

ISSN: 2149-0872

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi

Journal
of Islamic
Civilization
Studies

Cilt / Volume: 8 Sayı / Issue: 2
Aralık / December 2023



İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

Cilt/Volume 8 Sayı/Issue 2

ISSN: 2149-0872

Derginin Sahibi / Owner of the Journal Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına On behalf of Dumlupınar University <i>Prof. Dr. Ali Çelik</i> Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor <i>Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğın</i> Editör / Editor in Chief <i>Dr. Öğr. Üyesi Maruf Çakır</i>	
Editörler Kurulu / Editorial Board	
Alan Editörleri Temel İslam Bilimleri Bölümü <i>Dr. Öğr. Üyesi Murat Kaş</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye Sevinç</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Ayşenur Aydın</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi. M. Sait Arvas</i> <i>Arş. Gör. Emeti Çalışkan</i> <i>Arş. Gör. Hilal Özdemir</i> Alan Editörleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü <i>Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğın</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Rabia Yıldırım</i>	Alan Editörleri İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü <i>Dr. Öğr. Üyesi İsa Gökgedik</i> <i>Arş. Gör. Abdullah Taha Yıldız</i> Dil Editörleri <i>Arş. Gör. Dr. Bayram Akbulut</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ateş</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Doğanay</i> <i>Arş. Gör. Tuğberk Uğurlu</i>
Yayın Kurulu / Advisory Board	
Prof. Dr. Ali ÇELİK Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Prof. Dr. Saffet KÖSE Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Doç. Dr. İlhami GÜNAY Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Doç. Dr. Mehdin ÇİFTÇİ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Doç. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Enes TAŞ Afyon Kocatepe Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Erdem TAŞ Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Doç. Dr. Ergin ÖGCEM Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Kasım KOCAMAN Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Kenan ÖZÇELİK Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Murat KAŞ Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Dizgi ve Şekil Sorumlusu / Layout Editor

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Sansarkan

Tasarım / Graphic Design

Arş. Gör. Dr. Resul Ay

Yayın Türü

On-line Süreli Yayın

Yayın Periyodu / Period

Altı ayda bir (Haziran-Aralık aylarında) yayımlanır.

Published biannually (June and December)

Abonelik / Subscription

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, açık erişim politikasını benimsemiş bir dergi olup tüm yazıları elektronik ortamdan ücretsiz takip edilebilir.

All issues of the Journal of Islamic Civilization Studies may be read over the official site.

İslam Medeniye Araştırmaları Dergisi, 6 ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Journal of Islamic Civilization Studies, is an international, peer-reviewed and biannual journal. İslam Medeniye Araştırmaları Dergisi, TRDizin, EBSCOhost ve SOBİAD tarafından taranmaktadır.

İletişim / Correspondence

Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Merkez Kampüs İslami İlimler Fakültesi No:1-7 Tavşanlı Yolu
10. km

Kütahya/Türkiye

Tel. / Faks: +90 274 265 22 29 / +90 274 265 22 30 • imad@dpu.edu.tr

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



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2

e-ISSN: 2149-0872

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Şâfiî Mezhebinde Örf ve Âdetin Yeri ve Kaynak Değeri

Source Value of Custom and Tradition According to Shafi'i Sect

Mehmet Selim ASLAN 68-91

1777-1841 Tarihli Sivas Şer'iyeye Sicillerine Göre Alacak Verecek İlişkilerinde

Guremâ Usulü

Guremâ Method in Creditor Relationships According to Sivas Sharia Registry Dated 1777-1841

Ebubekir Sıddık YÜCEL 92-120

Cephe ve Ürün Tasarımında Kültür ve Desen Sentezi: Ganç Sanatı

The Synthesis of Culture and Pattern in Facade and Product Design: The art of Ganch

Taner AŞÇI 121-137

Ahlak-ı Celâlî'nin XVI. Asır Osmanlı Siyaset Düşüncesine Tesiri

The Influence of Ahlak-ı Celâlî on the Ottoman Political Thought in the 16th Century

Mustafa Enes AKTÜRKOĞLU 138-154

Cemâleddin el-Konevî'nin Namazda Ellerin Kaldırılması Meselesine Dair Risalesi

Jamâl al-Dîn al-Qûnawî's Treatise on the Raising of the Hands in Prayer

Adem ÇİFTÇİ 155-180

Deneyim-Sünnet İlişkisi

Experience-Sunnah Relationship

İrfan KAYA 181-204

Mikro Askerî Tarih Çalışmaları Kapsamında Bir Sakarya Savaşı Gazisi: Musa Kâzım

Sakarya Örneği

A Veteran of the Sakarya War in the Scope of Micro-Military History Studies: The Case of Musa Kâzım Sakarya

Tuğba AYDENİZ 205-231

Günümüz İman Problemlerine Buhârî'nin Kitâbü'l-Îmân'ından Bakmak

Looking at as an Contemporary Problems of Faith from Bukhârî's Kitâb al-Imân

Sema KORUCU GÜVEN 232-259

Örgün Eğitim Kur'ân-ı Kerîm Derslerinde Ölçme ve Değerlendirme

Assessment and Evaluation in Qur'an Courses within Formal Education

Halil İbrahim ÖNDER 260-285

Tertullian ve Origen'e Göre Astrolojinin Meşruiyeti Sorunu

The Question of the Legitimacy of Astrology According to Tertullian and Origen

Talha FORTACI 286-314

Belh'in Orta Çağ Eğitim Kurumları

Medieval Educational Institutions of Balkh

Mesut CAN 315-337

Fıkıh Tarihi Yazımında Dönemlendirme Arayışı: Hudarî ve Kâmil Miras

Merkezinde İki Tasavvur

The Search of Periodization in the Writing of the History of Fiqh: Two Conceptions Centered on Hudarî and Kâmil Miras

Münir Yaşar KAYA 338-372

Şer'u Men Kablenâ Bağlamında Hz. Nûh Kıssasının Fikhî Yönü

The Jurisprudential Aspects of the Parable of Prophet Noah in the Context of Shar'u Men Kablena

Fatih KARATAŞ 373-396

Hârezmşâh II. Me'mûn'un İlmî, Edebî ve Entelektüel Çevresi

Scientific, Literary, and Intellectual Circle of Khwârazmshâh Ma'mûn II

Aykut ÖZBAYRAKTAR 397-431

Kitâbü'l-İmâre Özelinde İmam Müslim'in Siyaset Anlayışı

Imam Muslim's Understanding of Politics in Particular to Kitâbü'l-İmâre

Hasan ERYILMAZ 432-458

**Analyzing the Implementation of Shuf'ah 'Preemption' Rights in the Legal System
of Bangladesh within the Framework of Islamic Law**

Bangladeş Hukuk Sisteminde Şüfa 'Önalım' Hakkı Uygulamasının İslam Hukuku Çerçevesinde İncelenmesi

A. H. M. Ershad UDDIN 459-483

Ekolojik Kent Tasarımı ve İnşasında İslâm Hukukunun Rolü

The Role of Islamic Law in Ecological Urban Design and Construction

Fatma HAZAR 484-511

Kur'ân'ın İslâm'a Davetinde Âhîret İnancını Kullanma Yöntemleri

The Methods of Qur'an of Using Belief in the Hereafter in Invitation to Islam

Rahime ÇELİK – Eyüp YAKA 512-540

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2

e-ISSN: 2149-0872

EDİTÖRDEN

Değerli okurlar;

Eser; iz, işaret, alamet demektir. Bir canlı bir yerde bulunduğu yahut bir yerden gelip geçtiği zaman orada ondan bir emare kalır. Bu onun nişanesidir. Bir emek mahsulü olarak ortaya çıkan bilim, sanat ve zanaat ürünlerine de “eser” denmesi bundandır. Bu anlamda eser, kişinin kendinden sonra gelen insanlara bıraktığı, “Ben de bir zaman burada bulundum. Bu da benim insanlık için çabaladığımın bir nişanesidir.” mesajıdır.

İnsanlık yeryüzüne indiğinden bugüne gelip geçen her insan kendi mütevazı izini bırakmıştır dünyaya. Bizler de bugün ilim sahasında “eser üreten” yazarlarımızın çalışmalarını neşretme gayretindeyiz. Hem bugünün bilim dünyasına hem de bizden sonra ilimle meşgul olacak araştırmacılara siz değerli yazarlarımızın eserlerini ulaştırmaya çaba harcıyoruz.

Dergimizin 8. cilt 2. sayısına; Mehmet Selim Aslan, Ebubekir Sıddık Yücel, Taner Aşçı, Mustafa Enes Aktürkoğlu, Adem Çiftci, İrfan Kaya, Tuğba Aydeniz, Sema Korucu Güven, Halil İbrahim Önder, Talha Fortacı, Mesut Can, Münir Yaşar Kaya, Fatih Karataş, Aykut Özbayraktar, Hasan Eryılmaz, A. H. M. Ershad Uddin, Fatma Hazar, Eyüp Yaka - Rahime Çelik, Hasan Eryılmaz birer makale ile katkıda bulundular.

Başta eser sahibi yazarlarımız olmak üzere sayımıza katkıda bulunan yayın, danışma ve hakem kurullarında görevli saygıdeğer bilim insanlarının herbirine ayrı ayrı şükranlarımızı sunarız. Çalışmaların değerlendirme ve yayın sürecinde yadsınamaz emekleri olan editör ekibimizin değerli üyeleri Abdullah Taha Yıldız, Ayşenur Aydın, Bayram Akbulut, Büşra Özdemir, Emeti Çalışkan, Hilal Özdemir, İsa Gökgedik, Mehmet Sait Arvas, Muhammet Ateş, Murat Kaş, Mustafa Tatlı, Mustafa Yasin Akbaş, Nazife Göksu, Ömer Faruk Erdoğan, Rabia Yıldırım, Ramazan Doğanay, Resul Ay, Sevde Öztürk, Sümeyye Sevinç, Şaban Kütük, Tuğberk Uğurlu ve Yusuf Sansarkan’a teşekkür ederiz.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere insanlık tarihi boyunca her insan kendinden bir iz, eser bırakmıştır dünyaya. Lakin bu izler kimi zaman menfi olabilirken kimi zaman menfiden çok daha öte, yıkıcı/harap edici olabiliyor. Tarih kitabının her bir varlığında kan ve göz yaşı ile iz bırakan bu tür insanlar öfke ve telin ile anılagelmiştir. Bu minvalde İsrail’in Gazze’deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere,

camilere ve kiliselere düzenlediği vahŖi, barbar, insanlık ve hukuk dıŖı saldırıları lanetliyor; 8. Cilt 2. Sayımızı, bu saldırılar nedeniyle hayatını kaybeden baŖta bilim insanları ve öğrenciler olmak üzere sağlık alıŖanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf ediyoruz. BaŖta Gazze İslam Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Sufyan Tayeh olmak üzere Ŗehit edilen bilim adamları, sanat erbabı, öğretmenler, öğrenciler, çocuklar, bebekler ve masum sivillere Allah'tan rahmet; yaralı, mülteci ve sığınmacı olarak bu menfur saldırıların son bulmasını bekleyen bütün mazlumlara da metanet, sabır ve huzur diliyoruz.

Editör

Dr. Öğr. Üyesi Maruf akır
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Kütahya/Türkiye
marufca@hotmail.com
Orcid: [0000-0003-1220-4847](https://orcid.org/0000-0003-1220-4847)

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 67-91

Şâfiî Mezhebinde Örf ve Âdetin Yeri ve Kaynak Değeri

Source Value of Custom and Tradition According to Shafi'i Sect

Mehmet Selim ASLAN

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Assoc. Dr., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of
Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. Theology, Department of Islamic Law.

mehmet.selim.aslan@hotmail.com Orcid: 0000-0002-6758-8203

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

08.07.2023

Kabul Tarihi / Accepted

19.09.2023

Atıf/Cite: Aslan, Mehmet Selim. "Şâfiî Mezhebinde Örf ve Âdetin Yeri ve Kaynak Değeri". İslam
Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 8/2 (2023), 67-91.
<https://doi.org/10.20486/imad.1324690>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate
ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees
and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Hukukun sosyal hayata uyumunu sağlayan örf ve âdet, usul kurallarının belirlenmesi ve fikhî meselelere çözümler sunması noktasında başvurulması gereken sosyal normlardır. Zira örf ve âdete dayanan hükümlerin kamu tarafından benimsenmesi ve uygulanması daha kolaydır. Şâfiî mezhebinde fikhin temel kaynakları Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan ibaret olsa da hakkında bu kaynaklarda bilgi bulunmayan fikhî meselelerde karîne olarak örf ve âdetin dikkate alındığını gösteren fikhî çözümler bulunmaktadır. Ancak mezhepte örf ve âdete büyük önem atfedildiği halde usul eserlerinde icmâ ve kıyas gibi müstakil bir delil olarak ele alınmamış ve fikhin delilleri arasında yeri ve sınırları derli toplu bir şekilde belirlenmemiştir. Şâfiîler örf ve âdet hakkında bir metodoloji geliştirmemişler, ancak onları hem usulde hem fûrûda aktif bir şekilde kullanmışlardır. Bu nedenle fikhî meseleleri çözüme kavuşturmak açısından örf ve âdetin kaynak değeri ile ilgili Şâfiî usulcülerin görüşlerinin analiz edilmesi önem kazanmaktadır. Öneme binaen çalışmada Şâfiîler'in örf ve âdetin kaynak değeri ile ilgili görüşlerini konu edindik. Çalışma boyunca İmâm Şâfiî'den itibaren Şâfiî usulcü ve fakihlerin görüşlerini analiz edip detaylı bir şekilde inceledik. Böylece konuyla ilgili görüşleri analitik yöntemle değerlendirdik ve Şâfiîler'in konuyla ilgili görüşlerini belirledik. Şâfiî mezhebinde örfün kaynak değeri ile ilgili görüşleri konu edindiğimiz bu çalışmada "örf ve âdet" in mahiyeti ve kapsamını, fikhî meselelerde kaynak gösterilmesi, klasik dönem Şâfiî fakihlerin konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymayı, örf ve âdeti fikhî meseleleri çözüme kavuşturmak bakımından incelemeyi ve Şâfiî mezhebinde örf ile âdeti teorik bir temele oturtmayı amaç edindik. Çalışmada fikhin daha kolay bir şekilde uygulanabilmesi noktasında önemli bir rol oynayan örf ve âdetin Şâfiî mezhebinde karîne olarak dikkate alındığı sonucuna vardık.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Şâfiî Mezhebi, Örf, Âdet, Örfün Kaynak Değeri.

Abstarct

Customs and traditions, which ensure the harmony of law with social life, are the social norms that should be applied to determine the rules of procedure and to offer solutions to fiqh issues. Because it is easier for the public to adopt and implement the provisions based on custom and traditions. Although the main sources of fiqh in the Shafi'i sect consist of the Book, Sunnah, ijma and qiyas, there are fiqh solutions showing that customs and traditions are taken into account as a presumption in fiqh issues that are not informed in these sources. However, although great importance is attached to custom and tradition in the sect, it is not considered as an independent evidence like ijma and qiyas in their works, and its place and boundaries among the evidences of fiqh have not been determined in a neat way. The Shafi'is did not develop a methodology about custom and tradition, but they actively used them both in the methodology and in the furû. For this reason, it is important to analyze the views of Shafi'i scholars regarding the source value of customs and traditions in order to resolve the fiqh issues. Due to its importance, we have discussed the views of Shafi'i about the source value of customs and traditions. Throughout the study, we analyzed and examined the views of Shafi'i scholars and jurists (fâqihs) from Imam Shafi'i in detail. Thus, we evaluated the opinions on the subject with the analytical method and determined the views of the Shafi'is on the subject. In this study, in which we focus on the views on the source value of custom in the Shafi'i sect, the nature and scope of "customs and tradition", reference in fiqh issues, revealing the views of the classical Shafi'i jurists on the subject, examining the custom and the tradition in terms of solving the jurisprudential issues and in the Shafi'i sect. We aimed to put the custom and tradition on a theoretical basis. In the study, we came to the conclusion that the customs and traditions, which play an important role in the easier application of fiqh, are considered as presumption in the Shafi'i sect.

Keywords: Islamic Law, Shafi'i Sect, Custom, Tradition, Resource Value of Custom.

Giriş

Şâfiî usulcüler, usul kurallarının bir kısmını belirleme noktasında ve fikhî meseleleri hükme bağlamada İslam hukuku prensiplerine ve naslardaki tavsiyelere ters düşmeyen örfü referans gösterirler. Buna rağmen İmâm Şâfiî'den (ö. 204/820) son dönem Şâfiî usulcülere kadar bu mezhep usulcülere tarafından örfün kavramsal çerçevesine temas edildiğine ve tâlî delillerden sayıldığına rastlanmaz. *el-Eşbâh ve'n-nezâir* eserlerinde de örfün tanımı, dayanakları, muteber sayılma şartları, çeşitleri ve yeri gibi hususlar sistematik bir tarzda ele alınmaz, aksine örften fikhî meseleleri çözüme kavuşturma açısından söz edilir. Bu ele alış biçimi fūrû-i fıkıh eserlerinde de sürdürülmüştür.

Arap ülkelerinde örfün nasların anlaşılmasındaki etkisi, fıkhîta hüccet olması, fakihlere göre örf ve âdet, örfle umûmun tahsîs edilmesi, örfün mahiyeti gibi konular hakkında hem makale hem kitaplar yazılmıştır.¹ Ülkemizde de örfle ilgili birçok çalışma yapılmıştır.² Ancak örfle ilgili yapılmış bu çalışmaların hiçbirisinin konumuzla doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır. Sadece kaynaklarımız arasında da yer alan ve Hanân Abdülkerim el-Kudât - Muhammed Hâlid el-Mansûr tarafından yazılan “el-İctihâdu'l-maşlahî bi'l-'urf ve taṭbîkâtuhû fi'l-mezhebi'ş-Şâfiî” adlı makale içerik bakımından konumuzla benzerlik gösterse de asıl konu açısından farklılık arz etmektedir. Çünkü söz konusu makalenin asıl konusu, Şâfiî mezhebine göre örfe dayanan maslahat içtihadı iken çalışmamız ise Şâfiî mezhebine göre örfün kaynak değerine odaklanmaktadır.

Örf sözcüğü klasik dönem Şâfiî fıkıh usulü eserlerinde delil olma bakımından tanımlanmadığı gibi örfe ilişkin verilen malumat da bir başlık altında sistematik bir tarzda değil, ilişkin olduğu konular arasında yeri geldikçe dağınık bir şekilde incelenmiştir. Bu nedenle çalışmada Şâfiîler'in şer'î hükümlere delil olması bakımından örfün etkisi hakkındaki görüşlerinin belirlenmesinde Şâfiîler'e ait klasik dönem usul ve fūrû eserlerini esas alarak onların örfe ve örfün etkisine ilişkin anlayışlarını genel bir çerçeve dâhilinde sunmayı amaçladık. Konunun daha iyi anlaşılması amacıyla gerektiğinde günümüzde örfle ilgili yazılan eserlerden de yararlanacağız. Bu bağlamda Şâfiî usulcü ve fakihlerin örfle ilgili sundukları örneklerden hareket ederek örf teorisini oluşturacak hususlar üzerinde duracak ve böylece örfün usul ve fūrûdaki yeri hakkında genel bir sonuca varmaya çalışacağız. Çalışmada örfün, şer'î hükümlere dayanak olması bakımından sadece Şâfiîler'in örfle ilgili görüşleri üzerinde duracağız. Bu kapsamda örfün

¹ Arap ülkelerinde örf hakkında kitap ve makale tarzında çalışmalar yapılmıştır. Örneğin Mustafa Abdürrahim Ebû Uceyle, *el-'Urf ve eṣeruhû fi't-teşrî'i'l-İslâmî*; el-Mehdî el-Herrâzî, *el-'Urf ve eṣeruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî*; Hasnîn Mahmûd Hasnîn, *el-'Urf ve eṣeruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî* adlı kitaplar ve Abdülmecîd Muhammed, *et-Tahsîsü bi'l-'Urf ve eṣeruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî*; Esmâ bint Abdillâh, *el-'Urf ve huciyetuhû ve âṣâruhu'l-fikhiyye* adlı makaleler örfü genel olarak ele almışlardır. Çalışmamız ise Şâfiî mezhebinde örfe biçilen kaynak değeri kapsamındadır.

² Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), “Örf” (Erişim 09 Haziran 2023).

kavramsal çerçevesini, etkili olduğu konuları, şartları ve çeşitlerini belirledikten sonra biri hüküm istinbatı açısından, diğeri uygulama bakımından olmak üzere örfün usul ve fūrûdaki etkisini delil olması cihetiyle ele alarak çalışmayı nihayete erdireceğiz.

1. Örfün Kavramsal Çerçevesi

Örf sözlükte bilinen, yadırganmayan, iyi olan ve maruf gibi anlamlara gelir.³ Yaptığımız araştırmalara göre İmâm Şâfiî örf sözcüğünü ne usul eserinde ne de fūrû-i fıkıh eserinde kullanmıştır. Şâfiî usulcü ve fakihler de usul kurallarının bir kısmını ve bazı hükümleri örf'e göre belirlemelerine rağmen örfün mahiyeti üzerinde durmadan örfü kullanmışlardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâfiî mezhebinde örfün tanımını ilk yapan usulcü Ebû İshâk eş-Şîrâzî'dir (ö. 476/1083). Şîrâzî, *el-Lüma'* adlı fıkıh usulü eserinde örfü "Lafzın kullanılmasında sözlük anlamı yerine ilk anda zihne baskın gelen manadır." şeklinde tarif etmiştir. Örneğin dâbbe kelimesi, aslında "yeryüzünde hareket eden her canlı türü" için vaz'edilmiş ancak Irak bölgesinde sadece "at" anlamını ifade edecek şekilde örfleşmiştir. Zira dâbbe kelimesi, mutlak olarak kullanıldığında Irak örfünde "at" hayvanına yorumlanır olmuştur.⁴ Görüldüğü üzere Şîrâzî, lafzî örfü dikkate alarak örfün tanımı yapmıştır. Çünkü sözlük anlamı lafızlar için söz konusudur. Bu nedenle tanımda geçen mâ (ما) sözcüğünün lafızdan ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Şîrâzî gösterdiği dâbbe örneğiyle örfün kavli kısmına vurgu yapmıştır.

Şîrâzî ile aynı dönemde yaşamış Sem'ânî (ö. 489/1096) ise örfü "İnsanların bildikleri ve muamelelerde benimsedikleri şeydir." diye tanımlamıştır.⁵ Görüldüğü üzere Sem'ânî'nin örf için yaptığı tarif Şîrâzî'nin tarifinden daha kapsamlıdır. Zira onun "İnsanların muamelelerinde örf haline getirdikleri şeydir." ifadesiyle örfün hem sözlü hem de fiilî olan kısımlarına işaret ettiğini söylemek mümkündür. Bu iki fakihten üç asır sonra yaşamış Zerkeşî (ö. 794/1392) de örfü "Bir lafzın bir manada daha fazla kullanılması ve hitap sırasında ilk olarak bu mananın akla gelmesidir." tarzında tarif etmiştir.⁶ O da Şîrâzî gibi örfü lafzî olanını dikkate alarak tanımlamıştır. Buna göre örf, bir lafzın vaz'edildiği manasından çıkıp mutlak olarak zikredildiğinde bir manayı ifade etmesinin daha ağır basmasıdır. İşte dâbbe lafzı, vaz' itibarıyla "yeryüzünde hareket eden her türlü canlı" anlamında iken insanlar onu dört ayakları üzerine yürüyen hayvanlara veya ata

³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 9/236-237.

⁴ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî Şîrâzî, *el-Lüma' fi uşûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014), 9.

⁵ Ebü'l-Muzaffer Mansûr es-Sem'ânî, *Qavâtu'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Abdullâh b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî (Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 1998), 1/33.

⁶ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâf fi uşûli'l-fıkıh*, thk. Ömer Süleyman el-Eşkar (Kahire: Dâru Safve, 1992), 2/7.

has kılmışlardır. Bu lafzın dört ayaklı hayvanlar veya at manasında kullanılması örfdür.⁷ Bu tanımlardan hareketle daha teknik bir ifade ile örf, “Birçok fıkıh usulü kaidesinin belirlenmesinde ve fikhî meselenin çözüme kavuşturulmasında referans gösterilen belli nitelikteki sosyal davranış biçimleri ve dildeki yerleşik kullanımlardır.” şeklinde tarif edilebilir.⁸

Şâfiî usulcüler, usul kurallarını belirlemede ve hükümleri ortaya koymada bazen örf ile birlikte âdet kelimesini de kullanırlar. Sözlükte âdet “dönmek, bir şeyi tekrarlamak” gibi anlamlara gelir.⁹ Ancak yaptığımız araştırmalara göre âdetin tanımını ilk dönem Şâfiîler yapmamıştır. Âdetin tanımını ilk yapan hicri X. asır Şâfiîler’den Zekeriyâ el-Ensârî’dir (ö. 926/1520). O, âdeti “İnsanların akıllarının hükmüyle karar kıldıkları ve tekrar edegeldikleri şeydir.” şeklinde tarif etmiştir.¹⁰

Şâfiîler -genel itibariyle- örfün lafzın kullanılmasında ilk akla gelen mana olduğunu, âdetin ise alışkanlık haline getirilen ve yapılagelen fiilleri ifade ettiğini, ancak örf ile âdetin birbirlerinin yerine kullanıldıklarını söylerler.¹¹ Şâfiîler’in sözlerinden insanların tekrar edegeldikleri fiillere âdet denildiği gibi halkın örfî manada kullandıkları sözlere de âdet denilebileceği anlaşılmaktadır. Nitekim Şâfiîler, fetvâ noktasında yeminlerdeki lafızların hakikî manaları yerine örf ve âdetteki manaların esas alınacağını söyleyerek¹² bu hususa dikkat çekmektedirler.

Yukarıda da geçtiği üzere Şâfiîler bu iki kavramı aynı anlamda kullanırlar. Zira onların kullanımlarından bu iki lafzı aynı anlamda düşündükleri anlaşılmaktadır. Örneğin Cüveynî (ö. 478/1085) şer’î örfün bulunmadığı muamelelerde “gâlib âdet”e bakacaklarını söyledikten sonra gerekçe olarak zira doğru olanın, zamanın “örfü”ne itibar etmek olduğunu söyler.¹³ Gazzâlî (ö. 505/1111), ağaçta olgunlaşmış meyvenin satılması durumunda açıkça söylenmese de alıcıya onları toplayana kadar müsaade edileceğini söyler ve bunu bir yerde âdete,¹⁴ başka bir yerde örfe bağlar.¹⁵ Nevevî (ö. 676/1277) de

⁷ İmâmu’l-Haremeyn Abdülmelik el-Cüveynî, *et-Telhîş fi usûli’l-fikh*, thk. Abdullah Hülüm - Ahmed el-Ömerî (Beyrut - Mekke: Dâru’l-Beşâ’iri’l-İslâmiyye - Mektebetu Dâri’l-Bâz, 1996), 1/197.

⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/87.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3/315-316.

¹⁰ *مَا اسْتَقَرَّتِ النَّاسُ فِيهِ عَلَى حُكْمِ الْعُقُولِ وَعَادُوا إِلَيْهِ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى* Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Hudûdü’l-enîka ve’t-ta’rifâtü’l-dakîka*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Mu’âsir, 1991), 72.

¹¹ Takıyüddîn es-Sübkî, *Tekmiletu’l-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Muti’î, ts., 11/416.

¹² Sem’ânî, *Çavâtı’u’l-edille*, 1/403; İsnævî, *et-Temhîd fi tahrici’l-fürû’ ale’l-üşûl*, 382.

¹³ İmâmu’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî, *Nihâyetü’l-ma’lâb fi dirâyeti’l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2007), 5/69.

¹⁴ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasîf fi’l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim (Dâru’s-Selâm, 1997), 3/177.

¹⁵ Gazzâlî, *el-Vasîf fi’l-mezheb*, 3/179.

muâtât satışını caiz gören Şâfiîler'in bu konuda örfü esas aldıklarını söylediği yerde âdet kelimesini de kullanır.¹⁶ Benzer durum İsnevî'de (ö. 772/1370) de görülmektedir. Zira o, âmmı tahsîs eden hususlardan söz ederken bir eserinde örf kelimesini,¹⁷ diğerinde âdet lafzını kullanır.¹⁸ Şâfiîler'in bu ifadeleri bu iki lafzın sözlük manaları birbirinden farklı olsa da fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde aynı anlamda kullanıldıklarına delâlet etmektedir.¹⁹ Bu aktarımlardan hareketle örf ile âdet arasında her ne kadar sözlük manaları açısından fark bulunsa da Şâfiîler'in onları fıkıhta aynı anlamda ve birbirinin yerine kullandıklarını söylemek mümkündür.

2. Örfün Meşruiyeti ile İlgili Deliller

Şâfiî usulcüler, örfün dikkate alınacağına dair birtakım deliller zikretmektedirler. Bu delillerden biri “*Kolaylığı seç, ‘urf ile emret, cahillere aldırma!*”²⁰ âyetidir. İlk dönem Şâfiîler, örfün dikkate alınacağına dair bu âyetin delil olduğunu açık bir şekilde ifade etmezler. Bu husus onların sözlerinden anlaşılmaktadır. Zira onlar bir malı kabzetme ve onu muhafaza altına alma (hırz) şeklini, muamelelerde gâlip olan para cinsini âyette geçen “urf” kapsamında değerlendirir ve bu bakımdan bu hususların Kitapla bilindiğini söylerler.²¹ Buna karşılık son dönem bazı Şâfiîler, “urf ile emret” ifadesinin fıkıhta örfün dikkate alınması gerektirdiğine dair delil olduğunu açıkça belirtirler.²² Öyleyse onlara göre âyette geçen ‘urften maksat, insanların alışkanlık haline getirdikleri davranışlar ve sözlük manasının dışında başka bir manada kullanageldikleri sözlerdir.

Şâfiîler, örf ve âdetin dayanak olabileceği konusunda “Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir.”²³ rivayetini delil olarak zikrederler. Ancak bu sözün hadis kitaplarında merfû olarak geçmediği, sadece mevkûf bir şekilde Abdullah b. Mesûd’a nispet edildiği ve Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Müsned*’inde geçtiği söylenir.²⁴ İlgili rivayet örfün dikkate alınacağına dolaylı olarak delalet etmektedir. Müslümanların güzel gördükleri şeyler Allah katında güzel olduğuna göre hak hususlardır. Örf de

¹⁶ Nevevî, *el-Mecmû‘ şerhu’l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Muti’î, ts., 9/163-164.

¹⁷ İsnevî, *et-Temhîd fi tahrici’l-furû‘ ‘ale’l-uşûl*, 380.

¹⁸ Cemaluddîn Abdurrahman el-İsnevî, *Nihâyetu’s-sûl fi şerhi Minhâci’l-uşûl* (‘Âlemu’l-Kütüb, ts.), 2/469-470.

¹⁹ Hanân Abdülkerim el-Kudât - Muhammed Halid el-Mansûr, “el-İctihâdu’l-maşlahî bi’l-urf ve taṭbîkâtuhû fi’l-mezhebi’s-Şâfi’î”, *Dirasât: Ulûmu’s-Şerî‘a ve’l-Kânûn* 43/2 (2016), 695.

²⁰ el-A‘râf 7/199.

²¹ Sem‘ânî, *Ḳavâṭirü’l-edille*, 1/33. Ayrıca bk. Selahattin Kıyıcı, *İslam Hukukunda Örf ve Adet* (Erzurum: Ekev, 2002), 202.

²² Celalüddîn es-Suyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’n-Tenzîl*, thk. Es‘ad Dırâbzûnî el-Huseynî (b.y.: y.y., ts.), 110.

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu‘ayb el-Ernevût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995), 6/84.

²⁴ Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb fi kavâ‘idi’l-mezheb*, thk. Muhammed b. Abdulgaffâr (Kuveyt: Vezâretü’l-Evkâf ve’s-Şu‘ûni’l-İslamiyye, 1994), 2/400; Celalüddîn es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi kavâid-i ve furû-i fikhî’s-Şâfi’î* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 89.

Müslümanların güzel gördükleri hususlardandır. Dolayısıyla fikhî hükümleri ortaya koymada örfе itibar edilmelidir.²⁵

Örf ve âdetin fıkha dayanak olabileceğine dair şu aklî gerekçe de zikredilebilir: Hakkında Kitap, sünnet, icmâ gibi deliller bulunmayan bir meselede örf ve âdete başvurulması tabii bir husustur. Fikhî meseleler gerektiğinde örf ve âdete göre çözüme kavuşturulmalıdır. Çünkü bir hukuk ne derecede reel yaşamla uyumlu olursa o nispette uygulanabilirlik karakterini kazanır. Toplumun reelde bağı kurularak verilen hükmü benimsemesinde örf ve âdetin etkisi yadsınamaz bir gerçekliktir. Alışkanlıklara dayalı olan hukuk kuralları, insanlar için hayatı daha da kolaylaştırmaktadır. Örf ve âdete dayanan hukuk, yeni bir şeyi ortaya koymak değildir, var olanı düzenlemek ve belirli müeyyidelere bağlamaktır. Çünkü fikhî meseleler bazen olması gerekenle değil, olan ile çözüme kavuşturulmalıdır. Zira bazı örfler günlük yaşayışla ilgili iken bazıları da hukukla ilgilidir. Ayrıca örf ve âdetler toplumun sosyal bir realitesi olarak yapageldikleri teamüllerdir. Örf ile âdet zaten toplumda hâkim olan ve toplumu bir arada tutan canlı değerlerden ibaret olduğu için onlara dayanarak oluşturulan hukuk kuralları daha çabuk benimsenir ve daha kolay uygulanır.

Bir de örf ve âdet fıkha sağladıkları esneklik sayesinde kadı ve müftîlerin elini güçlendirmektedir. Çünkü hakkında delil bulunmayan bir mesele örf ve âdete itibar edilerek kolay bir şekilde hükme bağlanabilir. Öte yandan örf ve âdet sayesinde İslam hukuku her zaman ve zeminde uygulama alanı bulabilmektedir. Bir de *manîkatu'l-firâjî't-teşrî'i* olarak ifade edilen kanundaki boşluklar toplumun maslahatı düşünülerek örf ve âdet normlarıyla doldurulabilir. Kadı ve müftîler, irade beyanlarını yorumlama noktasında da örf ve âdete başvurabilirler. Örf ve âdet normlarının hem kanundaki boşlukları doldurmada hem fıkıh ile sosyal hayat arasındaki ilişkiyi canlı tutmada önemli fonksiyonları vardır.

3. Örfün Çeşitleri

Usul ve fūrû-i fıkıh eserlerinde kavli örf ve amelî örf şeklinde örften söz edildiği gibi bazen örfün sahih veya fasid olduğundan ve örfün âmm ve hâss olmasından bahsedilir. Bu ve benzeri hususlar dikkate alındığında örf değişik açılardan taksime tâbi tutulur:

1. Örf yapısı bakımından kavli ve fiilî şeklinde iki kısma ayrılır:

a. Kavli (lafzî) örf, bir lafzın belirli bir manada yaygın bir şekilde kullanılarak artık mutlak biçimde söylenince herhangi bir aklî alaka veya karineye gerek duyulmadan ilk anda zihne bu anlamın gelmesidir.²⁶ “Dâbbe” kelimesi aslında yeryüzünde hareket eden

²⁵ Ahmed Fehmî Ebû Sünne, *el-'Urf ve'l-'âde fi re'yi'l-fukahâ'* (Kahire: Matba'atu'l-Ezher, 1947), 24.

²⁶ Dönmez, “Örf”, 34/90.

her türlü canlı anlamına geldiği halde (Irak'ta) sadece “at” hayvanını ifade etmesi lafzî örf'e örnek gösterilmektedir.²⁷

b. Fiilî (amelî) örf, toplumun günlük yaşantısında belirli bir biçimde davranmayı âdet haline getirmiş olması demektir. Fiilî örfte söz bulunmadan yalnızca hareket ve davranışlar bulunmaktadır. Şâfiî mezhebinde sözlü irade beyanı bulunmadan teslim ve tesellüm tarzında yapılan muâtât satışını caiz gören fakihler bunu cari olan örf'e bağlarlar.²⁸ İleride değineceğimiz üzere bu da fiilî örfün bu mezhepte irade beyanını yorumlamada prensip itibarıyla esas alınabileceğini göstermektedir.

2. Örf yayıldığı yer bakımından da örf-i âmm ve örf-i hâss şeklinde ikili bir taksime tâbi tutulur:

a. Örf-i âmm, bütün insanlar tarafından teamül haline gelen söz ve davranışlardır.²⁹ Buna dâbbe kelimesi örnek gösterilir.³⁰ Çünkü bu kelimenin “dört ayaklı hayvan”lara delâlet etmesi bütün insanlar tarafından kabul edilmiştir.³¹ Şâfiî mezhebinde mebîn teslim edilmesinde başvuru yöntem ya da teslim keyfiyeti, yetişmiş meyvenin satılması durumunda akitle birlikte veya sonra koparılıp koparılmaması, kiralanan hayvanı sürme şekli, mutlak zikredilen para biriminin ülkedeki para birimi olarak kabul edilmesi gibi konularda örf-i âmm esas alınmaktadır.³² Şâfiîler'in hükümleri örf'e bağladıkları yerlerde örfün âmm olmasını gerekçe göstermeleri de bu hususu teyit etmektedir.³³ Buna karşılık Zerkeşî bir belde teamül haline gelen söz ve davranışları da örf-i âmm kapsamında değerlendirmekte ve buna bazı insanlar tarafından “at” manasında kullanılan dâbbe kelimesini örnek göstermektedir.³⁴

b. Örf-i hâss, belirli bir ülkeye ya da zanaat veya sanat erbabına özgü olan örf'tür.³⁵ Irak halkının dâbbe kelimesini “at” için kullanması örf-i hâssa örnek gösterilmektedir.³⁶

²⁷ Şîrâzî, *el-Lüma' fi uşûli'l-fıkh*, 10.

²⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/163; Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, thk. Teysîr Faik Ahmed Mahmud (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslamiyye, 1982), 2/357; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzî't-tâlib* (b.y.: y.y., ts.), 2/3; Şemsüddîn el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Halil 'Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 2/7.

²⁹ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ el-Ensârî, *Ğâyetü'l-vüşûl ilâ şerhi Lübbi'l-uşûl* (Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.), 54.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mağşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Alvânî (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/229; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâc*, 2/7, 2/156.

³¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâc*, 2/7, 2/157.

³² Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'tlab*, 5/142-143.

³³ Gazzâlî, *el-Vasîf fi'l-mezheb*, 3/181.

³⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâc*, 2/7.

³⁵ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mağşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkh*, 1/229; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâc*, 2/7, 2/156.

³⁶ Zekeriyâ el-Ensârî, *Ğâyetü'l-vüşûl ilâ şerhi Lübbi'l-uşûl*, 53.

Örfün bu çeşidi evrensel olmadığı için Şâfiîler ona bütün beldelerde esas alma noktasında herhangi bir rol biçmemişlerdir. Zira örf-i hâss, sadece cari olduğu beldede yapılan muameleler için karîne olarak kabul edilir.³⁷ Örneğin Irak'ta oturan bir kimse “Ona bir dâbbe verin.” dediğinde örf gereği dâbbe lafzı at manasına hamledilir.³⁸ Aynı şekilde bir kimse birisine “Bana ta’âm satın al.” dese bu durumda ta’âm lafzından hangi yiyecek maddesinin kastedildiği, bu sözün söylendiği yerin örfü esas alınarak belirlenir. Örneğin Mekke ve Basra’da ta’âm buğday anlamında kullanılır. Öyleyse bu iki şehirde “Bana ta’âm satın al.” sözüyle muhatap olan kimse, ilgili kişiye sadece buğday satın alabilir.³⁹

Fıkıhta kullanılan şer’î örfler⁴⁰ de örf-i hâstır. Örneğin sözlükte dua anlamına gelen “salât” lafzının, niyetle başlayıp selamla biten ve belirli hareketlerden ibaret olan “namaz” anlamında kullanılması örf-i hâssa örnek gösterilmektedir. Salât sözcüğü gibi sözlük anlamının dışında fıkıhta özel bir ibadeti ifade eden zekât, hac, oruç gibi lafızlar da örf-i şer’îdir.⁴¹

3. Örf hukuk nazarında muteber olup olmaması bakımından da iki kısma ayrılır:

a. Sahih örf, naslara ters düşmeyen örftür. Şâfiîler, bazı fikhî meseleleri örf ve âdete göre çözüme kavuşturduktan sonra bunun istihsân olmadığını, aksine meşru ve sahih asıllardan oluşan âdetlerden geldiğini söyleyerek naslara ters düşmeyen örfün esas alınabileceğine işaret etmektedirler.⁴²

b. Fâsid örf, kuvvetli bir delille reddedilen örftür.⁴³ Öyleyse İslam’ın genel prensiplerine aykırı olan örfün ne kadar yaygın olursa olsun hukukî hükümlerde esas alınması mümkün değildir. Örneğin içki içmek bir toplumda yaygınlaşarak örf halini alsa bile İslam hukukunda böyle bir örf fâsid olarak nitelenmekte ve meseleleri hükme bağlamada göz önünde bulundurulmamaktadır.

4. Örfün Şartları

Şâfiî usulcüler, örfün usuldeki yerini bir nazariye olarak incelemeyip ilişkili olduğu konular nispetinde örften söz etmektedirler. Bu nedenle Şâfiîler örfün muteber sayılabilmesi için şartlarını derli toplu bir biçimde ele almayıp dağınık bir tarzda incelemişlerdir. Bununla birlikte onlar, usul kurallarını ve fikhî çözümlerini örfle dayandırdıkları yerlerde örfün hukuken dikkate alınabilmesi için gerekli görülen şartlardan söz etmektedirler. Örf için zikredilen şartlar şunlardır:

³⁷ Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 3/144, 8/143-144; Alâî, *el-Mecmû'ü'l-müzheb fi kavâ'idil-mezheb*, 2/412.

³⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 92, 94.

³⁹ Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-meṭâlib*, 2/281.

⁴⁰ Şer’î örf, Şâriin, özel bir manada kullandığı lafızdır. Örneğin Şâri’ salat lafzını dua anlamından belirli bir ibadet olan namaz için nakletmiştir. Ebû Sünne, *el-'Urf ve'l-âde fi re'yi'l-fukahâ*, 20.

⁴¹ Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûlil-fikh*, 10; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîṭ*, 2/7.

⁴² Sem'ânî, *Ḳavâṭi'ü'l-edille*, 3/460.

⁴³ Sem'ânî, *Ḳavâṭi'ü'l-edille*, 3/460.

a. Örf naslara ve İslam hukukunun prensiplerine aykırı olmamalıdır. Naslara veya hukukî prensiplere aykırı olan örf ne usul kurallarını belirlemede ne de fikhî hükümleri ortaya koymada dikkate alınır. Çünkü hukukun reddettiği örf ve âdete itibar edilmez.⁴⁴ Öyleyse örf ile şer'î bir hüküm çatışırsa şer'î hüküm öncelenir.⁴⁵ Örneğin bir yerde misafirlere içki sunmak örf halini almış olsa bile şer'î hükme aykırı olduğu için içkinin sunulması örf gereği helâl olmaz.⁴⁶

b. Örf tasarruf sırasında veya öncesinde mevcut olmalıdır. Fıkıh usulü literatüründe tasarruftan sonra meydana gelen örfeye "târî" örf denilmektedir. Ne fıkıh usulünde ne de fıkhî târî örfeye itibar edilir. Dolayısıyla fikhî meseleler vuku bulurken mevcut olan ve mukârin örf denen tasarruflarla eşzamanlı olan örfler dikkate alınmaktadır.⁴⁷ Öyleyse fikhî bir meselenin örfeye dayanarak çözüme kavuşturulabilmesi örfün söz konusu meseleden önce mevcut olmasına bağlıdır. Nitekim Şâfiîler kayıtsız şartsız yapılan akitlerin mukârin örfeye göre değerlendirileceğini ve akitle birlikte bulunan muttarid âdetin akit kurulurken açıkça ileri sürülen şart gibi kabul edileceğini belirtirler.⁴⁸ Ayrıca Şâfiîler'in örfî vasıfların kıyasta illet olabilmesinin bu vasıfların zamanın değişmeyle değişmemesine ve dolayısıyla Hz. Resulullah zamanında mevcut olmasına bağlı olduğunu söylemelerinden mukârin örfün esas alınabileceği anlaşılmaktadır.⁴⁹

c. Örfün dikkate alınması için aksi yönde bir beyan bulunmamalıdır. Örneğin bir günlüğüne ücretle tutulan işçinin yeme, içme, insanî ihtiyaçlarını görme vb. durumlar örf ve âdet gereği çalışma saatleri dışında tutulur. Ancak bunun aksine bir beyan varsa bu durumda örf dikkate alınmaz. Söz gelimi işveren işçiyle anlaşırken yeme, içme vakitlerinde de çalışmasını şart koşarsa bu şart işçiyi bağlar.⁵⁰ Zira akdi kuran tarafların örfeye uymayan bir şartı ileri sürmeleri hâlinde örfeye değil onların beyanlarına itibar edilir. Çünkü örf, akitlerde ve tasarruflarda açıklanmamış hususları tamamlamaktadır.⁵¹

d. Örf sürekli (muttarid) veya baskın (gâlib) olmalıdır. Örfün dikkate alınabilmesi yapılan muamelelerin tamamında veya büyük bir kısmında sürekli ve

⁴⁴ Sem'ânî, *Qavâtı'u'l-edille*, 3/460.

⁴⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 93.

⁴⁶ Ebû Sünne, *el-'Urf ve'l-'âde fi re'yi'l-fukahâ'*, 61; Süleyman Abdulvâb eş-Şehhât Bedevî, "el-'Urf 'inde'l-uşûliyyîn ve eşeruhû fi'l-fürû'î'l-fikhiyye", *Mecelletu Kulliyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye Benîn* 4 (2021), 2232.

⁴⁷ Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâ'idü'l-mezheb*, 2/428; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf*, 3/392-393; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, 2/394; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 96.

⁴⁸ Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 5/142.

⁴⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkh*, 5/305.

⁵⁰ İzzüddîn İbn Abdüsselâm, *Qavâ'idü'l-aḥkâm fi meşâlihi'l-enâm (el-Qavâ'idü'l-kübrâ)*, thk. Nezîh Kemâl Hammâd - Osman Cuma'a (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2000), 2/309-311.

⁵¹ Ebû Sünne, *el-'Urf ve'l-'âde fi re'yi'l-fukahâ'*, 67; Hayrettin Karaman, "Âdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/370.

genellikle uygulanıyor olmasına bağlıdır. Zira Şâfiîler, sürekli uygulanmayan veya ağır basmayan örfleri dikkate almazlar. Hatta Şâfiîler'e göre süreklilik arz etmeyen ya da uygulama ve terk etme oranları eşit olan teamüller örf olarak nitelenemez. Şâfiîler bu hususu örfün muttarid ve gâlib olması gerektiğini söyleyerek ifade ederler. Örfün muttarid olması, onun uzun zamandan beri yapılagelmesi; gâlib olması ise çoğu zaman takip edilmesi demektir. Örneğin farklı para birimlerinin kullanıldığı bir yerde yapılan satış akdinde para biriminden söz edilmezse bu durumda beldeye hangi para birimi daha çok yaygın bir şekilde kullanılıyorsa satış akdinin bu para birimi üzerinde kurulduğu kabul edilir. Ancak beldeye hangi para biriminin baskın kullanıldığı bilinmiyorsa bu durumda satış akdinde para biriminin belirtilmesi şarttır, aksi takdirde satış akdi bâtil sayılır.⁵² Nitekim Şâfiî fakihler, dikkate alınan âdetin muttarid ve örfün gâlib olanı olduğunu açıkça belirtirler.⁵³ Şâfiîler “Sürekli olan örfü sarîh lafız gibi kabul ederiz.” diyerek dikkate alınacak örfün muttarid olanı olduğuna,⁵⁴ bazıları da “Muttarid âdet muhakkemdir.” diyerek bu hususa dikkat çekmektedir.⁵⁵ Kavâid eserlerinde bu husus “Âdet ancak muttarid oldukça muteber olur” şeklinde kural haline getirilmiştir.⁵⁶

Şâfiîler'in “Sürekli olan örfü sarîh lafız gibi kabul ederiz.” ve “Muttarid âdet muhakkemdir.” gibi sözlerinden hareketle örfü açıkça kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Bu mezhepte örf ve âdete dayanarak hüküm belirlenirken sübjektiflikten kaçınılması için birtakım şartlar ileri sürülmektedir. Örfün kaynak değeri taşıması örf halini almış söz ve davranışın uzun zaman aynı anlamda ve biçimde süregelmesi, söz konusu meseleden önce mevcut olmasıyla birlikte İslam'ın genel prensiplerine aykırı olmamasına bağlıdır.

