, V. E. (1980). *Geschichte der Philosophie* (17.Auflage). Stuttgart: Kröner Verlag.
- Bircan, H. H. (2015). *Değerler Bilançosu*. Konya: Çizgi.
- Bochenski, J.M. (2019). *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. Serdar Rifat Kırkoğlu (Çev.). Ankara: Fol.
- Hartmann, N. (1949). *Ethik* (Dritte Auflage). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kraft, V. (1951). *Die Grundlagen einer Wissenschaftlichen Wertlehre* (2.Neubearbeitete Auflage) Wien: Springer-Verlag.
- Kuçuradi, İ. (2013). *İnsan ve Değerleri* (5. Baskı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Özlem, D. (2010). *Etik-Ahlak Felsefesi* (2. Baskı). İstanbul: Say.
- Scheler, M. (1921/2007). *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* (2. Auflage). Elibron Classics, Halle: a.d.S. Verlag von Max Niemeyer.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
Haziran / June 2021, Cilt/Volume 4, Sayı/Issue 1

Yayın ilkeleri / Editorial Policies

Yayıncı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (49250, Muş, Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dinî araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmalarını yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki.

Yayın Sıklığı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (Haziran ve Aralık) olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Publisher

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is published by Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, 49250, Muş, Turkey.

Scope

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

Primary Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Period

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an international peer-reviewed academic journal published twice a year (Biannually: June & December).



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Değerlendirme Süreci

Din ve Bilim, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. Ön İnceleme Formu. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Bk. Makale Değerlendirme Formu. Kitap Kritiği Değerlendirme Formu. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Evaluation Period

Editorial Policies Review of Articles Religion & Science uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to Journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality.

Articles submitted to Religion and Science are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

See: Article Preliminary Review Form Those found unsuitable is returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors. See: Evaluation Form This Journal uses double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Yayın Dili

Din ve Bilim Dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150, en fazla 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), ve İSNAD stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

Atıf ve Referans Sistemi

Din ve Bilim Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD Atıf Stili'nin kullanılmasını şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Din ve Bilim Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Language of Publication

The language of Religion and Science is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150, up to 250 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style.

Notes and Bibliography

Religion and Science Journal requires writers to use the ISNAD Citation Style "notes and bibliography" system of referencing.

Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Open Access Policy

This Journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Religion and Science Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-No Derivatives 4.0.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın Ücreti

Din ve Bilim Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talepmemektedir.

Telif Hakkı

Din ve Bilim Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Din ve Bilim Dergisi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

Makale Kabul

Din ve Bilim Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin Din ve Bilim Dergisi'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde çalışmalarını değerlendirmeye kabul edilmektedir.

Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Processing Charges

Religion and Science Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Copyright

The copyrights of the articles accepted for publication are transferred to Religion and Science Journal Editorial Office.

Submissions

Submissions to Religion and Science Journal should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

An article to be published in Religion and Science Journal should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

Religion and Science Journal accepts paper submission from researchers with only doctoral degrees in research articles and book review.