Şâfiî mezhebinde örf ve âdetin kaynak değerini belirleyebilmek için önce onların fıkıh usulü ve fûrû-i fıkıhtaki etkisine değinmek gerekir.

5. Örf ve Âdetin Fıkıh Usulüne Etkisi

Fûrû-i fıkıh eserlerinde fikhî meseleleri çözüme kavuşturmada örfe sık sık başvurulmasına ve Şâfiî usulcülere ait bazı fıkıh usulü eserlerinde “Âdet muhakkemdir.” kâidesinin Şâfiî mezhebinde fikhın temel ilkelerinden biri olarak kabul edildiğinden söz edilmesine⁵⁷ rağmen fikhın delillerini ve onlardan hükümlerin nasıl elde edileceğini konu edinen fıkıh usulü eserlerinde şer'î hükmün kaynakları olan deliller arasında örf

⁵² Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 5/142; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 92; Kudât - Mansûr, “el-İctihâdu'l-maşlahî bi'l-'urf ve ta'tbikâtuhû fi'l-mezhebi's-Şâfi'î”, 701.

⁵³ Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib*, 2/412.

⁵⁴ İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 2/230.

⁵⁵ Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 5/143.

⁵⁶ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 92.

⁵⁷ Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*, çev. Mehmet Selim Aslan (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 162.

incelenmemiştir. Yukarıda geçtiği üzere İmâm Şâfiî'nin eserlerinde örf ve âdetle ilgili herhangi bir malumat geçmemektedir. Ancak onun örften söz etmemesi Şâfiî mezhebinde örf ve âdete itibar edilmediği anlamına gelmez. Çünkü Şâfiî usulcüler, bazı fıkıh usulü kurallarını belirleme noktasında örfü esas almışlardır. Örneğin emrin tekrara delâlet etmediği ve nehyin delalet ettiği görüşünde olan Şâfiî usulcüler bunu örfle dayandırmışlardır. Çünkü bir kimse hizmetçisine “Dışarı çık.” dediğinde hizmetçisi dışarıya bir defa çıkmasıyla örf açısından me'murun bihi yerine getirmiş sayılırken “Dışarı çıkma.” dediğinde ise hizmetçisinin dışarıya hiçbir zaman çıkmaması gerekir ki örf bakımından yasaklanan şeyi yapmamış olsun. Şâfiîler emir ile nehyin bu husustaki farkın örften kaynaklandığını açıkça ifade etmişlerdir.⁵⁸ Ayrıca yasaktan sonra gelen emrin ibâha delalet ettiğini benimseyen Şâfiî usulcüler bu hususta da örfü esas almışlardır.⁵⁹

Şâfiîler, Hz. Peygamber'in haberi olduğu halde karşı çıkmadığı hususların takrîrî sünnet olarak nitelendirilmelerini örf ve âdete dayandırırılar. Onlar, Hz. Peygamber'in kendisinden âdeten gizli kalmayacağı uygulamaları onayladığını varsayar ve bu duruma Muâz b. Cebel'in yatsı namazını Hz. Peygamber'in arkasında kıldıktan sonra evine giderek ev halkına yatsı namazını kıldırmasını örnek gösterirler. Örf ve âdet bakımından böyle bir durumun Hz. Peygamber'e gizli kalmayacağından hareket eden Şâfiî usulcüler, farz namaz kılan kimsenin sünnet kılan kimseye tabi olabileceğini, örf ve âdet gereği sünnet olarak kabul ettikleri bu takrîrî sünnete dayandırırılar.⁶⁰

Şîrâzî gibi bazı Şâfiîler, bir kısım müctehidin fikhî bir mesele hakkında görüş beyan ettikten sonra bundan haberdar olan diğer müctehidler karşı çıktıklarını veya katıldıklarını belirtmeksizin sükût etmelerinin örf ve âdet gereği icmâ sayılacağını ve dolayısıyla fikhî meselelerde hüccet olacağını savunurlar. Çünkü müctehid, ictihad edilen bir meseleyi duyduğunda kendi kanaatini ortaya koyar. Onun söz konusu meselede kanaatini belirtmemesi âdet gereği benzer görüşte olduğu anlamına gelmektedir.⁶¹ Sükûtî icmân hüccet olduğunu savunan bu usulcüler, onu tespit etmekte örf ve âdeti esas almışlardır.

Şâfiîler, kıyastaki illeti belirlerken bazen örf ve âdeti esas alırlar.⁶² Nitekim Şâfiî usulcüler, kıyasta önce hakikî vasfın, sonra örfî vasfın ve daha sonra şer'î vasfın dikkate alınacağını belirtirler.⁶³ İletin örfî olması, söz konusu vasfın örf açısından hükmün

⁵⁸ Sem'ânî, *Ḳavâṭı'u'l-edille*, 1/121.

⁵⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkh*, 2/97.

⁶⁰ Şîrâzî, *el-Lüma' fi uşûli'l-fıkh*, 70.

⁶¹ Şîrâzî, *el-Lüma' fi uşûli'l-fıkh*, 90.

⁶² Fahrüddîn er-Râzî, *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkh*, 5/117-118.

⁶³ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 169.

göstergesi kabul edilmesi demektir. Mesela denklikte hangi vasıfların üstünlük veya düşüklük alameti olduğunu örf belirler. Başka bir ifade ile denklikteki kriterler örfi birer vasıftır.

Şâfiîler'in usul eserlerine bakıldığında örfün birçok fıkıh usulü kuralının belirlenmesinde kendisine atıfta bulunulduğu görülür: Bu kurallardan biri de naslardaki âmm lafızların örf ve âdetle tahsîs edilip edilmemesi meselesidir.

Hâss olan nassa ters düşen örfte itibar edilmeyeceği noktasında görüş birliği içinde olan Şâfiî usulcüler âmm nassa aykırı olan örfün, lafzın umûmunu tahsîs edip etmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şâfiî usulcüler, İmâm Şâfiî'nin, muhatapların örfünün Şâriin âmm lafızlarını tahsîs edemeyeceği görüşünde olduğunu naklederler.⁶⁴ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) Şîrâzî ve Sem'ânî gibi bazı Şâfiî usulcüler de umûmun örf ve âdetle tahsîs edilemeyeceğini savunurlar. Onlar, şer'ın örf ve âdete göre değil maslahata ya da Allah Teâlâ'nın iradesine uygun bir şekilde belirlendiğini söylerler.⁶⁵ Fıkıh (şer') örf ve âdet dikkate alınmayarak belirlendiğine göre onlarla naslardaki âmm lafızlar tahsîs edilemez.

Buna karşılık bazı Şâfiî usulcüler örfün âmm lafızları tahsîs edebileceği kanaatinde. Gazzâlî ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi Şâfiî usulcüler bu konuda lafzî örf ile amelî örfü birbirinden farklı değerlendirir, amelî örf ve âdetlerin lafzın umûmunu tahsîs edemeyeceğini savunurlar. Örneğin Hz. Peygamber, âdetleri sadece bir tür yiyecek maddesini yemek olan ümmetin bir kısmına "Yemeyi ve içmeyi size haram kıldım." derse bu durumda yasaklama sadece bu muhatapların yiyeceklerine özgü olmaz, aksine başka beldelerdeki yiyecek ve içecekleri de kapsar. Buna göre bu cümlede geçen *eş-şarâb* ve *eş-şerâb* kelimeleri birer âmm lafızlar olmalarına rağmen amelî örf ve âdetle tahsîs edilemez. Buna karşılık sözlü örf ve âdetin âmm lafızları tahsîs edeceğini belirtirler. Örneğin "dâbbe" lafzı sözlükte yeryüzünde hareket eden her türlü hayvan anlamında olmasına rağmen insanların örfünden dolayı özellikle dört ayaklı hayvanlara hamledilir.⁶⁶ Buradan hareket eden Zerkeşî, örfün sözlü ve fiilî olmak üzere iki kısım olduğunu söyledikten sonra fiilî örfün lafızları tahsîs etmeyeceğini, aksine (Şâriiden) gelen bir

⁶⁴ İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fi uşûli'l-fıkıh*, thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb, 1399, 1/445-446.

⁶⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fağîh ve'l-mütefağğih*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî (Cidde: Dârü İbni'l-Cevzî, 1996), 1/310; Şîrâzî, *el-Lüma' fi uşûli'l-fıkıh*, 37; Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 1/392-393.

⁶⁶ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, ts., 2/329; Ebü'l-Hasan Seyfüddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli'l-ağkâm*, thk. Abdürrezzak 'Affî (Riyad: Dârü's-Samî'î, 2003), 2/407-408.

lafzın fiilî örf'e hâkim olacağını, buna karşılık sözlü örfün (Şâriiden) gelen lafızları tahsîs edeceğini belirtir.⁶⁷ Çünkü insanların fiilleri şer'e karşı hüccet olamaz.⁶⁸

Şâfiîler, hem sözlük hem de örf anlamı bulunan bir lafız kullanıldığında onun örf manasına yorumlanacağını belirtirler. Aynı şekilde sözlükte bir mana ve şer'de başka bir mana için vaz'edilmiş lafızlar mutlak olarak kullanıldığı zaman onun örf-i şer'î manasına hamledileceğini savunurlar.⁶⁹

Şâfiîler, nasları yorumlamada da örfü dikkate alır ve nassı bu doğrultuda değerlendirirler. Örneğin onlar, zihâr yapanların eşlerine dönebilmeleri için bir rakabe azat etmeleri gerektiğini ifade eden ayette⁷⁰ geçen *rakabe* kelimesini örf'e dayanarak köle olarak yorumlarlar.⁷¹ Şâfiîler, örfün "Onlara öf bile demeyin."⁷² âyetinde "öf" lafzını her türlü ziyete; yetimlerin mallarını yemenin yasak olduğunu bildiren âyetteki⁷³ "yeme" fiilini de her türlü itlaf fiiline naklettiğini savunurlar.⁷⁴ Mezhep usulcileri, ayna izafe edilen helâl ve harâm hükümlerinin aynın kendisine değil fiile yönelik olmasını da örf'e dayandırır. Zira annelerin haram kılınması⁷⁵ ve meytenin haram kılınmasından⁷⁶ örf bakımından anneyle evlenmenin ve meyteyi yemenin haram olduğu anlaşılır.⁷⁷ Demek ki örf haram olmayı annenin ve meytenin zatından anneyle evlilik ve meyteyi yemek gibi fiillere nakletmiştir.⁷⁸

Şu hususu belirtmekte yarar vardır: Şâfiîler'in nasları yorumlamada örf'e biçtikleri rol, daha çok lafzî yorum çerçevesinde kalmaktadır. Zira Şâfiî usulcülerin kavli örfün âmm lafzı tahsîs ve mutlak bir lafzı takyîd edip etmeyeceğiyle ilgili sözlerini bu doğrultuda değerlendirmek mümkündür. Âmm nassa aykırı düşen örfün nassı tahsîs edeceğini söylemek aynı zamanda nassın anlaşılmasını ve yorumlanmasını, dolayısıyla onunla amel edilmesini ifade etmektir. Daha doğrusu örf; âmm veya mutlak nassın nasıl anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Zira Şâfiî usulcüler, nassın olduğu konuda örfü dikkate

⁶⁷ Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, 2/393.

⁶⁸ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 2/470-472; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, 3/391-392.

⁶⁹ Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkh*, 10.

⁷⁰ *el-Mücâdele* 58/3.

⁷¹ Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 1/493.

⁷² *el-İsrâ'* 17/23.

⁷³ *en-Nisâ* 4/10.

⁷⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Maḥşûl fi 'ilmi usûli'l-fıkh*, 5/122; Ebû Abdillâh Celâlüddîn el-Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fi ḥalli Cem'i'l-cevâmi'* (Dârü'l-Fikir, 1982), 1/415.

⁷⁵ *en-Nisâ'* 4/23.

⁷⁶ *el-Mâ'ide* 5/3.

⁷⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Maḥşûl fi 'ilmi usûli'l-fıkh*, 3/161; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*, 3/16; Zekeriyâ el-Ensârî, *Gâyetü'l-vüṣûl ilâ şerhi Lübbi'l-uṣûl*, 75.

⁷⁸ Mahallî, *el-Bedrü't-tâli'*, 1/415.

almayıp sadece umûmun tahsîsi ve mutlakın takyîdi konuları dışında naslara ters düşen örf kaynaklık değeri atfetmezler.

Şâfiîler, fıkıh usulü eserlerinde örfün âmm lafzı tahsîs ve mutlak lafzı takyîd edip etmemesi noktasında naslardaki etkisinden söz ettikleri gibi insanların irade beyanlarını yorumlamada da etkisinden bahsederler.⁷⁹ Şâfiîler, “Mutlak lafız gâlib âdet ile takyîd olunur.”⁸⁰ ve “Âdeti lafız konumunda kabul ettik.” diyerek âdetin akitlerde mutlak olarak ifade edilen lafızların neye yorumlayacağına işaret etmektedir.⁸¹ Şu var ki onlar, nassın tahsîs ve takyidinde örf sınırsız bir etki tanımamışlardır. Zira onlar, örfün naslardaki âmm lafızları tahsîs ve mutlak olanları takyîd edebilmesi için nasların nüzulünden önce mevcut olmasını gerekli görmektedirler.⁸² Yukarıda geçtiği üzere Şâfiîler, nasların nüzulünden sonra oluşan örfleri, târi örf olarak niteleyip bu hususta dikkate alınmayacağını açıkça ifade etmektedirler. Bu nedenle onlar, hâss bir nassa ters düşen örfü dikkate almayıp onu fâsid örf olarak nitelemektedirler.

Bu bilgilerden hareketle şunları söylemek mümkündür: Fıkıh usulü eserlerinde örften söz edilmesi örfün Kitap, sünnet, icmâ gibi fıkıhın bir delili olarak değil, bazı usul kurallarının belirlenmesi amacıyla. Şâfiîler hüküm istinbatında örf delil olma rolünü biçmez ve onu edille-i şer‘îye kapsamında değerlendirmez.

6. Örf ve Âdetin Fürû-i Fıkha Etkisi

Şâfiî fakihler Kitap, sünnet ve icmâda hükmü bulunmayan, kıyasla da hükmü belirlenemeyen fikhî meselelerde örf ve âdeti doğrudan dikkate almış ve ona uygun hükümler ortaya koymuşlar, ancak örf dayandırdıkları meselelerde hükmün delilinin açıkça örf olduğunu belirtmezler. Buna rağmen insanlar arasında yaygınlık kazanmış hususları dikkate alarak yerine göre fikhî sonucu belirlemede örf ve âdeti karîne olarak dikkate aldıkları görülmektedir. Şâfiîler, bu kapsamda nelerin yemin konusu olacağı noktasında karîne olarak cari âdete itibar ederler. Örneğin başları yemeyeceğine yemin eden kimsenin balıkların başını yemekle yemininin bozulmadığını savunurlar. Zira âdet, başlardan koyun, sığır gibi boğazlanmakla eti helâl olan hayvan başının kastedildiğine delâlet etmektedir.⁸³ Hatta Şâfiîler, fetvâ noktasında yeminlerdeki lafızların hakikî manaları yerine örf ve âdetin esas alınacağını belirtirler.⁸⁴

⁷⁹ Sem‘ânî, *Ķavâti‘u’l-edille*, 3/305; Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb fi kavâ‘idi’l-mezheb*, 2/410.

⁸⁰ Ebû Muhammed Rüknu’l-İslâm Abdullâh el-Cüveynî, *el-Cem‘ ve’l-farĶ*, thk. Abdurrahman b. Sellâme b. Abdillâh el-Müzeynî (Beyrut: Dâru’l-Cil, ts.), 2/733.

⁸¹ Cüveynî, *el-Cem‘ ve’l-farĶ*, 2/259-260.

⁸² Zerkeşî, *el-Mensûr fi’l-kavâ‘id*, 2/364.

⁸³ Sem‘ânî, *Ķavâti‘u’l-edille*, 3/459; Gazzâlî, *el-VasîĶ fi’l-mezheb*, 7/234-235; Alâî, *el-Mecmû‘u’l-müzheb fi kavâ‘idi’l-mezheb*, 2/412.

⁸⁴ Sem‘ânî, *Ķavâti‘u’l-edille*, 1/403; İsnævî, *et-Temhîd fi taĶrîci’l-fürû‘ ‘ale’l-uşûl*, 382.

Bu mezhepte fikhın birçok meselesi örf ve âdet esas alınarak çözüme kavuşturulur. Örneğin ay hali ve bulûğ yaşı, hayız, nifâs ve temizlik süreleri, icâb ile kabul arasındaki zamanın kısa veya uzunluğu, abdestte sünnet olan muvâlât süresi, çalınan malın saklanması gereken yer (hırz), ücretle çalıştırılan işçinin yapması gereken işler, kiralanan hayvanın yeminin kime ait olacağı, terziyle yapılan anlaşmada iğne ve ipliği kimin temin edeceği gibi birçok fikhî meselenin hükmünü ortaya koymada örf ve âdete müracaat edilerek hükümleri belirlenir.⁸⁵ Kişinin su satan kimseyle herhangi bir pazarlık yapmadan su içmesi durumunda örf ve âdet gereği pazarlık yapmış gibi kabul edilir ve normal su ücretini ödemesi gerekli görülür.⁸⁶ Aynı şekilde bir kimse komşusunu haksız bir şekilde ve ücretini belirlemeden zorla çalıştırırsa âdet gereği emsal ücretini vermelidir.⁸⁷ Şâfiîler kullanılacak su miktarı ve kalınacak süre belirtilmediği halde hamamdan ücret karşılığı yararlanmanın caiz olmasını cari örf'e dayandırır. Buna göre kişinin hamamda örfte cari olan vakitten fazla kalması ve fazla su kullanması caiz değildir. Çünkü bu durum için ne sözlü ne de örfî izin vardır.⁸⁸ Onlar vasiyette kullanılan lafızları da örf'e göre değerlendirirler. Örneğin bir insan, dâbbe lafzını kullanarak vasiyette bulunursa vasiyetin yapıldığı muhitin örf ve âdetinde dâbbe kelimesi hangi hayvan türü için kullanılıyorsa o hayvanın vasiyet edildiği kabul edilir.⁸⁹

İcâre akdinde de aksine bir beyan bulunmadıkça örf ve âdete itibar edilir. Nitekim tarla kiralamasında kuyu ve nehir sularının örf gereği kiralanan tarla kapsamında değerlendirilmesi Şâfiîler'in, hakkında açık ifadelerin bulunmadığı fikhî meseleleri hükme bağlama noktasında örfü esas aldıklarını göstermektedir. Şâfiîler ücretle tutulan işçinin çalışma saatlerinin, aksine bir beyan bulunmadığı sürece örf'e göre belirleneceğini söylerler. Onlar, ücret belirlenmeden anlaşma yapılan dellâl, berber, hacamatçı, boyacı, marangoz, hamal gibi normal şartlarda ücretle iş yapan kimselerin ücretinin örf ve âdetle yaygın ücret olduğunu savunurlar.⁹⁰

⁸⁵ Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâ'idil-mezheb*, 2/407; Tâcuddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd - 'Ali Muahmmmed Muavviz - (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 1/50; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, 2/356; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 90; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/444-445.

⁸⁶ Sem'ânî, *Ḳavâti'u'l-edille*, 3/459-460.

⁸⁷ Sem'ânî, *Ḳavâti'u'l-edille*, 3/460.

⁸⁸ İbn Abdüsselâm, *Ḳavâ'idü'l-aḥkâm*, 2/232; Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâ'idil-mezheb*, 2/408; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 99.

⁸⁹ Sem'ânî, *Ḳavâti'u'l-edille*, 3/459; Hüseyin el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb fi Fıkhil-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. 'Adil Ahmed Abdulmevcûd - 'Ali Muahmmmed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 5/88.

⁹⁰ İbn Abdüsselâm, *Ḳavâ'idü'l-aḥkâm*, 2/227-228, 2/230; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/452.

Bu mezhep fakihleri irade beyanlarını yorumlamada da örf ve âdetin önemli etkiler tanınır.⁹¹ Nitekim âmm lafızları tahsîs ve mutlakı takyîd etme konularında örf ve âdetlerin sarîh lafızlar gibi değerlendirileceğini söylemeleri örf ve âdetin irade beyanını yorumlama noktasında da esas alınacağına işaret etmektedirler. Buna göre kişi, malını satması için birisine mutlak olarak vekâlet verse vekil örf gereği bu malı emsal bedelle ve ülkede yaygın olarak kullanılan para birimiyle satabilir.⁹² Onlar kişinin talâk, ikrar ve yemin ile ilgili irade beyanlarının yorumlamasında da örf ve âdetin itibar ederler. Örneğin Şâfiîler, kişinin “Talâk bana lazım olsun!” veya “Talâk bana vacip olsun!” demesiyle eşinin boşandığını söyler ve bu konuda örfü esas aldıklarını belirtirler. Ancak “Talâk bana farz olsun!” sözüyle talâkın gerçekleşmediğini savunur ve örfte buna yönelik bir kullanımın bulunmamasını gerekçe gösterirler.⁹³

Mezhep usulcülerinin örf ve âdet hakkında işaret ettikleri şartları dikkate alan Şâfiî fakihler örf ve âdeti esas almış ve fıkhîta karîne olarak kullanmışlardır. Buna göre bu mezhepte müstakil bir delil olarak olmasa da pratik bir çözüm yolu olması hasebiyle örf ve âdetin itibar edildiği ve hükümlerin karinesi olarak başvurulduğu görülmektedir. Şâfiîler özellikle usulde örfün çerçevesini açık bir şekilde belirtmemiş olmalarına rağmen fîrûda örf ile âdetin sık sık başvurmuşlardır.

Bu tahliller ışığında örf ve âdetin şer’î hükümlere kaynaklık yapması ile ilgili Şâfiî usulcüler ve fakihlerin yaklaşımlarına değinmek uygun olur.

7. Örf ve Âdetin Kaynak Değeri

Fıkıh usulünde bazı kuralların örf ve âdetin göre belirlenmesi bu kuralların fonksiyonelliği ve onlara dayanarak ortaya konan fıkhî hükümlerin uygulanması açısından son derece önemlidir. Çünkü insanların örf ve âdetleriyle uyumlu olan çözümler daha kolay benimsenmekte ve daha kalıcı olmaktadır. Her hukukta olduğu gibi İslam hukukunda da mümkün mertebeye sosyal realite gözetilmiştir. Zira hukukun pratik tarafını toplumsal realiteler belirlemektedir. Toplumsal realitelerin çoğu toplumda var olan örf ve âdetlerden gelmektedir. Bu bakımdan hukuk ile örf arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Bu açıdan fıkhın bazı meselelerinin toplumda cari olan örf ve âdetlere göre çözüme kavuşturulması bilineni uygulamaktan öte bir şey değildir.⁹⁴ Fıkhın reel yaşamla ve dolayısıyla örfle ilişkisi inkâr edilemez bir gerçekliktir. Örf ve âdetlerin dikkate alınması, aslında fıkhîla hayat arasında güçlü bir bağ oluşturmaktır.

⁹¹ İrade beyanlarının örf ve âdetin göre yorumlandığına dair örnekler için bk. İsnævî, *et-Temhîd fi tahrîci'l-fîrû‘ ‘ale'l-uşûl*, 235.

⁹² İbn Abdüsselâm, *Şavâ'idü'l-ahkâm*, 2/225.

⁹³ İsnævî, *et-Temhîd fi tahrîci'l-fîrû‘ ‘ale'l-uşûl*, 58.

⁹⁴ Ali Kaya, “İslâm Hukukunda Örfün Kaynaklık Değerinin Sınırları Konusuna Hukuk Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 195.

Bu noktadan hareket eden Şâfiî fakihler, hakkında Şâriin hükmü bulunmayan ve sözlük manasıyla halledilemeyen meselelerde örf müracaat edileceğini söyleyerek fikhî meseleleri hükme bağlama noktasında örfün karîne olarak dikkate alınacağına vurgu yapmaktadırlar.⁹⁵ Nitekim Şâfiîler, âdetin akitlerdeki mücmel lafızları tefsir edeceği noktasında görüş birliği bulunduğunu,⁹⁶ akrabalara yapılacak olan nafaka ve satış akdinin bağlayıcı olması için alıcı ile satıcının akit meclisinde birbirlerinden ayrılma mesafeleri gibi hukuk tarafından miktarı belirlenmeyen fikhî meselelerde örfün esas alınacağını,⁹⁷ akitlerde cari olan örf ve âdetin ileri sürülen şartlar gibi bağlayıcı olacağını⁹⁸ ve buna bağlı olarak mutlak vekâletin örfte cari olan vekâlete yorumlanacağını belirtmektedirler.⁹⁹

Fikhî meselelerin çözümünde örfün sözle şart koşma gibi değerlendirileceğini savunan Şâfiî fakihler, kişi olgunlaşmış meyveyi ağaçta iken satarsa bu durumda meyvenin toplama vaktine kadar ağaçta bekletilmesi ve alıcısına ağaçları bahçenin suyuyla sulama imkânının tanınması gerektiğini ve bu konuda örf ve âdetin esas alınacağını belirtirler. Onların gerekçe olarak bu satış akdinde meyvenin ağaçta bırakılması ve bahçenin suyuyla sulamaya izin verilmesinin sözle şart koşulmuş gibi olduğunu söylemelerinden Şâfiî mezhebinde örfen bilinen şeyin sözle şart koşulmuş olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁰

Şâfiîler, âdetlerden istifade edilen zanna göre hareket edileceğini savunmakta ve buna birçok fikhî meseleyi örnek göstermektedirler.¹⁰¹ Nitekim mezhep fakihleri, Şâriin örfünün bulunmadığı muamelelerde insanlar arasında cari olan gâlib örf bakacaklarını ve zamanın örfüne itibar edeceklerini söyleyerek hukuktaki boşlukların örf ve âdetle doldurulacağına vurgu yapmaktadırlar.¹⁰² Onlar, bazı fikhî meseleleri hükme bağlamada “örfle ta’lîl etmek” ifadesini kullanarak örfün fıkıhta gerekçe olarak kullanılabileceğine

⁹⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 98.

⁹⁶ Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 8/206. Bu hususlar ilgili örnekler için bk. Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâ'idü'l-mezheb*, 2/412.

⁹⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ḥâvi'l-kebîr*, thk. 'Alî Muhammed Muavviz - 'Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5/44; Begavî, *et-Tehzîb*, 3/307; İbn Abdüsselâm, *Ḳavâ'idü'l-aḥkâm*, 1/101.

⁹⁸ Mâverdî, *el-Ḥâvi'l-kebîr*, 5/186; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 8/393; Begavî, *et-Tehzîb*, 3/382, 3/571, 4/49, 4/461.

⁹⁹ Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/172.

¹⁰⁰ Mâverdî, *el-Ḥâvi'l-kebîr*, 5/169; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/45; Begavî, *et-Tehzîb*, 3/370; İbn Abdüsselâm, *Ḳavâ'idü'l-aḥkâm*, 2/226; Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâ'idü'l-mezheb*, 2/411.

¹⁰¹ Örf ve âdetlerden istifade edilen zannla hükme bağlanan fikhî meseleler için bk. İbn Abdüsselâm, *Ḳavâ'idü'l-aḥkâm*, 2/238-241.

¹⁰² Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 5/69.

işaret etmektedirler.¹⁰³ Bu mezhepte örf ve âdetlerin dikkate alınacağını ifade eden “Âdet muhakkemdir.”,¹⁰⁴ “Âdet lafız yerine geçer.”,¹⁰⁵ “Mutlak lafız âdet ile kayıtlanır.”,¹⁰⁶ “Kesin olan âdet muhtemel lafızla ortadan kalkmaz.”,¹⁰⁷ “Örfen maruf olan şey şart kılınmış gibidir.”,¹⁰⁸ “Örfî mana lugavî manaya takdim edilir.”,¹⁰⁹ “Örf ve âdete itibar edilir.”¹¹⁰ vb. küllî kâidelerde örfün dikkate alınacağını göstermektedir.

Yukarıda geçtiği üzere İmâm Şâfiî örfün kaynak değeri hakkında açık bir ifadede bulunmamış ve Şâfiîler de usul eserlerinde örfü şer’î deliller arasında zikretmemiş olsalar da bazı usul kurallarını belirlemede ve birtakım fıkıh meselelerini çözüme kavuşturmada örf ve âdete itibar etmişlerdir. Bunlar da Şâfiî mezhebinde örf ve âdetlerin belirli bir derecede öneme sahip olduklarını, fıkıhın oluşmasında ve gelişmesinde rollerinin bulunduğunu göstermektedir.

Edille-i şer’iyyeyi Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan ibaret gören Şâfiîler, fikhî meseleleri hükme bağlamada örf ve âdete itibar etmelerine rağmen onları müstakil bir delil olarak görmemişlerdir. Şâfiîler’in usul ve fûrû eserlerinde örf ve âdetlere itibar ettikleri örneklere bakıldığında onların örf ve âdeti delil olmaktan ziyade pratik bir çözüm yolu olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Nitekim Gazzâlî, âmm olan örfün meseleleri hükme bağlama noktasında esas alınacağını ifade ederken gerekçe olarak “Örfî karîne lafzî karîne gibidir.” diyerek örfün delil olmadığına, aksine hükümleri belirlemede karîne olduğuna işaret etmekte ve sözlerinin devamında da ev ve hayvanların kiralamasında örfün sarîh lafızlar konumunda olduğunu söylemektedir.¹¹¹ Hatta Gazzâlî, satış akdinde mutlak vekâletin verildiği vekilin sarahaten söylenmemiş olsa da malî vadeli ve rayiç bedelin altında satamayacağını, aksine peşin ve emsal bedelle satabileceğini aktardıktan sonra örf karinesinin (karînetu’l-‘urf) bu hususlara işaret ettiğini belirtmektedir.¹¹² Gazzâlî birçok yerde “karînetu’l-‘urf” tamlamasını kullanarak fikhî meseleleri hükme bağlamada örfün karîne olduğuna vurgu yapmaktadır.¹¹³

Şâfiîler’den İsnevî (ö. 772/1370) de örfü âmmın muhassısları arasında saydıktan sonra örfî karîne nazarıyla bakıldığını belirterek Şâfiî mezhebinde örfün müstakil bir

¹⁰³ Gazzâlî, *el-Vasîfî fi’l-mezheb*, 5/315.

¹⁰⁴ Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 89.

¹⁰⁵ Cüveynî, *el-Cem’ ve’l-farq*, 2/259.

¹⁰⁶ Cüveynî, *el-Cem’ ve’l-farq*, 2/683.

¹⁰⁷ Cüveynî, *el-Cem’ ve’l-farq*, 2/683.

¹⁰⁸ Muhammed Necîb el-Muti’î, *Tekmilatu’l-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb* (Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye), ts., 13/71.

¹⁰⁹ Sübkî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 1/51.

¹¹⁰ Cüveynî, *el-Cem’ ve’l-farq*, 3/133.

¹¹¹ Gazzâlî, *el-Vasîfî fi’l-mezheb*, 3/181.

¹¹² Gazzâlî, *el-Vasîfî fi’l-mezheb*, 3/285.

¹¹³ Gazzâlî’nin örf ve âdete karîne dediği örnekler için bk. Gazzâlî, *el-Vasîfî fi’l-mezheb*, 3/286, 4/276.

delil olmaktan ziyade nasları ve irade beyanlarını yorumlamada karîne olduğu şeklindeki kanaati destekler niteliktedir.¹¹⁴ Buna karşılık Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) fıkıh terimlerini konu edindiği *el-Hudûdü'l-enîka* adlı eserinde örfü tarif ettikten sonra onun *hüccet* olduğunu belirtir, ancak hüccet olmasından neyi kastettiğiyle ilgili herhangi bir bilgi vermez.¹¹⁵

Görüldüğü üzere Şâfiîler, örf ve âdeti müstakil bir delil olarak görmezler.¹¹⁶ Zira onlar, örf ve âdetin müstakil olarak herhangi bir şeyi vacip kılmadığını, aksine bir şeyin vücûbiyetine ve insanların maksatlarını ortaya koymaya dair karîne olduğunu açıkça belirtirler.¹¹⁷ Şâfiîler, nassı anlama ve yorumlamada, nassın bulunmadığı bir konuda veya insanların akitlerdeki iradelerini beyan etme noktasında örfü bir karîne olarak kabul ederler. Daha açık bir ifadeyle onlar örfü içtihatla müstakil bir kaynak olarak görmezler.¹¹⁸ Nitekim çağdaş çalışmalarda da Şâfiî mezhebinin konuyla ilgili görüşü aktarılırken örfün şer'î hükümleri ispat etme noktasında hüccet ve müstakil bir delil olmadığı açıkça belirtilir.¹¹⁹ Zira delil, şer'î hükümlerin kaynaklarına, yani amelî hükme götüren dayanağa denilmektedir. Nitekim fıkıh usulünde delil denince şer'î hükümlerin doğrudan elde edildiği Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas anlaşılmaktadır. Karîne ise bir şeyi bilmeye yarayan alâmeti ifade etmektedir. Daha açık bir tabirle karîne, maksada delalet eden ipucudur ve dolayısıyla tek başına hükümlerin dayanağı olmaya uygun değildir.

Şâfiî usulcülerinden Gazzâlî, delillerin dört tane olduğunu ve bunların Kitap, sünnet, icmâ ve aslî nefye dayanan akıldan ibaret olduğunu belirtmektedir.¹²⁰ Malum olduğu üzere diğer Şâfiî usulcüler nefy yerine kıyası zikretmektedirler.¹²¹ Gazzâlî ve Râzî aslında delil olmadıkları halde delil oldukları zannedilen dört husus bulunduğunu ve bunların şer'u men kablenâ, sahâbî kavli, istihsân ve istislâh olduğunu savunmaktadır.¹²² Bu iki usulcü, örf ve âdeti ne kabul edilen deliller arasında ne de mevhûme dedikleri hususlar arasında saymamışlardır. Kıyası deliller arasında zikretmeyen Gazzâlî, onun istinbât metodu olduğunu söylemesine rağmen örf hakkında bir şey söylememiştir. Tâcuddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) gibi daha sonraki Şâfiî usulcüler nas, icmâ ve kıyas dışında kalan delil şeklinde tarif ettikleri istidlâl kavramı kapsamında iktirânî kıyas, istisnâî kıyas, kıyâsu'l-aks gibi mantikî kıyası, isikrâ ve istishâb gibi tali delilleri saydıkları

¹¹⁴ İsnevî, *et-Temhîd fi tahrîci'l-fürû'ale'l-uşûl*, 380.

¹¹⁵ Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Hudûdü'l-enîka ve't-ta'rifâtü'd-dakîka*, 72.

¹¹⁶ Kudât - Mansûr, "el-İctihâdu'l-maşlahî bi'l-'urf ve ta'bbikâtuhû fi'l-mezhebi'-Şâfiî", 695.

¹¹⁷ Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 3/457-459.

¹¹⁸ Kudât - Mansûr, "el-İctihâdu'l-maşlahî bi'l-'urf ve ta'bbikâtuhû fi'l-mezhebi'-Şâfiî", 696.

¹¹⁹ Bedevî, "el-'Urf 'inde'l-uşûliyyîn ve eşeruhû fi'l-fürû'i'l-fikhiyye", 2207.

¹²⁰ Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/1.

¹²¹ Örnek olarak bk. Fahrüddîn er-Râzî, *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşûli'l-fikh*, 6/168.

¹²² Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/435, 450, 467, 478.

halde örf ne kabul edilen ne de reddedilen deliller arasında zikretmektedirler.¹²³ Mezhep fakihlerinden Ebû Saîd el-Âlâî (ö. 761/1359) hükümlerin meşruiyetiyle ilgili deliller, hâkimlerin tasarruflarıyla ilgili deliller ve mükellefler hakkında hükümlerin söz konusu olmasıyla ilgili olan deliller olmak üzere üç çeşit delil bulunduğunu belirttikten sonra bunların kapsamına giren delilleri sayarken örf ve âdetten söz etmemesi Şâfiî mezhebinde örf ile âdete delil oldukları için değil karîne oldukları için başvurduğuna dikkat çekmektedir.¹²⁴

Bu doğrultuda şunları söylemek mümkündür: Şâfiî mezhebinde -Gazzâlî'nin yaklaşımını dışarda tutacak olursak- edille-i şer'îye Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan ibaret olduğu için müctehid meseleleri bu delilleri dikkate alarak hükme bağlar. Bu nedenle örf ve âdet bu doktrinde deliller hiyerarşisinde yer edinmemiştir. Hem usul hem fûru eserlerinde Şâfiîler'in örf ve âdeti kavram olarak ele almamalarının nedeni bu husus olsa gerek. Onların örfü teorileştirilmesi noktasında çaba harcadıkları da söylenemez. Çünkü Şâfiîler'in bazı fikhî meselelerin hükmünü belirlerken örfe dayanmalarındaki amaçları, örfü Kitap, sünnet, icmâdan ve kıyastan sonra gelen fikhın bir kaynağı yapmak değildir. Şâfiîler nassın olduğu yerde örfe delil olarak başvurmamışlardır. Nassın bulunmadığı meselelerde örfe bir karîne olarak başvurmuşlardır.

Sonuç

Ülkenin tamamında ya da belirli bir bölge veya sanat erbabı tarafından teamül haline gelen söz ve davranış olarak tarif edilebilen örf ve âdetin usul kurallarını belirlemek ve fikhî hükümleri ortaya koymak bakımından Şâfiîler'in nazarında özel bir öneme sahip olduğu gözlenebilmektedir. Bu bakımdan Şâfiî mezhebinde örf ve âdetler fikhî meselelere getirilen çözümler yanında usul kurallarının belirlenmesinde de belli oranda etki etmişlerdir. İslam'ın genel prensiplerine ters düşmeyen ve fikh kurallarıyla çatışmayan örf ve âdetleri hukukî bir karaktere sokarak usul kurallarının belirlenmesi ve fikhî meselelerin çözüme kavuşturulması noktasında dikkat edilmesi İslam hukukuna ters düşmemektedir. Şâfiîler hem usul kurallarını belirlemede hem fûrû meselelerini çözüme kavuşturmadaki rolü bağlamında örf ve âdete yoğun atıflar yapmalarına rağmen onları deliller teorisi içinde ve edille-i şer'îye kapsamında değerlendirmemişlerdir. Bundan Şâfiî usulcüler nezdinde örf ile âdetin müstakil veya tâli bir delil sayılmayacağı anlaşılmaktadır. Zira belli nitelikteki sosyal davranış ve dildeki yerleşik kullanımları ifade eden örf ve âdet, Zekeriyâ el-Ensârî'nin *el-Hudûdü'l-enîka* adlı eserini dışarıda tutacak olursak Şâfiîler'e ait fikh usulü eserlerinde şer'î deliller arasında yer bulmamıştır.

¹²³ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 155-157.

¹²⁴ Âlâî'nin delil çeşitleri ve hiyerarşisiyle ilgili bilgi için bk. Âlâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâ'idil-mezheb*, 2/435-440.

Şâfiîler şer'î delillere ters düşmeyen, İslam hukukunun genel prensipleriyle çelişmeyen örf ve âdete müstakil veya tâli bir delil olmaktan ziyade nasları âmmı tahsîs ve mutlakı takyîd etmek bakımından yorumlamada, hukukî ilişkilerde tarafların irade beyanlarını belirlemede, bazı uygulamaları teyit etmede, pek çok meselenin çözümünde, kazâî kararlarda, fetvalarda ve kanun boşluklarını doldurmada karîne olarak başvurmaktadırlar. Şâfiîler'in fıkıh usulü kurallarını belirlemede ve fikhî meselelere çözümler getirmede örf ile âdeti karîne olarak kabul görmelerinden günümüz fıkıh problemleri denen güncel fikhî meseleleri hükme bağlama noktasında da örfün karîne olabileceği sonucu elde edilmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Ernevût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *el-Mecmû'u'l-müzeheb fi kavâ'idü'l-mezheb*. thk. Muhammed b. Abdulgaffâr. 2 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-İslamiyye, 1994.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfüddîn Alî es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. thk. Abdürrezzak 'Afiî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003.
- Bedevî, Süleyman Abdulvâb eş-Şehhât. "el-'Urf 'inde'l-uşûliyyîn ve eşeruhû fi'l-fürû'i'l-fikhiyye". *Mecelletu Kulliyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye Benîn 4* (2021), 2177-2320.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn el-Ferrâ'. *et-Tehzîb fi Fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. 'Adil Ahmed Abdulmevcûd - 'Ali Muahmmmed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, Ebû Muhammed Rükni'l-İslâm Abdullâh b. Yûsuf. *el-Cem' ve'l-farḡ*. thk. Abdurrahman b. Sellâme b. Abdillâh el-Müzeynî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Rükni'ddîn İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik en-Nîsâbü'rî. *el-Burhân fi uşûli'l-fikḡ*. thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb. 2 Cilt, 1399.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Rükni'ddîn İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik en-Nîsâbü'rî. *et-Telḡîs fi uşûli'l-fikḡ*. thk. Abdullâh Hülüm - Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut - Mekke: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye - Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1996.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Rükni'ddîn İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik en-Nîsâbü'rî. *Nihâyetü'l-maḡlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/87-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebû Sünne, Ahmed Fehmî. *el-'Urf ve'l-'âde fi re'yi'l-fukahâ'*. Kahire: Matba'atu'l-Ezher, 1947.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer et-Taberistânî. *el-Maḡşûl fi 'ilmi uşûli'l-fikḡ*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Alvânî. 6 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Vasîḡ fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim. 7 Cilt. Dâru's-Selâm, 1997.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. 4 Cilt, ts.
- Hatîb el-Baḡdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Faḡîḡ ve'l-mütefaḡḡih*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî. 2 Cilt. Cidde: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.
- İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz es-Sülemî ed-Dımaşkı. *Ḳavâ'idü'l-aḡkâm fi meşâliḡi'l-enâm (el-Ḳavâ'idü'l-kübrâ)*. thk. Nezîḡ Kemâl Hammâd - Osman Cuma'a. 2 Cilt. Dımaşık: Dâru'l-Kalem, 2000.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi. "Örf". Erişim 09 Haziran 2023. <http://www.isam.org.tr>.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaluddîn Abdurrahman el-Ümevî. *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' 'ale'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1981.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaluddîn Abdurrahman el-Ümevî. *Nihâyetu's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl*. 4 Cilt. 'Âlemu'l-Kütüb, ts.
- Karaman, Hayrettin. "Âdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/369-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kaya, Ali. "İslâm Hukukunda Örfün Kaynaklık Değerinin Sınırları Konusuna Hukuk Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 181-206.
- Kıyıcı, Selahattin. *İslam Hukukunda Örf ve Adet*. Erzurum: Ekev, 2. Basım, 2002.
- Kudât, Hanân Abdulkerim - Mansûr, Muhammed Halid. "el-İctihâdu'l-maşlahî bi'l-'urf ve taṭbiqâtuhû fi'l-mezhebi'ş-Şâfi'î". *Dirasât: Ulûmu'ş-Şerî'a ve'l-Kânûn* 43/2 (2016), 692-702.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâluddîn Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Bedrü't-tâli' fî ḥalli Cem'î'l-cevâmi'*. 2 Cilt. Dârü'l-Fikir, 1982.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ḥâvi'l-kebîr*. thk. 'Alî Muhammed Muavvız - 'Adil Ahmed Abdulmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Muti'î, Muhammed Necib. *Tekmiletu'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye), ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Muti'î. 20 Cilt, ts.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr el-Mervezî. *Ḳavâṭi'u'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 1998.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâid-i ve furû-i fikhî'ş-Şâfi'î*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İklîl fî istinbâti'n-Tenzîl*. thk. Es'ad Dırâbzûnî el-Huseynî. b.y.: y.y., ts.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. 'Adil Ahmed Abdulmevcûd - 'Ali Muahmmmed Muavvız. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

- Sübkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Cem' u'l-cevâmi' fi uşûli'l-fîkh*. çev. Mehmet Selim Aslan. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Sübkî, Ebû'l-Hasen Takıyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm. *Tekmiletu'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Muti'î. 20 Cilt, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lüma' fi uşûli'l-fîkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 6. Basım, 2014.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fîkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Zekerıyya Umeyrât. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Muhammed Halil 'Aytânî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *el-Hudûdü'l-enîka ve't-ta'rîfâtü'd-dağîka*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1991.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Gâyetü'l-vüşûl ilâ şerhi Lübbi'l-uşûl*. Dâru'l-Kütübi'l'Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muhtâc fi uşûli'l-fîkh*. thk. Ömer Süleyman el-Eşkar. 6 Cilt. Kahire: Dâru Safve, 2. Basım, 1992.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*. thk. Teysîr Faik Ahmed Mahmud. 3 Cilt. Kuveyt: Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslamiyye, 1982.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023: 92-120

1777-1841 Tarihli Sivas Şer'iyeye Sicillerine Göre Alacak Verecek İlişkilerinde Guremâ Usulü

Guremâ Method in Creditor Relationships According to Sivas Sharia Registry Dated 1777-1841

Ebubekir Sıddık YÜCEL

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Assoc. Dr., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı. Theology, Department of History of Islam.

yucel@cumhuriyet.edu.tr Orcid: 0000-0003-0848-1905

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

03.07.2023

Kabul Tarihi / Accepted

16.10.2023

Atıf/Cite: Yücel, Ebubekir Sıddık. "1777-1841 Tarihli Sivas Şer'iyeye Sicillerine Göre Alacak Verecek İlişkilerinde Guremâ Usulü". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2023), 92-120.
<https://doi.org/10.20486/imad.1322270>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Şehir tarihleri yazarken ana kaynaklardan istifade etmek, en sağlıklı veriye ulaşmak için önemlidir. Osmanlı arşiv kayıtları içerisinde bulunan şeri'yye sicilleri de bu kaynaklar arasında yer alır. Kadı sicilleri toplumun hafızasıdır. Mahkemeye intikal eden siyasî, sosyal, ekonomik anlamdaki yazışmaların kayıt altına alındığı önemli veriler bu sicillerde bulunur. Bu çalışma Sivas Şer'iyye Sicilleri'nde bulunan ve 1777-1841 yıllarını kapsayan, altmış yıla ait yirmi bir adet sicil defterinde bulunan alacak-verecek ilişkilerinde guremâ usulü borç ödemeleriyle ilgili belgelerin analizidir. Guremâ usulü; ölen kişinin borçlarının, bırakmış olduğu terekesinin satılması suretiyle ödenmesi anlamına gelmektedir. Osmanlı Devleti'nin bu süreçte içerisinde bulunduğu siyasî ve ekonomik sıkıntıları toplumu da etkilemiştir. İnsanların borçlanması ekonomik sıkıntılardan kısa süreli de olsa bir kurtuluş aracıdır. Sicil kayıtlarında bulunan ve kişiler vefat ettikten sonra geride bıraktığı mirasın hukuki durumunu gösteren tereke/muhallefât kayıtları bize şahsın maddî gücünü, toplumsal profilini göstermektedir. İncelenen kayıtlarda devlet görevlisi, esnaf, reâyâ, ehl-i seyfdan oluşan geniş yelpazeyi içerisine alan guremâ kayıtları tespit edilerek tablolar halinde gösterilecek ve analizlerine yer verilecektir. Kişi borçsuz vefat etmiş ise miras vereseler arasında taksim edilişi, borcu varsa guremâ usulü ile malları satılarak alacaklılar arasındaki taksimat şekilleri gösterilecektir. Borç kayıtları Osmanlı toplumunda birlikte yaşam kültürünün önemli verilerini bize sunmaktadır. Borç kayıtlarındaki farklı dinî ve etnik yapıya sahip fertlerin birbirleriyle yardımlaşmada din ve millet farkı gözetmediklerini görmekteyiz. Guremâ usulüyle varislere herhangi bir maddî külfet getirmeden terekeden geriye kalan meblağla mümkün olan en uygun şekilde borçlarının ödenmesi sağlanmış oluyordu.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Sivas, Tereke, Guremâ, Şer'iyye Sicili.

Abstract

When writing city histories, it is important to make use of main sources in order to reach the most reliable data. The shari'yye registers in the Ottoman archival records are among these sources. Kadı registers are the memory of the society. These registers contain essential data on political, social and economic correspondences that were transferred to the court. This study is an analysis of the documents related to the guremâ method of debt payments in the receivable and payable relations in the twenty-one registry books in the Sivas Shar'iyya registers covering the years 1777-1841, spanning sixty years. Guremâ method means the payment of the debts of a deceased person through the sale of his/her estate. The political and economic challenges of the Ottoman Empire during this period also affected the society. Borrowing money was a way out of economic difficulties, even for a short period of time. Tereke/muhallefât records, which are found in the registry records and show the legal status of the inheritance left behind after the death of a person, show us the financial power and social profile of the person. In the analyzed records, the records of guremâ, which include a wide range of state officials, artisans, reaya, ehl-i seyf, will be identified, shown in tables and analyzed. If the person died debt-free, the distribution of the inheritance among the heirs would be shown, and if the person had debts, the distribution among the creditors would be shown by selling the goods with the guremâ method. Debt records provide vital data on the culture of coexistence in Ottoman society. In the debt records, we see that individuals of different religious and ethnic backgrounds did not discriminate between religion and nationality in helping each other. With the Guremâ method, debts were paid in the most appropriate way possible with the amount remaining from the inheritance without imposing any material burden on the heirs.

Keywords: History of Islam, Sivas, Estate, Tax, Sharia Registry.

Giriş

Türkiye’de Osmanlı şehir tarihçiliği yazımı son elli yılda gelişmeye başlamıştır. Şehir tarihleri, insan ve eşya arasındaki ilişki ve bu ilişki çerçevesinde doğan toplumsal hareketliliğin tüm unsurlarını ortaya koyması bakımından önemlidir. Şehirlerin ortaya çıkma ve gelişme sebepleri, şehirlerde meydana gelen faaliyetler, şehir hayatının sosyal durumu ve şehir hayatının psikolojik ve kültürel yaşantısının özelliği şehir tarihi araştırmalarının inceleme konuları arasındadır.¹

Osmanlı şehir tarihi incelemelerinden müracaat edilebilecek bir hayli arşiv malzemesi bulunmaktadır. Fakat bu arşiv malzemeleri içerisinde en önemlisini, kadı sicilleri, kadı divanı, mahkeme kayıtları, sicillât-ı şer’iyye denilen kadı yahut nâibi tarafından tutulan şer’iyye sicilleri² dediğimiz mahkeme kayıtları oluşturmaktadır. Bu kayıtlar olmaksızın bir Osmanlı şehrinin tarihini yazabilmek mümkün değildir. Bu defterlerin şehir tarihi bakımından önemini ilk defa gündeme taşıyan İsmail Hakkı Uzunçarşılı’dır. Ona göre siciller, 15. asrın son senelerinden başlayarak 19. asrın sonlarına kadar gelen en aşağı dört asırlık Türk tarihinin, içtimaî, iktisadî ve siyasî hayatının yazılı vesikaları olması itibariyle Türk tarihinin ana kaynaklarından birisidir. Bundan dolayı her vilayet ve kaza merkezlerine ait tutulan mahkeme sicilleri, o bölgenin en kuvvetli ve en fazla itimat edilen tarih kaynaklarıdır. Çünkü hükümet merkezinden bildirilen bütün emirlerin birer suretleri sicil denilen bu defterlere kaydedilirdi.³ Ayrıca bir toplumun bütün sosyal, siyasî, iktisadî ilişkileri demek olan, evlenme-boşanma, miras, cezaî olaylar, vergiler, devlet-halk, sivil-asker münasebetleri, üretim, alacak verecek ilişkileri, narh, sosyal dayanışma, müslim-gayrimüslim ilişkileri gibi konularından mahkemeye intikal etmiş olanlarının kayıt altına alındığı kaynaklar arasındadır.

Toplumsal yaşamda insan, borç alma ihtiyacı duyan bir varlıktır. Bu durum çoğu zaman bir ihtiyaca binaen olur. Kişinin ekonomik seviyesinin piyasalarda meydana gelen çalkantılar neticesinde yetersiz kalması bir başkasından maddî yardım almayı gerekli kılabilmektedir. İslam toplumunda ihtiyaç sahiplerinin maddî ihtiyaçlarını çözmede karz-ı hasen⁴ sistemi devreye girmiştir. Çünkü Kur’an-ı Kerim’in muhtelif ayetlerinde bunun mükâfatının kat kat fazlasıyla verileceği müjdesi bulunmaktadır.⁵ Karz-ı hasen uygulaması herhangi bir kişinin ihtiyaç sahibi olanlara nakit para, ölçülebilir ve sayılabilir cinsten bir emtia misliyle almak kaydıyla ödünç verme işlemidir. Bu işlemde

¹ Özer Ergenç, “Şehir Tarihi Araştırmaları Hakkında Bazı Düşünceler”, *Belleten* 52/203 (1988), 667-683.

² Yunus Uğur, “Şer’iyye Sicilleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/8-11.

³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Şer’i Mahkeme Sicilleri”, *Ülkü Dergisi* 29 (1935), 365-368.

⁴ Bk., H. Yunus Apaydın, “Karz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/520-525.

⁵ Bk., el-Bakara 2/245, el-Maide 5/12, el-Müzzemmil 73/20.

herhangi bir ek hak veya çıkar düşünülmez. Borç veren Allah'ın rızasını gözeterek bir Müslümanın ihtiyacını gidermek ve kalben mutmain olmak için verir. Karşılığını dünyada ve ahirette Allah'tan beklediği içindir ki, bu borç işlemine *hasen* sıfatı verilmiştir.⁶ Osmanlı toplumunda borç almayı gerektiren sebeplerden bazıları şunlardır: Savaş yıllarında sivil ve askerî zümrenin masraflarının artması, taşınmaz malların zaman içerisindeki tahribat veya yeniden inşa edilmesi ihtiyacı, zanaat, ziraat, ticaret ve diğer meslek gruplarındaki üretimde meydana gelen aksamalardan doğan ihtiyaçlar, eşi seferde olan ailelerin nafaka ihtiyaçlarından doğan sıkıntılar, savaş yıllarında doğan ek vergiler bunlar arasındadır.⁷

Şer'iyye sicillerinde bulunan ve Osmanlı miras hukukunda ölen kişilerin geride bıraktıkları malları gösteren muhalefât kayıtları⁸, kişilerin maddî varlıklarını ve toplum içerisindeki nüfuzunu göstermesi bakımından bize veriler sunmaktadır. Bu kayıtlarda toplumun her tabakasında bulunan insanların kayıtlarını görebildiğimiz gibi toplumun refah düzeyi ile ilgili bir kanaate varabilme imkânı da bulabilmekteyiz. Sicillerde geçen ve *kassamlar* tarafından kayıt altına alınan muhalefât kayıtlarında kişilerin borç, alacak ve miras paylaşımlarıyla ilgili çok belge bulunmaktadır. Şer'iyye sicillerindeki guremâ kayıtlarının en dikkat çeken tarafı, Osmanlı reâyâsı içerisinde bulunan farklı etnik yapı ve dine mensup olan ve Osmanlı hoşgörüsü içerisinde yaşayan müslim-gayrimüslim tüm toplumun birbirine borç alıp vermede bir tesanüt sergilemiş olmalarıdır. Müteveffa kişilerin borç listelerinde bu durum açıkça görülmektedir. Borçlanan kişi devlet bürokrasisinde görevli olanlar olduğu gibi reâyâ kısmından orta halli, düşük gelirli, esnaf gibi zümrelerden oluştuğu ve bunların alacaklıları listesinde de kadın-erkek, müslim-gayrimüslim, esnaf-tüccar vb. tüm grupları görebilmekteyiz.

Şer'iyye sicillerinde Osmanlı toplumunun müslim, gayrimüslim tereke ve muhalefâtına da rastlanmaktadır. Mahkeme kayıtlarında ölen herkesin kayıtlarını bulabilmek mümkün değildir. Çoğu zaman aileler kendi aralarında problemleri çözdükleri için mahkemeye müracaatları olmamaktadır.⁹ Tereke sahibi borçlu veya alacaklı olduğunda veya gaiplik veya mefkudluk durumları gibi mahkeme tescili gerektiren durumlarda aileler terekeyi kayıt altına aldırılmaktaydılar. Mahkemeye sorunların intikal ettirilmesinde müslim-gayrimüslim ayırımı söz konusu olmadığı belgelerde anlaşılmaktadır. Osmanlı tebaası olan herkes problemlerinin çözüm yolu

⁶ Muhammet Fatih Canbaz, *İslâmi Finansman ve Karz-ı Hasen* (İstanbul: Nida Akademi, 2020), 12-13.

⁷ Süleyman Kaya, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazari ve Tatbiki Olarak Karz İşlemleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 217., Konu ile ilgili geniş bilgi için bk., Süleyman Kaya vd. (ed.), *Karz-ı Hasenin Kurumsallaşması* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019).

⁸ Tahsin Özcan, "Muhalefât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/405-406.

⁹ İlber Ortaylı, "Kent tarihinde Kaynak Sorunları", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim Makaleler I* (Turhan Kitabevi, 2004), 139-143.

olarak şer'î mahkemeye müracaatta bulanabilmektedir. Şah Hüseyin Mahallesi sakinlerinden Papan bnt. Ohan Nasrani'nin durumu böyledir. Vefatından sonra terekesi sayılır, toplamda 99,36 kuruşa tekabül eden terekesinden vergiler kesildikten *sahhu'l-bâki* olan 95,16 kuruştan eş 102/23, baba 108/15, oğul 12/37, kız 66/18¹⁰ oranında taksim edilerek hak sahiplerine verilir ki bu taksimat İslam miras hukukuna göre yapılan bir taksimattır.

Şer'iyeye sicillerinde göze çarpan ve çalışmamızın konusu olan önemli bir husus da guremâ usulü ile kaydedilen tereke ve muhalledâfât kayıtlarıdır. Tereke terim anlamı itibariyle, “Bir şeye düşkün olma, bağlanma, ısrar etme anlamlarına gelen *gurm (garm), örfte borç-borçlu veya alacaklı-borçlu arasındaki sıkı bağla ilgili olarak borcu ödeme veya ödenmesi gereken borç*” anlamında kullanılmaktadır.¹¹ Sicillerde muhalledâfât kayıtlarında, *düyunu terekesinden ezyed olduğu halde vefat eden*¹² şeklinde başlayan ibareyle ölen kişinin borçlu bir kişi olduğu ve terekesinin borçlarını karşılamadığı anlaşılmaktadır. Ölen kişinin borçlu olması ve borç miktarının tespitinde ise, “Varisleri, bazı verese ikrarıyla ve bazı şâhid-i aherle sâbit olunduktan sonra terekesi düyûnuna vefâ etmeyüp ashâb-ı dâiyine guremâlarına görev tevzi olunan defterdir”¹³ kaydıyla tahrir edildiği görülmektedir. Vefat eden şahsın terekesi tespit edildikten sonra öncelikle cenaze teşhiz ve tekfin masrafları çıkartılır. Borçlu olan tereke sahibinin borçları hak sahiplerine paylaştırılmadan önce tereke toplamından ayrılır. Eşlerine mehir borcu olan erkeklerin bu borcu da terekeden tahsil edilir. Şayet borçlar terekenin tamamından fazla ise tüm tereke borçlulara guremâ usulüne göre taksim edilirdi.¹⁴ Bu türden bir paylaşımın örneklerine çalışma içerisinde temas edilecektir.

1. Kaynaklar ve Yöntem

Bu çalışma 1777-1841 yılları arasını ihtiva eden yirmi adet ve altmış yıllık süreyi kapsayan Sivas Şer'iyeye Sicilleri'ndeki tereke kayıtlarındaki guremâ kayıtlarını esas alan bir çalışmadır. Çalışmanın tarihinin 1777 yılı olan 18. asrın son çeyreğinden başlaması

¹⁰ Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1777-1781), Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No: 1. MŞH.ŞSC.d., 7693/1, 168/1.

¹¹ Ali Bardakoğlu, “Garâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/359-361. Kadı sicillerinde bulunan tereke ve muhalledâfât kayıtlarıyla ilgili olarak pek çok çalışma yapılmıştır. Çalışmalar ele alınırken borç kayıtları olan guremâ kayıtları da ele alınmıştır fakat müstakil olması bakımından Veysel Gürhan ve Ercan Gümüş'ün çalışmaları bu türden çalışmalara öncülük etmesi bakımından önemlidir. Bk., Veysel Gürhan - Ercan Gümüş, “Osmanlı Kadı Sicillerinde Bir Borç Ödeme Yöntemi Olarak ‘Guremâ Usulü’ ve Uygulanışı”, *Turkish Studies* 11/6 (2016), 61-74.

¹² Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1777-1781), 450/1.

¹³ Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1781-1787) Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No: 2. MŞH.ŞSC.d..7694/2, 193/1.

¹⁴ Said Öztürk, *İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995), 217.

Sivas gibi kadim bir şehrin mahkeme kayıtlarının elimizde mevcut olan ilk defterin bu tarihle başlıyor olmasındandır. 15. asırdan başlayıp 20. asrın ilk yirmi senesine kadar devam eden bu kaynakların en mühimleri 19. asrın ortalarına kadar gelebilmiştir. Sicil defterlerinin büyük bir kısmı yangın ve nakil sebebiyle zayi olmuş ve günümüze kadar ulaşamamıştır. Birçok vilayet ve kazaya ait en erken tarihli sicil defteri 18. asırdan daha geriye gitmemektedir.¹⁵ Zaman içerisinde tahribatla karşı karşıya kalan arşiv kayıtlarından Sivas Şer'iyye Sicilleri de zamanla tahribata maruz kalmıştır. Bugün Devlet Başkanlığı Osmanlı Arşivleri'nde muhafaza altında olan bu defterlerin birçoğunda ciddi sayılabilecek su izlerinin bulunuyor olması yukarıda da belirtildiği gibi Uzunçarşılı'nın tespitlerini doğrulamaktadır.

Çalışmanın 1777-1841 tarihlerini ihtiva eden 21 defteri kapsamının sebebi, Osmanlı şer'î mahkemelerinin farklı kurumsal yapıya dönüşümü olan Tanzimat'a kadar seçilmiş olmasıdır. Bu tarihlerde Tanzimat'tan önce tek hâkim ve tek dereceli olan bu mahkemeler, hukuk ve ceza davalarına bakan ve toplu hâkimli mahkeme sistemi olan Nizamiye Mahkemeleri'ne dönüşmüşlerdir.¹⁶ Yargıda meydana gelen değişimle birlikte meşihat makamında tutulan defterlerde mahkemenin baktığı davalara paralel olarak yeni defterler tutulmasını gerekli kılmıştır. O zamana kadar tutulan sicil defterlerinde, hüccet, berat, temessük, ferman, i'lâm, kassam, tereke, salyâne gibi belgeler bulunmaktaydı. 19. asrın sonlarına doğru sicil defterleri, konularına göre tutulmuştur. Davaların mahiyetine göre, zabt-ı dava, i'lâm, hüccet, tereke ve kassam, enkiha defterlerine¹⁷ ilaveten tahrirat, izinnâme, velâyet, husus ceridesi, mufassal, der kenâr, müsvedde, hülâsa¹⁸ şeklinde çeşitlenmiştir. Sivas Şer'iyye Sicil defterleri de bu tarihten sonra klasik formdaki sicil kayıtları hüviyetinden sicil, i'lâm, tereke-taksim, hulasa, hüccet, vekâlet, enkiha, tereke¹⁹ kayıtlarını ihtiva eden müstakil defterler tutulmuştur.

Bu çalışmada aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere 17 defterde bulunan guremâ kayıtları çıkartılmıştır. 1841 tarihine kadar olan 21 adet defterde bulunan tereke kayıtlarından sadece 17 defterde guremâ kayıtları tespit edilmiştir. Bu kayıtlardan 32 tanesi Müslüman ve 10 tanesi de gayrimüslim kaydı olmak üzere 42 adettir. Kayıtların

¹⁵ Uzunçarşılı, "Şer'i Mahkeme Sicilleri", 365-369.

¹⁶ Muhammed Ceyhan, "Tanzimat Dönemi Sonrası Şer'iyye Sicil Defterlerinin Muhteva ve Diplomatik Açıdan Tahlili", *OTAM* 29 (Ankara 2012), 49-82.

¹⁷ Ceyhan, "Tanzimat Dönemi Sonrası Şer'iyye Sicil Defterlerinin Muhteva ve Diplomatik Açıdan Tahlili", 50-82.

¹⁸ Bilgin Aydın vd., *Bab-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşiv Defteri* (İstanbul: İSAM, 2006), 282.

¹⁹ Ebubekir Sıddık Yücel, "Sivas Şer'iyye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1059-1079.

tamamı erkeklere aittir. Kadınlara ait tereke kayıtları bulunsa da²⁰ bunlar arasında guremâ kaydı yer almamaktadır. Sivas Şer'iyye Sicilleri'nin 134 numaralı defteri de bu çalışmada değerlendirilmiştir. Defter numaralanması esnasında 134 numara olarak kaydedilen defter, kronolojik sıralamaya göre 2 numaralı defterden sonra gelmesi gerekmektedir ki, 1783-1785 tarihleri arasındaki mahkeme kayıtlarını içermesi sebebiyle ilgili defteri çalışmamız kapsamına dâhil ettik.

Tablo 1- Guremâ usulü uygulanan tereke sahiplerinin cinsiyet ve dinî inanç dağılımı

Sicil No / Tarih	Cinsiyet		Din	
	Erkek	Kadın	Müslim	Gayrimüslim
1/1777- 1781	5		5	
2/1781-1787	4		4	
134/1783-1785	2			2
3/1787-1790	2		2	
4/ 1791-1798	1		1	
5/1794-1794	2		2	
6/1798-1802	2		1	1
7/1802-1805	3		3	
9/1809-1812	4		4	
10/1815-1817	2			2
11/1817-1821	2		2	
12/1821-1823	2			2
13/1822-1825	2		1	1
14/1825-1826	3		2	1
15/1827-1829	4		3	1
17/1833-1834	1		1	
20/ 1839-1841	1		1	
Toplam	42		32	10

²⁰ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1839-1841), Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No. 20. MŞH.ŞSC.d., 7713/20, 50/2.

2. Guremâ Usulünün Tatbik Şekli

Vefat eden şahısların terekeleri, mahkeme tarafından görevlendirilen, kassam,²¹ kavas,²² beytü'l-mâl emîni,²³ beytü'l-mâl emîni olmadığına vasî-yi muhtârın nasb ettiği²⁴ görevliler ve ma'rifet-i şer'²⁵ vasıtasıyla muhalledâtı kayıt altına alınır. Tespit yapıldıktan sonra tereke taksiminden önce her dönemde miktarı farklı olmakla birlikte *resm-i kismet* adı altında vergi kesintileri yapılır. Bu vergi bazen kişinin bıraktığı mirastan teçhiz-tekfin, borç ve masraflar çıkarılmadan genel yekûn üzerinden alınabildiği gibi bazen de borç, masraf, mehir vb. giderler çıkartıldıktan sonra alınmaktadır. Bunun haricinde kanunda belirlenen vergiler dışında da miras kalan mallar üzerinde muhtelif adlarla gider kalemleri teşekkül ettirilerek bunlar da tahsil edilir.²⁶ Sicil kayıtlarında dikkat çeken diğer bir vergi kalemi ise normalde bir gümrük vergi kalemi olan²⁷ *uşûrdür*.²⁸ Resm-i kismet kalemi altında guremâ usulü uygulanan müslim-gayrimüslim terekelerinde bu vergi kalemini görmekteyiz.

Müteveffa kişi borçsuz bir şekilde vefat etmiş ise mahkeme, vergi kesintileri yaptıktan sonra İslam miras hukukuna göre vârislere taksimatı yapar. Bazı terekelerde *deyn* olarak ifade edilen borçlar vardır ki bunlar genel olarak müteveffanın geriye bırakmış olduğu muhalledâtıyla karşılanabilecek borçlardır. Bu durumlarda guremâ usulü uygulanmaz. Guremâ usulü, müteveffa kişinin tereke kaydında *düyunu terekesinden ezyed* ifadesinden anlaşılır. Bu durumda iki uygulama karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisinde guremâ usulü uygulanmaz. Çünkü terekesi borçlarını karşılamaya yetmektedir. Örneğin, Abdülkerim Mahallesinde ikamet eden Cemal-zâde Ahmed Ağa b. Mehmed Said Ağa'nın nakit para ve zahire olarak 2508,5 kuruşluk terekesi kalmıştır. Borç

²¹ Öztürk, *İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, 65.; Kassam: İslam hukukunda ganimet, şirket ve miras gibi konularda her türlü taşınır taşınmaz malı bölerek hisseleri belirli hale getiren kişiye denir. Said Öztürk, "Kassâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/579-582.

²² *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1805-1809)*, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No: 8. MŞH.ŞSC.d., 7700/8, 6/2., Kavas: Terim olarak, tüfekli asker, silahlı muhafız anlamlarına gelip özellikle yüksek düzeyde devlet görevlileriyle birlikte resmi kurumlarda özel elbisesi olan, inzibat askeri ve koruma görevlilerine denir. Mehmet Canatar, "Kavas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/66-68.

²³ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781)*, 17/1.; Beytü'l-mâl emini: Devlete ait mal varlığının tamamıyla ilgili kurumun başında olan kişiye denir.

²⁴ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781)*, 22/1.

²⁵ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1809-1812)*, 5/1.

²⁶ Öztürk, *İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, 61.

²⁷ Mübahat S. Kütükoğlu, "Gümrük (Osmanlılarda Gümrük)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/263-268.

²⁸ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1821-1823)*, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No: 12. MŞH.ŞSC.d., 7705/13, 3/3.

miktarı da 2529,5 kuruştur ve 21 kuruşluk bir açık bulunmaktadır. Guremâdan her kuruşa otuz dokuz para ve ikişer akçe gerektiğinden varislerine herhangi bir şey kalmaz ve tamamı borçlulara taksim edilir.²⁹ Böylesi terekelerde dâyinlerin (alacaklıların) guremâ usulüne göre alacak miktarları gösterilmemiştir.

Guremâ usulü tatbik edilirken terekeden kalan miktarın taksimde borcun her bir kuruşu üzerinden taksimat yapılmaktadır. Üryan-ı Zimmi Mahallesinden Ali b. Ahmed'in terekесinden vergiler kesildikten sonra toplam 280 kuruş kalmıştır ve asıl borcu ise 372 kuruştur. Asıl borçtan beher kuruşa yirmi beşer para birer akçe isabet ettirilerek toplamda 246 kuruş taksimat yapılmıştır³⁰ ki toplam borcunun %66'sı ödenebilmiştir.

Guremâ kayıtlarında her zaman ayrıntılı taksimat belirtilmemektedir. Çoğu zaman kalan tereke miktarı, asıl borç ve guremâ olarak genel taksimatları görmekteyiz. Yahya Bey Mahallesinde ikamet eden Mehmed b. İsmail'in toplam 146 kuruş terekесi kalmıştır. Asıl borcu 494 kuruştur ve taksimat bu miktar üzerinde genel verilmiştir. Bu şahsın borç listesinde kendileri yetim olan ve vasî denetiminde olan şahıslardan da borç edindiği anlaşılmaktadır bu kişilere 75 kuruş borç gözükmektedir ve %43'e tekabül eden 32,5 kuruşu ödenebilmiştir.³¹ Bazı belgelerde şahsın borçlu olduğu kişiler ve borç miktarları belirtilmeksizin guremâ usulü uygulandığını, sadece taksimatın hangi ölçüde yapıldığını görmekteyiz. Kaleardı Mahallesinde oturan Kethüdayerioğlu Abdurrahman Ağa b. Mustafa'nın terekесi alacaklılarına her kuruşuna otuz sekiz para ve bir buçuk akçe üzerinden taksim yapılmıştır.³² Alibaba Zaviye Mahallesinde oturan Tortumluoğlu es-Seyyid el-Hac Ahmed b. Halil adlı şahsın tereke ve borç miktarı belirtilmeksizin, terekесi ve evi satılarak dâyinler arasında taksim edildi şeklinde genel bir ifade kullanılmıştır.³³

Alacak verecek ilişkisi içerisinde aradaki farkın çok olmadığı guremâ kayıtları da bulunmaktadır. Ece Mahallesinde oturan Mehmed b. Mustafa'nın terekесi toplamı 463 kuruştur ve asıl borcu 492 kuruş olarak tespit edilmiştir. Toplamda kendi eşinin 132 kuruşluk mihri ile birlikte 3 kişiye borcu gözükmektedir ve borcunun %94'lük kısmı ödenmiştir.³⁴

Müteveffa kişinin terekесi, borcunu ödemeye kifayet etmediği takdirde taşınmaz mala sahip ise bu taşınmaz borcuna tekabül etsin veyahut etmesin mahkeme tarafından satışı yapılır ve terekeye dâhil edilerek guremâ usulüyle borç kapatılmaya çalışılır. Örneğin, Velid Bey Mahallesi sakinlerinden Abdurrahman Bey isimli şahsın aynı şekilde

²⁹ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1781-1787), 193/1.

³⁰ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1791-1798), Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No: 4. MŞH.ŞSC.d., 7696/4, 8/2.

³¹ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1802-1805), 16/1.

³² Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781), 360/1.

³³ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1781-1787), 10/1.

³⁴ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1825-1826), 89/2.

düyunu terekesinden ezyâddır ve 149 kuruşluk bir tereke bırakmıştır. Şahsın borç miktarı ise 394 kuruş olup 245 kuruşluk bir açık bulunmaktadır. Aynı mahallede bulunan evi, 100 kuruşa satıldıktan sonra 345 kuruşa ulaşan meblağ guremâ usulüne göre beher kuruşuna on üçer para birer akçe hesabı üzerinden borcu ödenmiş³⁵ ve her iki şahsın terekesinde de resm-i kısmet tahsil edilmemiştir.

Vefat eden kişinin şayet varisleri bulunmuyorsa şehrin valisi tarafından tayin edilen bir mübaşir marifetiyle terekesi, Sûk-ı Sultanî'de değerinin de üzerinde satılarak guremâ usulüne göre borçları alacaklılara taksim edilir. Üryan-ı Zimmi Mahallesinde oturan Katırcıoğlu Kirkor'un oğlu Hırad'ın terekesi 9946 kuruşa satılır, vergiler tahsil edildikten sonra kalan 7929 kuruş dâyinlere taksim edilir.³⁶ Tereke miktarı borçları tam karşılayabilecek durumda olan terekelerden vergi alınmayarak, borçların kapatıldığı durumlar da olabilmektedir. Guremâ kayıtlarını incelerken Zaralı-zâde Abdullah Paşa'nın durumunda farklılık gözlenir. Muhtemeldir ki devlet görevlisi olmaktan kaynaklanan bir durumdur. Paşa vefat ettiğinde *düyûn-ı kesîresi* (çok borç) olduğu anlaşılmıştır. Terekesi şehirde bulunan ulemâ, sulehâ, a'yân ve eşrafın da iştirakiyle mütesellim Ser-bevvabîn Süleyman Ağa marifetiyle ve marifet-i şer' ile evine gidilerek sayılmış ve toplam tereke miktarı 3000 kuruş olarak tespit edilmiştir. Toplam borcu ise 9376 kuruştur. Muhallefât tespitinden sonra terekesinden vergi kesilmeyerek 3000 kuruşun tamamı borçlulara guremâ usulüne göre taksim edilmiştir.³⁷

3. Guremâ Usulü Uygulanan Tereke Sahiplerinin Özellikleri

Halil İnalçık Hoca Osmanlı Devleti'nin hukuk nizamı konusunda, "Osmanlı Devleti'nin bir İslam Devleti olarak binnazariye şeriaten başka bir kanunu olmaması gerekirdi. Gerçekte tamamıyla hususî şartlar altında gelişen Osmanlı Devleti, şeriatı aşan bir hukuk nizamı geliştirmiştir" tespitinde bulunur.³⁸ Devletin ilk kuruluşunda şeriat kanunlarına göre hüküm vermek için şeyhülislamlık müessesesi kurulmuş şer'î kanunlara ilaveten örfe göre de hukuk nizamı tesis edilmiştir.³⁹ Mahkemeye intikal eden davalar, İslam hukuku ve örfî hukuktan oluşan kanunlar vasıtasıyla çözülür ve bunlar sicillere kaydedilirdi. Osmanlı tebaasında Müslümanların dışındaki zimmîler de istediklerinde şer'î mahkemelere davalarını götürebiliyorlardı. Şer'iyeye sicillerinde bunun örneklerine sıklıkla rastlanmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde guremâ usulüyle tereke taksimi yapılan borçluların profillerine bakacağız. Kayıtlarda, müslim-

³⁵ Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1787-1790), Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No: 3. MŞH.ŞSC.d..7695/3, 173/1.

³⁶ Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1827-1829) No: 15 (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7707), 79/1.

³⁷ Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1787-1790), 192/1.

³⁸ Halil İnalçık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Dergisi* 13/2 (1958), 13.

³⁹ M. Fuat Köprülü, "Fıkıh", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1993), 4/608-622.

gayrimüslim, esnaf, bürokrat, dar gelirli vb. kişilerin guremâ kayıtlarının analizini yapılacaktır. Müteveffa kişilerin kayıtlarının tamamı olmasa da bir kısmının kayıtları tablo olarak verilecektir. Bu kayıtlarda, birlikte yaşama kültürünün bir getirisi olarak toplumdaki tüm katmanların birbirleriyle olan komşuluk, aile, esnaf, hizmetçi vb. ilişkileri görmek mümkün olacaktır. Özellikle karz-ı hasen kültürünün göz ardı edilmemesi açısından bu önemlidir.

3.1. Müslim

İncelediğimiz defterlerde 25 tane müslim guremâ kaydı bulunmaktadır. Guremâ kayıtları, kendi içinde bürokrat, esnaf, düşük gelirli, çok eşli ve birden fazla tereke kaydı bulunanlar şeklinde sınıflandırılarak ayrı ayrı değerlendirildi. Bu sayede Osmanlı toplumunda bulunan reâyânın ekonomik ve sosyal statüleri hakkında sınırlı da olsa bir kanaat sahibi olunabilecektir. Bu kısımda guremâ usulü uygulanan kişilerin tamamını tablolar halinde göstermekten ziyade bunlar içerisinde muhalefât kaydı en teferruatlı olanları verilecektir.

Geçim sıkıntısı neticesinde borçlanan ve borçlu olarak vefat eden şahısların alacaklıları hemen mahkemeye müracaat etmek suretiyle şahsın muhalefâtının tespiti ve borçlarının tahsilini talep etmektedirler. Alacaklı olanların müteveffa şahısta olan borç miktarlarını gösterir yazılı bir belgeyi mahkemeye sunduklarına ve buna göre guremâ taksimatı yapıldığına dair yazılı bir belgeye rastlamadık. Genel olarak *aile fertlerinin ikrarı*,⁴⁰ *dâyinlerin huzurunda*⁴¹ *ma'rifet-i şer'*,⁴² *kıbeli'ş-şer'*,⁴³ *şâhid-i âher*⁴⁴ veya *ölen şahsın zimmetinde olan alacaklarını talep ederek mahkemeye müracaat suretiyle*⁴⁵ terekenin ilk önce tahriri yapılır. Daha sonra *takvim-i bahâ*⁴⁶ (fiyat takdiri) ile birlikte *düyûn-ı müsbitesi için kâffe-i tereke Sûk-ı Sultanî'de bey-î mezîd ile fûruht*⁴⁷ olunmak suretiyle guremâ usulüne göre tevzi ve taksim edilir.

Tablo 2. Hamurkesen Mahallesinden Beşir Ağa b. Abdullah'ın Guremâ Kaydı⁴⁸

⁴⁰ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1809-1812), 132/1.

⁴¹ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1794-1794), Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No: 5. MŞH.ŞSC.d., 7697/5, 202/1.

⁴² Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1827-1829), 79/1.

⁴³ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1825-1826), Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No: 14. MŞH.ŞSC.d., 7706/14, 116/2.

⁴⁴ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781), 450/1.

⁴⁵ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781), 367/1.

⁴⁶ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781), 450/1.

⁴⁷ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1822-1825), Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No: 13. MŞH.ŞSC.d..7773, 58/1.

⁴⁸ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1802-1805), Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No: 7. MŞH.ŞSC.d., 7699/7, 138/1.

Alacaklı	Asıl Borç kuruş-para	Guremâ kuruş-para
Mütevelli-zâde Seyyid Süleyman'a	70	9,30
Genç İbrahim Ağa'ya	1000	138
Tavil Fazlullah'a	483	66,5
Mustafa Bey'e	740	102
Recep Efendi'ye	200	27,25
Umur-zâde Mehmed Ağa'ya	300	41,15
Vekîl-i Harc Osman'a	2200	304,5
Ayvaz Ağa'ya	500	69
Gazaz-zâde Emin Ağa'ya	64	8,35
Mehmed Alemdar'a	40	5,5
Mehr li'z-zevceti'l-mezbûre	171	23,35
(?)	233	32,5
Guremâ harici		14,5
TOPLAM	5.961	842,5

Beşir Ağa'nın guremâ kaydı 5.961 kuruşla en fazla borç miktarı olan kayıtlardandır. 27 Eylül 1804 tarihli olan bu kayda göre toplam tereke miktarı 957,5 kuruş olup *ihracât*⁴⁹ yapıldıktan sonra 842,5 kuruş kalmıştır. Kalan miktar her kuruşa beşer buçuk para üzerinden taksim edilmek suretiyle guremâ uygulanmıştır. Şahsın eşi ve bir oğlu bulunmaktadır ve borçlandığı kişilere bakıldığında toplum içerisinde mevki sahibi olanlar olduğu görülmektedir. Toplam borcunun %14'lük gibi cüz'î bir kısmı ödenebilmiştir.⁵⁰

27 Nisan 1811 tarihli bir belgede Hoca Ali Çavuş Mahallesinde oturan Börekçi Ahmedoğulları Mehmed ve Ömer'in iki kardeş olarak birlikte yaşamaktadırlar. Şahısların her ikisinin de aynı anda vefat ettikleri anlaşılmaktadır. Tereke kayıtlarında Ömer'in eşine 229 kuruş, Mehmed'in eşine ise 171 kuruş mehir borcu bulunmaktadır ve bunlar guremâ usulüne göre Ömer'in eşine 45,32, Mehmed'in eşine ise 34,8 kuruş guremâ usulüne göre mehir borçları ödenmiştir.⁵¹ Kaleardı Mahallesinde oturan ve 409 kuruş terekesi bulunan Recep Efendi'nin terekesinde dikkat çeken husus ise, kendisinden önce vefat eden zevcesine mehrinin tamamını vermediği ve yarım hisse mehir borcu olduğu anlaşılmaktadır. Mevcut eşine olan 70,33 kuruş mehir borcu da bulunmaktadır ve her

⁴⁹ İhracât: Müteveffanın terekesi resmî olarak sayıldıktan sonra resm-i kısmet, dellaliye, ihdariye vb. kesinti kalemleri gösterir bir ifadedir.

⁵⁰ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1802-1805) No: 7* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7699), 138/1.

⁵¹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1809-1812)*, 132/1.

ikisine olan borcu da guremâ usulüne göre taksim edilmiştir.⁵² Yine aynı mahallede oturan ve aynı sülaleden gelen Börekçi Ecderoğlu'nun 362 kuruş terekesi bulunmaktadır ve ihracat sonrası ise 306,5 kuruş kalmıştır. Şahsın 1275,5 kuruş borcu bulunmaktadır. Borçlarının yaklaşık %30'u ödenmiş fakat belgede guremâ usulünün nasıl uygulandığı belirtilmemiştir.⁵³

3.1.1. Düşük Gelirli Şahıs Guremâ Kaydı

Mevcut guremâ kayıtları içerisinde en düşük gelirli ve borcu en çok olan Hacı Alioğlu Ebubekir b. Haydar'dır. 17 Ağustos 1793 tarihli belgeye göre⁵⁴ Gök Medrese Mahallesinde oturan şahsın 66,32 kuruşluk terekesi kalmış, toplamda ise 844 kuruş borcu bulunmaktadır. Terekesi satılmak suretiyle %7'e tekabül eden borcu ödenmiştir. Alacaklılar içerisinde 100 kuruşla zevcesi de bulunmaktadır.

Tablo 3. Hacı Ali Oğlu Ebubekir b. Haydar'ın Guremâ Kaydı

Alacaklı	Asıl Borç / Kuruş	Guremâ kuruş/para
Zevcesi	100	7,36
Mehter Yarem Ağa'ya	70	5,31
Nalbant Seyyid Süleyman'a	60	4,30
Börekçioğlu'na	12	0,38
Mustafa Bey'e	36	2,34
Gülşen Ağa'ya	110	8,27
İsmail Ağa-zâde Said Ağa'ya	200	15,33
Harçin Türkmenoğlu'na	136	10,30
Mühürdaroğlu'na	120	9,5
TOPLAM	844	63,09

3.1.2. Çok Eşli Şahıs Guremâ Kaydı

Osmanlı aile hukukunun temeli, İslam aile hukukun oluşturduğu temel ilkelere dayanmaktadır. Temel ilkelere ters düşmeyen, örften kaynaklanan uygulamalara da müsaade edilmiştir.⁵⁵ İslamiyet, tek evliliği teşvik etmekle birlikte prensipte çok evliliği de (teaddüd-i zevcât) yasaklamamıştır.⁵⁶ Şer'iyye sicillerindeki tereke kayıtları Osmanlı

⁵² Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1839-1841), Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No: 20. MŞH.ŞSC.d., 7713/20, 20/2.

⁵³ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1809-1812), Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No: 9. MŞH.ŞSC.d., 7701/9, 132/1.

⁵⁴ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1794-1794) No: 5 (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7697), 202/1.

⁵⁵ İlber Ortaylı, "Osmanlı Aile Hukukunda Gelenek, Şeriat ve Örf", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992), 2/456-467.

⁵⁶ Kevser Kâmil Ali - Salim Ögüt, "Çok Evlilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/365-369.

aile yapısı hakkında bize en zengin malzemeyi sunmaktadır. Çalışmaya esas aldığımız guremâ kayıtlarında da çok eşli şahısların belgeleri bulunmaktadır.

Hoca İmam Mahallesinde oturan Musallî Beyoğlu Abdullah Ağa 2 Ağustos 1780 tarihli belgeye göre Yoğurtçuoğlu Hacı Ömer ve Mişo Hacı Mehmed'lerin şهادetleriyle 900 kuruş borcu olduğu tespit edilmiştir. Sağ ve vefat etmiş olan eşleriyle birlikte aile yakınlarına olan borçlarının toplamı 1.615 kuruş olduğu ve buna mukabil 524,35 kuruş terekesinin bulunduğu tespit edilmiştir. Şahsın borç kayıtlarında dikkati çeken bir nokta da Hoca İmam Mahallesi Camisi vakfına da 66 kuruş borcu olduğudur.⁵⁷ Osmanlı toplumunda kişiler kendi yakınları başta olmak üzere borç aldıkları kurumlar bulunmaktadır. Bunların içerisinde devlet, para, esnaf, avarız, cami vb. kurumların bünyesinde faaliyet gösteren vakıflar yer almaktadır.⁵⁸ İmaret Mahallesi sakinlerinden Seyyid İsmail Ağa b. Yakup adlı şahsın borç kayıtlarında da babasının vakfetmiş olduğu para vakfına 690 kuruş gibi yüklü miktarda bir borcunun olduğu görülmektedir. İsmail Ağa'nın zevcesinden intikal eden mirasla birlikte toplam 805 kuruş terekesi bulunmaktadır. Borcu ise 957 kuruştur ve borçlarının %84'üne karşılayabilmiştir. İsmail Ağa'nın sağ olan iki hanımı bulunmaktadır ve her birisine yüzer kuruş mehir borcu bulunmakta olup, 84,8 kuruş olarak guremâ usulüyle mehirlerini almışlardır.⁵⁹

Tablo 4. Musallî Beyoğlu Abdullah Ağa'nın Guremâ Kaydı

Alacaklı	Asıl Borç kuruş-para	Guremâ kuruş-para
Hoca İmam Mahallesi Vakfı'na	66	21,18
Adile Hatun'a	75	24,15
Hoy Hatun'a	75	24,15
Saniye Hatun'a	60	19,5
Bayraktar Hacı Osman'a	125	40,20
Fatıma Hatun'a	10	3,10
Çil Hüseyinoğlu Hacı Ahmed'e	53	17,9
Divan Efendisi Hatun'a	5	1,25
Safiye Hatun'a	25	8,5
Zevcesi Nisa Hatun'a	330	107,10
Kanlı Halil'e	4	1,12
Baldızı Sabiha Hatun'a	3	0,26
Kayın Validesi'ne	4	1,12
Tütüncü Zimmi'ye	6	1,38
Musallî'nin zevcesi Fatıma Hatun'a	13	4,9

⁵⁷ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781), 450/1.

⁵⁸ Kaya, XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazari ve Tatbiki Olarak Karz İşlemleri, 171.

⁵⁹ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1825-1826), 116/2.

Beyros Zimmi'ye	19	6,7
Marim Nasrani'ye	18	5,34
Altunoğlu Zimmi'ye	15	4,35
Musallî'nin zevcesi Fatıma Hatun'a	335	106,35
Zevcesi Nisa Hatun'un mehr-i müeccelesi	187,5	60 kuruş 26,5 para
Müteveffiye zevcesi Hatice Hatun'un mehri	187,5	60 kuruş 26,5 para
Toplum Yekûn	1.615	524,35

Ali Baba Mahallesi sakinlerinden Şahin Hacıoğlu Ali Ağa b. Osman ikisi sağ ve ikisi vefat etmiş olan dört eşli bir şahıstır. Vefat ettiğinde Salime ve Keziban, müteveffiye olarak da Saniye ve Rukiye isimli dört hanımla evlilik yapmıştır. Şahsın sadece sağ ve vefat etmiş olan eşlerine mehir borçları bulunmaktadır. Şahsın o an Sivas'ta bulunmayan Hasan ve Hüseyin isimli iki oğlunun gelmesiyle birlikte terekesi sayılır ve vergi kesintilerinden sonra 85 kuruş kalır ve bu miktar guremâ usulüne göre aşağıdaki tabloda görüldüğü şekliyle taksim edilir.⁶⁰ Tabloda görüldüğü üzere toplam borcunun ancak %19'u ödenebilmiştir.

Tablo 5. Şahin Hacıoğlu Ali Ağa b. Osman'ın Guremâ Kaydı

Alacaklı	Asıl Borç	Guremâ
	Kuruş	kuruş/para
Mihr li'z-zevceti'l-mezbûre Salime Hatun	125	24,4
Mihr li'z-zevceti'l-mezbûre Keziban Hatun	150	28,37
Mihr li'z-zevceti'l-müteveffiye Saniye Hatun	83	16
Mihr li'z-zevceti'l-müteveffiye Rukiye Hatun	83	16
TOPLAM	441	85

3.1.3. Esnaf Guremâ Kaydı

İncelenen 1777-1841 tarihli sicillerde üç tane Müslüman esnafın guremâ kaydı bulunmaktadır. Bu sayı mahkeme yoluyla tereke kayıtları tahrir edilmiş olanlara aittir. Muhtemeldir ki bundan daha fazla borçlu esnaf vardı ve kendi içlerinde problemleri çözdükleri için mahkemeye intikal etmemiştir.

Hoca İmam Mahallesinde ikamet eden ve *düyunu terekesinden ezyed* olan Duhancı Çuhadar Ağa b. Ömer adlı şahıs tütün ve tütün ürünleri satışıyla uğraşan bir esnafıdır. Vefatının hemen ardından 174 kuruş cenazesinin teçhiz ve tekfin işlerine ayrıldıktan sonra terekesi tahrir edilip Sûk-ı Sultanî'de satılır ve vergi kesintilerinden sonra 924,1

⁶⁰ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1809-1812), 40/2.

kuruş *beyne'l-guremâ* taksim edilecek meblağ kalır. Şahsın asıl borcu 7067,92 kuruştur ve bunun %13 gibi az bir miktarı alacaklılara dağıtılabılmıştır.⁶¹

Tablo 6. Duhancı Çuhadar Ağa b. Ömer'in Guremâ Kaydı

Alacaklı	Asıl Borç kuruş / para	Guremâ kuruş/para
Bekiroğlu	196,30	35,17
Divitdâroğlu Receb Bey'e	150,20	19,15
Molla Alemdâr'a	300	38,30
Asiye Hatun'a	400	51,26
Miyase Hatun'a	300,10	38,30
Zeynep Hatun'a	600	77,5
Himmet Ağa çırağı Mehmed Ağa'ya	288	37,8
Gürcüoğlu Mehmed Ağa'ya	120	15,5
Mehir li'z-zevceti'l-mezbure Rukiye	250+(300 menzil akçesi)	71,01
Emirbalı-zâde Musalli Ağa'ya	227,5	29,15
Fetvacı-zâde Salih Efendi'ye	150	19,15
Boğazkesenli Osman'a	250	32,11
Hüseyin Ağa çırağı Ahmed Ağa'ya	60	7,30
... İbrahim	7	0,36
Boğazkesenli Ali Bey'e	147	19,15
Gadroğlu Musa'ya	94	13,5
Osman Bey'e	7	0,36
Tokatlı Tatar Salih'e	107	13,32
Boğazkesenli Ümmügülsüm'e	40	5,7
Halil Ağa'ya	100	12,36
Mehterbaşı Emin Ağa'ya	160	20,26
Tacir Kürd Hasan'a	423	54,24
Boğazkesenli Süleyman Bey'e	100	12,36
Tokatlı Hacı Bekir Usta'ya	117,5	15,9
Erbâb-ı Timar'dan Hasan Bey Validesi Kerime Hatun'a	200	25,32
Fatıma Hatun'a	300	38,30
Rebîa Hatun'a	250	32,11
Ayşe Hatun'a	100	12,36
Torşudlu Ali'ye	250	33,11
... Mehmed'e	23	3
Fatıma Hatun'a	500,32	64
Alime Hatun'a	450	58,5
... Karabet'e	100	13,36
TOPLAM	7.067,92	924

⁶¹ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1802-1805), 180/1.

Camii Kebir Mahallesinde oturan ve Sipahi Pazarında esnafılık yapan Mustafa Ağa b. İsmail'in evde bulunan terekesi 262 kuruş, dükkânında bulunan eşyası da 538,16 kuruştur. Vergiler ve cenaze teçhiz ve tekfin işlemlerinden sonra 678,39 kuruş kalmıştır. 1.643,7 kuruşa tekabül eden asıl borç guremâ usulüne göre taksim edilmiştir. Borcun %43 gibi bir oranı dâyinlere taksim edilebilmiştir. Şahsın yabancı olarak sadece Karahanoğlu Osman Ağa adlı şahsa 39 kuruş borcu bulunmaktadır. Borcunun tamamı eşi Safiye Hatun'a olduğu görülmektedir.⁶²

Borçlu olan esnaflardan bir diğeri Sarı Şeyh Mahallesinde oturan Şerbetçi Mehmed b. Ömer'dir. Şahsın terekesi tahrirden sonra Sûk-ı Sultânî'de 64 kalem ev eşyası müzâyede ile 2.251 kuruşa satılır. Genel olarak tahriri yapılan terekelerde *takvim-i bahâ* yani bir fiyat takdiri yapılarak satışı yapılırken, bu şahsın tereke kaydında *müzâyede* (açık artırma) ile satıştan bahsedilmektedir. Şahsın toplam borcu 4.879 kuruştur ve guremâ usulüne göre 2.033 kuruşluk bir meblağ dâyinlere taksim edilerek borcunun %41'lik kısmı ödenmiştir.⁶³

3.1.4. Bürokrat Guremâ Kaydı

Çalışmanın bu kısmında bahsi geçecek olan ilk kişi Sivas âyân aileleri içerisinde bulunan Zaralı-zâdelerden Abdullah Paşa'ya ait guremâ kaydı olacaktır. Belge 31 Mart 1790 tarihlidir. Abdullah Paşa, Çirmen muhafızlığı ve Sultanönü sancak görevi, Aksaray, Karaman, Çorum mutasarrıflığı görevlerinde bulunmuş birisidir.⁶⁴ Vefat ettiği *düyûn-ı kesîresi* olduğundan dolayı muhalefâtı Sivas'ın "*sulehâ, a'yân ve eşrâfi ma'rifetiyle ve mütesellim Ser-bevvabîn Süleyman Ağa ma'rifetiyle ve ma'rifet-i şer' ile evine varılıp tereke-i mezbûre teftiş edilip emvâl ve eşyası defter olunup guremâen ashâb-ı düyûna taksim edilmiştir.*" Terekesinin toplamı 3000 kuruş olup Paşa'nın terekesinden herhangi bir vergi kesintisi yapılmayarak taksim edildiği görülmektedir.⁶⁵ Terekesi borçlarının %36'lık bir kısmını karşılayabilmiştir. Paşa'nın muhalefâtı içerisinde değeri 350 kuruş olan bir de cariyeye de bulunmaktadır. Bu cariye de muhalefâtla birlikte *Sûk-ı Sultânî*'de satıldığı anlaşılmaktadır. 16 Kasım 1780 tarihli belgede Sivas valilerinden idam edilerek öldürülen Dağistanî Ali Paşa'nın muhalefâtında on dört cariyeye bulunduğu anlaşılmaktadır.⁶⁶ Evlerde köle/cariye istihdamı çok fakir olmadıkça orta sınıf Osmanlı toplumunda kullanılmaktaydı. Kölelik Osmanlıda bir üretim gücü olarak değil de yardımcı hizmetliler sınıfının bir elamanı olarak istihdam edilmekteydi.⁶⁷ Hac farızası esnasında vefat eden

⁶² Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1827-1829), 33/1.

⁶³ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1839-1841), 12/2.

⁶⁴ Ahmed Vasıf Efendi, *Mehâsinü'l-âsâr ve Hakâiku'l-ahbâr*, çev. Mücteba İlgürel (Ankara: TTK Yayınları, 1994), 41.

⁶⁵ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790), 192/2., 269/1.

⁶⁶ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781), 297.

⁶⁷ İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2009), 172.

Devekseli Hacı Ahmed Efendi'nin muhalefâtında 12 kuruş değerinde bir köle,⁶⁸ Hoca Hüsam Mahallesinden Mehmed Ağa isimli zatın ev hizmetlerinde bir cariyesinin bulunduğunu görmekteyiz.⁶⁹

Tablo 7. Zaralı-zâde Abdullah Paşa'nın Guremâ Kaydı

Alacaklı	Asıl Borç kuruş/para	Guremâ kuruş/para
Tokatlı Ahmed Efendi'ye	1.100	398
Yakup Beyoğlu Kartol Osmanoğlu'na	650	234,37
Tavil Osmanoğlu'na	300	108,13
Meydan Emîni'ne	100	36,5
Mumcu Hacı Halil Ağa'ya	500	181,27
El-Hac İsmail Ağa'ya	1.800	650
Saniye Hatun'a	100	36,5
Mühürdârıoğlu'na	145	52,5
Safiye Hatun'a	100	36,5
Karayılan Kızın'a	105	37,7
Mehterbaşı Emin Ağa'ya	100	36,5
Karayılan Kızı Zeynep'e	100	36,5
Harem tarafı kefaletiyle	90	32,5
Bekirçavuş-zâde Süleyman Ağa'ya	360	105
El-Hac İsmail Ağa kefaletiyle el-Hac Hüseyin Efendi'ye	500	181,7
Hemşire-i veliyyü'n-niami kefaletiyle	220	79,6
Hatice Hatun'a	80	29,3
Cemaloğlu Ali'ye	100	36,5
İbrahim Ağa'ya	260	94
Mardinli Hanesine	725	261,10
...? oğlu Mehmed Ağa'ya	140	50,25
Bezm-i Koca Ağa'ya	43,5	15,28
Sarrafoğulları'na	78	27,16
Bezzaz Dermanoğlu'na	27,10	9,33
Mumcu Karabet Zimmi'ye	19	6,24
Terzi Agop Zimmi'ye	23	8,12
Çehken'e	10,22	3,31
Yakup Beyoğlu'na	10	3,5
Tuzcu İbrahim'e	10,5	3,26
Hoca İbrahim Efendi'ye	15	5,30
Oduncu Halil'e	37,5	13,13
Bakırcıya	10	3,5

⁶⁸ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790), 125/1.

⁶⁹ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1791-1798), 102/3.

Taşcı-zâde Beyoğlu'na	25	9
...?	149	53,30
Bolanuk Zimmi'ye	343	121,12
TOPLAM	8.375,82/8.376	2.995,97/2.996

Küçükminare Mahallesinde oturan Erbâb-ı Timar'dan Hasan Ağa'nın toplamda 3.554 kuruşluk terekesi her bir dâyine isabet eden miktarın yedişer akçe tekrardan ihraç edilmek suretiyle taksimat yapılarak 2.847,5 kuruşa düşmüştür. Guremâ miktarları belli olduktan sonra yedişer akçe ihracat yapılmasının sebebi ise, taksimat bittikten sonra Osman Ağa isimli bir şahıs, Hasan Ağa'nın varislerine 370 kuruş alacağı olduğu iddiası ile dava açmasıdır. Dava mahkeme tarafından reddedilince hizmet-i mübaşiriyye bedeli olarak her bir dâyine isabet eden guremâ miktarından kesinti yapılmıştır. Bu da alacaklıların zararına bir kesintiye sebebiyet vermiştir.⁷⁰

Tablo 8. Erbâb-ı Timar'dan Hasan Ağa'nın Guremâ Kaydı

Alacaklı	Asıl Borç Kuruş	Guremâ kuruş/para
Kara Ahmedoğlu Osman Ağa'ya	660	577,5 / 522 55,5 (yedişer akçe ihraç)
Hacı Hamza Ağa'ya	360	322,8-5 / 304 18,5 (yedişer akçe ihraç)
Lî'z-zevceti Emine'ye	333	291,5 / 274,5 17 (yedişer akçe ihraç)
İbrahim Ağa'ya	300	262,5 / 247 15,5 (yedişer akçe ihraç)
Mehmed Ağa'ya	1.545	1.352 / 1273 79 (yedişer akçe ihraç)
Çırağı Keloğlan'a	130	114 / 107,5 6,5 (yedişer akçe ihraç)
Zevcesi Emine Hatun'a altın ve dükkân hissesi	105	62 / 86,5 5,5 (yedişer akçe ihraç)
Bezzaz Şemsoğlu'na	40	35 / 33 2 (yedişer akçe ihraç)
TOPLAM	3.473	2.847,5

⁷⁰ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1798-1802), 13/1.

Camiikebir Mahallesinde oturan ve 1811 tarihinde Rusların Kars'a saldırımları neticesinde sefer-i hümayuna katılan ve aynı zamanda *kaltakçılıkla*⁷¹ da iştilgal eden Erbâb-ı Timar'dan Hacı İbrahim b. Süleyman'ın *terekesi düyunundan ezyed* olarak vefat eder. Sûk-ı Sultânî'de terekesi satıldıktan sonra 406 kuruşluk meblağ beher kuruşa yirmi yedişer para üzerinden 587 kuruşluk borcu guremâ usulüyle taksim edilerek borcun %67'lik kısmı ödenir.⁷² Aynı şekilde 1823 Osmanlı-İran seferine katılan ve bu seferde vefat eden Kayırcık Mahallesi sakinlerinden ve Erbâb-ı Timardan Abdülkerim b. Hasan'ın tereke satışından 524,25 kuruş kalmıştır. Şahsın 720,30 kuruşluk borcu bulunmaktadır ve borcun %72'lik kısmı guremâ usulü uygulanarak ödenmiştir.⁷³

Sivas'ta ikâmeti esnasında hiçbir varisi olmadan vefat eden Diyarbakır Valisi Abdullah Paşa'nın Enderun çuhadarlarından Osman Ağa'nın terekesi olan, sim Şam kılıç, sim piştov, kılıflı En'âm-ı şerif, siyah kabzalı hançer, müstamel cebe kürk, müstamel biniş, müstamel çakşur, heybe, fincan ve sarı zarf, müstamel entari, müstamel destar ve içlik, çekiç, kerpeten, bohça, külâh, müstamel kavuk elbise takımından oluşan muhallefâtı Sûk-ı Sultânî'de⁷⁴ satılmıştır. Mevcut nakdi olan 135.35 kuruşla birlikte, techiz-tekfin, resm-i kismet, yatak ücreti ve kahveciye olan kira borcu çıktıktan sonra baki kalan 66,15 kuruş gerekli araştırmalardan sonra kız ve erkek kardeşlerine teslim edilmiştir.⁷⁵

Bürokrat kesimden son guremâ kaydı ise Ganem Mahallesi mukimlerinden olup İstanbul'da vefat eden Tatar Ağası Halil Ağa b. Mustafa'ya aittir. Şahıs iki eşli olup her ikisine de mehir borcu bulunmaktadır. Tereke satışı müzâyede usulüne göre yapılmış olup 1.940,2 kuruşa satılmış ve *ihracattan* sonra 1.647,5 kuruş kalmıştır. Şahsın toplam borcu ise 2316 kuruş olup guremâ usulüne göre borcunun %73'ü ödenmiştir.⁷⁶

4. Gayrimüslim

Osmanlı Devleti çok dinli, çok uluslu bir millet yapısına sahipti. Tebaa içerisindeki gayrimüslim unsurlar bazı davalarını cemaat mahkemelerinde kararlaştırır ve alınan kararların devlet tarafından onanması gerekirdi. Cemaat mahkemelerine gitmek istemeyenler şer'iyeye mahkemeleri başta olmak üzere Müslümanlara ait diğer kurumlara başvurarak bu kurumların aldıkları kararları uygularlardı. Cemaat mahkemelerinin aldığı kararları kabul etmeyenler şer'iyeye mahkemelerine müracaatla verilen kararı kabul edebilirlerdi ki tercih hakları vardı. Bu konuda kendi mahkemeleri veya şer'iyeye mahkemelerine uyma zorunluluğu gibi bir zorlamaya tabi tutulmazlardı.⁷⁷ Bazı

⁷¹ Kaltakçı: Hayvan semerlerinin ahşap kısmını yapan kişilere verilen isim.

⁷² *Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1809-1812)*, 178/2.

⁷³ *Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1821-1823)*, 125/3.

⁷⁴ Sûk-ı Sultânî: Birçok iş kolunun faaliyet gösterdiği ve dükkân sayısı fazla olan ana çarşı.

⁷⁵ *Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1777-1781)*, 17/1.

⁷⁶ *Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1817-1821)*, 132/1.

⁷⁷ Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2009), 145-154.

zamanlarda kilise hukukunda *trimoiria* olarak adlandırılan farklı bir veraset sistemi uygulanmıştır.⁷⁸ Anadolu kentlerinde bazı gayrimüslimler miras taksiminde şer'î mahkemelere müracaat etmişlerdir. Bu durum, sosyo-ekonomik şartların geleneksel toplum yapısı içerisinde İslam miras hukuku taksiminin tüm kesimler için makul olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilir.⁷⁹ Şer'î mahkemelere müracaatların artması neticesinde 18. asrın başlarında Patrikhane, Hristiyanları tekrardan cemaat mahkemelerine çekebilmek için kilise miras hukukunu İslam miras hukukuna paralel hale getirmeye çalışmıştır.⁸⁰ Çalışmaya konu edindiğimiz defterlerde de on adet gayrimüslim guremâ kaydına rastladık.

Üryan-ı Zimmi Mahallesi sakinlerinden Katırcıoğlu Kirkor veled-i Hırad vefat ettiğinde tüm mal varlığı (emval, eşya, hayvanat vb.) Sivas Valisi Mehmed Paşa tarafından tayin edilen mübaşirler, alacaklılar ve ma'rifet-i şer' vasıtasıyla sayılır ve Sûk-ı Sultanî'de fazla fiyatla satılır. Müzayedede usulüyle satılmasının sebebi şahsın yüklü miktarda borcu olmasıdır. Vergi kesintilerinden sonra 8924 kuruş kalmış ve bu da 38547 kuruşluk borcuna guremâ usulüyle taksim edilmiştir. Hırad'ın toplam borcunun %23'lük bir kısmı ödenebilmiştir. Alacaklılar içerisinde Tokatlı İbikoğlu 26000 kuruşla en fazla alacağı olan kişidir ve terekenin %34'lük kısmına tekabül etmektedir.⁸¹

Tablo 9. Katırcıoğlu Kirkor Veled-i Hırad'ın Guremâ Kaydı

Alacaklı	Asıl Borç Kuruş/para	Guremâ kuruş/para
Fertelli-zâde Memiş Ağa'ya	1.617	374,21
Osman'a	72	16,27
Oruçoğlu Mehmed Ağa'ya	500	115,32
Cunbuoğlu'na	100	23,7
Harbende Pehlivan'a	305	70,26
Kemankeş-zâde Mustafa Ağa'ya	1.370	317,10
Kasapbaşı Zimmi'ye	1968	455,32
Bakkaloğlu'na	1980	458,24
Buhurdan Ağası'na	150	34,30
Tokatlı İbikoğlu'na	2.600	6021,37
Nalbant Yusuf'a	85	19,27
Harbende Ağa ...? oğlu'na	700	162
Kavas Mustafa'ya	1900	440,2

⁷⁸ Ali İhsan Karataş, Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Toplum Hayatı (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2009), 91.

⁷⁹ Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, 117.

⁸⁰ Karataş, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Toplum Hayatı*, 91-92.

⁸¹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1827-1829)*, 79/1.

Kahveci Mehmed'e	900	208,17
Serkiz Zimmi'ye	900	208,17
TOPLAM	3.8547	8.924

Kilise Mahallesi sakinlerinden olan Begos isimli şahıs vefat ettiğinde zevcesi, oğlu Agop ve dört kızı kalmıştır. Varislerden sadece Agop'un miras hakkı ifraz edilir. Agop 15 Ağustos 1801 tarihinde vefat eder. Babasından intikal eden mirasla birlikte müşterek çalıştırdıkları attar dükkânında bulunan hissesi alacaklıların marifetiyle tahriri yapılır. Alacaklılar kısmında diğer kayıtlarda olmayan bir ayrıntı bulunmaktadır. Agop'un Mehmed Ağa isimli şahıstan almış olduğu borç için Kuyumcu Mıgırdıç'ın kefil olmasıdır. Şahsın 252 kuruş 2 akçe terekesinden vergi kesintilerinden sonra 204,5 kuruş bakiye kalır. Kalan meblağın 196 kuruşu guremâ usulü ile alacaklılara taksim edilir ve borcunun %64'lük kısmı ödenmiş olur.⁸² Agop'un Küçük Bengiler Mahallesinde oturan oğlu da borçlu bir şekilde ölmüştür. Alacaklılar içerisinde üç tane Müslüman yedi tane de gayrimüslim bulunmaktadır. Guremâ usulüne göre 2466 kuruşluk borcun %43'üne tekabül eden 1075 kuruşu ödenmiştir.⁸³

Borçlu olan kişilerin mal varlıklarının tespitinde varisler ve alacaklıların beyanları esas olduğu gibi müracaat edilen unsurlardan birisi de *beyne'l-ahâli* şekliyle ifade edilen mahalle veya esnaf kısmıdır. Demircilerardı Mahallesinde oturan Babek veled-i Avemik'in terekesinde oturmuş olduğu evin konumu belirlenirken ahali tarafından bilinen şekilde kayıtla evin yarı hissesinin terekeye kaydedildiğini görüyoruz. Evin yarım hissesi ile birlikte Sûk-i Sultânî'de satılan terekesi 878 kuruştur ve vergi kesintileriyle birlikte 757 kuruş kalır. Şahsın alacaklı listesinde Ser-pedere (başpapaz) 20 kuruş borcu gözükmemektedir.⁸⁴ Bu durum daha önce zikrettiğimiz Hoca İmam Mahallesi sakinlerinden Musalli Ağa'nın mahalle camisinin vakfından almış olduğu borcu hatırlatmaktadır. Bu durum Avemik'in de kilise vakfından borç almış olabileceğini düşündürmektedir. Çünkü 30 Haziran 1800 tarihli bir vakfiye suretine göre Demircilerardı Mahallesinde oturan Zarekoğlu Somon ve oğlu Serkiz'in Küçük Kilise için yapmış olduğu bir vakıf bulunmaktadır.⁸⁵ Bazı durumlarda şahıslar vefatlarından önce de mal varlıkları ve borç tespitini mahkeme aracılığı ile yaptırmaktadır ki, bu durum vefatından sonra birtakım münazaalı durumların da önüne geçmiş oluyordu. Ohan veled-i Anbagom adlı şahıs böyle

⁸² Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1798-1802), 144/1.

⁸³ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1815-1817), 42/1.

⁸⁴ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1815-1817), 2/1.

⁸⁵ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1798-1802), 73/1. Vakfa yapılan bağışlar, bir adet kış evi, bir adet kiracı damı ve iki adet eyvan ve bir adet samanlık ve bir miktar aralıktan oluşan mülk ile içerisinde olan, dört kilim, dört döşek, üç yorgan, dört yastık, yedi çuval, sekiz minder ve on beş vakiyye nühas/bakır ile Küçük Kilise'ye senevî otuz akçelik revgan mumundan oluşmaktadır.

bir yola gitmiş ve mal varlığı alacak ve borç miktarlarını mahkemeye kaydettirmiştir. Buna göre bir şahsa borcu ve iki şahısta da alacağı bulunmaktadır.⁸⁶ Nitekim Bazar Mahallesi'nde oturan Ohanes veled-i Marat'ın vefatından sonra ailesinin bilmediği bir alacaklısı çıkar. Mahkeme her iki tarafın şahitlerini dinledikten sonra şahsın iddia edildiği gibi bir borcunun bulunmadığı anlaşılır.⁸⁷

Ticaretle iştiğal eden kişilerin şahsi ve işletmelerine ait olmak üzere iki borç kayıtları da bulunabilmektedir. Bazar Mahallesi'nde oturan Sarrafoğlu Babek veled-i Mıgırdıç bunlardan birisidir. Karabet isimli bir kişiyle iş ortaklığı bulunmaktadır ve Karabet'in elinde yazılı olan borç defterine göre ortaklık esnasında da ayrı bir borçlanma yapmıştır. Terekesi müzâyede yoluyla satılıp vergi tahsillerinden sonra 5.500 kuruşluk bir meblağ kalmıştır. Şahsi borçlarının toplamı, 5.584 kuruş ve Karabetle ortak olduğu dükkândan hissesine düşen borç miktarı ise 2.183 kuruş olmak üzere 7.767 kuruş borcu bulunmaktadır.⁸⁸ Borçlarının %72'si mevcut 5.500 kuruştan guremâ usulüne göre taksim edilmiştir.

Küçük Bengiler Mahallesi sakinlerinden İstanbul'da misafir iken vefat eden kuyumcu Asador'ın terekesi düyunundan ezyed olduğu borçluların iltiması ile terekesi takvim-i bahâ olunarak dâyinlerine taksim olunmuştur. Terekesinin toplamı Sûk-ı Sultanîde 252 kuruşa satılmıştır. Resm-i kısmet, hüddâmiye, uşûr gibi vergiler ihraç olunduktan sonra isimleri belirtilen borçlulara beher kuruşa on sekiz para birer akçe isabet edecek şekilde taksim edilmiş ve varislere hiçbir şey kalmamıştır. 16 Temmuz 1784 tarihli bu belgede Kuyumcu Asador'un alacaklıların asıl borç miktarları belirtilmeden doğrudan guremâ kaydına yer verilmiştir.⁸⁹

5. Guremâ Masraf Kalemleri

Sicil defterlerindeki muhalefât kayıtlarının dökümü yapıldıktan sonra müteveffa borçlu değil ise terekesi İslam feraiz hukukuna göre varisler arasında taksim edilir. Taksimata geçilmeden evvel, *minhâ'l-ihracat* başlığı altında terekeden vergi tahsili yapılır. Bu bölümde kassamiye, dellâliye, resm-i kısmet, resm-i kısmet-i âdî, resm-i uşûr, ihdariyye, teçhiz tekfin, fazladan masraf vb. kalemlerde vergi kesintileri yapılır. Bu kesintilerden sonra *sahhu'l-bâkî* adı altında kalan yekûn belli olur. Bu aşamadan sonra ise tereke kaydının üçüncü kısmında herhangi bir borç yoksa *taksim li'l-verese*, şayet borcu varsa ve guremâ usulü uygulanacak ise *li't-taksîm beyne'l-guremâ* ifadesiyle guremâ kaydı verilir.

⁸⁶ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790), 155/1.

⁸⁷ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1781-1787), 113/1.

⁸⁸ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1822-1825), 58/2.

⁸⁹ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1783-1785), 79/2.

Tablo 10. Guremâ Kayıtlarındaki Vergi Kalemleri

Müteveffa	Tereke	Asıl borç	Kalan	Guremâ	Resm-i kısmet	Kâtibiye, Çuhadarîye ihdâriye	Dellâliye	Res-i uşur	Cenaze teçhiz talafı	Menzil Dellâliyesi	Taksim gayr-i sâimih
Ali b. Mehmed	280	372	269	245,62	11						
Mehmed b. İsmail	183	493,42	146	146	4	11	4	18			
Beşir Ağa b. Abdullah	957,5	5961	842,5	842,5	52,5						
Duhancı Çuhadar Ağa b. Ömer	1098,1	7067,92	924,1	924		32	2		174	15	
Börekçi Ahmed Oğulları Mehmed ve Ömer	362	1330	306,5	266	15	13	4	16,5		7,5	
Recep Efendi	527,5	451	409	411		16		46,5	61		
Mehmed b. Mustafa	498,5	492	462,5	463				36			
Seyyid İsmail Ağa b. Yakub	132	957	805 ⁹⁰	804	20,32	6,8					
Mustafa Ağa b. İsmail	800	1643,7	675,2	678,39	17,10				107,7		
Mehmed b. Ömer	2251	4885	2033	2033	120,5	27	70,5				
Hacı Ali Oğlu Ebubekir b. Haydar	77,5	844	66,33	63	7,30	2,5					
Musalli Beyoğlu Abdullah Ağa	542,15	1615	524,15	524,35	13,5	4,5					
Mehmed b. Hızır	75,37	109	62,5	62,5	10	3,18					
Şahin Hacı Ali Ağa b. Osman	100	441	85	84,77		5		10			
Zaralı-zâde Abdullah Paşa	3000	8376	-	3000							
Hasan Mehmed	3554	3473		2847,5	86	14		628,34			
Kaltakçı el-Hac İbrahim b. Süleyman	472,5	587	401	405,52	24		3	44,5			
Halil Ağa b. Mustafa	1940,2	2316	1685,7	1647,78	15		45	194,5			
Abdülkerim b. Hasan	614,1	720,3	524,25	520,5		14	15,16	60			
Hatip-zade Seyyid Ali Ağa	7624,30	10890	6570	6659				741	213		
Agop Zimmi	252 krş	305	204,5	196		2,5		25,8	20		
Haçolu oğlu Nordmes	501	852	461	441,04	22						18
Agopoğlu Begos	1227,10	2466	1080	1075		24,30		122,5			
Babekoğlu Avemik	878	1313	757	757		18	15	88			
Babekoğlu Mıgırdıç ⁹¹	6776,26	5383,5	5500,29	3917		196	59,9	661			360
Babekoğlu Mıgırdıç ⁹²		2183		1567,9							
Ahronoğlu Sis	490	630	430	430		10		50			
Katircioğlu Kirkor veled-i Hırad	9946	38457	7929	8924			10	992			
Kuyumcu Asador	252			214,31							
Cemal-zâde Ahmed Ağa b. Mehmed Said Ağa	2508,5	2529,9									
TOPLAM	47.920,58	10.7143	25.224,52	40.150,68	418,22	399,78	228,56	3734,64	575,7	22,5	378

⁹⁰ Vefat eden zevcesinden kalan mirasla birlikte toplam tereke miktarıdır.

⁹¹ Devlet arşivlerindeki ilgili sayfanın mikrofilmde eksik çekim olduğu için sayfa altında kalan birkaç tane dâyin'in isim ve miktarları tespit edilememiştir.

⁹² Karabet adıl bir esnafla ortak olduğu dükkânından intikal eden borcudur.

Guremâ usulüne göre taksimat yapılan şahısların asıl borçları 107.143 kuruştur. Guremâ usulü tatbikinde 40.150,68 kuruşu ödenebilmiştir ve %37,4 gibi az bir meblağa tekabül etmektedir. Terekelerin toplam 47.920,58 kuruş olup vergi kesintilerinden sonra 25.254,22 kuruş guremâ usulüne göre taksimat yapılacak meblağ kalmıştır. Bu rakamlardan ortaya çıkan ise %52 oranında bir vergi kesintisi yapıldığıdır.

Sonuç

Şer'iyye sicil defterlerinde bulunan en önemli belgelerden birisi de tereke/muhallefât kayıtlarıdır. Vefat eden şahsın varisleri kendi aralarında taksimatı çözemediklerinde mirası mahkeme aracılığı ile İslam hukukuna göre taksim ettirirler. Tereke kayıtları içerisinde müteveffa kişinin borçlarını gösteren kayıtlar da bulunmaktadır. Bu borçlar guremâ usulü adı verilen bir sistemle dâyinler/alacaklılar arasında yapılan bir borç tahsil işidir. Vefat eden şahsın muhallefâtı, ev halkı, alacaklılar ve mahkeme tarafından görevlendirilen kişiler vasıtasıyla sayılır ve satılmak suretiyle elde edilen gelir, alacaklılar arasında taksim edilir. Tereke kayıtlarında *düyunu terekesinden ezyed* ifadesiyle formülize edilen tereke kayıtlarının guremâ usulü tatbik edilecek tereke kayıtları anlamına gelmektedir.

Çalışmaya konu edindiğimiz 1777-1841 yılları arası Sivas Şer'iyye Sicilleri'nde mahkemeye intikal ettirilmiş ve çözüme kavuşturulmuş olan guremâ kaydı kırk iki adetle sınırlıdır. İncelenen kayıtlar arasında üçü Müslüman ve ikisi gayrimüslim olmak üzere beş adet esnaf guremâ kaydı bulunmaktadır. Bunun yeküne oranı toplamda %16,6'ya tekabül etmektedir. Bu durum ekonomik olarak sabit bir gelire sahip olmayan halkın daha fazla borçlandığını bize göstermektedir. İncelemeye tabi tuttuğumuz dönem Osmanlı-Rus ve Osmanlı-Avusturya savaşlarının yapıldığı, Avrupa'da siyasî, ekonomik ve coğrafi değişimlerin yaşandığı ve Osmanlı toplumun ekonomik buhranlarla uğraştığı bir dönemdir.

Devlet olağanüstü dönemlerde avârız, imdâd-ı seferiyye ve hazeriyye adında ek vergi getirmek suretiyle mali yükü hafifletme yoluna giderdi. Sicil defterlerinde bulunan salyâne kayıtlarında bunu görebilmekteyiz. İlave vergi zaten ekonomik sıkıntı çeken halkın tahammüllerini zorlardı. Vergilerin tebaanın tüm katmanlarına tevzi edilmesi ve ekonomik seviyenin sınırdan olması insanları borçlandırmaktadır. Halk ödeme zorluğundan dolayı vergilerde tenzilata gidilmesini devletten talep etmek zorunda kalırdı. Küçük Bengiler Mahallesi halkı 1819 tarihinde beher binde yirmi kuruş olan ve tahammüllerini zorlayan vergi oranının beş kuruş tenzille, binde on beş kuruşa indirilmesini istemiştir. Aynı şekilde Bezzaz esnafı da doksan kuruş bindelerinin beher on kuruşuna bir buçuk kuruş olan miktarına güç yetiremeyeceklerini belirterek on kuruşa bir buçuk oranının sülüsünün kaldırılması ve her on kuruşta bir kuruş doksan kuruşta dokuz kuruş üzerine vergi tevziini talep etmişlerdir.

Bu çalışmada Osmanlı toplumunda birlikte yaşama kültürünün bir gereği olarak ekonomik sıkıntıların birlikte aşıldığını da görmekteyiz. Guremâ kayıtlarından çıkan sonuçlardan en önemlisi, alacak verecek ilişkilerinde tebaanın bütün unsurlarının birbirleriyle ekonomik anlamda *karz-ı hasen* kültürü çerçevesinde yardımlaştığını göstermektedir. Halkın aralarında yazılı bir belge olmaksızın sadece şifahi ve güven esasına dayalı olarak ekonomik anlamda yardımlaştıkları açıkça görülmektedir. Bir Müslümanın borç kaydında gayrimüslim, gayrimüslimin alacaklı kaydında Müslüman bir komşu veya dükkân komşusunun ismi karşımıza çıkabilmektedir. Alacak-verecek listelerinde kişilerin, eşlerinden, hizmetçilerinden, esnaftan, kayın validelerinden, baldızlarından vb. kişilerden borç alabilmekteydiler. Bu da bize toplumdaki tesanütü ve borçludan bir menfaat beklemezsiniz, yalnızca ödeme imkânına kavuştuğunda bir ek beklenti veya gecikme faizi gibi bir beklentinin olmadığını göstermektedir. Alacaklı zaten ek bir beklenti içerisine giremezdi çünkü borçlu kişinin terekesi tüm borçlarını çoğu zaman ödemeye yetmiyordu.

Guremâ kayıtlarında şurası açık bir gerçektir ki devlet, alacak-verecek hususunda kanunların elverdiği şekilde alacaklının mağduriyetini en aza indirmek konusunda âdil davranış ve öncelik alacaklının olarak işlem yapmıştır. Bu uygulamada borç ve terekenin birbirini karşıladığı çok nadirdir. Tüm bu işlemler yapılırken devletin de %50 gibi yüksek oranda vergi kesintileriyle kazanç temin ettiği durumlar ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed Vasıf Efendi. *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâiku'l-Ahbâr*. çev. Mücteba İlgürel. Ankara: TTK, 1994.
- Ali, Kevser Kâmil - Öğüt, Salim. "Çok Evlilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/365-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Apaydın, H. Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/520-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2009.
- Bardakoğlu, Ali. "Garâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/359-361. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bilgin, Aydın vd. *Bab-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşiv Defteri*. İstanbul: İSAM, 2006.
- Canatar, Mehmet. "Kavas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/66-68. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Canbaz, Muhammet Fatih. *İslâmi Finansman ve Karz-ı Hasen*. İstanbul: Nida Akademi, 1. Basım, 2020.
- Ceyhan, Muhammed. "Tanzimat Dönemi Sonrası Şer'iyeye Sicil Defterlerinin Muhteva ve Diplomatik Açısından Tahlili". *OTAM 29* (Ankara 2012), 50-82.
- Ergenç, Özer. "Şehir Tarihi Araştırmaları Hakkında Bazı Düşünceler". *Belleten 52/203* (1988), 667-684.
- Gürhan, Veysel - Gümüş, Ercan. "Osmanlı Kadı Sicillerinde Bir Borç Ödeme Yöntemi Olarak 'Guremâ Usulü' ve Uygulanışı". *Turkish Studies 11/6* (2016), 61-74. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.9522>
- İnalcık, Halil. "Osmanlı Hukukuna Giriş". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Dergisi 13/2* (1958), 102-126.
- Karataş, Ali İhsan. *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Toplum Hayatı*. İstanbul: Gökkuşbu Yayinevi, 2009.
- Kaya, Süleyman vd. (ed.). *Karz-ı Hasenin Kurumsallaşması*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2019.
- Kaya, Süleyman. *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazari ve Tatbiki Olarak Karz İşlemleri*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Marmara Üniversitesi, 2007.
- Köprülü, M. Fuat. "Fıkıh". *İslam Ansiklopedisi*. 4/608-622. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1993.
- Kütükoğlu, Mübahat S. "Gümrük (Osmanlılar'da Gümrük)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/263-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ortaylı, İlber. "Osmanlı Aile Hukukunda Gelenek, Şeriat ve Örf". *Sosyo-Kültürel Değişme sürecinde Türk Ailesi*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2009.

- Özcan, Tahsin. "Muhallefât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/406-407. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Öztürk, Said. *İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1. Basım, 1995.
- Öztürk, Said. "Kassâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/579-582. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781) No: 1. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7693.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1781-1787) No: 2. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7694.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1783-1785) No: 134. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7774.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790) No: 3. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7695.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1791-1798) No: 4. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7696.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1794-1794) No: 5. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7697.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1798-1802) No: 6. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7698.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1802-1805) No: 7. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7699.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1805-1809) No: 8. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7700.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1809-1812) No: 9. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7701.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1815-1817) No: 10. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7702.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1817-1821) No: 11. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7703.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1821-1823) No: 12. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7705.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1822-1825) No: 13. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7773.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1825-1826) No: 14. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7706.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1827-1829) No: 15. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7707.

Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1839-1841) No: 20. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7713.

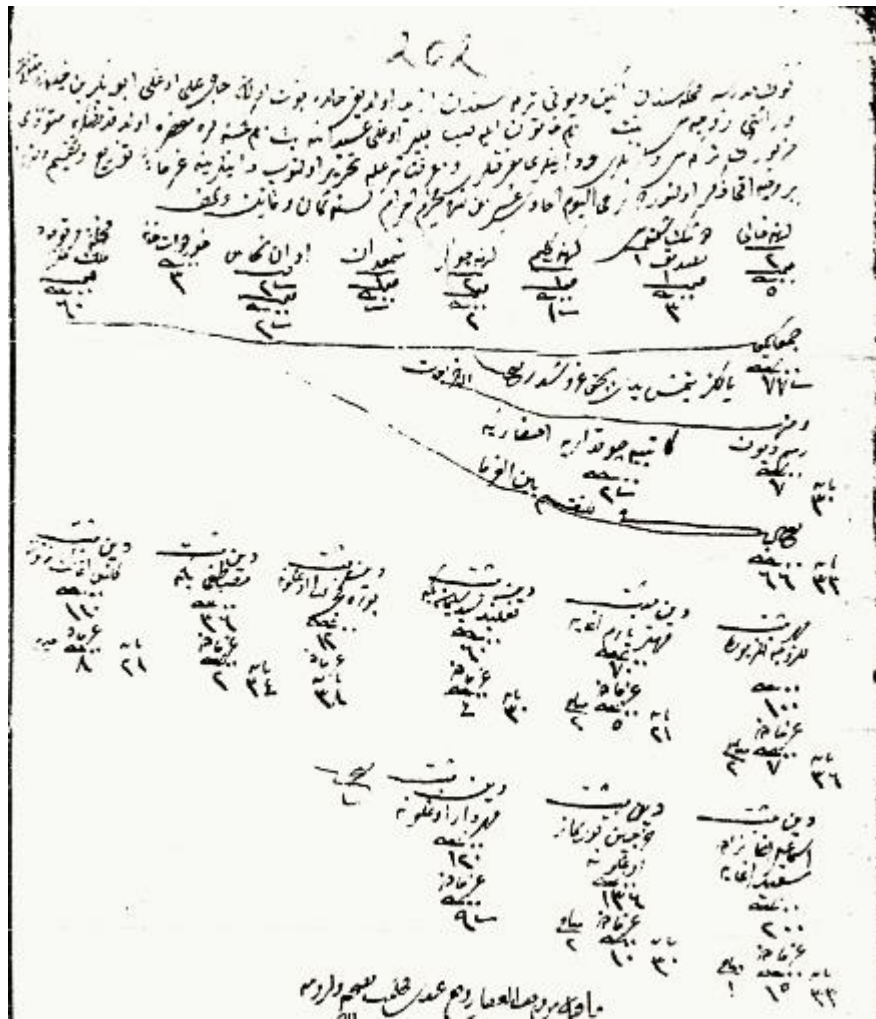
Uğur, Yunus. "Şer'iyye Sicilleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/8-11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Şer'i Mahkeme Sicilleri". *Ülkü Dergisi* 29 (1935), 365-368.

Yücel, Ebubekir Sıddık. "Sivas Şer'iyye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1059-1079.

EK-1

Hacı Alioğlu Ebubekir b. Haydar'ın Guremâ Kaydı



Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1794-1794) No: 5 (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7697), 202/1.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 121-137

Cephe ve Ürün Tasarımında Kültür ve Desen Sentezi: Ganç Sanatı

The Synthesis of Culture and Pattern in Facade and Product Design: The art of Ganch

Taner AŞÇI

Dr Öğretim Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Assistant Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University,
Üniversitesi, Mimarlık ve Güzel Sanatlar Fakültesi, Faculty of Architecture and Fine Arts, Department
Endüstriyel Tasarım Bölümü of Industrial Design

tanerasci@aybu.edu.tr Orcid: 0000-0001-5452-2670

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

05.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted

16.10.2023

Atıf/Cite: Aşçı, Taner. "Cephe ve Ürün Tasarımında Kültür ve Desen Sentezi: Ganç Sanatı". İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 8/2 (2023), 121-137.
<https://doi.org/10.20486/imad.1355719>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Özet

Ganç oymacılık sanatı, merkezi Orta Asya olan ve yüksek işçilik gerektiren, sürdürülebilir bir süsleme sanatıdır. Antik çağlardan bu yana var olan ve içinde bulunduğu toplumlardan etkilenecek zenginleşen bu sanat dalı sürdürülebilir malzeme kullanımı ile de öne çıkmaktadır. Derin felsefi ve sanatsal anlam yüklü birimlerin birbirleri ile eşsiz uyumunu sergileyen Ganç sanatında insan faktörü önemli rol oynamaktadır. Öyle ki birbirini tamamlayan bu iki unsur aynı zamanda birbirlerini etkilemişlerdir. Alçı taşı ve kil malzemesinden elde edilen sıvanın yüzeye iki kat olarak uygulanması ve ardından ıslak yüzeyin özel aletler ile oyularak desen işlenmesi Ganç sanatının temelini oluşturmaktadır. İslam estetiği ve felsefesi ile tanışmasıyla boyut değiştiren ve büyük bir zenginliğe kavuşan Ganç sanatı, bu zenginliği iç ve dış cephe tasarımlarına da aktarmıştır. İcra edildiği dönemin izlerini barındıran Ganç sanatı kullanılarak gerçekleştirilen cephe tasarımları halen ihtişamını korumaktadır. Bu çalışmada Ganç oymacılık sanatının insan ve toplum ilişkisi incelenmekte, yüzey ve cephe tasarımı ile ürün tasarımına dair örnekler sunulmaktadır. Bu çerçevede sanat ve insan ilişkisini etkileyen sosyal, kültürel ve dinî gelişmelerin Ganç sanatı üzerindeki etkileri günümüzden örneklerle birlikte değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mimari, Cephe Tasarımı, Ürün Tasarımı, Ganç Sanatı, Dekorasyon.

Abstract

Ganch carving that is Central Asia based ancient art, is a highly skilled and sustainable decorative branch of art. This branch of art, which has existed since ancient times and enriched by the influence of the societies it is in, also stands out with the use of sustainable materials. The human factor plays an important role in the art of Ganch, which exhibits the unemphatic harmony of units loaded with deep philosophical and artistic meanings. So much so that, these two elements that complement each other also affect each other. The basis of the art of Ganch is the application of the plaster obtained from gypsum and clay material to the surface in two layers, and then the engraving of the wet surface with special tools. The art of Ganch, which changed its dimension and gained great wealth with its meeting with Islamic aesthetics and philosophy, transferred this richness to interior and exterior designs. Facade designs made using the Ganch art, which contains the traces of the period in which it was performed, still preserves its splendor. In this study, the relationship of Ganch carving art with society and people is examined and examples of its use in surface and facade design are presented. In this context, the effects of social, cultural and religious developments that affect the relationship between human and art on Ganch art are evaluated with examples from today.

Keywords: Architecture, Facade Design, Product Design, Ganch Art, Decoration.

Giriş

Yerleşik hayata geçiş ile birlikte yaşam alanlarında daima bir arayış içinde olan insanoğlu, sosyal, kültürel, dinî, bilimsel, tarihsel bilgileri ile yaşamsal deneyimlerini içinde bulunduğu mekâna aktararak “güzelliği”, “estetiği”, “huzuru” ve “güveni” aramıştır. Doğa ve astronomi, bu arayış süreci içinde tasarım süreçlerine ilham veren iki önemli etken olmuştur. Sahip olduğu öncelik ve değerleri yaşam alanlarına aktarma gayreti ile iç mekân ve ürün tasarımında “sınırsız” bir özgürlüğe sahip olması insanoğlunun bu alandaki ilgisini de diri tutmaktadır.

İç mekân tasarımında gerçekleşen tercihler kullanıcı merkezlidir. Dolayısıyla iç mekânda kullanıcının tercihlerini, öğrenme, motivasyon, algı, inanç ve tutumları ile şekillenen psikolojik faktörler etkilemektedir (Odabaşı - Barış, 2010). Yaşam alanlarını şekillendiren malzeme, renk, form, biçim ve desenler kullanıcı psikolojisi ve farkındalık düzeyi dikkate alınmadan belirlenemeyeceğinden, iç mekân tasarımı yapılırken kullanıcının doğru analiz edilmesi büyük önem taşır. Tarihsel süreç de incelendiğinde, kullanıcı olarak tanımlanan bireylerden oluşan toplumların sanat ve tasarıma olan bakışlarını, içinde buldukları dönemin politik, sosyal, dinî ve ekonomik koşulları şekillendirebilir.

Bu çalışmada iç mekân ve onu bütünleyen ürünlerin tasarımında oryantal yaklaşım ile birlikte tasarım sürecine doğrudan etki eden kullanıcı merkezli sanat ve tasarım anlayışı çerçevesinde toplumsal gelişmelerin Orta Asya medeniyetlerinde önemli bir yeri bulunan ve sürdürülebilir nitelikteki geleneksel sanatlardan olan Ganç sanatına etkisi araştırılmıştır. Bu kapsamda zaman, mekân, imkân gibi değişkenlerin Ganç sanatı üzerine etkisi incelenerek çalışmanın iç mimari ve ürün tasarımı alanlarına katkı sunması amaçlanmaktadır.

1. Materyal ve Yöntem

Çalışmada “Sosyal, kültürel ve dini unsurlar sürdürülebilir nitelikteki Ganç oymacılığı sanatının gelişim sürecine etki etmiştir.” hipotezi çerçevesinde tarihsel bir bakış açısıyla oryantal bir sanat olan “Ganç Sanatı” incelenmiştir. İlk ortaya çıktığı dönemden itibaren geçirdiği aşamalar Ganç sanatı özelinde sanat ve tasarıma bakışın hangi değişkenler çerçevesinde şekillendiği, alanyazında yapılan çalışmalar detaylı bir şekilde incelenerek ortaya konulmuştur. Araştırmanın hipotezini kanıtlamak üzere araştırma kapsamı iç mekân tasarımında oryantal bir sanat olan Ganç sanatı olarak sınırlandırılmıştır.

Çalışmanın temel amacı, Ganç oymacılık sanatı özelinde cephe tasarımında sosyal, dini, kültürel değişkenlerin toplumların sanat ve tasarım algısı üzerindeki etkisini ortaya koymaktır. Bu kapsamda “Cephe tasarımında kullanılan Ganç sanatı sosyal, dini ve kültürel değişkenlerden etkilenmiş midir?” sorusu araştırma sorusu olarak belirlenmiştir. Çalışma kapsamında nitelikli yazılı ve görsel kaynaklar incelenerek nitel

araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Araştırma ile antik Ganç oymacılık sanatının literatüre kazandırılması hedeflenmektedir.

2. Cephe Tasarımında Ganç Oymacılığı Sanatı

Ganç oymacılığı, dekoratif sıva işlemeciliği olarak da bilinen ve Batı mimarisinde “stucco” kavramı ile anılan dekorasyon sanatı olarak ifade edilmektedir. İlk örneklerine Orta Asya’da –özellikle Özbekistan’da- rastlanan bu sanat dalı günümüze kadar ulaşmış ancak tarihsel süreç, modern mimarinin sağladığı olanaklar, malzeme teknolojisi, mimaride batı etkisi vb. sebeplerle uygulama alanını büyük ölçüde yitirmiştir. El emeğinin hâkim olduğu ve ustalık gerektiren eşsiz eserlerin yer aldığı önemli mimari yapılar, bu sanat dalının doğduğu topraklar olan Özbekistan’da halen mevcuttur.

Özbekistan’ın kültürü ve antik tarihi çok zengin ve çeşitlidir. Kültürel altyapısı çeşitli ulusların kültürel geleneklerinin karışımlarından oluşur. El sanatları ve süslemeciliğin seçkin örneklerinin bulunduğu Özbekistan’da mimari yaklaşım da bundan etkilenmiş, geleneksel ve özgün süsleme teknikleri etkin bir şekilde kullanılmıştır. Bu tekniklerden biri de Ganç tekniğidir (Jabbarov, 2023).

Tarihi anıtlarda bulunan antik Ganç oymaları çoğunlukla hacimseldir ve gerçekçi görüntüleri ile ayırt edilir. Ganç duvarlara, sütunlara ve tavanlara kalın bir şekilde sıvanır ve desen görüntüsü doğrudan Ganç’ın üzerine (Resim 1) çizilir. Antik Ganç oymacılığı Orta Çağ’da üç boyutlu gerçekçi anlam ve süs motifleriyle karakterize edildiğinden, bitkisel ve geometrik desenlerde derin oymalara sahiptir (Saidova, 2022).

Resim 1: Ganç oymacılığı sanatı ve iç mekân uygulamaları (OK Sosyal Ağı, 17.08.2023)



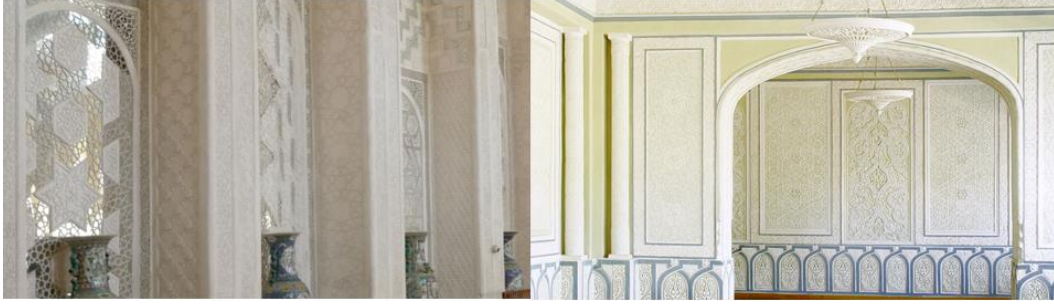
Eski Ganç oymacılığında hacim ve gerçekçi görüntülerin belirgin bir şekilde vurgulandığı görülmektedir. Ganç oymacılığında insan, hayvan ve kuş türleri tasvir edilmekteydi. MS 1. yüzyılın başlarında Ganç’ın sahip olduğu özellikler, bu sanatın kaleleri, kervansarayları ve diğer yapıları dekore etmek amacıyla kullanılmasının önünü açmıştır. Savaşlar ve geçen zamanla bu eserler yok olmaya yüz tutmuş ve geriye sadece kalıntılar kalmıştır. 3. yüzyılda Tuprakkala (Tuproqqola) Kalesi'nin lüks Saray Otellerinin

oyma sıvalarla süslendiği Varakhsha'daki buluntularda ortaya çıkmıştır. 7-8. yüzyıllara ait Buhara Sarayı kalıntılarından da örnekler bulunmuştur. Bu tasarımlarda kuş, hayvan, bitki ve geometrik balık oymaları görülebilmektedir. 7. yüzyılda İslam kültürünün yükselişi, tamamıyla derin bir dinî, felsefî ve kozmolojik yaklaşımdan ilham alan, hayatın tüm yönlerini bünyesinde barındıran ve her üründe kendini gösteren yeni bir sanatsal, dekoratif ve kutsal geleneğin başlangıcına işaret etmiştir. Geometrik desenlerin kullanımı, İslam sanat mirasına özgün kimliğini kazandıran başlıca özelliklerden biridir (Sobh - Samy, 2018).

18. ve 19. yüzyıllarda zirveye ulaşan ve camiler ve soylu zenginlerin ev dekorasyonunda özellikle tercih ettiği Ganç oymacılığı niş ve aydınlatma boşluklarında kullanılarak ışığın ve taze havanın mekâna rahatlıkla ulaşabilmesini sağlayan oyma ve döküm desenleri ile ön plana çıkmaktadır. Ganç oymacılığı ile uğraşan kimselere Gançkor (Ganch-khor) adı verilmektedir. Ayrıca alçı ve kilden oluşan ana malzemede kesme/oyma uygulanırken ustaların kullandıkları işleme pardoz adı verilmekteydi. Bu işlemin dört farklı şekilde gerçekleştirildiği görülmektedir. Bunlar lulapardoz, pakhpardoz, chokapardoz ve tütünpardozdur. Bu tekniklerden en çok chokapardoz'un tercih edildiği ve bu teknikte her elemanın ortasının derinleştiği bilinmektedir. Ortada kesişen iki zıt kesim net bir çizgi oluşturur. Aynı zamanda süslemenin çıkıntılı elemanlarının kenarları keskinleştirilmiştir. Bu teknikte yapılan rölyef, ışık ve gölge oranlarının netliği ve kontrastı ile ayırt edilir (OK Sosyal Ağı, 17.08.2023). Pakhpardoz ise net formlar ile kabartma oyma işi olarak tanımlanmaktadır (Central Asia Travel, 14.08.2023).

Süsleme sanatı, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarındaki mimari yapılarda özel bir sanatsal özgünlük yaratmaya olanak sağlamaktadır. Eski kaymaktaşı (Ganç) oyma, Ganç'tan kalıplama (panel, kabartma, süslemeler, ayrı detaylar) stilleri (Resim 2) geniş bir kullanım alanı edinmiştir. Bununla birlikte Ganç oymacılığının yeni sanatsal olanaklarla değişen tekniği oymanın kesin, keskin doğrusal tarzını, kalıplama tekniği ile yumuşak, pürüzsüz hale getirmekte ve bu nedenle daha hassas görüntü elde edilebilmektedir (Murodovich, 2018).

Resim 2: İç cephe tasarımında kullanılan Ganç oymacılığı örnekleri (Central Asia Travel 14.08.2023)



Sultan Sencer (12. yüzyıl) ve Ebu Bureyde el-Aslami (11. yüzyıl) türbelerinin dekorasyonunda oyma alçı yaygın olarak (Resim 3) kullanılmıştır. Merv'de Selçuklu soylularının zengin konutlarında yapılan kazılarda arkeologlar tarafından Ganç (alçıtaşı ve kil karışımı) oymalı süs panelleri bulunmuştur. Ganç oymacılığındaki geniş epigrafik süs motifleri uygulaması sayesinde, o zamanın seçkin oymacılarından olan Abu Bakr ve Abul Kasim Muhammed'in isimleri bilinmektedir (Khodjaniyazov - Kurbanov, 2021).

Resim 3: Sultan Sencer Türbesi, mimari yapı (a) ve iç kubbe dekorasyonu (Arkeolojik Haber 04.08.2023)



Ganç sanatı, antik çağlarda insanların yaşadığı yerleri, duvarları ve taşları, avlanma süreçlerini, savaşları, toplantı ve törenleri yansıtmaktadır. Özellikle Afrosiyob, Varakhsha, Bolaliktepa ve diğer anıtların kalıntıları buna tanıklık etmektedir. Genellikle insanların, hayvanların ve kuşların hacimli ve gerçekçi görüntülerle tasvir edildiği Antik Ganç oymacılığı sanatı, doğduğu topraklar olan Orta Asya'da yaşanan sosyal ve dini değişimle birlikte evrim geçirmiş, farklı kültür ve dini yaklaşımlarla zenginleşerek boyut kazanmıştır. 10-11. yüzyıllarda İslam etkisi ile canlı figürlerinin kullanımından kaçınılması, süsleme ve dekorasyonda bitki benzeri geometrik desenlerin yoğunlukla yer bulmasına zemin hazırlamıştır. Çağımızın ilk yüzyıllarında bile insanlar Ganç'ın dikkat çekici bir özelliği olduğunu bilerek, kervansaraylar ve diğer yerleri süslemede

kullanmışlardır. Karmaşık soyut görsellerin örneklerinin ortaya çıkmasıyla uygulama alanları da genişlemiştir (Alikulovich, 2023).

3. Ganç Sanatında Sürdürülebilir Malzeme

Ganç oymacılığı, antik çağlardan bu yana kullanılan bir süsleme sanatıdır. 'Oymalı sıva', 'gach' veya 'Ganç' (Tacik dilinde) doğu sanatı araştırmacıları tarafından uzun süredir kullanılan yaygın terimlerdir. Ancak Orta Asya sanatı için geçerli olan yerleşik terim haline gelen 'Ganç'tır. Ganç veya gaj, %40 ila %70 oranında alçıtaşı (kaymaktaşı adı verilen) içeren yerel taş benzeri kayanın pişirilmesiyle veya doğal lös karışımıyla alçı ve kum (kil) karışımından yapılan çimentolu bir malzemenin Orta Asya adıdır. Bu şekilde elde edilen harç, bir tuğla ya da önceden kil ile kaplanmış duvara birkaç kat halinde uygulanır ve tamamen sertleşmeden süs oyulur. Oyma işleminin haricinde, ayrıca elde edilen sıva malzemesi bir kalıba dökülüp boyanabilir niteliktedir (Zagirova, 2022).

Ganç oymacılığının ana bileşeni alçı maddesidir ve neme maruz kalmadan dış mekânlarda (Resim 4) kullanılmaya başlanmıştır. 20. yüzyılın başında, oyulmuş kabartmanın çok düzgün olduğu bir stilistik teknik ortaya çıkmıştır. Renkli sıva, boya, desen ve resimlerin etkin olduğu bu teknik Özbek stilini de yansıtabilecek şekilde seçkin mekânlarda kullanılmaya başlanmıştır (Abdujalolovich vd., 2021). En eski uygulamalı sanat türlerinden biri olan Ganç oymacılığı, Özbekistan'daki Taşkent, Semerkant, Buhara, Hiva ve Fergana Vadisi'nin kendi oyma okullarında öğretilmektedir (Fergana News, 21.08.2023).

Resim 4: Sitorai Mokhi-Khosa Sarayı dış cephe tasarımı Buhara/Özbekistan (Neferin Günlüğü 21.08.2023)



Ganç sanatının çıkış noktası olan Özbekistan'ın Buhara şehri bu sanatın inceliklerini yansıtan eserlerle doludur. Bu eserlerin ortaya çıkmasında sanatları ile öne çıkan Usto Shirin Murodov, Soribada ve Abdurakhimov, Rashid Jalilov, Shamsiddinova, Abdurashidov ve Akrom Umarov Ganç oymacılığını temsil eden önde gelen ustalardandır (Tuxsanova - Ikhtiyarovna, 2021). Ganç sanatının öncü isimlerinden ve Özbekistan'da birçok anıtsal esere imza atan Usta Şirin Murodov Ganç sanatına olan yaklaşımını şu sözlerle ifade etmektedir; "Ganç oymacılığı sanatının bir an önce olgunlaşıp her eve girmesini istiyorum. Desen kalbe huzur veriyor. Böylesine samimi bir ortamda yoksulluğa ve cehalete yer yok. Böyle bir evde yaşayan insan, ailesine, vatanına ve insanlarına karşı güçlü bir sevgi duyacaktır." (Alikulovich, 2023).

Özel el aletleri kullanılarak oluşturulan Ganç eserleri birçok ürüne ve yüzeye uygulanabilecek şekilde planlanmaktadır. Mukarnas cennet desenleri, Iroki ise Irak desenleri anlamına gelen Ganç oyma stilleridir. Her kafes yapısının kendi bileşimi vardır ve kafesin kenarları karşılık gelen zincirin bileşimiyle eşleşir (Tuxsanova - Ikhtiyarovna, 2021). Ganç oymacılığı sadece iç ve dış cephe ile tavan süslemeciliğinde değil aynı zamanda iç mekânı bütünleyen eşya ve donatılarda da kullanılabilir. Resim 5'de Ganç sanatı ile elde edilen ve iç dekorasyonda kullanılan bazı ürünler görülmektedir. Bu ürünler iç mekânda tasarım ilkelerini tamamlayacak şekilde oyma ve dökme yöntemi ile üretilmektedir.

Resim 5: Ganç sanatı ile üretilen a) Sarkıtlar b) Aplikler c) Avizeler (Fergana News, 21.08.2023)



Ganç oymacılığı iç mekân yüzeylerini hareketlendirerek kullanılan desen kompozisyonları çerçevesinde kullanıldığı alana anlam yüklemektedir. Tarihsel süreç içerisinde Özbek, Rus ve Avrupa sanatının etkilerini yansıtan Ganç sanatında özellikle İslamiyet'in kabulünden sonra geometrik desenlerin daha çok yer bulduğu görülmektedir. Canlı figürlerinin terk edilmesi, geometrinin de doğduğu topraklarda yer alan Buhara, Semerkand, Hive ve Fergana gibi yerleşim yerlerinde açılan medreselerde bu sanat dalının geometrik hücrelerle ve çiçek motifleriyle zenginleşmesine ve özgünleşmesine zemin hazırlamıştır. Ganç sanatının öncü isimlerinden biri olan Usta

Şirin Muradov mekânda genişlik algısı oluşturmak üzere “Sharafa yöntemi” ile yüzey tasarımlarına imza atmıştır. Sharafa yönteminde ayna ve Ganç figürleri bir arada kullanılmaktadır (Tuxsanova - Ikhtiyarovna, 2021). Resim 6’da ayna ile birlikte kullanılan Ganç oymacılığı eserlerinden biri görülmektedir.

Resim 6: İç mekâna derinlik katarak genişlik algısı uyandırmak amacıyla ayna işlemeli Ganç oymacılığı ile elde edilen yüzey tasarımı (Arkeolojik Haber, 04.03.2023)



4. Ganç Oymacılığında Tarihsel Perspektif

Ganç sanatının tarihsel süreçleri, oymacılık sanatını icra eden toplumların tarihinden ayrı düşünülemez. Hâlihazırda Özbekistan sınırları içinde yer alan ve tarihî ipek yolu üzerinde bulunan Buhara, Semerkant, Hive gibi şehirlerde ilk örnekleri görülen Ganç sanatı bölgede gerçekleşen sosyal, siyasi ve dini değişimlerden de etkilenmiştir. M.Ö. ilk bin yılda İskitler tarafından yönetilen bölge, M.S. 7. yüzyıla kadar birçok kez el değiştirse de Arapların gelişi ile İslam kültürü ile tanışmıştır. Bölgede hâkim olan Türk medeniyetlerinin İslam’ı kabulü ile İslam altın çağını yaşamış, trigonometri, felsefe, sanat ve hat gibi alanlarda büyük ilerlemeler elde edilmiştir. Matematik ve gök biliminde döneminin en önemli eserlerine imza atan Bîrûnî, matematik ve tıpta yüzyıllarca kullanılacak çalışmaları ortaya koyan İbn Sina gibi önemli bilim insanlarının bu bölgede

yetiştirilmiş olması, bölgenin sahip olduğu önemi vurgulaması açısından önem arz etmektedir. 8. yüzyıla kadar bilim ve astronomide merkez haline gelen Buhara, Semerkant, Hive, gibi şehirler zenginlik ve refah içinde bulunmaktaydı. 8. yüzyılda bölgenin Moğol istilasına maruz kalması ile bazı şehirler de ağır tahribata uğramıştır. 9. yüzyılda bir başka Türk komutan olan Timur tarafından ele geçirilen bölge, aynı zamanda Timur'un torunu olan Uluğbek (Uluğbey) tarafından bir bilim merkezi haline getirilmiştir. Bu dönemde birçok âlim ve bilim insanı bölgeye getirilerek bilimsel çalışma yapmaya teşvik edilmiştir. 16. yüzyıla kadar yaşanan gelişmeler bölgeyi zenginleştirse de bu dönemde Şeybânîler tarafından ele geçirilen bölgede Buhara, Hokand ve Hive hanlıkları ortaya çıkmış ve 19. yüzyıla kadar bir durgunluk dönemi yaşanmıştır (Wikipedi, 03.08.2023). 19. yüzyılda Rus İmparatorluğunun etkisine giren bölgede beylikler arasında yaşanan kargaşalar ve Rus istilası nedeniyle yıkımlar meydana gelmiştir. I. Dünya savaşı sırasında Rus hâkimiyetini reddeden ayaklanmalar gözlenirse de etkili olamamış ve 1922 yılında Osmanlı Devleti subayı olan Enver Paşa'nın bölgeyi özgürlüğüne kavuşturma girişimleri de yeterli olmamış ve Enver Paşa da Ruslar ile girdiği savaşta şehit düşmüştür (Gömeç - Fidan, 2022). Özbekistan 1991 yılında bağımsızlığını ilan ederek Özbekistan Cumhuriyeti adını almıştır. Halen Özbekistan Cumhuriyeti'nin varlığını sürdürdüğü bölgede Ganç sanatı ile benzer figürleri barındıran, Timur hanedanlığı başta olmak üzere birçok döneme ait tarihi eserlere rastlanmaktadır (Resim 7).

Resim 7: : Tarihin izlerini taşıyan (a) Registan meydanı, (b) Timur Kabri ve (c) Bibi Hanım cami (Yazar arşivi)



Özellikle 8. yüzyıldan itibaren Arapların bölgeye hâkim olması nedeniyle İslam etkisi her alanda olduğu gibi Ganç sanatında da kendini göstermiştir (Zagirova, 2020). 10-11 yüzyıllarda İslamiyet'in de etkisi ile resim, ahşap, taş ve alçı oymacılığı daha da gelişirken, iç dekorasyonda insan, hayvan, kuş vb canlı figürleri terk edilerek daha çok geometrik şekiller ve çiçek bezemeleri ön plana çıkmıştır. 18. yüzyılın başlarında ve 19.

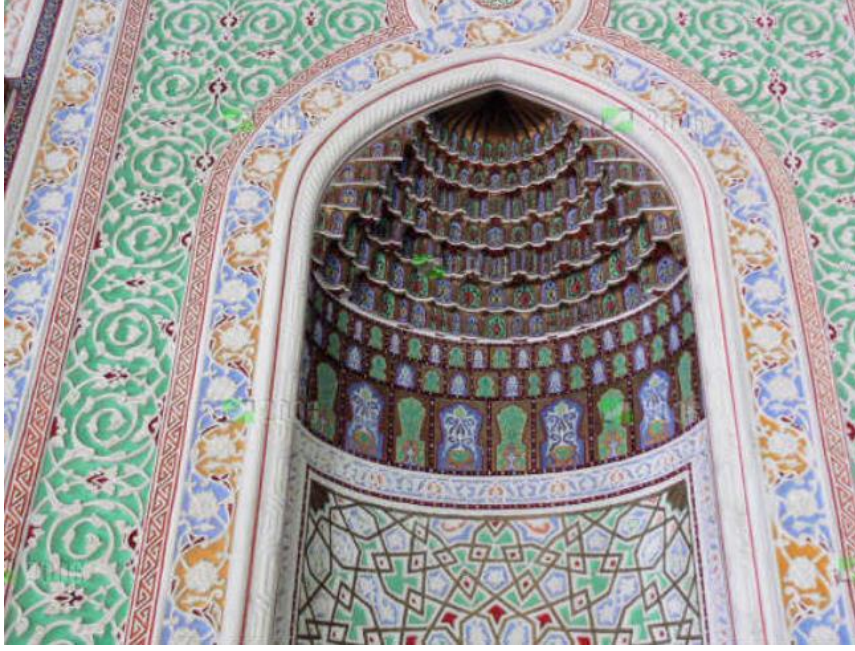
yüzyılın başlarında Usta Murod, Usta Fuzayoil, Usta Nosir, Usta Khayom Nosirov, Usta Hoji Hafız, Usta Nurullaboy, Usta Abdualil, Usta Azim, Usta Omonullo, Usta Gafir, Usta Iboh, Usta Sarvi, Usta Abdufattox gibi büyük Ganç oymacılarının eserleri mimari yapılara boyut kazandırmıştır (Sultankhojyev vd., 2022).

5. Desen ve Anlam

Günümüzde mimaride Ganç oymacılığını daha süslü renkli çiçekler ve resimlerle birleştirme eğilimi görülmektedir. Bu nedenle Ganç ustalarının çoğunun heykeltıraşlık yanında, aynı zamanda resim ustası olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. İç mimariyi bütünleyen diğer yapısal elementlerin nasıl boyanacağı hususunda da bilgi sahibi olan ustalar, Ganç sanatına da yeni bir boyut kazandırmaktadır (Saidova, 2022). Renkler ve boyama konusunda bilgi sahibi olan ustaların oyma tekniği ile elde edilen desenlerin anlamları konusunda kayıtsız kalabilecekleri düşünülemez. İç mekân dekorasyonunda kullanılan çiçekler, dallar ve ağaçlar gibi İslami desenlerin sembolik anlamları vardır. Örneğin, büyük bir bahçe sembolü, yaşamın güzelliği, mutluluk, refah gibi niteliklerle ilişkilendirilir. Dalgalı bitki sapı doğanın amansız yaratılışını ve güzelliğini, dalgalar hayatın şiddetli akışını, çiçek ise ışık dünyasının güzelliğini, bu güzelliğin bir çiçeğin hayatı gibi geçiciliğini simgelemektedir (Muslimovich vd., 2020).

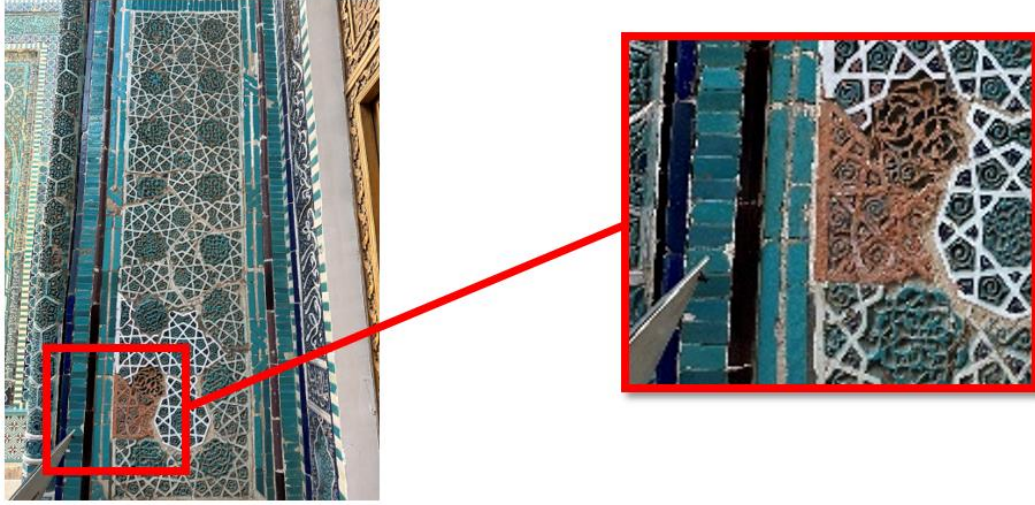
Ganç sanatında tercih edilen dekorasyon elementlerinden olan çiçek, bitki, geometrik desen gibi unsurlar yakın dönem mimarisinde başarıyla bir araya getirilmektedir. Kare, üçgen, elmas, dikdörtgen gibi temel geometrik birimler niş, kubbe, giriş, kolon ve düz yüzeylerde profesyonelce (Resim 8) kullanılmaktadır. İcra edilen desen her ne türden olursa olsun Ganç sanatının temelinde matematiğin ve geometrinin mükemmel kullanımı yatmaktadır. Desenin çizildiği alanın ölçüsü ve yüzey durumu, çizilecek desenin belirlenmesinde en önemli iki değişkendir. Öyle ki belli aralıklarla tekrar eden birimlerin, kesintiye uğramaksızın ve belli bir orantı ile yüzeyi kusursuz bir şekilde kaplamasını gerektirmektedir. Ritimde meydana gelebilecek herhangi bir kesinti ya da eksikliğin estetiği doğrudan etkilemesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla desenin uygulanacağı yüzey alanı planlanırken, deseni oluşturan birimlerin boyutları ile tekrar sayısı net bir şekilde hesaplanmaktadır. Bütünlüğü bozan her bir unsur aynı zamanda İslam mimarisinde sıkça tercih edilen sonsuzluk hissini de olumsuz yönde etkileyebilir.

Resim 8: Ganç oymacılığında çiçek, bitki ve geometrik desenlerin bir arada kullanımı Özbekistan Devlet Uygulamalı Sanatlar Müzesi (Oleg Şelokov Fotoğraflar, 21.08.2023).



Bir mekânı tasarlarken mekânın hangi amaca hizmet edeceği, hangi sosyal ve kültürel alana hitap edeceği, hangi malzemenin kullanılacağı önceden bilinmelidir (Çetin, 2021). Bu açıdan bakıldığında Ganç sanatına yön veren ustaların eserlerinde buldukları toplumun önceliklerinden, hitap ettikleri kitlenin beklentilerinden, tasarladıkları yapının kullanım amaçlarından, sahip oldukları kültürel değerlerden bağımsız hareket ettikleri söylenemez. Sürdürülebilir sanat anlayışını destekler nitelikte malzeme ve desen kullanımına dair örnekler halen rastlamak mümkündür. Doğadan kolaylıkla elde edilen kil malzemesi ile Ganç yöntemi kullanılarak üretilen desenlerin çoğaltılarak (Resim 9) kullanıldığı görülebilmektedir.

Resim 9: Şah-i Zinde Nekropolünün giriş kapısından detay görüntüsü (Özbekistan) (Yazar arşivi)



Geometrik kompozisyonların oluşturulmasında kullanılan temel figürlere tarih boyunca değişik anlamlar yüklenmiştir. Genç sanatta kullanılan geometrik semboller de toplumların kültürlerine bağlı olarak bir manayı temsil etmektedir. İslami desenlerde yoğunlukla kullanılan birimlerden olan üçgen, aşkın ile beşer arasındaki bağlantıyı temsil etmektedir. Ayrıca bilinç ve uyumun aracı olarak da kabul edilir. Kare ise, yerküredeki dört temel unsur olan ateş, su, hava ve yer ile ilişkilendirilmiştir. Bunun yanında adaletin sembolü olarak da kullanılmaktadır. İslami geometride sıkça kullanılan bir diğer unsur olan dikdörtgen, ilim, din, adalet ve hakikati temsil ederken sekizgen ise sonsuzluk anlamına gelmektedir. Sonsuzluğun simgesi olan daire, Allah'a ulaşmayı temsil ederken düzen ve birlik anlamına da gelmektedir (Çaycı, 2004).

Günümüzde iç mekân tasarımında geometri kullanımı, doğası gereği daha dekoratiftir. Şehir plancıları, mimarlar ve tasarımcılar süslemeleri ve anlamlarını derinlemesine incelemek yerine onları planlama sistemlerinde, cephelerin dekorasyonunda, iç tasarımda, peyzaj tasarımında ve benzeri yerlerde (Resim 10) kullanmaya başlamışlardır (Kızı vd., 2020). Başka bir deyişle mimari tasarımda estetiğe ulaşmak adına manadan çok geometri ile matematiğin ilişkisi belirgin bir şekilde ön plana çıkmaktadır. Sanattaki estetik matematik ile ilişkilidir. Bu ilişkide öne çıkan unsur orantıdır. Bu yaklaşıma göre tasarımı oluşturan birimlerin birbirleri ile orantılı olması o tasarımı estetik hale getirir ve algıda “güzeli” temsil eder. İslami geometride de “güzel” ve “estetik” algısını ortaya çıkaran unsur matematiktir. Desenleri oluşturan birimlerdeki orantı ve uyumun temelinde matematik vardır (Özgür vd., 2020).

Şekil 10: Modern yapılarda kullanılmaya devam eden Ganç sanatı örnekleri (Özbekistan-Semerkant) (Yazar arşivi)



Sonuç ve Değerlendirme

Ganç oymacılık sanatı, yerel imkânlarla, sürdürülebilir malzeme kullanılarak elde edilen, yüksek ustalık gerektiren ve Orta Asya toplumlarında desenlere yüklenen anlamlarla birlikte iç ve dış cephe tasarımlarında yer bulan antik bir süsleme sanatıdır. İslam estetiği ve sanatından önce her ne kadar canlı figürleri ile sınırlı kalsa da İslam'ın hâkim olmasıyla bu anlayışta dramatik değişimler oluşmuş ve sanatta derin anlam ve estetik ön plana çıkmıştır. Bölgesel olarak klasik ve modern mimaride yüzey ve detay işlemeciliğinde sıklıkla tercih edilen Ganç sanatı felsefesinde, kullanılan birimlerin sonsuza çoğalabilmesi ile “sonsuzluğu” temsil etmekte ve bu yanı ile Allah'ın kudretini ortaya koymakta ve ona ulaşmak hedeflenmektedir.

Yüksek işçilik ve kullanılan malzeme itibarıyla sürdürülebilir niteliğe sahip olan Ganç sanatının, onu oluşturan toplumların içinde buldukları sosyal, siyasî, kültürel ve dinî koşullarından da etkilendiği söylenebilir. Bu açıdan uygun sosyal ve siyasî ortamlarda zirveye ulaşan Ganç sanatına dair eserlere günümüzde de rastlanmaktadır. Tarihsel kaynaklar incelendiğinde, dinî açıdan İslam felsefesi ile buluşan Ganç sanatının yüksek estetik ve zenginliğe ulaştığı görülebilmektedir. 21. yüzyıl mimarisi ve ürün tasarımında da Ganç sanatı ile üretilen desen ve kompozisyonların kullanılması, derin kültür ve sanat birikimin gelecek nesillere de aktarılmasına zemin hazırlayabilir.

Genellikle sürdürülebilir malzeme kullanımı ile ön plana çıkan Ganç sanatında tercih edilen alçı taşı, kil vb. ürünler ile bu sanatın uygulandığı ahşap, taş vb. malzemeler üzerine ayrıca bir çalışma yapılması bu sanatın kullanım alanlarını çeşitlendirebilir. Özellikle alçı ve kil karışımı ile elde edilen yüzey malzemesinin atmosfer koşullarına dayanıklı hale getirilmesi sayesinde Ganç oymacılığının dış cephe yüzeylerinin zenginleştirilmesinde daha fazla kullanımının önü açılabilir.

Ganç oymacılığında, yüzeylerde kullanılan desen ve kompozisyonların taşıdığı anlam ve estetik değer itibariyle, bu unsurların sadece duvar, kolon, kiriş, kubbe, tonoz, mukarnas vb. yüzeylerde kullanılmasının yanında, iç mekân tasarımını bütünleyebilecek dekorasyon ürünlerinin tasarımında da kullanılabilceği söylenebilir. 19. yüzyıl mimarisinde görülen ve tamamlayıcı nitelik taşıyan Ganç sanatı ile imal edilmiş aplik, avize ve sarkıtlar, bu sanatın iç mekân tasarımını bütünleyebilecek ürünlerin tasarımında da kullanılabilceği konusunda yol gösterici olabilir.

Kaynakça

- Abdujalolovich, Sardor bek Abdujalolov vd. "Features of Uzbek Ganch Carving". *International Journal on Integrated Education* 4/12 (2021), 201-203. ISSN: 26203502
- Alikulovich, Saymanov Meyrhat. "The Art of Carving in Uzbekistan: Past and Future Prospects". *Science and Innovation International Scientific Journal* 2/3 (2023), 17-23. Issn: 2181-3337.
- Arkeolojik Haber. "Sultan Sencer Türbesi". Erişim: 04.08.2023. <https://www.arkeolojikh Haber.com/haber-sultan-sencer-turbesi-33941/>
- Central Asia Travel. "Ganç Oymacılığı". Erişim: 14.08.2023. <https://www.centralasia-travel.com/ru/publication/photos?cat=1345>
- Çaycı, Ahmet. *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Çetin, Aysu Sarı. "İç mimari tasarımda malzemenin önemi". *Pearson Journal of Social Science and Humanities* 6 /10 (2021), 143-151 <https://doi.org/10.46872/pj.208> ISSN: 2717-7386
- Fergana News. "Kar Beyazı Dantel Ganchkor Asrol Muhtarova". Erişim: 21.08.2023. <https://www.fergananews.com/articles/4255>
- Gömeç, Sadettin Yağmur - Fidan, Ayşe Gül. "Özbek Tarihi ve Kültürüne Genel Bir Bakış". *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/8 (2022), 749-776. <https://doi.org/10.53718/gttad.1115025>
- Jabbarov, Rustam Ravshanovich. "Patterns in Applied Art of the Uzbek Folk". *European Journal of Arts* 1. (2023), 11-14. DOI: <https://doi.org/10.29013/EJA-23-1-11-14>.
- Khodjaniyazov, Tirkesh - Kurbanov, Aydogdy. "The Beginning of İslam in Central Asia: The First Mosque in Merv, Turkmenistan". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 35 (Güz 2021), 277-291.
- Kizi, Mirpulatova Munis Akmal vd. "Ornaments as a Synthesis of Arts in Landscape Design of Uzbekistan Cities". *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/ Egyptology* 17/6 (2020), 3170-3176. Retrieved from <https://archives.palarch.nl/index.php/jae/article/view/1287>.
- Murodovich, Abduraimov Sherzod. "Artistic-Stylish Traditions in the Architecture of Samarkand". *International Journal of Scientific & Technology Research* 7/9 (2018), 49-53. Issn 2277-8616.
- Muslimovich, Arifjan Salimov vd. "Fergana Valley Architectural School Decoration Methods". *The American Journal of Applied Sciences* 2/12 (2020), 21-25. doi.org/10.37547/tajas/Volume02Issue12-05. ISSN:2689-0992.
- Neferin Günlüğü. "Buhara Emiri'nin Yazlık Sarayı, İsmail Samani ve Chashma-Ayub'un Türbesi". Erişim: 21.08.2023 <https://nefer.livejournal.com/3351602.html?rfrom=neferjournal>

- Saidova, Ziyoda. "Principles of Development of Uzbek Folk Applied Decorative Art". *International Journal of Multidisciplinary Research And Analysis* 5/6 (2022), 1328-1330. Doi:10.47191/ijmra/V5-İ6-18.
- Sobh, Hesham - Samy, Heba Allah. "Islamic Geometric Patterns as Timeless Architecture". *Journal of Al Azhar University Engineering Sector* 13/48 (2018), 1074-1088.
- Sultankhojayev, N. vd. "Utilizations of Modern Educational Technologies in the Exploring of the History of Craftmanship". *Texas Journal of Philology, Culture and History* 6 (2022), 22-23. ISSN: 2770-8608.
- Tuxsanova, Viloyat Rajabovna - Ikhtiyarovna, Asrorova Sharofat. "Development of the Art of Ganch Carving". *European Journal of Innovation in Nonformal Education (EJINE)* 2/1 (2021), 184-188. ISSN: 2795-8612.
- Odabaşı, Yavuz - Barış, Gülfidan. *Tüketici Davranışı*. İstanbul: MediaCat, 2010.
- OK, Ok Sosyal Ağı. Erişim: 17.08.2023. <https://ok.ru/mykhorezmi/topic/62617564367740>
- Oleg Şelokov Fotoğraflar. "Taşkent Müzeleri". Erişim: 21.08.2023. <http://www.a33.ru/pic/uzbekistan/tashkent/museum/index.html>
- Özgür, Cengiz vd. "Çağdaş Sanat Yapıtlarında Fraktal Geometri Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26, (2020) 563-576.
- Wikipedi. "Özbekistan". Erişim: 03.08.2023. <https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%96zbekistan>
- Zagirova, Guzel. "Medieval Islamic Stucco Décor vs. Soviet Architecture of Uzbekistan". *Quaderni di Venezia Arti 4, Taking and Denying* (2020), 37-50.
- Zagirova Guzel. I. "Lotus in Central Asia: A Sassanian Motif in the Islamic Stucco Decoration". *Theory and Current Issues of Art History: Collection of Scholarly Articles. st. Petersburg State University Publishing House. S.* (2022), 608-621. ISSN 2312-2129. <http://dx.doi.org/10.18688/aa2212-06-48>.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 138-154

Ahlak-ı Celâli'nin XVI. Asır Osmanlı Siyaset Düşüncesine Tesiri

The Influence of Ahlak-ı Celâli on the Ottoman Political Thought in the 16th Century

Mustafa Enes AKTÜRKOĞLU

Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Phd., Bursa Uludağ University, Faculty of Literature,
Tarih History

mustafaenesakturkoglu@gmail.com Orcid: 0000-0003-3118-8862

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

15.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted

19.10.2023

Atıf/Cite: Aktürkoğlu, Mustafa Enes. "Ahlak-ı Celâli'nin XVI. Asır Osmanlı Siyaset Düşüncesine Tesiri". İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 8/2 (2023), 138-154.
<https://doi.org/10.20486/imad.1361189>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

İslam ahlak geleneğinin İslam düşünce tarihini idrak etmek açısından kıymetli bir önemi vardır. Ahlaknâme külliyyatı ise her dönemin düşünce dünyasının kapsamını ve sınırlarını belirlemede en temel kaynaklardan biri olmuştur. XV. Asır'da yaşayan Celâleddîn Devvânî'nin *Ahlak-ı Celâlî*'si, bu külliyyatın en tipik örneklerindedir. *Ahlak-ı Celâlî*'nin hükümdarlara ve toplumun diğer kesimlerine sunduğu ahlakî teklif, dönemin düşünce ufkunu yansıttığı gibi aynı zamanda hangi değerlerin gaye edinilmesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla *Ahlak-ı Celâlî*'nin teorik önermesi ile yaşanan dünyanın pratik gerçekleri arasında bir korelasyon kurulur. Çalışmamız *Ahlak-ı Celâlî*'nin önerdiği değerlerin fikri zeminini açığa çıkarmaya çalışırken, Celâleddîn Devvânî'nin öğrencisi olan Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin vasıtasıyla bu değerlerin pratik tezahürlerinin ortaya çıktığı Devlet-i Aliyye'nin siyaset düşüncesini idrak etmeye çalışmaktır. Bu bağlamda adalet (her şeyin yerli yerinde olması) gayesi üzerine Osmanlı padişahlarının kurmaya çalıştığı pratik siyaset, devlet idaresinde baskın bir konuma yükselmelerine yardımcı olur. Böylece Erken Modern Dönemde Devlet-i Aliyye'nin hanedan merkezli güçlü bir idari teşkilat kurmasının fikrî altyapısı ortaya çıkacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Osmanlı Siyaset Düşüncesi, Ahlaknâme, Celâleddin Devvânî, *Ahlak-ı Celâlî*.

Abstarct

The Islamic ethical tradition holds significant importance in understanding the history of Islamic thought. The compilation of ethical books, known as Ahlaknâme, has been one of the fundamental sources in defining the scope and boundaries of the intellectual world of each era. *Ahlak-ı Celâlî* by Celâleddîn Devvânî, who lived in the 15th century, is one of the typical examples of this compilation. The ethical proposals presented in *Ahlak-ı Celâlî* to rulers and other segments of society not only reflect the intellectual horizon of the time but also indicate the values that should be pursued. Therefore, a correlation is established between the theoretical propositions of *Ahlak-ı Celâlî* and the practical realities of the world. Our study aims to uncover the intellectual foundation of the values suggested by *Ahlak-ı Celâlî* and, through Mueyyedzâde Abdurrahman Efendi, a student of Celâleddîn Devvânî, understand the practical manifestations of these values in the political thought of the Devlet-i Aliyye. In this context, the practical politics that the Ottoman sultans sought to establish with the goal of justice (the proper order of everything) helped them rise to a dominant position in state administration. This way, we will reveal the intellectual infrastructure behind the Devlet-i Aliyye establishing a powerful, dynastic-centered administrative organization in the Early Modern Period.

Keywords: History, Ottoman Political Thought, Ahlaknâme, Celâleddin Devvânî, *Ahlak-ı Celâlî*.

Giriş

Ahlaknâmeler, yalnızca insanın düşünce dünyasını belirleyen veya şekillendiren eserler olmayıp, ayrıca insanların pratik fiillerinin nedenini açıklamada da önemli birer kaynaktırlar. Bu başlıkta ahlaknâmelerin, siyaset ile ilgili teorik önerilerini açıklamaya çalışacağız. Konuyu ahlaknâmeler açısından ele alırken, evvela önümüze çıkan birkaç meseleye değinilmesinin faydalı olacağı görüşündeyiz. İlki ahlaka yönelik yazılan eserlerde ahlak kavramının nasıl bir anlam ufkuna sahip olduğu sorusu ile bu anlam ufkusu üzerinden pratik yaşamın nasıl şekillendiği meselesidir. Değirmek istediğimiz ikinci konu ise İslam siyaset fikriyatının anlaşılması bağlamında, ahlak metinlerinin kıymetli bir yaşam gayesi sunuyor olmasıdır. Dolayısıyla öne sürdüğümüz sualleri, İslam siyaset mantığı içerisinde cevaplandırmaya gayret edeceğiz.

İnsana has tavırların Arapçada kendisiyle idrak edildiği iki sözcük bulunmaktadır; bunlar *edeb* (çoğulu *âdâb*) ve *huluk* (çoğulu *ahlâk*) sözcükleridir. Bahsettiğimiz sözcükler ekseriyetle diğerrinin yerine ifade ediliyor olsa da bazı durumlarda bu sözcüklerin manaları farklılık göstermekte ve aynı manayı çağrıştırmaları imkânsız hale gelmektedir.¹ Bir diğerr sorun ise İslam fikriyat tarihi bağlamında, ahlaka dair neşredilen metinlerin hangi bakış açısından temellendirildiğidir. Örnek vermek gerekirse; İslam fütuhâtı sonrası Müslüman müellifler, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Yunan ahlak düşüncesinden istifade ederek eserler yazdığını, hatta İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l Ahlâk* adlı kitabını Yunan ahlak değerleri ile İslam değerlerinin uyumlaştığı bir eser olarak görmüşlerdir. Diğerr yandan müellifler ahlak meselesinin, Mâverdî'nin eseri olan *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn* ve Gazzâlî'nin *İhyâ'sında* Yunan düşüncesinden ayrılarak dini temele doğru evrildiğini öne sürmüşlerdir.² Öne sürülenler bize şunu göstermektedir ki, ahlak meselesinin değerlendirilmesinde ontolojik ve dini zemine dikkat edilmemiş ve ahlak sadece felsefe alanının bir konusu gibi görüldüğünden felsefenin ölçütleri ile değerlendirilmesi kaçınılmaz olmuştur. Nitekim bu durum, değerlerin farklı değerlerle, ahlakın ise farklı ahlakla yargılanmasına neden olduğundan meselenin özü gözden kaçırılmıştır. Bu sebepten ahlak meselesinin ontolojik –yani mevcudiyetin manası sorunu ve beşerin mana sorunu- yaklaşımla değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Müslüman bireylerin, İslam yaşam tecrübesi dahilinde değer yargılarının kendine has halini kavrayabilme imkânına kavuşabileceği düşüncesindeyiz.³

¹ İki kavramın hangi vaziyette birbirlerinin yerine kullanılmamasına yönelik tartışmaya burada girmeyeceğiz. Bu tartışma için bakınız: Muhammed El Cabirî, *Arap Ahlakî Akli*, Çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 35.

² Cabirî, *Arap Ahlakî Akli*, 9.

³ Mustafa Enes Aktürkoğlu, *Nizam-ı Cedid'ten Tanzimat'a Osmanlı Zihniyet Yapısının Çözümlemesi Bağlamında Batı'nın Siyaset Bilimi Kavramlarının (Özgürlük, Eşitlik, Vatan ve Millet) Dönüşümü* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 112.

Yukarıda ahlak eserlerini ele alırken önermiş olduğumuz ontolojik yaklaşımı, İslam siyaset geleneğinde var olan ahlak-siyaset münasebeti üzerinde de uygulamak meselenin netleşmesine katkı sunacaktır. Bu sebepten makale çalışmamızın ele aldığı ahlak-siyaset ilişkisiyle ilgili ontolojik yaklaşımdan da kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

1. Ahlak-Siyaset İlişkisinde Ontolojik Yaklaşım

Ahlak ve siyaset, klasik siyaset fikriyatı içinde, felsefe ve ahlak ilişkisi gibi, birbirleriyle bütünlük şeklinde ele alınmıştır.⁴ Bu iki kavram Modern Avrupa düşüncesinde olduğu gibi, birbirlerinden ayrı olarak düşünülemez. Bu durum kavramların pratik boyutlarıyla da birlikte ele alındığını bize göstermektedir. Ancak İslam düşüncesi mevzu bahis olduğunda, yalnızca soyut felsefi bir ahlak manasının dışında, dini emirlerden ilham alan bir ahlak-siyaset bütünlüğünü dile getirildiğini söyleyebiliriz. Siyasal akıl mefhumu, gözlemediği mevzular itibari ile olgusal siyaseti, yani siyasetin tecrübi yaşamdaki yansımalarını ifade etmekle kısıtlı kalmıştır. Halbuki siyaset mefhumunu (diğer bir cüzü ahlak) “medeni ilim” kavramının bir cüzü olarak ele alırsak, üzerinde durmak istediğimiz ideal siyaset biçimlerini açıklamış oluruz. “Siyasal akıl” alanında mevzu, gayesini ve iradesini göz ardı etmeden idarecinin bizzat yaptığı fiili işlerle sınırlı kalmış ve nesnel muhakeme her defasında baskın gelmiştir. Açıklamaya niyetlendiğimiz siyaset ise “ahlak ilminin” bir cüzü hatta onun gayesi mevkiinde durmaktadır. Mefhumlar arasındaki ince farklılıklarından bahsettikten sonra, Müslüman mütefekkirlerin, beşeriyet adına ihsan ve saadet olarak ifade edebileceğimiz beşere ait ahlaki vasıfların oluşması adına, siyasetin icrası sırasında nasıl tefekkür ettikleri ve hangi değer yargılarını taşıdıklarını değerlendirme imkânına kavuşabiliriz.⁵ Modern Avrupa fikriyatının aksine, klasik fikriyatta siyaset ve ahlak birbirinden ayrı düşünülmediği için, kavramların ontolojik bir dışavurumu ya da beşerin dünya içindeki mevcudiyeti ve eylemleri belirleme anlamında müteal varlık dünyası ile münasebeti icap ettiren bir anlayışı da birlikte sunmuştur. Bu nedenle ahlak-siyaset münasebeti, modern fikriyattaki gibi birbirinden ayrıştırılabilir, terimleştirilebilir veya bilgi felsefesi bağlamında bir mevzuya çevirmesini değil, bizzat beşerin mevcudiyetinin manasına seslenen bir meseledir.⁶

Müslüman düşünürlerin siyasetin icrasında ahlak-siyaset ilişkisini değerlendirirken, İslam’ın bazı ana gayelerini gözettilikleri ve bu ilişkiyi İslami gayeler üzerinden inşa ettikleri söylenebilir. İslam inancı mevzu bahis olduğunda, insan oluş, Müslüman oluş ve ahlaki bir varlık oluş arasında kesin bir farklılıktan bahsetmek zordur. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîm, sadece inanılacak şeyin bir verisini sunmamakta; insan oluşu,

⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2020), 12.

⁵ Cabirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 22-23.

⁶ Aktürkoğlu, *Nizam-ı Cedid’ten Tanzimat’a Osmanlı*, 112.

yaşanılan dünyada mevcudiyetin manasına ait bakış ve pratikleri de dahil etmesi nedeniyle, din ve ahlakı yekpare bir şekilde tefekkür etmeyi öğreten bir yaklaşım sunar. Nitekim peygamberin sünneti bu ahlak önerisini yetkinleştiren bir diğer referans kaynağıdır. Bu yüzden Müslümanlara yaşamlarında kılavuzluk etmesi için Kur'ân-ı Kerîm ve peygamber sünneti güzel ahlak olarak miras bırakılmıştır. Lâkin biz, İslam ahlakının diğer dinlere ve milletlere önerdiği mesajdan çok; mütefekkirlerin Kur'ân-ı Kerîm'deki şer'i esaslardan istifade ederek, entelektüel bir anlayışla, ahlakı pratik siyasetin bir konusu ve aynı zamanda insana istikamet çizen boyutuyla ele almış olmalarıyla ilgilenmekteyiz.⁷

Fakihler, "ahlak ilmi" ile ilgili konuları önemseyerek, İmam Mâlik'in (711-795) *Muvatta*'sındaki gibi, eserlerine "şer'î edepler" (el-âdâbu's-şer'iyye) kısmını dahil etmişlerdir. Ahlak konusu, fıkıh alanının mevzusu olmasının yanında, Hadis ve Kelam alanına da dahil olmuş, böylece dinî çalışmaların başlıca konusunun beşerin ahlakı yetkinliğiyle ilgili olduğu kanaati zihinlere yerleşmiştir.⁸ Bu durum kültürümüzdeki teşekkülünde ahlakın, felsefi düşünceyle beraber ortaya koyduğu değerlerin kabul edilmesine sebep olmuştur. Ayrıca bu değerler, İslam fikriyatının mantığı ile ahenkleştirilerek, İslam fikriyatının mantığına göre dönüştürülmüştür. Son tahlilde ahlak kavramı fıkıh alanının da önemli bir konusudur. Nihayetinde ahlaki değerlerin fıkhi yönü, İslam devletlerinin siyaset anlayışını anlamlandırmaya çalışırken önümüzdeki karanlığı dağıtacaktır. Geçmişte ve günümüzde "şeriat adabı" olarak bilinen bir tutum da buna misal gösterilebilir.⁹ Böylece Müslüman mütefekkirlerin, ahlak kavramına atfettikleri bu yeni mana ahlaknâme külliyatına geçecek, oradan ise siyasetnamelerin fikrî temelini belirleyecektir.

2. Ahlaknâme Geleneğinin Osmanlı Siyaset Düşüncesine Tesiri

Yukarıda genel hatlarıyla ele almış olduğumuz ahlaknâmelerin, İslam düşüncesinde ahlak-siyaset ilişkisinin mahiyetine nasıl bir tesiri olduğunu açıklamaya çalıştık. Şimdi teorik olarak öne sürmüş olduğumuz ontolojik yaklaşımın, ahlaknâmeler düzleminde Osmanlı siyaset düşüncesine etkisinden bahsetmek gerekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, Osmanlı siyaset düşüncesini ele alırken devlet yapısını incelemeye değil, devletin siyasi teklifinin hangi değerleri değer olarak öncelediğine odaklanacağız.

Osmanlı tarih yazımında toplumun ve devletin ele alınışı, Osmanlı tarihinin bütünlüğü içinde, günümüze kadar yapılan araştırmaların neredeyse tamamının çerçevesini oluşturmuştur. Bilhassa erken modern ve modern devirler için Osmanlı tarihi

⁷ Cabirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 677-678.

⁸ Cabirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 678-679.

⁹ Cabirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 11.

üzerine yapılan akademik çalışmaları yönlendiren temel önermeler, bir teşkilat olarak devlete, özellikle devletin idari pratiklerine öncelik vermiştir. Bu pratikler, elbette Devlet-i Aliyye'nin müesses bir nizam olarak dünyaya ne teklif ettiğini idrak etmemiz için kıymetlidir. Fakat yapılan çalışmalar, Devlet-i Aliyye'nin ne teklif ettiğinden ziyade, araştırmacının Devlet-i Aliyye'de ne gördüğünü yansıtmıştır.¹⁰

Bazı tarihçiler, Devlet-i Aliyye'nin bünyesini dinden ayrı, makul ve seküler bir anlayışla anlamaya gayret etmişlerdir. Halbuki konu seküler bir anlayışla idrak edilemez.¹¹ Hakikaten Devlet-i Aliyye yönelik, din ile bütünleşmiş bir devlet fikriyatının (Nizam-ı Alem) mevcudiyetini ifade edebiliriz.¹² 16. ve 17. asırda Osmanlı mütefekkirleri, din ü devlet, kanun-i kadim ve nizam terkibi gibi kavramları, büsbütün İslam inancından istifade ederek, dünyevi olanla ilahî olanı ahenkli bir şekilde formüle etmiştir. Ayrıca Osmanlı mütefekkirlerinin; dünyevi nizamı, ilahî olanla ilişkili bir şekilde ihya etme anlayışları; devlet mefhumunun muhtevasını, dinin önerdiği mevcudiyet anlayışı bağlamında anlamlandırdıklarını göstermiştir. Dolayısıyla devleti İslam veya İslami gayelerden tamamen ayrı, seküler bir teşkilat yapısı şeklinde değerlendirmenin, olgusal anlamda anlaşılır gelse de bütünü idrak etmek için yeterli olmadığı kanaatindeyiz.¹³

Meseleye olgusal anlamda bakarsak; Devlet-i Aliyye'nin alışkanlık haline gelmiş pratikleri dahilinde dini meşruiyete fazla başvurmadığı görülmektedir. Örnek vermek gerekirse; Osmanlı arşiv kaynakları araştırmacılara, 16. ve 17. asır Osmanlı ricalinin, icra edilen siyasete istikamet veren umumî değerlerden/prensiplerden çok, bahse konu olan siyasetin nasıl icra (filî) edileceğine yönelik zorluklarla ilgilendikleri izlenimini vermektedir. İslahat müelliflerinin, 16. ve 17. asırda devleti olgusal olarak değerlendirme yönelimi, zamanımız araştırmacılarının daha sarıh bir müzakerenin vuku bulabileceği envanterden yoksun kalmasına ve meselenin bütünlüğünün idrak edilmesinin güçleşmesine neden olmuştur. Bu zorluk, erken modern devir için Osmanlı toplumu ve devletin tabiatına yönelik bu zamana kadar yapılan tertibatlı çalışma noksanlığını da anlaşılır kılmaktadır.¹⁴ Bu nedenle ikincil kaynakların eksikliği nedeniyle, 16. asırdan 18. asra kadarki dönemde ıslahat müelliflerinin, Devlet-i Aliyye'nin politikalarına merkezi

¹⁰ Aktürkoğlu, *Nizam-ı Cedid'ten Tanzimat'a Osmanlı*, 150.

¹¹ Osmanlı Tarihi çalışmalarında sekülerleşmeye yönelim, bizzat örfi hukuk açısından değerlendirilmeye alınmıştır. Dolayısıyla laiklik kavramı da 18. asra kadar götürülmektedir. Bk. Abdülhamid Kırmızı, "19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları", *Cogito* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 94/2019), 95; Osmanlı idaresinde şeriatın değil, kanunun üstünlüğü üzerine bk. Halil İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yayınları, 2000), 39-40.

¹² Tahsin Görgün, *Osmanlı Düşüncesi* (İstanbul: Tirekitap Yayınları, 2020), 126.

¹³ Aktürkoğlu, *Nizam-ı Cedid'ten Tanzimat'a Osmanlı*, 151.

¹⁴ Rıfa'at Ali Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğuşu 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel-Canay Şahin (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 50-51.

bir yer veren analizlerine müracaat etmek anlamlı hale gelmektedir. Dolayısıyla faydalı olacak eser türlerinden biri, hükümdarlara nasihat özelliğindeki nasihatname/ahlaknâme külliyaıdır. Nitekim ıslahat müelliflerinin yazmış oldukları ahlaknâmeler, Osmanlı siyaset düşüncesinin özünü oluşturan değerleri - yani ontolojik bakışlarını - tasavvur etmemize yardımcı olacaktır. Böylece Devlet-i Aliyye'nin pratik anlamdaki siyasi tercihlerine yönelik muğlaklığın giderilmesinde fikri özün ancak bu şekilde ortaya çıkabileceği düşünülmektedir.

Yukarıda Devlet-i Aliyye'nin siyasi tercihlerinde ahlaknâmelerin ne gibi bir katkısı olduğunu ifade etmeye çalıştık. Şimdi ahlaknâmelerin, 15. asrın sonları 16. asrın başlarında Devlet-i Aliyye'nin merkezî bir idare tesis etmesinde nasıl bir katkısı olduğunu açıklamaya çalışacağız. Bu bağlamda Şiraz'da ikamet etmekte olan Celaleddin Devvanî'nin Ahlak-ı Celâlî eserini ele alacağız. Ayrıca Celaleddin Devvanî ile bir şekilde yolu kesişen, Osmanlı âlimlerinden Müeyyedzade Abdurrahman Efendi'yle aralarındaki ilmî irtibat ve ardından Abdurrahman Efendi'nin eğitimini tamamladıktan sonra İstanbul ilmî çevresine Celaleddin Devvanî'nin fikrilerini tanııtması gibi meselelerin, Osmanlı siyaset düşüncesindeki siyasi tercihlerin ilmî referansını da ortaya çıkaracağı kanaatindeyiz.

3. Celaleddin Devvani ve Ahlak-ı Celâlî

1427-1503 yılları arasında yaşamış olan Celâleddîn Devvânî, İslam ahlaknâme geleneği içerisinde önemli bir eser kaleme almıştır.¹⁵ Acem coğrafyası, Celâleddîn Devvânî'nin de yaşamını sürdürdüğü dönemde Timur Devleti'nde meydana gelen saltanat kavgalarından dolayı siyasi bir istikrarsızlığa sürüklenmişti. Bununla beraber Türkmenler, Akkoyunlu Devleti sultanı olan Uzun Hasan (1423-1478) öncülüğünde toparlanarak Doğu Anadolu ve Acem bölgesinde siyasî bütünlüğü tekrar tesis etme çabasına girmişlerdir. Bunun bir sonucu olarak Uzun Hasan, devlet idaresi ile ilgili Celâleddîn Devvânî'den bir eser talep etmiştir. Böylece ahlaknâme geleneği içerisinde *Ahlak-ı Celâlî* eseri telif edilmiştir.¹⁶

Celâleddîn Devvânî, Şafii mezhebine bağlı Eş'arî kalamcısı olan Sünnî âlimlerdendir. Dolayısıyla Devvânî'nin çalışmaları, Acem coğrafyasında Safevî Devleti'nin hakimiyet sağladığı bir döneme denk düşmesi hasebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Antony Black, *Ahlak-ı Celâlî* adlı eserin Osmanlı, Safevî ve Babür devletlerinin siyasi ahlak külliyyatında çok önemli bir tesirinin olduğunu, hatta klasik felsefe anlayışı ile erken modern devir devletleri arasında önemli bir ilişki kurduğunu iddia etmektedir. Black, Osmanlı ve Babür Devleti'nde saray siyaset kültürünün teşekkülü ve toplumu oluşturan

¹⁵ Harun Anay, "Devvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları 1994), 9/257-262.

¹⁶ M. Nazif Şahinoğlu, "Ahlak-ı Celâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları 1989), 2/16.

sınıflara vurgusu nedeniyle eserin böyle bir irtibat oluşturduğunu savunmuş olabilir.¹⁷ Nitekim *Ahlak-ı Celâli*'nin toplumu oluşturan sınıf bahsi, Nasîruddin Tusî'nin, cemiyet idaresine yönelik, *Ahlak-ı Nâsirî* kitabında söz ettiği erkan-ı erbaa (seyfiyye, kalemiyye, ilmiyye ve reaya) önerisiyle örtüşür.¹⁸ Diğer taraftan Erwin Rosenthal, *Ahlak-ı Celâli*'nin muhtevasında barındırdığı fikri gaye ile *Ahlak-ı Nâsirî*'nin farklı olduğunu savunur. *Ahlak-ı Celâli*'nin sunduğu felsefi teklif her ne kadar *Ahlak-ı Nâsirî* ile aynı gözükse de *Ahlak-ı Celâli*, İslam akidesiyle başarılı bir şekilde bütünleşmiştir. Tusî'nin Platon ve Aristo'ya has fikirleri ve hukuk mefhumunu İslam geleneği bağlamında değerlendirme biçimini, Devvânî İslam'ın geleneksel kelam ve fıkıh külliyyatının kendi içinde değerlendirmiştir. Bu yaklaşım bize ahlaknâmelerin, İslam siyaset düşüncesinde geniş bir perspektif sunması için, farklı fikirlerden yararlanabilme becerisini de göstermiştir.¹⁹ Ayrıca Celâleddîn Devvânî, devletin güç vaziyete düştüğü zamanlarda, yine İslami amaç istikametinde sağlığına kavuşmasını ve her ferdin mevkisi itibarıyla sorumluluklarını ifa etmesini cemiyete anımsatır.

Toplumsal çabalarına örnek olarak Celâleddîn Devvânî, Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan'ın 1467'de Karakoyunlu Devleti'ni, 1469 yılında ise Timur Devletini yıkması sonrası kurduğu devletin Acem ve Doğu Anadolu coğrafyasında hakimiyetini sağlamlaştırmasında yardımcı olmuştur. Uzun Hasan'ın devletin başkentini Diyarbakır'dan Tebriz'e nakletmesi ve güçlü bir devlet teşkilatı kurması, onu devrin büyük güçlerinin arasına sokmuştur. Uzun Hasan, merkezi iktidarını mutlaklaştırmak adına giriştiği kanunlaştırma faaliyetlerine (*Uzun Hasan Kanunları*) Devvânî, Fars Kadılığı vazifesini üstlenerek yardımcı olmuştur. Fakat Uzun Hasan'ın, 1473 yılında kırılğan bir savaş (Otlukbeli) ile Sultan II. Mehmed'e karşı kaybetmesi devleti zayıflatmıştır. Şah İsmail'in 1501 Tebriz Seferi, Akkoyunlu hakimiyetini Acem coğrafyasında fiilen bitirmiştir. Akkoyunlu topraklarının Devlet-i Aliyye ile Safevî Devleti arasında paylaşılması sonrasında, bölge uzun müddet boyunca *Uzun Hasan Kanunları* ile idare edilmiştir. Bu durumun Uzun Hasan'ın sağlam bir idare merkezi kurmasından ileri geldiği açıktır.²⁰ Celâleddîn Devvânî'nin yaşamını sürdürdüğü devrin siyasi istikrarsızlığı göz önüne alınırsa, eserin telif edilme sebebi şaşırtıcı değildir. Bu bağlamda İslam dininin teşekkülünden sonra, İslam düşüncesinin altın çağı olarak nitelendirdiğimiz asırları göz

¹⁷ Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Sevda-Hamit Çalışkan (Ankara: Dost Yayınları, 2001), 268.

¹⁸ Hülya Arıkan, "Ahlâk-ı Nâsirî ve Ahlâk-ı Alâî'nin Mukayeseli Kaynak Analizi", *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2021, 90.

¹⁹ Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 305.

²⁰ Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, 1976), 16.

ardı ederse, yapılan ilmi çalışmalar pekala bizlere 15. asrın bir yeniden diriliş dönemi olduğunu önerebilmektedir.²¹

3.1. Ahlak-ı Celâlî'nin Önerdiği Değerler

Çalışmamızın amacı doğrultusunda Ahlak-ı Celâlî'nin, Devlet-i Aliyye'nin teorik siyaset üretmesinde ne gibi bir tesiri olduğunu ele almaya çalışacağız. Bu bağlamda 15. asrın ikinci yarısından 16. asrın başlarına kadarki dönemde, sultanların şahsında kuvvetler birliğinin oluşmasının teorik zeminini inceleyeceğiz. Dolayısıyla eserin Siyasetü'l Müdün olan üçüncü kısmı; Osmanlı siyaset düşüncesinde Sultan'ın iktidarının merkezileşmesine yönelik siyasi adımların ilmi meşruiyet temellerini idrak etmek için faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

Celâleddîn Devvânî, Siyasetü'l Müdün kısmında öncelikle adalet fikrinin, fertlerin tabiatında var olan metafizik özünü açıklamaya girişmektedir. Felsefi bir izahla giriştiği adalet meselesini İslamî emirlere göre açıklamaya çalışmaktadır. Ardından adalet düşüncesini, varlıkların (beşeriyetin), tabiatın gelen hikmetin bir inkişafı olduğunu ifade ederek ontolojik bir değerlendirme ile açıklamaktadır.²² Devvânî'nin adalet düşüncesinin mahiyetini anlatmasındaki maksat; bu eseri okuyacak olan emir, sultan veya padişahlara toplumu idare ederken adaletli bir siyaset üretme zorunluluğunu - tabiatı gereği - ortaya koymaktır. Mesela Celâleddîn Devvânî, adalet üzerine inşa edilen siyaseti, sultan veya padişaha şu şekilde tarif eder;

“Erdemli siyaset sahibi, adalet kanununa bağlı olup tebaayı çocukları ve dostlarının yerine koyar, öyle bilir ve de mal hırsı ve sevgisini aklî kuvvetin gazabına uğratar. Nâkisa, yani eksik siyaset sahibi ise, zulüm kaidelerine tabi olur, halkı da kendisine nispetle kölelerin yerine, hatta yük hayvanları mesabesinde bilir. Kendisi de hırs ve hevanın kölesi olur. İnsanlar, atalarından ziyade kendi zamanlarına benzerler. İnsanlar hükümdarların dini üzeredirler hükmü gereği insanlar, tutum ve davranışlarda zamanın sultanlarına uyarlar”.²³

Devvânî yukarıda söz konusu ettiği erdemli siyasetin; sultanın, adil idaresi sürdüğü müddetçe ve cemiyeti oluşturan hiziplerin her birinin, kendi mevkinin vazifesiyle ilgilenmesini tesis ettikçe, devletin düzen içinde istikrara kavuşacağını düşünür.²⁴ Devvânî, düşünürlere referansla, devletin iki siyasetle korunduğunu belirtir; taraflar arasında ülfet, kaynaşma, birlik ve bütünlük ile düşmanlar arasında çekişme ve ihtilaf.²⁵

²¹ Harun Anay, *Celâleddîn Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 34.

²² Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 47-50.

²³ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 209.

²⁴ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 211.

²⁵ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 212.

Devvânî'nin, cemiyet içinde adaletin ihya edilebilmesi için hükümdara tavsiyesi ise zalimliğe gitmemesidir. Ayrıca cemiyeti oluşturan hiziplerin vazifeli oldukları işlerle ilgilenmesi ve haddi aşmaması yönünde ise devlet ricaline uyarılar da bulunmaktadır. Böylece adalet kavramı düzen dahilinde, her şeyin yerli yerinde ilerlemesi anlamına gelmektedir. Nitekim önerilen düzenin ve ahengin merkezinde sultanlık makamı bulunmaktadır.

Devvânî, devlet idaresinde istikrarın tesis edilmesinde önemli gördüğü sultanlık makamını, ilahî hikmetlerin olgusal bir yansıması olarak görür. Devvânî kitabında sultanlık makamının kıymetini şu şekilde vurgular: “Hz. Mâlikü'l-Mülûk, namütenahi lütuflar hazinesini kullarından büyük fertlerinin bir kısmına ihsan etmiştir. Nitekim ‘Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet²⁶’ ayeti kerimesinin anlamı, buna işaret olabilir.”²⁷

Celâleddîn Devvânî, sultanlık makamının kıymetini felsefi öğreti ile birlikte de düşünmeye çalışmıştır. Mesela Aristoteles’in, kişinin sosyal vazifesi ile siyasi vazifesi arasında kurduğu ailevi (domestic) adaleti; önce evladın babaya itaatiyle başlatmıştır. Bu itaatin bir sonraki merhalesi yöneticiye itaat şeklini almıştır. Böylece kişi, yaşadığı şehir (polis) saygıyı bu şekilde ifade etmiş olur.²⁸ Dolayısıyla Devvânî, İslam akidesinin en temel ilkesi olan Allah’a itaati, sosyal ve siyasi hayatın düzenli bir şekilde ilerleyebilmesi için derecelendirme (artma veya eksilme) yoluna gitmiştir. Devvânî'nin itaat meselesini dönemin şartlarına göre ele alışı, Antik Yunan siyaset felsefesi ile İslam siyaset düşüncesi arasındaki harmoniyi de bize göstermektedir. Nitekim Devvânî'nin, Antik Yunan klasiklerinden istifade ederken İslam akidesi bağlamında çözümler üretmeye çalıştığını pekala söyleyebiliriz.

Ahlak-ı Celâlî'nin sultanlık makamının önemini İslam öğretisi üzerinden meşruiyet kazandırmaya çalışması, siyaset felsefesi açısından önemli bir adımı teşkil eder. Sultanın idaresinde yaşayan toplumun gündelik ve uhrevi yaşayışlarının huzurunu, sultanın dünyevi ve ilahî vazifesi olarak görmektedir;

“Toplum tipoloji olarak erdemli ve erdemsiz toplum olarak iki kısma ayrıldığı gibi, hükümdarlık siyaseti de iki kısma ayrılır: Biri imamet denilen erdemli siyasettir. Erdemli siyaset, kulların meâş ve meâd, yani dünya ve ahiret işlerinde maslahatlarına olan şeyleri tanzim etmek demektir. Erdemli siyasetin amacı, kullardan her birinin layık olduğu yetkinliğe erişmesini sağlamak, gereği ise hakiki mutluluğa ulaşmasını temin etmektir. Bu

²⁶ Kur’ân Yolu (Erişim: 15 Ağustos 2023), Sâd Sûresi 38/26.

²⁷ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 206.

²⁸ Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, 308-309.

*mutluluğun sahibi hakikaten Halifetullah ve Zillullah'tır. Siyaseti icra ederken şeriata sahip çıkmada önderdir”.*²⁹

Görüldüğü gibi sultanın veya hükümdarın ortaya koyduğu siyasetin şer’î esaslara bağlı olması, bulunduğu makamın ilahî mukadderatı ile ilintilidir. Bu bağlamda Devvânî, Müslüman toplumun sultana itaat etmesi gerektiğini önerirken aynı zamanda, sultanın devleti idare ederken erdemli siyaseti/siyaset-i şer’îyye’yi takip etmesini nasihat etmiştir. Dolayısıyla Devvânî, İslami esas istikametinde icraatta bulunan sultana tabî olunmasını, kişiyi hem bu dünyada hem de ahirette gerçek huzura ve kemâle çıkaracağını söylemiştir. Böylece Hükümdar ile toplum arasında sağlanan bu mutabakat, devletin varlığına önemli bir zemin olmuştur.

Celâleddîn Devvânî, devletin siyasetinin belirlenmesinde merkezi bir aktör konumuna koyduğu sultanlık makamını, yine toplumu oluşturan sınıfların (erkan-ı erbaa) uyumlu bir şekilde çalışmasında da merkezi bir konuma yerleştirmiştir;

“İlim ehli, kılıç ehli, muamele ehli ve ziraat ehli. Bileşkelerdeki element veya unsurlardan birinin zorunlu olan adaletten sapması, nasıl ki itidal ve dengenin tarumar olmasına, çöküş ve fesada yol açarsa, aynı şekilde medeni toplumda da bu sınıflardan birinin diğer üç sınıfa galebe çalması, toplumda düzenin yok olmasına ve yıkılmaya sebep olur.”³⁰ Hak ve hakikat odur ki, bu işlerde hak şeriata tabi olmalıdır. Kesme ve katletmeye şer’i hudutlara uyup ona göre kendi mahallinde teşebbüs etmelidir. Bunun ötesine geçmekten sakınmalıdır. Çünkü şöyle buyrulur: ‘Kim Allah’ın sınırlarını aşarsa, kendisine zulmetmiş olur.’³¹

Ahlak-ı Celâlî’nin toplumu erkan-ı erbaa üzerinden sınıflandırması, geleneksel ahlaknâmeler silsilesini takip ettiğini gösterir. Fakat Ahlak-ı Celâlî’nin ahlaknâme geleneğine getirdiği yenilik; toplumu oluşturan sınıfların varlığının tabiatı gereği akli ve ilahî olduğunu önermesidir. Bu bağlamda Devvânî, sultanlık makamına toplumu oluşturan sınıfların varlığını tabiatı gereği kabul etmesini önerirken, bu sınıfların arasındaki dengeyi iktidarın mutlak sahibi olarak koruma yetkisinde olduğunu da ifade etmeye çalışır. Nitekim sultanın mutlak yetkisi de ilahî siyaseti gaye edinmesinden ileri gelir. Dolayısıyla toplumu oluşturan sınıflar sultana itaat ederek, devletin istikrarlı bir şekilde idare edilmesine hizmet ederler. Devletin istikrarlı idare edilmesi toplumun her kesiminin huzurlu ve emniyetli bir şekilde yaşamasına yardımcı olur.

²⁹ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 206.

³⁰ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 212-214.

³¹ *Kur’ân Yolu* (Erişim 15 Ağustos 2023), et-Talâk Sûresi 65/1; Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 216.

4. Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi ve Celâleddin Devvânî

Abdurrahman Efendi, 1456 yılında Amasya’da dünyaya gelmiştir. Babası şehrin ileri gelen ailelerinden Divriklizâdeler’e mensup, Kâzerûniyye postnişlerinden Şemseddin Müeyyed Çelebi’nin oğlu Alâeddin Ali Çelebi’dir. Dedesinden dolayı Müeyyedzâde lakabı ile tanınmıştır.³² Kimi araştırmalar da onun soyunun Acem’de Kâzerûniyye tarikatı kurucusu Ebû İshak Kâzerûnî’ye (ö.1035) gittiğini iddia etmektedir. Müeyyedzâde’nin anne tarafından dedesini ifade eden Âşık Çelebi de sülalenin aslen Acem’den geldiğini belirtmiştir. Abdurrahman Efendi babası sayesinde Amasya’da iyi bir eğitim almıştır. Yâkut Paşa Zâviyesi şeyhi olan babası, Amasya sancağına giden Şehzade Bayezid’in 1461’de nişancısı konumuna gelince, Müeyyedzâde gençlik senelerinde Şehzade Bayezid ile görüşme fırsatı yakalamış ve yakın meclisine girmiştir. Müeyyedzâde ile Şehzade Bayezid’in yakın dostluğu bazı kesimlerin rahatsızlığına neden olunca Müeyyedzâde, Şehzade Bayezid’in yardımıyla Amasya’yı terk etmek durumunda kalmıştır. 1479 yılında daha iyi bir tahsil görmek amacıyla o zamanlar Memlûkler’in egemenliğinde olan Halep’e geçmiştir. Ardından Şîraz’a yolculuğa çıkarak Celâleddîn Devvânî’den iyi bir tahsil görerek icâzet almıştır.³³

Celâleddin Devvânî’nin yanında yedi yıl öğrenim gören Müeyyedzâde, Şehzade Bayezid’in tahta çıkmasıyla, 1483 yılında önce Amasya’ya ardından İstanbul’a gitmiştir. İstanbul’da müderrislik yaptığı 8 yıl boyunca Devvânî’nin eser ve fikirlerinin Osmanlı ilim dünyasına tanıtılmasına katkı sağlamıştır. Nitekim Müeyyedzâde öğretim faaliyetlerinde bulunduğu sırada Muhyiddin Muhammed Kırtaszâde (ö.1528), İbn Kemal (ö.1534) ve Ebussuûd Efendi (ö.1574) gibi dönemin pek çok âlimini yetiştirmiştir. Bahsettiğimiz bu isimler, Sultan Süleyman devrinde Devlet-i Aliyye’nin kanunlaştırma siyasetinde yüksek vazifeler üstlenmişlerdir.³⁴

Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi’nin pratik anlamda yaptığı vazifelere bakacak olursak; 1494 yılında Edirne kadılığına vazifelendirilerek Osmanlı idari yapısının içine dâhil olmuştur. 1501 yılında Anadolu, ardından dört yıl sonra Osmanlı ulema teşkilatında şeyhülislam makamından sonra gelen Rumeli kazaskerliğine atanmıştır. Bu vazifeler esnasında sorumlu olduğu bölgelerdeki kadılıkları da teftiş etmiştir. Dolayısıyla şer’î hukuk bütünlüğünün sağlanmasına yönelik sahadaki sorun ve eksiklikleri gözlemeleme fırsatı yakaladığını söyleyebiliriz. Müeyyedzâde Efendi, Sultan II. Bayezid devrinin

³² Mehmed Süreyya, “Müeyyedzâde”, *Sicil-i Osmani*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4/1212.

³³ Hasan Aksoy, “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2020), 31/483; Emine Arslan, “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi’nin Fetva Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi”, *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası, Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVI. Yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 279-285.

³⁴ Harun Anay, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, 98.

sonlarında, şehzadeler arası taht kavgası başlayınca bir sebeple Rumeli Kazaskerliğinden 1511 yılında azledilmiştir. Şehzade Selim'in tahta çıkmasıyla 1513 yılında Rumeli Kazaskerliği'ne yeniden atanmıştır. Sultan Selim, Safevîler üzerine sefer açtığı sırada bölgeyi iyi bilen Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'yi yanında götürmüştür. Sefer sırasında görevinden tekrar azledilen Müeyyedzâde, 1516 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.³⁵

Müeyyedzâde Efendi'nin *Mecma'u'l-Fetâvâ* isimli eseri, klasik fıkıh ve fetvaları içeren eserlerin derlenmesinden oluşmaktadır. Eser, fetva külliyatında malum olduğu üzere soru-cevap şeklinde ilerlemektedir. İçerdiği konular itibariyle ibadet kısımlarının az tutulup muâmelat kısmının fazla tutulması, devlette vazifeli olan kadınlara yardımcı olması sebebiyle hazırlanmış olabileceği izlenimini vermektedir.³⁶ Bu durumda Devlet-i Aliyye'nin kanunlaştırma siyasetinin en önemli referansı olan şer'i çalışmaların (fıkıh ve fetva), devletin (hanedan) egemen olduğu her yerde tanınmasını sağlamada bir araç görevi üstlendiği söylenebilir. Nitekim fetva mecmuaları zamanla, İbn Kemal ve Ebussuûd Efendiler devrinde de, artarak devam etmiştir.³⁷ Böylece Devlet-i Aliyye'de farklı bölgelerde dağınık halde icra edilen hükümler tek bir merkez üzerinden bütünleştirilmeye çalışılmıştır diyebiliriz. Dolayısıyla Celâleddîn Devvânî'nin sultanlık makamının siyaseten güçlendirilmesine yardımcı olan şer'î (ilahî) hukuk önerisinin, Osmanlı ilmiyesi tarafından sultana/hanedana isyan etmede bir araç olarak kullanılmasının önüne geçilmiştir.

Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, Celâleddîn Devvânî'den icâzet alması hasebiyle Osmanlı ilim dünyasına Devvânî'nin görüşlerini tanıtmıştır. Kuşkusuz Devvânî'nin Ahlak-ı Celâlî'sinde sultanlık makamının ilahî meşruiyete dayalı önerisi, Acem'de Şah İsmail'in on iki Şîî imamlığı üzerinden mutlak idaresini tesis ederken, Anadolu'da Sultan Selim'in Sünnî bir merkez olma niyetiyle Devlet-i Aliyye'yi teşkilatlandıracaktır. 16. asırla birlikte mutlak idareye dönüşen bu devletler, hem dini hem siyasi sınırları birbirlerine çekeceklerdir. Safevî Devleti ile Devlet-i Aliyye'nin bu siyasi tercihlerindeki önemli referans kaynaklarından biri Celâleddin Devvânî'nin Ahlak-ı Celâlî'sidir.³⁸

³⁵ Mehmet İpşirli, *Osmanlı İlmiyesi* (İstanbul: Kronik Yayınları, 2021), 206-207; Hasan Aksoy, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", 485.

³⁶ Emine Arslan, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Fetva Mecmûası", 286-287.

³⁷ Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemâl Kemâlpaşazâde (İbn Kemâl), *Mecmû'atu Resâ'il-i İbn Kemâl* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Aga Efendi Tanacan, 129); Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî el-İskilibî (Ebussuûd Efendi), *Fetâvâ-yı Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esat Efendi, 587).

³⁸ Judith Pfeiffer, "Teaching the Learned: Jalâl al-Dîn al-Dawânî's *Ijâza* to Mu'ayyadzâde 'Abd al-Rahmân Efendi and the Circulation of Knowledge between Fârs and the Ottoman Empire at the Turn of the

Celâleddîn Devvânî, yaşadığı dönemde Ahlak-ı Celâlî eserini kaleme alırken, Acem ve Doğu Anadolu coğrafyası siyasi bir istikrarsızlık içindeydi. Devvânî'nin, eserindeki sultanlık makamının kuvvetlenmesine yönelik önerileri, dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda, istikrarlı bir idarenin kurulması arzusunda olduğunu düşündürmektedir. Bu durum, Devlet-i Aliyye'de Sultan II. Beyazıd ile Cem Sultan arasında yaşanan iç savaşın, hükümdarlar tarafından merkezi bir idare kurulması gerektiğinin fark edilmesini anlamlı hale getirmektedir. Dolayısıyla Müeyyedzade Abdurrahman Efendi ile Celâleddîn Devvânî arasındaki ilişki, Osmanlı siyaset fikriyatının reflekslerini idrak edebilme açısından kıymetli bir bağı temsil etmektedir.³⁹

Safevî hükümdarı Şah İsmail'in Acem diyarını Şiileştirme siyaseti, bölgede yaşayan Sünnî âlimlerin Devlet-i Aliyye'ye göç etmesine neden olmuştur. Müeyyedzâde Efendi, İran'dan göç eden bu âlimlere hamilik ederek, devletin önemli kurumlarında istihdam edilmelerine vesile olmuştur. Bu âlimlerin istihdamıyla beraber ilmi görüşleri, toplum düzenini sağlamak amacıyla Devlet-i Aliyye'nin de güçlü bir merkezi iktidar kurabilmek için giriştiği resmi ideolojisine⁴⁰ bir nevi entelektüel kaynak oluşturmuştur. Bu entelektüel birikim ve Müeyyedzâde Efendi, şer'î hukukun yaygınlaşmasında yardımcı unsurlar olmuşlardır.⁴¹ Bu bağlamda Devvânî'nin önerisinde olduğu gibi şer'î hukukun sultanlık makamının güçlendirilmesindeki merkezi rolü de ortaya çıkmıştır.

Devlet-i Aliyye 16. asra geldiğinde Safevîler ile mücadelesinde iç ve dış düşmanlarını tanımlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda heterodoks akımlara karşı daha önceki asırlarda görülmemiş bir sertlikte mücadele etmiştir. Bu mücadele, Devlet-i Aliyye'nin benimsediği siyaset, din ile devlet arasında ayrılmaz bir ilişki kurduğunun göstergesidir.⁴² Devvânî'nin düşüncelerini benimseyen Müeyyedzâde Efendi, din ile devlet arasında kurulan bu yeni (merkezileşme siyaseti) ilişkinin pratik alanda önemli bir temsilcisi olmuştur. Böylece Ahlak-ı Celâlî, İslam siyaset fikriyatını besleyen ve imkânlar çerçevesinde devlet dahilinde ne gibi ıslahatlara yönelebileceğinin ipuçlarını veren kıymetli bir rehber konumuna yerleşmiştir.

Sonuç

Erken Modern Çağ'da Devlet-i Aliyye'nin güçlü bir merkezi idare kurması asrın en büyük hadiselerinden biridir. Devrin Avrupalı siyaset düşünürleri bu durumu Doğu'nun

Sixteenth Century", *In The Heritage of Arabo-Islamic Learning*, ed. Maurice A. Pomerantz vd. (Leiden: Brill, 2016), 296.

³⁹ Pfeiffer, "Teaching the Learned: Jalâl al-Dîn al-Dawânî's *Ijāza*", 313.

⁴⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 122.

⁴¹ Ahmet İnanır, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Hayatı ve Osmanlı Hukuk Geleneğindeki Yeri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu* (Amasya: Amasya Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/354-355.

⁴² Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 311.

despotluk tabiatına bağlasa da vaziyet sanıldığı gibi basit ve yüzeysel değildir. Aslında bu durum, o devirde meydana gelen siyasi istikrarsızlıkların düşünürler tarafından problematik haline getirilmesiyle başlamıştır. Celâleddin Devvânî de bu isimlerden biridir. Celâleddin Devvânî'nin Ahlak-ı Celâlî'si yalnızca bir ahlak eseri olmasının dışında, dönemin siyasi vaziyetine veya sorunlarına uygun yeni teklifler de sunmuştur. Devvânî, sultanlık makamının güçlendirilmesinin devletin istikrarlı bir şekilde idare edilmesi için elzem olduğunu düşünür. Bu doğrultuda hanedanın iktidarını şer'î hukuk ile meşrulaştırır ve birbirine bağlar.

Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin, Şiraz'da Celâleddin Devvânî'den ders alması, onun fikirlerinin Osmanlı ulemasına tanıtılmasına vesile olmuştur. Nitekim Acem'de Şah İsmail'in dini/siyasi bir Şiî Devleti kurması da dönemin siyasi söyleminin değişmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı uleması, siyasi olarak Safevî Devleti ile çatışan Devlet-i Aliyye'ye yeni bir dini/siyasi söylem üretmek durumunda kalmıştır. Böylece toplumu oluşturan sınıflar (erkan-ı erbaa) Osmanlı hanedanına -halife konumu da dahil- daha fazla itaat ederek, Osmanlı mutlakiyetçiliğini güçlendirmiş ve Safevîlere karşı başarılı bir mücadele verilebilmesine zemin oluşturmuştur. Sultan Selim'in Mısır Seferi sonrası hilafetin Osmanlı hanedanlığına geçmesi, yeni bir siyaset söylemini de beraberinde getirmiştir. Osmanlı hanedanı yalnızca Avrupa'da cihat yapan bir gücü idare etmemiş, aynı zamanda Sünnî itikadı yaşayan toplumların da liderliğini üstlenmiştir. Bu vesile ile Osmanlı hanedanlığının fiili iktidarı aynı zamanda ilahî meşruiyetle desteklenmiştir. Osmanlı toplumunu oluşturan ilmiye, seyfiye, kalemiye ve reaya sınıfları, Osmanlı hanedanının fiili ve ilahî iktidarı karşısında yeniden teşkilatlanmaya başlamıştır. Devlet-i Aliyye'de iktidar (sultanlık) müessesesinin dönüşümü (merkezleşmesi), tıpkı Devvânî'nin teklifinde olduğu gibi, siyaset düşüncesindeki değişimi de açıklamaktadır. Dolayısıyla Osmanlı hanedanı, artık tebaasından daha da fazla itaat beklemektedir. Çünkü hanedanın beklediği itaat ilahî bir meşruiyet kazanmıştır. Bu nedenledir ki Sultan II. Bayezid'dan sonra başa geçen padişahlar (Sultan I. Selim ve Sultan I. Süleyman) Osmanlı Tarihi'nin en güçlü hükümdarları olarak anılmıştır.

Kaynakça

- Abou-El-Haj, Rıfa'at Ali. *Modern Devletin Doğası 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*. çev. Oktay Özel-Canay Şahin. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- Aksoy, Hasan. "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/485. İstanbul: TDV. Yayınları, 2020.
- Aktürkoğlu, Mustafa Enes. Nizam-ı Cedid'ten Tanzimat'a Osmanlı Zihniyet Yapısının Çözümlemesi Bağlamında Batı'nın Siyaset Bilimi kavramlarının (Özgürlük, Eşitlik, Vatan ve Millet) Dönüşümü. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Bursa, 2022.
- Anay, Harun. "Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi". İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994, 34.
- Anay, Harun. "Devvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/257-262. İstanbul: TDV. Yayınları 1994.
- Arıkan, Hülya. "Ahlâk-ı Nâsırî ve Ahlâk-ı Alâî'nin Mukayeseli Kaynak Analizi". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021), 90.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2020.
- Arslan, Emine. "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Fetva Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVI. Yüzyıl*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Black, Antony. *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*. çev. Sevdâ Çalışkan-Hamit Çalışkan. Ankara: Dost Yayınları, 2001.
- Cabirî, Muhammed. *Arap Ahlakî Akli*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Celâleddîn Devvânî. *Ahlâk-ı Celâlî*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Ebussu'ûd Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî el-İskilibî. *Fetâvâ-yı Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esat Efendi, 587.
- Görgün, Tahsin. *Osmanlı Düşüncesi*. İstanbul: Tirekitap Yayınları, 2020.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayınları, 2000.
- İnanır, Ahmet. "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Hayatı ve Osmanlı Hukuk Geleneğindeki Yeri". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. 1/347-356. Amasya: Amasya Üniversitesi Yayınları, 2017.
- İpşirli, Mehmet. *Osmanlı İlimiyesi*. İstanbul: Kronik Yayınları, 2021.
- Kemâlpaşazâde (İbn Kemâl), Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemâl. *Mecmû'atu Resâ'il-i İbn Kemâl*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Aga Efendi Tanacan, 129.
- Kırmızı, Abdülhamid. "19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları". *Cogito*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 94/2019, 95.

- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kur'ân Yolu* Erişim 15 Ağustos 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr/et-Talâk>, Sâd Sûresi
- Mehmed Süreyya. "Müeyyedzâde". *Sicil-i Osmani*. haz. Nuri Akbayer. 4/1212. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Merriman, John. *Rönesans'tan Bugüne Modern Avrupa Tarihi*. çev. Şükrü Alpagut. Ankara: Say Yayınları, 2018.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Pfeiffer, Judith. "Teaching the Learned: Jalâl al-Dîn al-Dawâni's *Ijâza* to Mu'ayyadzâda 'Abd al-Raḥmân Efendi and the Circulation of Knowledge between Fârs and the Ottoman Empire at the Turn of the Sixteenth Century". In *The Heritage of Arabo-Islamic Learning*. ed. Maurice A. Pomerantz vd. Leiden: Brill, 2016, 296.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Sümer, Faruk. *Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, 1976.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Ahlak-ı Celâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/16, İstanbul: TDV. Yayınları 1989.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 155-180

Cemâleddin el-Konevî'nin Namazda Ellerin Kaldırılması

Meselesine Dair Risalesi

Jamāl al-Dīn al-Qūnawī's Treatise on the Raising of the Hands in Prayer

Adem ÇİFTCİ

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Assoc. Prof., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. Theology Department of Islamic Law.

ademciftci28@hotmail.com Orcid: 0000-0002-9040-2753

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

15.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted

19.10.2023

Atıf/Cite: Çiftci, Adem. "Cemâleddin el-Konevî'nin Namazda Ellerin Kaldırılması Meselesine Dair Risalesi". İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 8/2 (2023), 155-180.

<https://doi.org/10.20486/imad.1361269>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

İlk dönemlerden itibaren ulema arasında ihtilafa neden olan rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılması meselesi, 8./14. asrın ortalarına doğru Şam ve Mısır bölgelerinde dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden Kıvâmüddîn Emîr Kâtib el-İtkânî tarafından tekrar gündeme getirilmiştir. Ellerin kaldırılmasının hükmüyle ilgili tartışma nihayetinde Hanefî birinin Şâfiî imama uyup uyamayacağı noktasında farklı bir meseleye evrilmiştir. İtkânî, Hanefî mezhebinin esas görüşü olduğunu iddia ettiği, rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılması durumunda namazın bozulacağı görüşünü ileri sürerek, Hanefî birinin Şâfiî imama uyamayacağını savunmuş, buna dair görüşlerini ve dayandığı delilleri içeren bir risale kaleme almıştır. Dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden Cemâleddîn el-Konevî ve Şâfiî fakihî Tâkiyyüddîn es-Sübkî ise İtkânî'ye reddiye olarak birer risale yazmışlardır. Bunlardan Cemâleddin el-Konevî, telif ettiği eserinde İtkânî'nin ileri sürdüğü görüş ve dayandığı delilleri tahlil etmiş, bunları naklî ve aklî olarak tenkide tâbi tutmuştur. Müellif daha sonra muteber ve mutemed Hanefî kaynaklarına müracaat ederek mezhebin esas görüşünü ortaya koymuştur. Bu çalışmada müellifin konuyla ilgili yaklaşımı ele alınacak ve akabinde de risalesinin tahkikli neşri gerçekleştirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Şâfiî Mezhebi, Namazda Ellerin Kaldırılması, İtkânî, Cemâleddin el-Konevî.

Abstract

The issue of raising the hands while going to and rising from rukû, which had been a source of dispute among the scholars since the early periods, was brought up again towards the middle of the 8th/14th century by Qwâm al-Dîn Amîr Qâtib al-İtkânî, one of the leading Hanafî jurists of the period in the Damascus and Egypt regions. The debate did not stop there and eventually evolved into a different issue on whether a Hanafî can follow the Shâfi'î imam or not. İtkânî defended the view, which he claimed to be the main view of the Hanafî madhhab, that if the hands are raised while going to and rising from the rukû, the prayer will be invalidated, and therefore a Hanafî cannot follow the Shâfi'î imam. He wrote a treatise containing his views and the evidence he relied on. The leading Hanafî jurists of the period, Jamâl al-Dîn al-Qûnawî and the Shâfi'î jurist Tâqiyy al-Dîn al-Subkî wrote a treatise as a refutation to al-İtkânî. Among them, Jamâl al-Dîn al-Qûnawî analyzed al-İtkânî's views and the arguments he relied on and criticized them both naqlî (revealed knowledge) and aqlî (by reasoning). The author then presented the main opinion of the madhhab by referring to the authoritative and reliable Hanafî sources. In this study, we will analyze the author's approach to the subject and then make a critical edition of his treatise.

Keywords: Islamic Law, Hanafî Madhhab, Shafi'î Madhhab, Raising Hands in Prayer, İtkânî, Jamâl al-Dîn al-Qûnawî.

Giriş

Namaza başlarken iftitah/tahrime tekbiri esnasında ellerin kaldırılması dört mezhebe göre sünnettir.¹ Namaz içerisinde ellerin kaldırılmasına gelince mezhepler arasında bu konuda ihtilaf vardır. Hanefiler iftitah, kunut ve bayram namazı tekbirleri hariç ellerin namaz içerisinde hiçbir yerde kaldırılmayacağını savunmaktadırlar.² Mâlikî mezhebindeki hâkim görüş de Hanefîlerin görüşü gibidir.³ Şâfiîler ise iftitah tekbirinin dışında rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılması gerektiği görüşündedirler.⁴ Hanbelîler de Şâfiîlerle aynı görüşü paylaşmaktadırlar.⁵ Bu mesele mezheplerin temel kaynaklarında ele alınmış, her fakih kendi mezhebinin dayanaklarını serdederek karşı görüşü eleştirmiş ve karşı görüşün delillerinin zayıf yönlerini ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu mesele, 8./14. asrın ortalarına doğru özellikle Şam ve Mısır bölgelerinde tekrar gündeme gelmiştir. Dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden biri olan Kıvâmüddîn Emîr Kâtib el-İtkânî (ö. 758/1357) Dımaşk'ta bir akşam namazında arkasında namaz kıldığı Şâfiî imamın rükûdan kalkarken ellerini kaldırması üzerine, imamla tartışmış ve namazını

¹ Ebû Bekr Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/14; Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/307; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: b.y. 1417/1997), 1/475; Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 2/168; Şemsüddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 3/285; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), 1/231; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtûbî İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât ve'l-mümehhidât*, thk. Muhammed Huccî (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1/163; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 1/142; Şihâbuddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Huccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/219; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdülfeţâh Muhammed Huluv (Riyâd: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 2/138; Zahide Keskin, *Uygulama ve Delilleri Açısından Namazda Ellerin Durumu* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 17.

² bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/14.

³ İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 1/163; İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/142; Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/219-220;

⁴ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983), 1/281; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007/1428), 2/160; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb* (Kâhire: İdâretü't-Tibâti'l-Müniriyye, 1344), 3/309.

⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/171-172; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Dekâ'iku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ* (Beyrut : Âlemi'l-Kütüb, ts.), 1/186.

iade etmiştir.⁶ İftitah tekbiri dışında namazda elleri kaldırmanın amel-i kesir olarak değerlendirileceğini dolayısıyla da namazı bozacağını savunan İtkânî, görüşünü Mekhûl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) Ebû Hanîfe'den yaptığı bir nakle dayandırmış, bu görüşün mezhebin esas görüşü olduğunu ve önde gelen fakihlerin de bu görüşü benimsediklerini iddia etmiştir. İtkânî'nin bu görüşüne karşı çıkan Hanefî ve Şâfiî fakihlerinin de meseleye dahil olmasıyla yeniden alevlenen bu tartışma, geniş bir coğrafyaya yayılmış, daha sonra tartışmanın seyri değişerek Hanefî birinin Şâfiî imama uyup uyamayacağı noktasında farklı bir boyut kazanmıştır.⁷

Hanefî fakihlerinden Kıvâmüddîn Emîr Kâtib el-İtkânî mezhebin esas görüşünün bu olduğunu ispatlamak ve delillerini ortaya koymak için “*Risâle fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât*” isimli bir risale kaleme almıştır.⁸ Hanefî fakihlerinden İtkânî'nin çağdaşları Cemâleddîn el-Konevî (ö. 770/1369) ve Ekmeleddîn el-Bâbertî⁹ (ö. 786/1384) ile Şâfiî fakihi Tâkiyüddîn es-Sübkî¹⁰ (ö. 756/1355) konuyla ilgili birer risale kaleme almışlardır. Cemâleddîn el-Konevî ile Tâkiyüddîn es-Sübkî'nin risaleleri İtkânî'nin görüşlerine reddiye niteliği taşımaktadır.

Konuyla ilgili olarak Konevî'nin eserinde yer verdiği görüşler diğer Hanefî kaynaklarıyla mukayese edilerek test edilmiş ve söz konusu görüşlere delil teşkil eden rivayetlerin kaynakları tespit edilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili yapılan modern çalışmalar da incelenmek suretiyle çalışmada yeri geldikçe kendilerine işaret edilmiştir. Konevî'nin bu çalışması konuyla ilgili mezhep görüşünü yansıtmayı, taassuptan uzak şekilde konuyu derli toplu ele alması ve diğer Hanefî ulemasının övgüsünü elde etmesi bakımından

⁶ Ahmet Akgündüz, “İtkânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 23/464-465; Osman Bayder, “8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l Yedeyn Meselesi”, *Dergiabant* 7/13 (Mayıs 2019), 118. Kefevî, İtkânî'den bahsederken muhaliflerine karşı şiddetli bir mezhep taassubiyeti güttüğünü, eserlerinde kullandığı ifadelerden bunun açıkça anlaşıldığını ifade etmektedir. bk. Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 3/474.

⁷ Müellif bu olayı bizzat kendisi aktarmaktadır. Kıvâmüddîn Emîr Kâtib el-İtkânî, *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-Salât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2269), 91b-94a; Ayrıca bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/311; Bayder, “8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l Yedeyn Meselesi”, 117.

⁸ Eserin yazma nüshaları için bk. el-İtkânî, *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2269), 91a-111b; (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Hayri Abdullah Efendi, 146), 154b-164b; (Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1739), 10a-30a; (Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 98), 115b-130a; (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3706), 152b-163b; (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2725), 196b-205b; (Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2128), 13a-22b.

⁹ bk. Ekmeleddîn el-Bâbertî, *Risâle fi ademi cevazi refi'l-yedeyn fi'r-rükû'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4800/6), 13b-16a.

¹⁰ Bu eser Abdulhamid Muhammed Dervîş tarafından neşredilmiştir. bk. Takiyüddîn es-Sübkî, *Refu'l-yedeyn fi's-salât*, thk. Abdulhamid Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Muktebis, 2014).

dikkat çekmektedir. Daha önce neşredilmemiş olan bu risalenin neşredilmesinin konuyla ilgili tartışmalara katkı sağlayacağı ve literatürde önemli bir boşluğu dolduracağına inanılmaktadır. Diğer risaleleri de çeşitli araştırmalara konu edildiği için tekrara düşmemek adına müellifin hayatına kısaca yer verilmiş, mezkûr çalışmalara referanslarda bulunmak suretiyle ilgililer bu araştırmalara yönlendirilmiştir.

Bu çalışmada Cemâleddin el-Konevî'nin, İtkânî'nin konuyla ilgili görüşlerine reddiye olarak kaleme aldığı risalenin neşrini gerçekleştireceğiz.

1. Cemâleddîn el-Konevî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tam adı Cemâleddîn Ebü's-Senâ Mahmud b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes'ud b. Abdurrahman el-Konevî ed-Dımaşkî'dir. Babasından dolayı İbnü's-Sirâc olarak bilinir. Künyesi ise Ebü'l-Mehâsindir.¹¹

Kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili farklı görüşler yer almaktadır. Çağdaşları olan İbn Râfi' (ö. 774/1372) 694/1295 yılında;¹² İbn Habîb el-Halebî (ö. 779/1377) ise 692/1293 yılında doğduğunu kaydetmektedirler.¹³

Aklî ve naklî ilimleri babası Ebü'l-Abbâs Mahmûd b. Ahmed el-Konevî'den (ö. 732/1332'den önce) alan¹⁴ Cemâleddîn el-Konevî, fıkhıta Hanefî mezhebine mensup olup 759/1358 ve 766/1365 yıllarında Dımaşk'ta iki defa kâdilkudâtlık görevini üstlenmiş; Emeviyye Câmii, Reyhâniyye ve Hâtuniyye medreselerinde müderrislik görevinde bulunmuştur.¹⁵

¹¹ bk. Abdulkadir el-Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyeye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993), 3/435; Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Muhammad Hayr Ramazan Yusuf (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 289; Kefevî, *Ketâ'ib*, 4/117; Ebü'l-Hasenât Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1324), 207.

¹² Ebü'l-Meâlî Takiyüddîn Muhammed b. Râfi' es-Sellâmî, *el-Vefeyât*, thk. Sâlih Mehdi Abbâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 2/349.

¹³ Ebü Muhammed Bedreddin Hasan b. Ömer İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-nebîh fi eyyâmî'l-Mansûr ve benîh*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1986), 3/336; M. Kamil Yaşaroğlu, "Cemâleddin el-Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2002), 26/164.

¹⁴ Kefevî, *Ketâ'ib*, 4/117-118; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207; Muhammad Akram Hakim, *Cemâleddin el-Konevî'nin (v. 770/1369) el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 9.

¹⁵ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 289; Kefevî, *Ketâ'ib*, 4/118; Yaşaroğlu, "Cemâleddin el-Konevî", 26/164; Hakim, *Cemâleddin el-Konevî'nin (v. 770/1369) el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, 10.

Cemâleddîn el-Konevî, 770/1369 yılının zilhicce ayının son gününde (4 Ağustos 1369) Dımaşk'ta vefât etmiş ve şehrin doğu bölgesinde yer alan Sûfiyye kabristanına defnedilmiştir.¹⁶

Cemâleddîn Konevî başta fıkıh olmak üzere İslâmî ilimlerin farklı alanlarında çok sayıda eser telif etmiştir. Müellifin hayatı ve eserlerine dair bilgiler daha önce yapılan çalışmalarda ayrıntılı olarak ele alındığı için tekrara düşmemek adına ilgilileri bu çalışmalara yönlendirmekle yetiniyor,¹⁷ müellifin çalışmamıza esas teşkil eden *el-Mukaddime fi refi'l yedeyn fi's-salât* isimli eserini incelemeye geçiyoruz.

2. Eserin Müellife Âidiyeti ve Yazılış Gayesi

Eserin nüshaları incelendiğinde hemen girişte, “*Mukaddimetün fi refi'l yedeyn fi's-salât mimma ellefehü el-Abd el-fakîr ilallahilğaniyyi Mahmûd b. Ahmed b. Mes'ûd el-Kônevî el-Hanefî...*” ifadeleriyle eserin müellife ait olduğu bilgisi yer almaktadır.¹⁸ Diğer üç nüshada da eserin müellif tarafından yazıldığına dair benzer ifadeler yer almaktadır.¹⁹

Dâvudî (ö. 945/1539?) ve Kâtip Çelebi de (ö. 1067/1657) eserlerinde İtkânî'nin konuya dair eserinden bahsettikten sonra Konevî'nin kendisine reddiye olmak üzere bu risaleyi kaleme aldığından bahsetmektedirler.²⁰ İtkânî'nin refü'l-yedeyn konusundaki yaklaşımını eleştiren Abdülhay el-Leknevî de (ö. 1886) Konevî'nin bu risâlesini övgü dolu sözlerle takdim eder.²¹ Dolayısıyla eserin âidiyeti noktasında herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Eserin yazılış gayesine gelince müellif, telif gerekçesini şu sözlerle izah etmektedir:

“Bu eser, elleri kaldırmanın namazı bozmayacağına dair bir mukaddimedir. Bazıları Hanefilerin cumhurunun görüşü zannederek rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken elleri kaldırmanın namazı bozacağını iddia ediyor ve bunu Ebû Hanîfe ve ashabının görüşü dolayısıyla da mezhebin esas görüşü olduğunu ileri sürüyor, buna binaen de Hanefî birinin

¹⁶ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/436; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 290; Kefevî, *Ketâ'ib*, 4/118; Yaşaroğlu, “Cemâleddin el-Konevî”, 26/164.

¹⁷ Müellifin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Yaşaroğlu, “Cemâleddin el-Konevî”, 26/164-165; Ahmet Hamdi Furat, “Cemâleddîn Konevî ve *Kitâbu'l-îcâz Fi'l-îtirâz 'Alâ'l-Edilleti's-Ser'iyye* Adlı Risalesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 275-280; Hakim, *Cemâleddin el-Konevî'nin (v. 770/1369) el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, 7-27; Yasin Erden, “Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin Hayatı, Eserleri ve *Müntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf* İsimli Muhtasarı”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (Mart 2022), 238-244.

¹⁸ Ebü'l-Mehâsin (Ebü's-Senâ) Cemâlüddîn Mahmûd b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l yedeyn fi's-salât* (Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi, 1367), 222a.

¹⁹ (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1344/1), 1b; (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1606/23), 172b; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Câmi, 1186/3), 158b.

²⁰ Dâvudî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/310-311; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs, 1941), 1/868.

²¹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207.

Şâfiî imama uymasının câiz olamayacağını söylüyorlar. Görüşlerine dayanak olarak da ashabımızdan bazı müteahhir ulemanın zikrettiği, Mekhûl en-Nesefî'nin Ebû Hanîfe'den rivayet etmiş olduğu 'Her kim namazda (eğilirken ve doğrulurken) rükûda ellerini kaldırırsa namazı fâsid olur. Çünkü bu amel-i kesîrdir, namazı bozar. Bu sebeple (Şâfiî imama) iktidâ/uymak sahih değildir'²² şeklindeki bir rivayeti delil getirirler."²³

Müellif namazda rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılmasının namazı bozacağına ve dolayısıyla da Hanefî birinin Şâfiî imama uyamayacağına dair çağdaşı İtkânî tarafından ileri sürülen iddia ve görüşlere mezhebin muteber ve mutemed kaynaklarına referanslarda bulunarak naklî ve aklî cevaplar vermektedir. Müellifin Hanefî birinin Şâfiî imama uyulabileceğini sabah namazındaki kunût uygulaması üzerinden örneklendirerek mezhep imamlarının konuya dair yaklaşımlarına referanslarda bulunmak; söz konusu görüşün bazı müteahhir ulema tarafından benimsenen ve dillendirilen şâzz bir görüş olduğunu ortaya koymak üzere bu risaleyi telif ettiği görülmektedir.²⁴

3. Eserin Yazması Nüshaları

Cemâleddîn el-Konevî tarafından telif edilen bu eserin kütüphanelerde kayıtlı dört farklı yazma nüshasını tespit edebildik. Bu nüshalar şunlardır:

3.1. Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi (ج)

Kayseri Râşid Efendi Yazma Eserler Kütüphanesinde 1367 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane kataloğuna *el-Mukaddime fi refi'l yedeyn fi's-salât* ismiyle kaydedilmiştir. Nesih hattıyla yazılmış olan eser, mecmua içerisinde 222a-225a varaklar arasında yer almaktadır. Eserin ne zaman telif/istinsah edildiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Tahkik metninde (ج) harfiyle sembolize edilmiştir.

3.2. Beyazıt Kütüphanesi/Veliyyüddin Efendi (ب)

Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi koleksiyonunda 1344/1 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane kataloğuna *Risâle fi refi'l-yedeyn fi's-salât* şeklinde kaydedilmiştir. Nesih hattıyla yazılmış olan eser mecmua içerisinde olup 1b-5a varakları arasında yer almakta, her bir varak 17 satırdan oluşmaktadır. Eserin telif/istinsah tarihi bilinmemekte olup tahkik metninde (ب) harfiyle sembolize edilmiştir.

²² Rivayet için bk. Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhan, *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Haracci, 454/1), 22a.

²³ Ebü'l-Mehâsin (Ebü's-Senâ) Cemâlüddîn Mahmûd b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî, *Mukaddime fi ademi fesâdi's-salâti bi refi'l-yedeyn* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 1606/23), 172b.

²⁴ Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 222a-225b.

3.3. Köprülü Kütüphanesi/Fâzıl Ahmed Paşa (ك)

Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi Fâzıl Ahmed Paşa koleksiyonunda 1606/23 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane kataloğuna *Mukaddime fi ademi fesâdi's-salâti bi refi'l yedeyn* ismiyle kaydedilmiştir. Ta'lik hattıyla yazılmış olan eser, mecmua içerisinde olup 172b-175b varakları arasında yer almakta her bir varak 19 satırdan oluşmaktadır.

Eserin istinsah tarihi bulunan tek nüshası budur. Ferağ kaydında 978 yılı Zilkâde ayının başında istinsah edildiği bilgisi yer almaktadır. Tahkik metninde (ك) harfiyle gösterilmiştir. Ferağ kaydı şu şekildedir:

والحمد لله وحده تمت الرسالة بعون الله تعالى في أوائل ذي القعدة المباركة لسنة ثمان وسبعين وتسعمائة.²⁵

3.4. Süleymaniye Kütüphanesi/Yeni Câmi (ج)

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Yeni Câmi koleksiyonunda 1186/3 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan eser, kütüphane kataloğuna *Risâle fi refi'l-yedeyn fi's-salât* ismiyle kaydedilmiştir. Nesih hattıyla kaleme alınmış olan eser, mecmua içerisinde olup 158b-161a varakları arasında yer almakta, her bir varak 23 satırdan oluşmaktadır. Eserin telif/istinsah tarihi bilinmemekte olup tahkik metninde (ج) harfiyle sembolize edilmiştir.

Eserin tespit edebildiğimiz kadarıyla dört farklı nüshası bulunmakta bunlardan sadece Köprülü nüshasında (ك) ferağ kaydı yer almakta, eserin istinsah tarihi olarak 978 tarihi verilmektedir. Bu da eserin, müellifin vefâtından iki asır sonra istinsah edildiğini göstermektedir. Ayrıca eserin müstensihine dair de herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Nüshalardan kırık nesih hattıyla kaleme alınan Râşid Efendi nüshasının diğerlerine nazaran daha eski tarihli olma ihtimali söz konusudur. Bu kanaate varmamızda nesih yazı türünün henüz gelişim dönemine ait bir üslupla yazılmış olması etkili olmuştur. Dolayısıyla tahkikte Râşid Efendi nüshası esas alınmıştır. Ayrıca yapılan incelemede Râşid Efendi (ج), Beyazıt (ب) ve Yeni Câmi (ج) nüshalarının aynı nüsha esas alınarak ya da diğer iki nüshanın Râşid Efendi nüshasından istinsah edilmiş olabileceği kanaati bizde hâsıl olmuştur. Bu da tahkikte Râşid Efendi nüshasının esas alınmasına etki eden diğer bir faktördür.

4. Eserin Muhtevası ve Üslubu

Eserin başlangıcında usûl olduğu üzere besmele, hamdele ve salveleden sonra Ganî olan Allah'a muhtaç fakir kul Mahmûd b. Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî el-Hanefî tarafından eserin telif edildiği bilgisine, akabinde de Allah'ın ona lütfu ile muamele etmesi için duaya yer verilmiştir.²⁶

²⁵ Konevî, *Mukaddime fi ademi fesâdi's-salâti bi refi'l-yedeyn* (Fâzıl Ahmed Paşa, 1606/23), 177b.

²⁶ Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l-yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 222a.

Müellif eserinde İtkânî'yi üstü kapalı olarak eleştirmektedir. Eserin herhangi bir yerinde doğrudan İtkânî'yi zikretmeden “ashabımızdan bazıları, bazı müteahhir ulema” şeklinde nitelemede bulunarak İtkânî'nin söz konusu görüş ve dayanaklarına yer vermekte, akabinde “el-Cevap” diyerek bu iddiaları naklî ve nazarî açılardan ele almakta, görüşün dayandırıldığı delilleri çürütmeye ve onların eksik yönlerini ortaya koymaya çalışmaktadır.²⁷ Müellifin verdiği naklî ve nazarî cevapları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Cemâleddin el-Konevî, naklî cevap olarak mezhebin muteber ve mutemed eserleri olan *ez-Zahîre (ez-Zahîretü'l-fetâva/Burhâniyye)*,²⁸ *et-Tetimme (Tetimmetü'l-fetâva)*,²⁹ *el-Münyeye ve Fetâvâ-yı Velvâliciyye*³⁰ gibi pek çok kaynakta rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken elleri kaldırmanın namazı bozmayacağına dair görüşün bulunduğunu, ayrıca *el-Muhît*³¹ ve Serahsî'nin *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr*³² isimli eserlerinde Hanefî birinin Şâfiî imama uymasının câiz olduğunun açıkça ifade edildiğini belirtmektedir. Söz konusu görüşün bu eserlerde mutlak olarak verilmesinin Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedir.³³

Konevî'nin nazarî/aklî cevabı ise şöyledir: Hüsâmeddin es-Sadrüşşehîd (ö. 536/1144) ve Kâdîhan'ın (ö. 592/1196) *el-Cami'u's-sağîr* şerhlerinde ve diğer *el-Cami'u's-sağîr* şerhi nüshalarında “Bir kimse sabah namazını imamın arkasında kılsa, imam kunût okusa Ebû Hanîfe'ye göre imama uyan kimse susar ve okuma konusunda ona tabi olmaz. Muhammed de bu görüştedir. Ebû Yusuf'a göre ise imama tabi olur (yani o da kunût okur).”³⁴ şeklinde bir rivayet bulunmaktadır. Söz konusu rivayette Ebû Hanîfe, 'imam

²⁷ Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l-yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 222a-222b.

²⁸ bk. Burhânüddîn (Burhânü'ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Mâze el-Mergînânî el-Buhârî, *ez-Zehîratü'l-Burhâniyye (ez-Zahîretü'l-fetâva)*, thk. Ebû Ahmed el-Âdil vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1440/2019), 2/143.

²⁹ Burhânüddîn (Burhânü'ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Mâze el-Mergînânî el-Buhârî, *Tetimme (Tetimmetü'l-fetâva)* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Vâlide Sultan, 165), 9a.

³⁰ Ebû'l-Feth Abdürreşîd b. Ebû Hanîfe el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Vâliciyye*, thk. Mikdâd b. Mûsa Füreyvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/109, 120.

³¹ Burhânüddîn (Burhânü'ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Mâze el-Mergînânî el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cundî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/406.

³² Ebû Bekr Şemsüleimme es-Serahsî, *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 565), 34a.

³³ Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l-yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 222a-222b; Bayder, “8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l Yedeyn Meselesi”, 122.

³⁴ Serahsî, *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr* (Bağdatlı Vehbi, 565), 33b; Ebû Hafı (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn es-Sadrüşşehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî, *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1358), 8a; Kâdîhan, *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr* (İnebey Kütüphanesi, Haraccı, 454/1), 21b-22a.

kunût okusa şeklinde mutlak bir ifade kullanmak suretiyle *kunût* esnasında imam ellerini kaldırsın ya da kaldırmasın Şâfiî imama uyulabileceğini ifade etmektedir. Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe burada Şâfiî imama uymanın câiz olmayacağını, dolayısıyla bu durumun namazı bozacağını söylememiş, aksine Hanefî muktedînin sükût edeceğini, yani *kunût* okumayacağını ifade etmiştir. Buradaki imamın '*kunût okuyan ama ellerini kaldırmayan imam*' şeklinde tahsis edilmesi doğru değildir. Çünkü bu durumda delile dayanmaksızın lafzın zahirinden udûl edilmiş olur. Bu durumda iddia sahibinin bunu açıklaması gerekir. Ayrıca sabah namazında *kunût* okunması hususunda iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki *kunût* okunur ve eller kaldırılır diyen Şâfiîlere; ikincisi ise *kunût* da okunmaz, eller de kaldırılmaz diyen Hanefîlere aittir. Dolayısıyla söz konusu imamın *kunût* okuyan ama ellerini kaldırmayan imam şeklinde tahsis edilmesi doğru değildir.³⁵

Nazarî izahlarına devam eden Konevî, mezhebin temel kaynaklarına yaptığı referanslarla³⁶ Hanefî birinin Şâfiî imama uymasının câiz olmadığı şeklindeki karşıt görüşün sağlam zemine oturmadığını, şâzz bir görüş olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken elleri kaldırmayı amel-i kesîr kapsamında değerlendiren ve namazın bozulmasında bunu temel hareket noktalarından biri olarak gören İtkânî'ye cevap olarak amel-i kesîr kavramının tarifinde Hanefî fakihleri arasında ihtilaf bulunduğunu belirtip, söz konusu görüşleri değerlendirmektedir. Müellif daha sonra amel-i kesîr kavramını, 'dışarıdan bakan birinin, o kişinin namazda olmadığı zannına kapılacak biçimde davranması' şeklinde değerlendiren görüşün daha isabetli ve mezhep içerisinde tercih edilen görüş olduğunu ifade etmektedir.³⁷ Müellif ayrıca Mekhûl en-Nesefî'nin söz konusu rivayeti nakletme hususunda teferrüd ettiğini/tek kaldığını -ki zaten onun mezhep içerisinde rivayetiyle tanınan birisi olmadığını- söz konusu rivayeti Mekhûl en-Nesefî dışında nakleden birini de bilmediklerini ifade etmektedir. Haliyle bu rivayetin, meçhulün rivayeti menzilesinde olduğunu ve böyle birinin rivayetiyle amel etmenin câiz -hatta usûlcü ashabımıza göre- helal olmadığını belirtmektedir.³⁸

Rivayetin problemlili diğer bir yanı ise Mekhûl en-Nesefî'nin, bu rivayeti doğrudan Ebû Hanîfe'den duymuş gibi nakletmesidir. Oysa kendisi, Ebû Hanîfe'ye yetişmemiştir. Ebû Hanîfe'den duymadığına göre rivayetin kabulü için aradaki râvilerin zikredilmesi gerekirdi, bunları da zikretmemiştir. Diğer yandan Mekhûl'den bu görüşü nakleden Sadrüşşehîd gibi müteahhir ulemanın da Mekhûl'e yetişmemiş olması ayrı bir

³⁵ Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 222b; Ayrıca bk. Bayder, "8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l Yedeyn Meselesi", 122-123.

³⁶ Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 222b-223a.

³⁷ Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 223a-223b; Bayder, "8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l Yedeyn Meselesi", 124.

³⁸ Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 223a-224b; Bayder, "8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l Yedeyn Meselesi", 124.

problemdir. Haliyle bu rivayet her iki taraftan da problemlili olup, hükme medâr olabilecek nitelikte değildir.³⁹

Hanefî usûlcüler meçhul râviyi, rivayetiyle tanınmayan bir ya da iki hadis rivayet eden kimse olarak tarif etmektedirler.⁴⁰ Sahabenin tamamının adâlet sahibi olduğu kabulünden hareketle bu durum onlar için problem teşkil etmez. Ancak sonraki tabakalarda meçhul râvinin rivayeti, başka bir rivayetle desteklenmediği ya da selef tarafından rivayeti kabul edilmediği sürece onunla amel etmenin câiz olmadığını ifade etmişlerdir.⁴¹

Hanefî fakihlerinden İbn Nüceym de (ö. 970/1563) Mekhûl en-Neseffî'nin Ebû Hanîfe'den yaptığı rivayetin hem dirayet hem de rivâyet bakımından sahih olmadığını değerlendirmesini yapmaktadır.⁴² İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) de *Ukûdu'd-dürriyye* isimli eserinde Konevî'nin bu eserini gördüğünü ifade ettikten sonra Mekhûl en-Neseffî dışında Ebû Hanîfe'den böyle bir rivayeti nakleden kimse bulunmadığını ifade etmektedir.⁴³

Konevî, ayrıca rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılması uygulamasının sahâbe ve tâbiinden nakledilen bir uygulama olduğunu, dolayısıyla Şâfi mezhebine mensup bir imama iktidânın/uymanın cevâzına mâni bir durumun bulunmadığını ifade etmektedir. Mekhûl en-Neseffî'nin rivayetini esas alan İtkânî'nin görüşünün ise bazı müteahhir ulemanın benimsediği şâzz bir görüş olduğunu, Ebû Hanîfe ve ashabından bu minvalde bir görüşün nakledilmediğini belirtmektedir.⁴⁴

Sonuç

8./14. asrın ortalarına doğru İtkânî vasıtasıyla tekrar gündeme gelen “refu'l-yedeyn” meselesi, dönemin güncel konularından biri haline gelmiştir. Farklı mezheplerin önde gelen ilim adamlarının meseleye kayıtsız kalmayıp konuya dair eserler kaleme almaları da bunu teyit etmektedir. Özellikle Şam, Mısır gibi çok mezhepli yapıların bulunduğu bölgelerde bu durum aynı zamanda namaz ibadetinin sıhhati gibi hassas bir

³⁹ Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l-yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 223a-225a; Bayder, “8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l Yedeyn Meselesi”, 124.

⁴⁰ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 180; Ebû'l-Hasan Ebû'l-Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Saîd Bektaş (Medîne: Dâru's-Sirâc, 2016), 371; Ebû Bekr Şemsüleimme es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1973), 1/342.

⁴¹ Geniş bilgi için bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 371-378; Serahsî, *el-Usûl*, 1/339-345.

⁴² Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/80.

⁴³ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî ed-Dımaşkî, *el-Ukûdu'd-dürriyye fi tenkîhi'l-fetâva'l-Hâmidîyye* (b.y.: Dâru'l-Ma'rife, t.s.), 1/5.

⁴⁴ Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l-yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 224b-225a. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/80.

konuda zihinlerde bir takım soru işaretlerinin doğmasına sebep olmuştur. Özellikle Hanefî muhitlerde İtkânî tarafından Mekhûl en-Nesefî rivayetine dayanılarak ortaya atılan bu iddia ulema nezdinde olduğu gibi halk arasında da bazı rahatsızlıklara neden olmuştur. Mezhep içerisinden Konevî gibi fakihler zihinlerde beliren soru işaretlerini bertaraf etmek, meseleyi vuzûha kavuşturmak ve mezhebin esas görüşünü ortaya koymak için özel çalışmalar yapmışlardır. Leknevî'nin de övgüyle bahsettiği Konevî'nin konuya dair risalesi, meseleyi ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu eserde müellif söz konusu iddiayı ve iddianın dayanaklarını tek tek incelemiş, mezhebin muteber ve mutemed kaynaklarına referanslarda bulunmak suretiyle mezkûr görüşün bazı müteahhir Hanefî hukukçular tarafından benimsenen şâzz bir görüş olduğunu, mezhebin kurucu imamlarından böyle bir görüşün nakledilmediğini ortaya koymuştur.

Müellifin eserinden şu sonuçlar çıkarılabilir:

i. İtkânî ve diğer müteahhir ulemanın görüşünün dayanağı olan Mekhûl en-Nesefî, mezhep içerisinde rivâyetiyle bilinen birisi değildir. Bu sebeple rivâyeti, meçhul kişinin rivâyeti mesabesinde. Bununla amel edilmesi câiz değildir.

ii. Söz konusu rivâyet, Mekhûl en-Nesefî tarafından doğrudan Ebû Hanîfe'den nakledilmiştir. Oysa Mekhûl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) Ebû Hanîfe ile karşılaşması tarih olarak mümkün değildir. Aynı şekilde Nesefî'den bu görüşü nakledenler de onunla aynı dönemde yaşamamışlardır. Bu yönüyle rivâyet iki tarafı itibariyle problemlili olup hükme medâr olacak nitelikte değildir.

iii. Sabah namazında kunût uygulaması örneğinde de olduğu gibi Hanefî birinin Şâfiî imama uymasında mezhebin kurucu imamlarına göre namazı ifsâd eden herhangi bir durum söz konusu değildir. Kurucu imamlardan bu durumun namazı bozacağına dair sahih bir görüş nakledilmemiştir.

Sonuç olarak İtkânî tarafından gündeme getirilen ellerin kaldırılmasının namazı bozacağına dair yaklaşımın delillerinin yeterince sağlam ve ikna edici olmadığı, mezhebin kurucu imamlarından -Mekhûl en-Nesefî dışında- böyle bir rivâyetin nakledilmediği, ayrıca mezhebin kurucu metinlerinde (zâhiru'r-rivâye'de) de bu yönde bir görüşün olmadığı görülmektedir. Bu sebeple Hanefî birinin Şâfiî imama uymasında herhangi bir mahzur bulunmamaktadır. Doğal olarak Şâfiî imamın kendi mezhebine göre rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerini kaldırmasının Hanefî muktedînin namazına zarar vermeyeceği de açıktır.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. “İtkânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 23/464-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aynî, Bedrüddîn. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Bâbertî, Ekmeleddîn. *Risâle fî ademi cevazi refi'l-yedeyn fi'r-rükû'*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4800/6, 13b-16a.
- Bayder, Osman. “8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l Yedeyn Meselesi”. *Dergiabant* 7/13 (Mayıs 2019), 116-132 <https://doi.org/10.33931/abuifd.540980>
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Dekâ'iku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ*. Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Burhânüddîn el-Buhârî, (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Mâze el-Mergînânî. *ez-Zehîratü'l-Burhâniyye (ez-Zahîretü'l-fetâva)*. thk. Ebû Ahmed el-Âdilî vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1440/2019.
- Burhânüddîn el-Buhârî, (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Mâze el-Mergînânî. *Tetimme (Tetimmetü'l-fetâvâ)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Vâlîde Sultan, 165, 1a-226a.
- Burhânüddîn el-Buhârî, (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Mâze el-Mergînânî. *el-Muḥîtu'l-burhânî fî'l-fıḫi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cundî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007/1428.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Erden, Yasin. “Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin Hayatı, Eserleri ve Müntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf İsimli Muhtasarı”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (Mart 2022), 235-292. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1013346>
- Furat, Ahmet Hamdi. “Cemâleddîn Konevî ve Kitâbu'l-İ'câz Fi'l-İ'tirâz 'Alâ'l-Edilleti's-Şer'iyye Adlı Risalesi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 275-299.
- Hakim, Muhammad Akram. Cemâleddin el-Konevî'nin (v. 770/1369) *el-Gunye fî'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *el-Ukûdu'd-dürriyye fî tenkîhi'l-fetâva'l-Hâmidîyye*. b.y.: Dâru'l-Ma'rife, t.s.

- İbn Habîb el-Halebî, Ebû Muhammed Bedreddin Hasan b. Ömer. *Tezkiretü'n-nebîh fi eyyâmi'l-Mansûr ve benîh*. thk. Muhammed Muhammed Emin. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1986.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâli el-Makdisî. *el-Muğni*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed Huluv. Riyâd: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Kutluboğa, Kâsım. *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Muhammad Hayr Ramazan Yusuf. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Râfi', Ebü'l-Meâlî Takiyüddîn Muhammed es-Sellâmî. *el-Vefeyât*. thk. Sâlih Mehdi Abbâs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtûbî. *el-Mukaddimât ve'l-mümehhidât*. thk. Muhammed Huccî. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2269, 91a-111b.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Hayri Abdullah Efendi, 146, 154b-164b.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, 1739, 10a-30a.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 98, 115b-130a.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3706, 152b-163b.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2725, 196b-205b.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib. *Mukaddime fi terki refi'l-yedeyn fi's-salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2128, 13a-22b.
- Kâdîhan, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Haraccı, 454/1, 1a-84a.
- Karâfi, Şihâbuddîn Ahmed b. İdris. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Huccî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kâtîp Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs, 1941.

- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. thk. Saffet Köse vd. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.
- Keskin, Zahide. *Uygulama ve Delilleri Açısından Namazda Ellerin Durumu*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Konevî, Ebü'l-Mehâsin (Ebü's-Senâ) Cemâlüddîn Mahmûd b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes'ûd. *el-Mukaddime fi refi'l-yedeyn fi's-salât*. Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi, 1367, 222a-225a.
- Konevî, Ebü'l-Mehâsin (Ebü's-Senâ) Cemâlüddîn Mahmûd b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes'ûd. *Risâle fi refi'l-yedeyn fi's-salât*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1344/1, 1b-5a.
- Konevî, Ebü'l-Mehâsin (Ebü's-Senâ) Cemâlüddîn Mahmûd b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes'ûd. *Mukaddime fi ademi fesâdi's-salâti bi refi'l-yedeyn*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 1606/23, 172b-175b.
- Konevî, Ebü'l-Mehâsin (Ebü's-Senâ) Cemâlüddîn Mahmûd b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes'ûd. *Risâle fi refi'l-yedeyn fi's-salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Câmi, 1186/3, 158b-161b.
- Kureşî, Abdulkadir. *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1324.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*. Kâhire: İdâretü't-Tıbâti'l-Münîriyye, 1344.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. thk. Zühayr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasan Ebü'l-Usr Fahrüislam Ali b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'l-Pezdevî*. thk. Saîd Bektaş. Medîne: Dâru's-Sirâc, 2016.
- Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: b.y. 1417/1997.
- Remlî, Şemsüddin. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Sadrüşşehîd, Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî. *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1358, 1a-175b.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefa el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1973.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme. *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 565, 1a-277b.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.

Velvâlicî, Ebü'l-Feth Abdürreşîd b. Ebû Hanîfe. *el-Fetâva'l-Vâliciyye*. thk. Mikdâd b. Mûsa Füreyyvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Yaşaroğlu, M. Kamil. "Cemâleddin el-Konevî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 26/164-165. Ankara: TDV Yayınları, 2002.50.

Ek-1. Tahkikli Metin Neşri

مقدّمة في رفع اليدين في الصلوة

بسم الله الرحمن الرحيم

[222و] مقدمة في رفع اليدين في الصلوة مما ألفه¹ العبد الفقير إلى الله الغني² محمود بن أحمد بن مسعود القُوتوي³ الحنفي (ت. 1369/770) عامله الله تعالى بلطفه الخفي، قال الشيخ المذكور رحمه الله تعالى⁴ أمّا بعد حمدًا لله على آلائه والصلوة على سيّدنا محمّد وصحبه⁵ وآله، فهذه مقدمة في عدم فساد الصلوة برفع اليدين فيها⁶ فأقول وبالله التوفيق اعلم وفَقَّك الله تعالى للصواب،⁷ وهداك إلى حُسن المرجع والمآب، إنّه ذهب بعض الناس ممّن يزعم أنه قول الجمهور ويدّعي أنّه المذهب المنصور⁸ إلى فساد الصلوة برفع اليدين عند الركوع في الصلوة وعند رفع الرأس منه، وزعم أنّ ذلك مذهب الإمام أبي حنيفة (ت. 767/150) وأصحابه رحمهم الله تعالى، وبني على ذلك عدَم جَوَاز اقتداء الحنفيّ بالشافعيّ واستدلّ على ذلك ممّا ذكره بعض المتأخّرين من اصحابنا عن مكحول النسفيّ (ت. 930/318)⁹ أنّه روى عن أبي حنيفة رضي الله عنه:¹⁰ أنّ من رفع يديه عند الركوع في الصلوة تفسّد صلاته؛ لأنّه عملٌ كثيرٌ وهو مفسد للصلوة فلا يصحّ الاقتداء به.¹¹

والجواب عن ذلك من حيث النقل والنظر،

1 ك- مما ألفه.

2 ك: إلى رحمة ربّه الغني.

3 ك- القوتويّ.

4 ك- قال الشيخ المذكور رحمه الله تعالى.

5 ك- وصحبه.

6 ك- فيها.

7 ك: وفَقَّك الله تعالى للصواب.

8 ر، ب، ج: ممّن لا يتبع قول الجمهور، ولا يعتبر المذهب المنصور.

9 مكحول النسفي (318 هـ/930 م)، مكحول بن الفضل النسفي، أبو مطيع: فقيه، من كتبه (الشعاع) في الفقه، و (اللؤلؤيات) في المواعظ، اختصرها علي بن عيسى النسائي، ومن المختصر نسخة بخطه في دار الكتب المصرية. وهو جد (ميمون المكحولي). انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 284/7؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، 319/12.

10 ك+ رضي الله عنه.

11 انظر: فخر الدين قاضي خان الاوزجدي الفرغاني، شرح الجامع الصغير (بروصة: المكتبة اينه بك، 1/454)، 222؛ برهان الدين البخاري (ابن مازة)، أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري المرغيناني، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، مح. عبد الكريم سامي الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1424) 207/2.

أما من حيث النقل فقد نصّ في الذخيرة¹² والنتيئة¹³ والمنية وفتاوى الولوالجي¹⁴ على أنّ رفع اليدين في ركوع الصلوة لا يفسدها وصرح في المحيط¹⁵ / [222ظ] والجامع الصغير¹⁶ لشمس الأئمة السرخسي (ت. 1090/483) رحمه الله¹⁷ بجواز الاقتداء بشفّعويّ المذهب فقال شمس الأئمة في الجامع الصغير والأصحّ جواز الاقتداء أو إطلاقها ولا يدلّ¹⁸ على أنّه ظاهر مذهب أبي حنيفة¹⁹ رضي الله عنه،²⁰ وأما من حيث النظر والاستدلال فقد قال في الجامع الصغير²¹ للشيخ حسام الدين الشهيد²² (ت. 1141/536) والجامع الصغير²³ لقاضي خان²⁴ (ت. 1196/592) وعامة نسخ الجامع الصغير²⁵ محمّد عن يعقوب عن أبي حنيفة رجل صلى الفجر خلف الإمام، والإمام يقنّت، ولفظ قاضي خان خلف²⁶ امام يقنّت، قال أيّ أبو حنيفة وبه صرح الإسيبجاي (ت. 1141/535) فإنّه يسكّت ولا يتابعه وهو قول محمّد (ت. 805/189) رحمه الله،²⁷ وقال أبو يوسف (ت. 798/182) رحمه الله²⁸ يتبعه، وذكر الإمام في قوله والإمام يقنّت محلي²⁹ -بالألف واللام- أو وصفه بالقنوت فيتناول كلّ إمام يقنّت سواء رفع يديه في الركوع والرفع منه أو لم يرفع فاقتضى ذلك جواز الاقتداء به حيث قال: فإنّه يسكّت، ولم يقل لم يجز اقتداؤه به، ولا يجوز تخصيص الإمام بإمام يقنّت ولا يرفع يديه في الركوع لأنّ ذلك عدول عن ظاهر اللفظ بلا دليل فمن ادعى ذلك فعليه البيان؛ ولأنّ القائل قائلان قائل بالقنوت مع رفع اليدين في الركوع وهم أصحاب الإمام الشافعي (ت. 820/204) رحمه الله،³⁰ إذ

¹² انظر: برهان الدين البخاري (ابن مازة)، أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري المرغيناني، الذخيرة البرهانية المسمى ذخيرة الفتاوى في الفقه على المذهب الحنفي، مح. أبو أحمد العادلي وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، 2019/1440)، 143/2.

¹³ برهان الدين البخاري (ابن مازة)، أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري المرغيناني، النتيئة: تنمة الفتاوى (إسطنبول: المكتبة السلিমانيّة، تورهان فاليد سلطان، 165)، 9.

¹⁴ انظر: أبو الفتح ظهير الدين عبد الرشيد بن أبي حنيفة ابن عبد الرزاق الولوالجي، الفتاوى الولوالجية، مح. مقداد بن موسى فريوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424)، 109/1، 120.

¹⁵ انظر: المحيط البرهاني لبرهان الدين البخاري (ابن مازة)، 406/1.

¹⁶ لعله شرح الجامع الصغير.

¹⁷ ك+ رحمه الله.

¹⁸ ك: إطلاق هؤلاء يدلّ؛ ج: إطلاق هو لا يدلّ.

¹⁹ انظر: أبو بكر شمس الأئمة السرخسي، شرح الجامع الصغير (إسطنبول: المكتبة السلیمانيّة، بغدادلي وهبي، 565)، 34.

²⁰ ك+ رضي الله عنه.

²¹ لعله شرح الجامع الصغير.

²² حسام الدين الصدر الشهيد، شرح الجامع الصغير (إسطنبول: المكتبة السلیمانيّة، آيا صوفيا، 1358)، 8.

²³ لعله شرح الجامع الصغير.

²⁴ فخر الدين قاضي خان الاوزجندی الفرغاني، شرح الجامع الصغير (بروصة: المكتبة اينه بك، 1/454)، 21-22ظ.

²⁵ انظر: شمس الأئمة السرخسي، شرح الجامع الصغير (بغدادلي وهبي، 565)، 33ظ.

²⁶ ك- خلف.

²⁷ ك+ رحمه الله.

²⁸ ك+ رحمه الله.

²⁹ ر: محلاً.

³⁰ ك+ رحمه الله.

الكلام في الاقتداء بالشافعيّ وقائل بعدم القنوت مع عدم رفع اليدين في الركوع وهم أصحاب الإمام أبي حنيفة فلا يجوز تخصيصه بإمامٍ يقنن ولا يرفع يديه في الركوع لعدم القائل بالفصل.³¹

ثمّ قال في الجامع الصغير³² لقاض خان والهداية وغيرهما ودلتّ المسئلة على جواز اقتداء الحنفي بشافعيّ المذهب،³³ ووجه دلالتها أنّه لما قال والإمام يقنن فإنه يسكت دلّ ذلك على جواز الاقتداء حيث رتب عليه السكوت دون الفساد والدلالة تعمل عمل الصريح لما عُرف في أصول الفقه ولا يُقال الصريح أقوى من الدلالة ورواية مكحول صريحة؛ لأنّنا نقول هذه [223و] دلالة نصّ قوويّ وتلك³⁴ رواية ضعيفة لما تبين فأتى يتساويان والترجيح إنّما يكون بعد التساوي. ثمّ قال في الجامع الصغير لقاض خان ومن الناس من أنكر ذلك يعني جواز اقتداء الحنفيّ بالشافعيّ لما روى مكحول النسفيّ عن أبي حنيفة³⁵ رضي الله عنه: ³⁶ أنّ من رفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع فسدت صلاته لأنّه عمل كثير فلا يصحّ الاقتداء به.³⁷

قال قاضي خان³⁸ ومسئلة الكتاب تدلّ على جواز الاقتداء به، قالوا إنّما يصحّ الاقتداء به³⁹ إذا كان يتخامى مواضع الاختلاف ويتوضأ من الخارج من غير السبيلين ويقف إلى القبلة مستويًا ولا ينحرف انحرافًا فاحشًا ولا يكون متعصبًا ولا شاكًا في إيمانه، فقلوه ومن الناس من أنكر ذلك دليل على أنّه ليس بظاهر مذهب أبي حنيفة رحمه الله⁴⁰ حيث رتبّه على الاعتماد على رواية مكحول وعطفه على القول الأول، وأمّا قوله لأنّه عمل كثير فيكون مفسدًا، فنقول اختلف المشايخ في حدّ العمل الكثير المفسد للصلوة.

قال بعضهم: كلّ ما يُقام باليدين عادةً فهو كثير وإنّ عمل بيدٍ واحدةٍ فهو يسيرٌ، وقال بعضهم: يفوّض ذلك إلى المصلّي إن استكثره كان كثيرًا وإن استقلّه كان قليلًا، قال شمس الاثمة الحلواني (ت. 1060/452)؛ رحمه الله⁴¹ وهذا القول أقرب إلى الصواب، وقال بعضهم: هو اشتمل على العدد الثلاث، وقال بعضهم: هو ما يكون مقصودًا للفاعل بأن يُفرد له مجلسًا على حدة، وقال بعضهم: العمل الكثير ما لو رآه إنسان يستيقن أنّه ليس في الصلوة أمّا إذا أشكل عليه

31 ب+ الفصل؛ ك+ بالفصل.

32 لعله شرح الجامع الصغير.

33 انظر: علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، مج. طلال يوسف (بيروت: دار احياء التراث العربي، د. ت.)، 66/1؛ شرح الجامع الصغير لقاضي خان، (المكتبة اينه بك، 1/454)، 21.

34 ك+ صرح.

35 ب: أبي هريرة رضي الله عنه.

36 ك+ رضي الله عنه.

37 انظر: المحيط البرهاني لبرهان الدين البخاري (ابن مازة)، 207/2.

38 ك+ رحمه الله.

39 ك- قالوا إنّما يصحّ الاقتداء به.

40 ك+ رحمه الله.

41 ب، ك+ رحمه الله.

فهو عمل قليل كذا في الفتاوى الظهيرية⁴² قال في تحفة الملوك⁴³ هذا هو المختار وفي الينابيع⁴⁴ وهذا أصح، وقال الصدر الشهيد: هو الصواب، [223ظ] و هكذا روي الثلجي (ت. 880/266)⁴⁵ عن أصحابنا واختاره الفضلي (ت.؟) فعلى هذه الأقاويل تجب أن لا تفسد الصلوة برفع اليدين في الركوع لأن المصلي لا يستكثره إذ لو استكثره لما فعله هو ولا اقتدى به غيره إذا علم به ولم يوجد فيه العدد الثلاث على قول البعض ولم يفرد⁴⁶ له مجلساً على حدة على قول آخرين وعلى القول المختار لم يستيقن أحد أنه ليس في الصلوة.⁴⁷

وأما على قول من قال أنه كل ما يُقام باليدين فهو على عمل يقام باليدين بمعنى أنه يحتاج فيه إلى المعالجة باليدين لا على⁴⁸ فعل اليدين نفسها ولو سلم فالمختار غيره على ما بينا، فكان أوّل الاعتبار والذي يدل على عدم الفساد وبذلك أنه لو كان مفسداً لما صحّ الشروع به في الصلوة من حيث السنة،⁴⁹ لأن ما هو منافٍ ومفسد للصلوة لا تنعقد⁵⁰ به الصلوة وإن كان سنة،⁵¹ ولأننا⁵² أجمعنا على أن كل ما هو مفسد للصلوة لم يشرع من جنسه في الصلوة، وقد شرع من جنس الرفع في الصلوة⁵³ كلها من الفرائض والواجبات والنوافل كرفع اليدين في تكبيرة الافتتاح في جميع الصلوات وفي التكبيرات الزوائد في العيدين فلو كان مفسداً لما شُرِعَ من جنسه في الصلوة وكذا المسلمون من الصدر الأول إلى يومنا هذا يُصلون خلف من يرفع يديه في الصلوة من غير تكبير⁵⁴ فحلّ محلّ الإجماع مع أن مشايخنا رحمهم الله⁵⁵ نصّوا على متابعة الحنفيّ لغيره في رفع اليدين في زوائد تكبيرات العيدين مع أنه خلاف المذهب ولو كان⁵⁶ الرفع مفسداً لما جوزوه وهذا بخلاف السلام في خلال الصلوة حيث يكون مفسداً وإن شُرِعَ من جنسه في الصلوة لأن الفساد باعتبار أنه كلام لما وُجد في غير محلّه لا باعتبار أنه مُحلّل والمشروع [224و] فيها ما هو مُحلّل ولأن رفع اليدين في الصلوة في⁵⁷ غير تكبيرة

42 كتاب الفتاوى الظهيرية لقاضي ظهير الدين البخاري. انظر: محمود بن سليمان الكفوي، كتابت أخبار الأئمة من فقهاء مذهب النعمان المختار، مح. صفوت كوسا-مراد شمشك-حسن أوزر-خزيفة زجك-كوتش أرتك (اسطنبول: مكتبة الإرشاد، 2017/1438)، 69/3-75.

43 زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحفة الملوك، الإعداد: عبد الله نذير أحمد (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1997/1417)، 86/1.

44 كتاب الينابيع في معرفة الأصول والتفاريع للإمام أبي عبد الله محمد بن رمضان الرومي، شرح به مختصر القدوري، وهو شرح جامع لكثير من الفروع الفقهية، وقد فرغ منه مؤلفه سنة 616. انظر: أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن فطوبغا، تاج التراجع، مح. محمد خير رمضان يوسف (دمشق: دار القلم، 1992/1413)، 260-264.

45 هو أبو عبد الله محمد بن شجاع النجفي. انظر: أبو عبد الله حسين بن علي الصيمري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه (بيروت: عالم الكتب، 1985)، 164/1؛ كتابت أخبار الأئمة للكفوي، 518/1-520.

46 ر: تفرد.

47 ك: في صلوة.

48 ك: على.

49 ك: من حيث السنة.

50 ر، ب: ينعقد.

51 ك: وإن كان سنة.

52 ك: لأننا.

53 ك: الصلوات.

54 ك+ من غير تكبير.

55 ب، ك+ رحمه الله.

56 ك، ج: فلو كان.

57 ك: في.

الافتتاح منبهي عنه عندنا والنهي يقرر المشروعية عندنا ولا يرفعها فلو كان مفسداً لزم أن يكون النبي رافعاً لها وذلك منتفياً.

وقال الشيخ ظهير الدين رحمه الله⁵⁸ في فوائد الجامع الصغير⁵⁹ وفي قولهم لا يصح الاقتداء به أي الشافعي المذهب نظر لأن فساد الصلوة عند رفع الرأس من الركوع برفع اليدين لا يمنع صحّة الاقتداء في الإبتداء بجواز صلوة الامام إذ ذلك.⁶⁰

وقال السُرُوجي⁶¹ رحمه الله⁶² وقولهم إن ما يصح الاقتداء به إذا كان يتخامى مواضع الاختلاف إلى آخره⁶³ يُوجب أن يكون حنفياً وكلامنا في الاقتداء بالشافعي وقولهم ولا يكون متعصباً فالتعصب يُوجب تفسيره والصلوة خلف الفاسق جائزة لقوله صلى الله عليه وسلم⁶⁴ «صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ»⁶⁵ وقال عليه الصلوة والسلام⁶⁶ «صَلُّوا خَلْفَ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»⁶⁷ وروي مكحول عن النبي عليه الصلوة والسلام⁶⁸ أنه قال «الجهاد مع كل أميرٍ والصلوة خلف كل إمامٍ وعلى كل ميّت».⁶⁹

وقال الإمام الطحاوي رحمه الله⁷⁰ ونرى الصلوة خلف كلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ من أهل القبلة وعلى كلِّ⁷¹ مَنْ مات منهم⁷² ولا يشكُّ أحدٌ في أن مُتَّبِعِي الإمام الشافعي رحمه الله⁷³ من أَجْلَاءِ أهل القبلة، وكذا القول بعدم جواز الصلوة خلف مَنْ يرفع يديه في الركوع يؤدي إلى عدم جوازها خلف الإمام الشافعي صاحب المذهب إذ هو المتبع في ذلك، وذلك من أقبیح القول وأشنعه ولا تخاور⁷⁴ أحدٌ باطلاقه ومن أطلقه واعتقد صحته خيف عليه الكفر،⁷⁵ إذ هو رحمة الله تعالى⁷⁶ طراز

58 ب، ك+ رحمه الله.

59 هذا الكتاب

60 انظر: أكمل الدين أبو عبد الله جمال الدين الرومي البابرتي، العناية شرح الهداية (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 437/1.

61 وهو أبو العبّاس أحمد السُرُوجي ومات السُرُوجي سنة سبع عشرة وسبعمئة، ودفن بالقَرَافَة بجوار قبة الإمام الشافعي رحمه الله تعالى. انظر: كتاب أعلام الأخيار للكفوي، 370/3-373.

62 ك+ رحمه الله.

63 ر، ك، ج: الخ.

64 ب، ك: عليه السلام.

65 علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، سنن الدارقطني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004/1424)، 404/2؛ شمس الأئمة السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، 1993/1414)، 40/1؛ جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، (بيروت: مؤسسة الريان، 1997/1418)، 26/2.

66 ب، ك: عليه السلام.

67 سنن الدارقطني، 401/2.

68 ب، ك: صلى الله عليه والسلام.

69 المبسوط للسرخسي، 40/1؛ نصب الراية للزيلعي، 28/2.

70 ك+ رحمه الله.

71 ك+ كل.

72 أبو جعفر الطحاوي، العقيدة الطحاوية، شرح وتعليق: محمد ناصر الدين الألباني (بيروت: المكتب الإسلامي، 1414)، 67.

73 ب، ك+ رحمه الله.

74 ب، ك: يتجاسر.

75 ك- الكفر.

76 ر، ج: تعالى.

الشريعة وموضِّح الملة وحبر الأمة والمعترف بفضل إمام الائمة وكذا خَلَف من قال برفع اليدين في الركوع [224ظ] في الصلوة من الصحابة والتابعين رضي الله عنه⁷⁷ فثبَّت بهذا أن الاقتداء بشافعي المذهب جائز وأن القول بعدم الجواز ليس بظاهر⁷⁸ بمذهب أبي حنيفة وأصحابه وإنما هو قولٌ شاذُّ ذكره بعض المتأخرين معتمدين في ذلك على رواية مكحول النسفي مع أن مكحولاً قد تفرَّد بهذا الرواية ولم يروها أحد غيره فيما نعلم ولم يكن مشهوراً بالرواية في المذهب، ولم نجد له قولاً ولا اختياراً ولم ينصَّ أحد من المشايخ على صحة هذه الرواية ورجحانها فينزل⁷⁹ منزلة المجهول في الرواية ومن يكون بهذه المثابة لا يجب العمل بروايته بل يجوز⁸⁰ العمل بها إذا كان من أهل القرون المعدلة وهم القرن الأول والثاني والثالث الذين شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالخيرية وعدلهم كما قال عليه السلام «خير القرون القرن الذي أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفسوا الكذب»،⁸¹ ومعلوم أن مكحولاً لم يكن من أهل تلك القرون المعدلة ولم تشتهر روايته في السلف ليقرَّ عليها فلا يجب العمل بروايته بل لا يجوز حتى قال الأصوليون من أصحابنا أن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحلَّ العمل بها وإذا كان كذلك في رواية الأخبار فكذا في رواية الأحكام الدينية إذ لا فرق بينهما في العمل بها وأيضاً فإن ظاهر ما روي عن⁸² مكحول يدلُّ على أنه أدرك أبا حنيفة رضي الله عنه⁸³ فروي عنه ومن المعلوم أن مكحولاً لم يدرك أبا حنيفة رضي الله عنه⁸⁴ لُروي عنه إذ لم يُقلَّ أحد أنه أدرك أبا حنيفة فيلزم القائل بصحة رواية أحد أمرين، وهو إما أن يبيِّن إدراكه أبا حنيفة أو يبيِّن الرواة الذين⁸⁵ بينه وبين أبي حنيفة لتصحَّ روايته وتتصل وكذا من نقل تلك الرواية عن مكحول من المشايخ المتأخرين كالشَّهيد⁸⁶ وغيره معلوم أنهم لم يدركوا [225و] مكحولاً فيلزم أيضاً أن يبيِّن إدراكهم إياه أو يبيِّن الرواة الذين⁸⁷ بين مكحول وبينهم كما بيَّننا وإذا تعدَّر ذلك كانت هذه الرواية منقطعة الإسناد من الطرفين الأعلى والأسفل، فيتطرق الطعن إليها بهذا الاعتبار، وكذا نقول في سائر الروايات المخالفة لظاهر المذهب، اللهم⁸⁸ إلا أن ينصَّ على صحَّتها والعمل بها فحينئذ⁸⁹ يُعمل بها باعتبار التنصيص على صحَّتها لا باعتبار ذاتها، وليس هذا من باب الإرسال لما بيَّننا أن مكحولاً لم يكن من أهل القرون التي يُقبل إرسالهم، ولم يرو أحد عن مكحول هذه الرواية مسندة عن الإمام ولا مرسله لتقوى روايته بذلك وكذا ظاهر ما نُقل عن مكحول يدلُّ على أنها مسندة إذ من روى عنه ذلك لم يُقبل، وروي عن مكحول أنه قال قال أبو حنيفة رضي الله عنه⁹⁰ وإنما ذكرها عنه بلفظ

77 ب+ والتابعين رضي الله عنه ؛ ك - وكذا خَلَف من قال برفع اليدين في الركوع في الصلوة من الصحابة والتابعين رضي الله عنه.

78 ك+ بظاهر.

79 ك، ج: فتنزل.

80 ك، ج: تجوز.

81 أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (مصر: دار السعادة، 1974/1394)، 172/4.

82 ك: روي عن.

83 ب، ك+ رضي الله عنه.

84 ب+ رضي الله عنه.

85 ر، ب، ك، ج: أتي.

86 أي: الصدر الشهيد.

87 ر، ب، ك، ج: أتي.

88 ر، ك، ج+ اللهم.

89 ر: فح.

90 ك+ رضي الله عنه.

الإِسْنَادُ وَقَدْ تَعَدَّرَ الإِسْنَادَ لِمَا قَلَنَاهُ وَفِي هَذَا الْقَدْرِ كِفَايَةٌ لِمَنْ أَنْصَفَ وَلَمْ يَعْأَنْدِ وَاللَّهُ تَعَالَى⁹¹ أَغْلَمَ بِالصَّوَابِ،⁹² وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الأَرْبَابِ وَمَعْتَقِ الرِّقَابِ.⁹³

⁹¹ ب- تعالیٰ.

⁹² ب+ الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وصحبه أجمعين، حسبنا الله ونعم الوكيل؛ ك+ وبه العصمة والتوفيق والصلوة والسلام على سيدنا محمّد خاتم النبيّين وآله وصحبه أجمعين، وحسبنا الله ونعم الوكيل، والحمد لله وحده تمّت الرسالة بعون الله تعالى في أوائل ذي القعدة المباركة لسنة ثمان وسبعين وتسعمائة.

⁹³ ب، ك- والحمد لله رب الارباب ومعتنق الرقاب.

المصادر

- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. مصر: دار السعادة، 1974/1394.
- البابرتي، أكمل الدين أبو عبد الله جمال الدين الرومي. **العناية شرح الهداية**. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- برهان الدين البخاري (ابن مازة)، أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري المرغيناني. **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**. مح. عبد الكريم سامي الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1424.
- برهان الدين البخاري (ابن مازة)، أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري المرغيناني. **الذخيرة البرهانية: ذخيرة الفتاوى في الفقه على المذهب الحنفي**. مح. أبو أحمد العادلي وآخرون. بيروت: دار الكتب العلمية، 2019/1440.
- برهان الدين البخاري (ابن مازة)، أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري المرغيناني. **التتمة: تنمة الفتاوى**. إسطنبول: المكتبة السليمانية، تورهان فاليد سلطان، 165، 1-و-226.
- الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن البغدادي. **سنن الدارقطني**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004/1424.
- الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. **تحفة الملوك**. الإعداد. عبد الله نذير أحمد. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1997/1417.
- الزركلي، خير الدين. **الأعلام**. بيروت: دار العلم للملايين، 2002.
- الزليعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد. **نصب الراية لأحاديث الهداية**. بيروت: مؤسسة الريان، 1997/1418.
- شمس الأئمة السرخسي، أبو بكر. **المبسوط**. بيروت: دار المعرفة، 1993/1414.
- شمس الأئمة السرخسي، أبو بكر. **شرح الجامع الصغير**. إسطنبول: المكتبة السليمانية، بغدادلي وهي، 565، 1-و-277. ط. الصدر الشهيد، حسام الدين. **شرح الجامع الصغير**. إسطنبول: المكتبة السليمانية، آيا صوفيا، (1358)، 1-و-175. ط. الصيمري، أبو عبد الله حسين بن علي. **أخبار أبي حنيفة وأصحابه**. بيروت: عالم الكتب، 1985.
- الطحاوي، أبو جعفر. **العقيدة الطحاوية**. شرح وتعليق: محمد ناصر الدين الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي، 1414.
- قاسم بن قُطُوبغا، أبو الفداء زين الدين أبو العدل. **تاج التراجم**. مح. محمد خير رمضان يوسف. دمشق: دار القلم، 1992/1413.
- قاضي خان، فخر الدين الأوزجندي الفرغاني. **شرح الجامع الصغير**. بروصة: المكتبة اينه بك، (1/454)، 1-و-84.
- كحالة، عمر رضا. **معجم المؤلفين**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الكفوي، محمود بن سليمان. **كتاب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار**. مح. صفوت كُوسا-مراد شمشك-حسن أوزر-خزيفة زجكر-كوتش أرتك. إسطنبول: مكتبة الإرشاد، 2017/1438.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني. **الهداية في شرح بداية المبتدي**. مح. طلال يوسف. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الولوالجي، أبو الفتح ظهير الدين عبد الرشيد بن أبي حنيفة ابن عبد الرزاق. **الفتاوى الولوالجية**. مح. مقداد بن موسى فريوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424.



Cemaleddin el-Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 222a (İlk Sayfa).



Cemaleddin el-Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 225a (Son Sayfa).

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 181-204

Deneyim-Sünnet İlişkisi

Experience-Sunnah Relationship

İrfan KAYA

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Assoc. Dr., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı. Theology, Department of Sociology of Religion.

ikaya@cumhuriyet.edu.tr Orcid: 0000-0002-8761-7489

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

28.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted

27.11.2023

Atıf/Cite: Kaya, İrfan. "Deneyim-Sünnet İlişkisi". İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 8/2
(2023), 181-204.

<https://doi.org/10.20486/imad.1367809>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate
ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees
and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Deneyim, özellikle modernitenin yeni olan üzerindeki ısrarı nedeniyle modern sonrası dönemle birlikte yoksullaşmaya başlamıştır. Modern olanın kendinden önceki ile arasına koyduğu mesafe, deneyimi *aktarılan* haliyle sorunlu hale getirmiştir. Artık modern dönemde anlık üretilip, anlık tüketilen deneyim türü tercih edilir olmuştur. Yaşanılan deneyimden yana yapılan bu tercih, deneyimin *tekrar ve fark* üzerine kurulu çift değerliliğini ortadan kaldıran, iç içe olmaktan çıkartan bir netice vermiştir. En kozmik olandan en antropik olana dek hayatın her alanının müphem olduğunu varsayan makalenin yazarı, bu çalışmayla sözlü, yazılı, ameli her türden gerçekleşen Sünnet uygulamasını deneyim üzerinden ele almayı amaç edinmiştir. Öncelikle belirtilmesi gerekir ki, Peygamberler de dâhil olmak üzere her kişinin gerek tekil bir deneyimi (örnek) gerekse de yaşantısı boyunca ortaya koyduğu bütüncül deneyimi (örüntü) olmaktadır. İddiamız odur ki bu iki tür deneyim de bir başkasına ancak örnek olabilir. Herhangi biri bir başkasının deneyimini kendisine örnek olarak alabilir, ancak örüntüsünü olduğu gibi alması imkân dâhilinde görünmemektedir. Ayrıca üzerinde durulması gereken bir başka önemli husus da Hz. Peygamber'in mezhepler arasında ihtilafı doğuran farklı deneyimleridir. Hz. Peygamber benzer deneyimlerde farklı uygulamalara gitmiştir. Bu tarz bir örüntü bize göre hayatın müphemlik dokusu ile örülü olmasıyla alakalı bir husustur. Yani Hz. Peygamber'in Sünneti/örüntüsü müphem bir karakter arz etmektedir. Dolayısıyla Peygamber Sünnetinin kendisinden sonraki kuşaklara aktarımında yaşanan sorunlarda, deneyimin kendine özgü ve tekrarlanamazlığı vasfı belirleyici olmaktadır. Konunun doğasına uygun olarak yapışöküm yönteminin tercih edildiği bu çalışma ile deneyimin bitimsiz keşif yolculuğu deneyimlenmek istenmiştir. Sünneti de takip edilen yol olarak düşünürsek, her yolcu, başkasının yerine yürüyemeyeceğinin bilinciyle kendi metnini yazmak durumundadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Deneyim, Sünnet, Müphemlik, Örneklik.

Abstract

Experience began to become impoverished with the post-modern period, especially due to modernity's insistence on the new. The distance that the modern puts between itself and its predecessor has made the experience problematic as it is conveyed. In the modern era, the type of experience that is instantly produced and instantly consumed has become preferred. This choice made in favor of lived experience has produced a result that eliminates the ambivalence of experience based on repetition and difference and removes it from being intertwined. The author of the article, who assumes that every aspect of life, from the most cosmic to the most anthropic, is ambiguous, aims to address the practice of Sunnah, which takes place in all kinds of oral, written and practical, through experience, with this study. First of all, it should be noted that every person, including the Prophets, has both a singular experience (example) and a holistic experience (pattern) that he reveals throughout his life. Our claim is that these two types of experiences can only be examples of each other. Anyone can take another's experience as an example, but it does not seem possible to take the pattern as it is. Another important point that should be emphasized is the different experiences of the Prophet that cause conflict between sects. The Prophet used different practices in similar experiences. In our opinion, such a pattern is related to the fact that life is woven with a texture of ambiguity. So The Sunnah/pattern of the Prophet has an ambiguous character. Therefore, the uniqueness and unrepeatability of the experience is decisive in the problems experienced in the transmission of the Sunnah of the Prophet to the next generations. With this study, in which the deconstruction method was preferred in accordance with the nature of the subject, it was aimed to experience the endless journey of discovery. If we consider the circumcision as the path followed, each traveler has to write his own text, with the awareness that he cannot walk in someone else's shoes.

Keywords: Sociology of Religion, Experience, Sunnah, Ambivalence, Exemplary.

Giriş

Bugün itibariyle insanlar olarak bizler, “insan deneyiminin sefaletine ağıtlar yakıldığı”,¹ “deneyim olanağının kendisinin tehlike altında”² olduğu, “özgür deneyim fırsatlarının kaybolduğu”,³ “hayat hikâyesinden mahrum bırakılan modern insanın deneyimine el konulduğu”,⁴ “deneyim sahibi olmaya ve deneyimi aktarmaya muktedir olmayan”⁵ modern bir süreci deneyimliyoruz. Walter Benjamin deneyimdeki bu yoksulluğu, en korkunç deneyim olarak nitelendirdiği Birinci Dünya Savaşı’ndan dönelerin deneyimlerinin zenginleşmediğine, aksine fakirleştiğine işaretlerle dile getirir. Yaşanan bu önemli travma ile aniden “bulutlar dışında artık hiçbir şeyin tanıdık olmadığı bir manzaranın”⁶ parçası olmuş ve “Bu bulutların altında, yıkıcı gerilim ve patlamaların tam da ortasında kalakalmıştı küçücük ve kırılğan insan bedeni.”⁷ Savaşlar, soykırımlar, etnik temizlikler ile politik ve askeri baskılar gibi pek çok travma da 20. yüzyılın yaşanmış deneyimine dâhildir. Bu felaketler çağdaş toplumların bünyesinde bir aktarım krizine neden olmuştur.⁸ Esasında aktarım sorunu modernitenin belirgin bir özelliğidir. Modernitenin *modern* (yeni) olan üzerindeki ısrarı, deneyimin kendi içinde, *aktarılan deneyim* (*Erfahrung*) ile *yaşanmış deneyim* (*Erlebnis*) arasında bölünmesine, bu bölünmüş haliyle deneyimlenmesine yol açmıştır. *Aktarılan deneyim*, tabii bir şekilde kuşaktan kuşağa geçen, zaman içerisinde grupların ve toplumların kimliklerini oluştururken,

¹ Walter Benjamin, *Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge Yayınları, 2016), 25-31. Walter Benjamin 1931’de yazdığı bir fragmanda *Mickey Mouse* çizgi filmlerini, uygarlığın çöküşünün ardından hayatta kalmak için insanlığı hazırlayan araçlar olarak niteler ve ekler: “Deneyimin bu filmlerdeki kadar kökten yadsındığı olmamıştır. Böyle bir dünyada deneyim edinmeye değmez.” Bk. Walter Benjamin, *Selected Writings vol. 2, 1931-1934*, trans. Rodney Livingstone and Others, ed. Marcus Bullock and Others (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 545. Türkçesi için Walter Benjamin, *Seçme Yazılar*, çev. Tunç Tayanç (Ankara: Dipnot Yayınları, 2018), 301. Ayrıca Benjamin aynı fragmanda tüm *Mickey Mouse* filmlerinin korkunun ne olduğunu öğretmek için evden ayrılma/yola düşme motifi üzerine kurulu olduğunu söyler.

² Theodor W. Adorno, *Notes to Literature III*, trans. Shierry Weber Nicholzen (New York: Columbia University Press, 1992), 51.

³ Peter Bürger, *The Decline of Modernism*, trans. Nicholas Walker (Cambridge: Polity Press, 1992), 17.

⁴ Martin Jay, *Deneyim Şarkıları*, çev. Barış Engin Aksoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 18.

⁵ Giorgio Agamben, *Çocukluk ve Tarih, Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, çev. Betül Parlak (Kanat Yayınları, 2010), 17.

⁶ Walter Benjamin, “The Story-Teller: Reflections on the Works of Nicolai Leskov”, trans. Harry Zohn, *Chicago Review* 16/1 (Winter-Spring 1963), 81.

⁷ Benjamin, “The Story-Teller: Reflections on the Works of Nicolai Leskov”, 81.

⁸ Agamben’e göre ise bugün itibariyle deneyimin yıkımı için bir felaketin yaşanmış olması gerekliliği ortadan kalkmıştır. “Büyük bir kentte rutin bir gündelik varoluş deneyiminin yıkımı için yeter de artar bile. Çağdaş bir insanın ortalama bir günü deneyime çevrilebilecek neredeyse hiçbir şey içermemektedir artık.” Bk. Agamben, *Çocukluk ve Tarih*, 22.

yaşanmış deneyim ise bireysel, kırılğan, gelip geçici yaşanmışlıklardan müteşekkildir. Modernite ile birlikte aktarılan deneyimin çöküşü, deneyimin gündelik olana evrilmesini, başka bir deyişle yoksullaşmasını beraberinde getirmiştir.

Modern dönemde, deneyimin yoksullaşmasından dem vurulduğu günümüz koşullarında, Hz. Muhammed'in sözlü ve fiili deneyimlerinin toplamı olan Sünnetin, İslam dininin temel kaynaklarından biri olmakla bu yoksullaşmadan muaf olduğu söylenebilir mi? Müslüman dünyasına ait bu Sünnet uygulamasını deneyimin yoksullaşmasına bir çıkış yolu olarak düşünebilir miyiz? Deneyim ile Sünnet arasındaki ilişkiyi nasıl okumalıyız? Başlı başına bir Sünnet uygulaması, deneyimin dokusuna tezatlık teşkil eder mi? Olumsuz bir cevap durumunda ise deneyimin kendine özgülüğü ve tekrarlanamazlığı, bir beşer olarak Hz. Peygamber için de geçerli midir? Yoksa Müslüman dünyasında kabul görmüş haliyle bir paradigma olarak Sünnet, deneyimin biricikliği ve tekrarlanamazlığının iptali midir? Hz. Peygamber'in deneyiminin bir başkasına Sünnet olarak aktarımı ne kadar ve/ya nasıl mümkündür? Yoksa peygamber deneyimi ile olan ilişki, bir örnek olmaklığı bakımından mı ele alınmalıdır? Dahası Hz. Peygamber'in, yaşadığı dönemde tekdüze ve standart bir Sünnet uygulaması gerçekten olmuş mudur? Yoksa benzer deneyimlerde farklı mı davranmıştır?

Sünnetin insani bir deneyim olarak ele alındığı bu yazıda, deneyimin yenilenebilen, katmanlı, birbirine dönüşebilen, çift değerliliğine vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla çalışmada, "asla eve dönmeyecek bir Odysseus'u beklerken gündüz ördüklerini gece söken -daha doğrusu aynı anda hem ören hem de söken- Derridacı bir Penelope tavrı"⁹ sergilenmektedir. İngiliz dilinde *sökme* (ravel) hem "sökmek" (to ravel) hem de "örmek" (to unravel) eylemini ifade eder. İleriye doğru olmak dışında bir ihtimali bulunmayan deneyim de geçmişle bağını koparmak durumundadır. Daha doğru bir deyişle, ileriye doğru yaptığı her hamlede farkı ortaya koyan deneyimin tekrara düşmemesi, istikrara kavuşması beklenir. Çok değerli, çifte mantıkla örülü deneyim gibi bir konuyu işlemek hedefinde olan bu çalışmanın yönteminin, doğal olarak konunun doğası ile uygunluk arz etmesi beklenir. Bu çalışmada yöntem olarak yapısöküm tercih edilmiştir. Esasında yapısöküm, klasik anlamıyla bir yöntem değildir. Zira klasik yöntemler gibi, "hakikat üstünde tarih dışı ve ötesi bir iddia taşımaz, nesnesine zorunlu şiddetini dayatmaz, nesnesini kendi tekilliğinden"¹⁰ koparmaz, en önemlisi de varsayımında mutlak bir hakikat bulunmaz. Yönteme, nihayetinde doğru bilginin garantisini verdiği düşünüldüğü için başvurulmaktadır. Nitekim Kur'an ve Sünnete

⁹ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 381.

¹⁰ Utku Özmakas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, Foucault, Agamben, Hardt-Negri (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 87.

ulaşmada (belli ki ulaşılabilir olduğundan şüphe duyulmakta), her şeyi kontrol altına alma çabası ve ispat arayışının bir sonucu olarak yöntemin ne olması gerektiğine dair uzun yıllar süren tartışmaların yapıldığı bilinen bir husustur. Usulden esasa geçemediğimizi artık kabullenmek durumundayız. Konumuz olan deneyim açısından değerlendirdiğimizde ise deneyimin yönteminden bahsetmek, deneyimi *deneylemek* demek olacaktır ki bu, deneyimi objektifleştirmek, bir laboratuvar zihniyeti ile aynı şartları tekrar ederek, her defasında aynı sonuca ulaşmak, doğrulamak anlamına gelecektir. Oysa ki ne sürekli yolculuk halinde olan bir şey objektifleştirilebilir ne de dışarıdan bakarak teorisi ortaya konabilir. Deneyim gibi dokusunda sübjektiflik (kendine özgülük anlamında) barındıran bir mefhumu objektifleştirmek, objektifliğe tamah ettirmek/mahkûm etmek olacaktır.

Bu çalışmayla amacımız, ne deneyimin bilgisine ulaşmak ne de deneyim üzerinden Sünnetin bilgisine ulaşmaktır. Ne de Sünnetin bilgisine ulaştıktan sonra Descartesçi “kuşku deneyimi”nden sonra geriye kalanı; kuşku duyulmayan veya sorgulamanın ötesinde kalan şey olarak sahilik arayışındaki Descartesçi özneyi öne çıkartmaktır. Kısacası tüm kereler için bir kereyi bulma çabasında değiliz. Zira ulaşma çabası nihayetinde teoriyi pratiğe önceleyen bir çabadır. Pratikte varsayılan müphemliğin kesinlik idealinden beslenen teori ile baskılanması çabasıdır. Doğrusu, insanın bilme arzusu, kendini garantiye alma amacının bir ürünüdür. Tıpkı Ingmar Bergman’ın kült filmi “Yedinci Mühür”de “bilgi istiyorum” diyen şövalyeye Ölüm’ün “Garanti istiyorsun.” demesinde olduğu gibi. Esasında İslam tarihinde sahabe sonrası dönemde din bilimlerinde “doğru düşünme yöntemi” olarak mantığın devreye girişini bu minvalde değerlendirebiliriz. Din bilimlerinde mantığın bir alet olarak kullanılmasını, Antik Yunan düşüncesi ile özdeş kesinlik ve evrensellik ideallerinin sahiplenilmesi bağlamında yorumlamak mümkündür. Oysaki “doğru düşünme”, bir doğru parçasında olduğu gibi bir düzleştirme faaliyeti olarak pek tabi görülebilir. Doğru için de yabancı olanın, yamuk ve ayrık duranın verdiği rahatsızlığı düşündüğümüzde "tüm yerleşik güçlere sürekli olarak kimseye asla en ufak bir rahatsızlık vermeyeceğinin zira sonuç itibarıyla saf bilimden başka bir şey olmadığını teminatını veren uysal ve rahatına düşkün bir mahlûk"¹¹ olduğu söylenebilir. Yapılan asimetrik olan hayatın simetriye zorlanması, yasaya tabi kılınmasıdır. Öte yandan, usul kitaplarında (tefsir, fıkıh, hadis usulü gibi) mantık biliminin etkisiyle tanımlara gösterilen ilginin, esasın anlaşılmasında bir engel olarak görülmesi gerektiğini belirtmek gerekiyor. Nihayetinde bir şeyi aşikâr hale getirmek için yapılan

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, çev. Cemal Atilla (İstanbul: Bütün Yayınları, 2011), 3. Kısım.

zihni bir faaliyet olarak tanım, diğer adıyla had, “iki şey arasındaki engel”¹², “bir şeyin sonu”¹³, “ortak ve ayırt edici unsurları kapsayan söz”¹⁴ anlamını ihtiva eder. Dolayısıyla tanımı yapılan şey, “Tanımın içine girdiği şeyin bizzat kendisidir ve tanımın dışında kalan her şeyden de farklı olmak durumundadır.”¹⁵ Daha açık bir ifadeyle tanımlamak sınırlamaktır.¹⁶ Yani hayatın bizim için daha aşikâr hale gelsin diye kullandığımız/başvurduğumuz tanımlama faaliyeti sınırlandırma ile işlev görmektedir. Belli ki bir şeyin tanınır olması için, onun ancak tanımlanmasıyla mümkün olacağı düşünülmektedir. Hal böyle olunca, “ağyarını mani efradını cami” bir tanımlamanın zaten olamayacağı gibi ironik bir durum ortaya çıkmaktadır. Tam bu noktada, ele aldığımız deneyim için, kendisini tanımlama çabalarına ucu açıklığı, tamamlanmamışlığı ile gösterdiği direnç nedeniyle tanım teorisini çalışamaz hale getirdiği söylenebilir. Şöyle ki bilindiği üzere mantıkta bir önermede üç unsur bulunur: Özne, yüklem ve bağ. Bağ, dilimizdeki “-dır” ifadesine karşılık gelir. İşte deneyim, “sınırın ötesine geçiş” anlamıyla geçişi ve süreci öne çıkarmasıyla -dır’ın ihlalidir, -dır’ın askıya alınmasıdır. “Takip edilen yol” olarak ele alınan bir Sünnet anlayışının da tıpkı deneyimde olduğu gibi bir geçiş ve süreç olarak yolculuğun tekilliğine, özgünlüğüne vurgu yapmasıyla -dır’ı ihlal ettiği söylenebilir. Sünnetin “tabi olunan örnek” şeklindeki anlamı da örneğin sahip olduğu tekillik ve kendini aşan muhtevası ile Sünneti deneyimin özgünlüğü üzerinden (yeniden) okumaya imkân tanıyan bir diğer aslî unsurdur. İnsani bir deneyim olarak Sünnet çalışmamızı özgün kılan da deneyim ile sağlanan bu özgünlüktür. Sonuç itibarıyla yapmaya çalıştığımız şey, Kant gibi deneyimin apriori koşullarını belirlemek değildir. Aksine pratik edilen deneyim dünyası/hayat deneyimi, birleşik bir kalkış noktası, yeniden yakalanacak bir *arkhe* ya da ulaşılabilecek normatif bir *telos* varsayan bütünleştirilmiş bir üst-anlatıya sığmayacak kadar müphemlik barındırmaktadır. Deneyimin tamamlanmamışlığı, çatı bir üst-anlatıya sığ(a)mayacak olmasının en bariz göstergesidir. Öte yandan dinsel gerçekliği, psikolojik bir içeriğe, kişinin sahip olduğu bir deneyime dönüştürerek tahrip etme ihtimaline karşı da dikkatli olmamız gerektiğinin farkındayız. Mesele, Sünneti insani bir deneyim diyerek/sayarak evrensel ve rasyonel (bilgi) karşısında zayıflatmak da değildir. Kaldı ki rasyonel ve evrensel bilgi iddiası

¹² Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993), 391.

¹³ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşafü istilahati'l-fünun ve'l-ulum* (Beyrut: Daru Sadr, ts.), 285.

¹⁴ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifat* (Beyrut: Daru's-Surur, ts.), 37.

¹⁵ Mehmet Şirin Çıkar, “Arap Dilbilim Çalışmalarında ‘Had/Tanım’ Terimi ve er-Rummani’nin ‘el-Hudud’ Adlı Eseri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 54.

¹⁶ Bilginin bir sınırlamadan ziyade deneyimle bağlantılı olarak bir okuma biçimi olduğunu gösteren yazı için bk. Celal Türer, “Bilgi Bir Tanımlama mı Yoksa Okuma mıdır?”, *Teklif Dergisi* 9 (Mayıs 2023), 116-122.

gerçeklikten uzak bir iddiadır. Tümellerin hiçbir şey açıklamadıklarını, aksine kendilerinin açıklanmaya ihtiyaç duyduklarını artık kabullenmek durumundayız. Burada olduğu şekliyle deneyime başvurmuş olmak, metafizik düşünceye, rasyonel muhakemenin totaliterliğine, “ya ya da” mantığına, iyi ve kötü üzerine temellendirilen ahlak anlayışına karşı bir yanıt olarak (deneyime başvurmak neye karşı bir yanıtır? sorusuna), müphemliğe imkân tanıma, “Ne yapmalıyım?” (ahlakın sorusudur) değil, “Ne yapabilirim?” sorusunu soran etik anlayışı iyinin ve kötünün ötesine taşıma çabasına içkindir.¹⁷ Deneyim olarak Sünnete başvurmak, Sünneti bir örnek olarak alındığı sürece salt tekrardan azade fark ile yeniden deneyimlemek olacaktır. Dolayısıyla bu çalışmamızda ilk olarak deneyimin tekrar ve farktan oluşan çift değerliliğinden söz edilecektir. Bu sırada tekrar üzerine kurulu, soyutlama odaklı, teori merkezli bir düşünce biçiminin ve alışkanlığının nihayetinde deneyimin fark üzere kurulu çift değerliliğini baskıladığına işaret edilecektir. Sünneti bir insani deneyim olarak ele aldığımız son bölümde ise sünnetin müphem olan hayatla olan ilişkisini, örneğin örnekliliği üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

1. Deneyimdeki Çift Değerlilik: Tekrar ve Fark

Esasında, modern sonrasında deneyimin yoksullaşmasından duyulan hayıflanmanın nedeni, deneyim sözcüğünün taşıdığı, pozitif yüklü zaman dışı tekilliklidir. Bu tekillik, deneyimi, “felsefi sözdağarcığındaki bütün kelimeler içinde başa çıkılması en güç olanı”¹⁸ yapmaktadır. Michael Oakeshott, uyarısını şöyle tamamlar: “dolayısıyla bu sözcüğü kullanacak cesareti olan her yazar, mutlaka sözcüğün içerdiği müphemliklerden kaçınmaya çalışmalıdır.”¹⁹ Doğrusu Oakeshott’un endişelerinin kesinlik ideali açısından anlamlı ancak yersiz olduğunu düşünüyoruz. Bizi deneyim üzerine değil, deneyim ile (şu satırları yazarken bile deneyim halindeyiz) yazmaya iten temel amil, konunun müphemlik dokusudur. Aslına bakılırsa herkesin müphemliğe ihtiyacı vardır, ondan kaçmak isteyenlerin bile. Dolayısıyla deneyimin, Hans-Georg Gadamer’in deyişiyle de “sahip olduğumuz en muğlak”²⁰ terimlerden biri olması, deneyimdeki tekillik ve ‘kendine özgü’lüğün müphemlik dokusu ile örülü olmasındandır. Zira herkesin bir hayat deneyimi vardır. Bu deneyim, kelimesi kelimesine söyleyecek olursak ‘kendine özgü’dür. Deneyimler arasında benzerliklerin olması, deneyimin ‘kendine özgü’ olma vasfı ve gerçeğini değiştirmez. İnsan, deneyimini bir başkasına anlatabilirken, deneyimin tam

¹⁷ Etik-ahlak ayırımına dair Bk. Celal Türer, “Niçin Etik”, *Etik ve Etik Sorunlar*, ed. Celal Türer (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 1-5.

¹⁸ Michael Oakeshott, *Experience and its Modes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 9.

¹⁹ Oakeshott, *Experience and Its Modes*, 9.

²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan - İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 119.

olarak aynıyla başkasına aktarılamayışı da deneyimin yine 'kendine özgü' vasfı nedeniyledir. Tam bu noktada deneyimin çifte mantığından söz edebiliriz. Bu çifte mantık, 'tekrar' ve 'fark' üzerine kuruludur. Tekrar kısmı, farklılıklar içinde benzerliği, fark kısmı ise benzerlikler içinde farkı imler. Başka bir deyişle, deneyimde sabit ve değişken iç içedir. Bir 'hem hem de'lik söz konusudur. Buradan hareketle her insanın 'kendine özgü' olan hayat deneyimini 'yürümek' fiili üzerinden işletebilir, yürütebiliriz. Bu sayede deneyimin soyut düşünceden ziyade somut, bedensel pratikle olan belirgin ilişkisine de işaret etmiş oluruz. 'Yürümek' edimi, tekdüzelik içerisinde bir ilerlemeyi, bir 'yineleme' ve 'yenilenme'yi içerir. Yürürken insanın yönü öne, ileriye doğrudur. Zira sürgit geriye bakarak yürünmez. Yürüyorsan vazgeçmiş, geride bırakmışın demek değildir. Ardından geleni şimdiye taşımak adına yürünür. Ayrıca hiç kimse bir başkasının yerine yürüyemez. Deneyimin kendine özgülüğü de buradadır.

Çalışmamızda deneyimin Almanca karşılığı olarak kullanılan iki kavramdan biri olan Erfahrung'u *tekrar*, Erlebnis'i ise *fark* ile karşılamayı uygun bulduk. Bu ikili kullanım bize, hem daima geçmişe ait bir şeymiş gibi deneyime 'başvurmamıza', hem de gelecekte keyfi çıkarılabilecek bir şey gibi onu 'arzulamamıza' imkân sağlamış olacaktır. Böylece deneyimlenen şey kadar öznel deneyimleme sürecini de içerdiği için, epistemolojik öznenesne ayrımı aşılmış olmaktadır. "Sözcüğün İngilizcesinin (*experience*) 'deneme, kanıt ya da deney' anlamına gelen Latince *experientia*'dan türediği anlaşılmaktadır. 'Denemek' (*expereri*) ile 'tehlike' (*periculum*) aynı kökten geldiği için, deneyim ile tehlike (*peril*) arasında örtük bir bağlantının olduğu söylenebilir. Bu bağlantı da deneyimin, 'bir badire atlatmak' ve 'bu karşılaşmadan bir şey öğrenmiş olarak çıkmak'tan geldiğini"²¹ akla getirmektedir. Arapçada ise *deneyim/tecrübe* anlamında kullanılan c-r-b fiili 'deneme', 'sınama', 'sınavdan geçme', 'hastalık' ve 'uyuzluk' gibi anlamları içermektedir. Tecrübenin hastalıkla karşılaşması, tecrübenin tehlikeli ve riskli bir yolculuk (*Fahrt*) olduğuna işarettir. Şu soru akla gelebilir: "Bu yolculuk deneyimin tehlikeli olduğuna mı yoksa tehlikenin deneyim ile bertaraf edilmesi gerektiğine mi işaret eder? Belki de ikisi. Tanımama korkusu deneyimi engeller, belki de içten gelen asılsız bu korkunun atılmasına işaret eder, deneyimin bir vehim, bir hastalık durumu olarak algılanması bu yüzdendir. Nitekim deneyim temelde risk anlamına gelir. Kişi deneyimlemek için risk almalıdır. Bu açıdan bakıldığında güven verici veya garantili bir program, önceden planlanmış bir yolculuk, organize bir deney yapmak, birincil anlamda deneyim değildir.

Modernliğin sorununu travmatik olarak belirleyen Walter Benjamin'e göre bu travmanın nedeni aktarım krizidir. Aktarım krizi, "dolaysız yaşanmışlığın (*Erlebnis*) lehine, aktarılan deneyimin (*Erfahrung*) çökmesiyle, modern yaşamın kültürel ve tarihsel

²¹ Jay, *Deneyim Şarkıları*, 28-29.

bir geleneğin hafızasına dayalı otantik deneyimi kapı dışarı etmesiyle”²² ortaya çıkmıştır. Benjamin’i böyle düşünmeye sevk eden temel amil, Birinci Dünya Savaşı’nın çıkmasıyla Avrupalı insanda yarattığı travmadır. Bu arada, birden ortaya çıkmış gibi görünen bu travmanın arka planındaki, 20. yüzyılın hemen başında varoluşsal soruların sorulmasıyla gün yüzüne çıkan modernliğin dramatize ettiği ‘dekadans’ olduğu hatırlatmasını yapmış olalım. Modern olanın ‘yeni’ üzerindeki ısrarı, kendinden önceki ile olan bağını kopararak öncekinin ‘eski’leşmesine neden olmuştur. Bu durum geçmişten geleni ve o gelenin aktarımını sorunlu hale getirmiştir. Böylece modern dönemle birlikte deneyimin gelenek, kolektif bilinç, toplumsal hafıza gibi miras gelen *Erfahrung* tarafı yitirilirken, anlık, kesintili yaşantının bireysel *Erlebnis* tarafı öne çıkarak tercih unsuru olmuştur.²³ Modernlik, tıpkı Jurgen Habermas’ın ifade ettiği gibi, “Başka bir çağın sunduğu modellerden ölçütler almaya devam edemez ve etmeyecektir; normatifliğini *kendi içinden yaratmalıdır*.”²⁴ Bu normatifik ise bugünün gündelik yaşamının geçmişte hiç olmadığı kadar deneyime çevrilemezliğidir. Bununla birlikte, modern dönemin baş tacı ettiği bireysellik sayesinde alelade, teorileştirilmemiş pratiklerin yaşam dünyasına (*lebenswelt*) yerleşen *Erlebnis* deneyimi, *Erfahrung* deneyimden tam anlamıyla kurtulabilmiş değildir. *Erlebnis*, günlük rutinin dokusunda yoğun, hayati bir kırılmaya yol açtıkça, bu durum, yitirilen *Erfahrung* deneyime duyulan özlemin perçinlenmesine, bir ‘hayalet’ gibi

²² Enzo Traverso, *Geçmiş Kullanma Kılavuzu, Tarih, Bellek, Politika*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 12.

²³ Bugünün anlık tüketime dayalı *Erlebnis* deneyimi, temsil edenin temsil edilenin yerini aldığı tarihteki *teatrum mundi* deneyimiyle benzerlik göstermektedir. Öyle ki, “Birebir göndermeler yapmaya, bilinen anlamları yinelemeye yarayan *teatrum mundi* deneyimi sayesinde Romalılar yeniye duydukları arzuyu, amfiteatrdaki yüz tane Orpheus’u yüz tane ayıya yedirerek yani yeni, tuhaf bir ölüm şekli uydurmak yerine imgeyi çoğaltarak tatmin ediyorlardı.” Bk. Richard Sennett, *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tunçay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 87. Bir başka *teatrum mundi* deneyimine Aziz Augustinus’un arkadaşının başından geçenler örnek olarak gösterilebilir. “Teatrum mundi Aziz Augustinus’a özel bir korku veriyordu çünkü sahip olduğu görsel güç Tanrı inancını bile bastırabilirdi. Bu şerrin gücünü göstermek isteyen Aziz Augustinus imanını sınamak için Colosseum’a giden bir Hıristiyan arkadaşının yaşadığı deneyimi anlatır. Söz konusu Hıristiyan en başta aşağıdaki arenada cereyan eden vahşi gösteriye sırtını dönüp kendisine kuvvet vermesi için Tanrı’ya dua etmiş, sonra yavaş yavaş, adeta kafası bir mengeneyle çevriliyormuşçasına bakmaya başlamış ve gösteriye yenik düşmüş, gösterinin kanlı görüntüleri onu öyle bir trans haline sokmuş ki en sonunda o da etrafındaki bir sürü insan gibi bağırma, tezahürat yapmaya başlamış.” Bk. Sennett, *Ten ve Taş*, 88. Belli bir hakikati temsil iddiasında bulunan temsil edenlerin bu örneklerde olduğu gibi temsil ettiğinin yerini alması, özü gereğidir. Bu öz de temsil edilen ve temsil eden arasında oluşan yarıktaki ortaya çıkmaktadır. Tarihteki yineleme üzerine kurulu *teatrum mundi* deneyiminin, günümüzde *Mickey Mouse* tarzı çizgi filmlerle deneyimin yinelenirken yadsınmasına evrildiği söylenebilir. *Mimesis*, nihayetinde Batı düşüncesinde uzun bir dönem belirleyici olmuştur.

²⁴ Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge: Blackwell, 1987), 7 (vurgu yazara ait).

üzerinde dolaşmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim Fransız devrimini dışarıdan biri olarak gözlemleyen Edmund Burke gibi isimlerin Aydınlanmanın istenmeyen çocuğu olarak neşvünema bulan muhafazakâr bir tavırla, deneyimi, bütünüyle geçmişten ‘ders’ almaya eşitlemek durumunda kalmaları, bugünün çaresizliği karşısında gösterilen nostaljik tepkinin dışavurumudur. Öyle ki Robert Nisbet’in *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, bizatihi sosyoloji biliminin cemaat bağlarının yitirilmesine duyulan muhafazakâr bir iklimde şekillendiğini anlatmak üzere kaleme alınmış bir eserdir. Bu, başka ifadeyle konformizmdir ve muhafazakârlık üzerinden konformist bir tavrın sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Gelinek nokta itibarıyla *Erlebnis* tarzı deneyimin geçerli olduğu, bu tarz deneyimin Baudrillard’ın tespiti ile aşırı uçlaşmayı doğurduğu günümüzün ‘yoksulluk’ dünyasında, paketlenmiş haliyle tekdüze ve standardize bir deneyimler manzumesinin karşılık bulabilirliği sorunlu hale gelmiştir. Dolayısıyla *Erlebnis* haliyle deneyimin yoksullaştığı kültürel bir habitus ortamının tıpkı Odiseyus gibi, kişiyi başladığı yere geri dönmeye, benliğe dönmenin mümkün olduğu *Erfahrung* tarzda bir yolculuğa icbar ettiği gerçeğiyle yüzleşmenin gereği vardır. Bu yüzleşmede bizleri, Schleiermacher’ın imana yer açmak için akıldan kısmen vazgeçmek durumunda kalan Kant’ın gölgesi altında literatüre kazandırdığı ‘dinî tecrübe’ nosyonu karşılayacaktır. Schleiermacher’ın savunmacı bir refleksle dinin de sezgi ve deneyime dayalı bir çeşit bilgi olabileceğine dair tezi, nihayetinde püriten saiklerle ortaya konmuş, günümüze kadar ulaşmış olan ‘dinin dönüşü’, ‘yeniden doğuş’ söylemlerinin temelini oluşturur. Platoncu *mitos-logos* arasındaki yarıkla başlayan sekülerleşme, bir bilgi kaynağı olarak akıl-vahiy çatışmasından, bireyselliğe yaslanmış bir ‘dinî tecrübe’de nihayete kavuşmuş olur. Hegelci diyalektik sarmala yakalanarak tecrübenin de kendi içerisinde ‘la-dinî’/‘dinî’, şeklinde ayrışmasıyla ortaya çıkan dinî tecrübe nosyonunun arka planında Katoliklik karşıtlığı yatar. Martin Jay’in ifadesiyle, “deneyime özbilinçli ve tam bir güvenin Hıristiyanlığı savunma ve yenileme mücadelesinde en kuvvetli silah olarak ortaya çıkması, ancak sekülerleştirici, ruhban sınıfı karşıtı, ‘pagan’ Aydınlanma’nın dine farklı açılardan saldırmasıyla birlikte mümkün olmuştur.”²⁵ Hal böyle iken, ‘dinî tecrübe’ nosyonunun, Hıristiyan kıta Avrupa’sına özgün tarihsel koşullarının bir ürünü olmasına karşılık günümüz din bilimlerinin başat konuları arasında kabul görmesi düşündürücüdür.

2. İmkânsızın Deneyimi

Deneyimin yoksullaşması bizi, Platoncu *episteme-doksa* ayırımına kadar geriye götürür. Platon, şeylerin nedenlerini rasyonel açıklamalardan ziyade adet ve alışkanlığa dayandıran deneyimi, hakiki bilgiye ulaşmakta engel teşkil ettiği için güvenilmez bulmuştur. Platon’un logos lehine deneyimden, mitten ayrıştırarak yapmış olduğu tercih,

²⁵ Jay, *Deneyim Şarkıları*, 115.

“dünyanın büyüden arındırılması” olarak bilinen sekülerleşmenin ilk izlekleri olarak pekâlâ okunabilir. John Dewey’in savına göre Platon ve sonrası için deneyim, “geçmişe, adetlere esir olmak” demektir; “Deneyim akıl ya da idrake dayalı denetim aracılığıyla değil, tekrarlamayla ve el yordamıyla körü körüne oluşturulan yerleşik adetlere eşdeğerdir neredeyse.”²⁶ Dewey’in tümünden Yunan düşüncesiyle özdeşleştirdiği deneyim karşıtı idealizm geleneği, Martin Jay’dan öğrendiğimiz kadarıyla, Euripides ve Aristophanes’in oyunlarında acımasızca hicvedilmiştir. Platon’un adının çıkmasına yol açan teatral temsil düşmanlığında, kendi rasyonel spekülasyon savunmasına gösterilen ve sahnede sunulan direnişin bir ölçüde payı olmalıdır.²⁷ Platon’un nesnel dünyasının ayartıcılığı ve deneyimler dünyasının keyfiliğine karşı kesinliği ve dolayısıyla evrenselliği imlemesi nedeniyle bir idea dünyası kurgusuna yönelimi, temsil edilen ile temsil eden arasında kapanmaz bir yarığın açılmasına yol açmıştır. Temsil edilenin, temsil edenden hareketle ortaya konulan mutlak hakikat düşüncesinin temsil edenin hakikatine engel olamayıp, boyun eğmek durumunda kalması ise Platon’un en büyük trajedisidir.

Derrida, Platon’un ‘temsil eden’-‘temsil edilen’, ‘varlık-oluş’, ‘episteme-doksa’, ‘akledilir olan’-‘duyumsanır olan’ arasında açılan yarıkla netice bulan mutlak hakikat düşüncesini, ‘mevcudiyet deneyimi’ olarak değerlendirir. Batı’nın felsefi geleneğinde deneyim, hep bir mevcudiyetin deneyimi olmuştur. Mevcudiyet, yani Varlık, bir şeyin bilince şimdi ve burada mevcut olması anlamına gelir. Derrida *Ses ve Fenomen*’de, Husserl fenomenolojisinin de merkezi teması olan mevcudiyet deneyimindeki ‘şimdi’ vurgusuna dikkat çeker: “Evrensel tüm deneyim formları (Erlebnis), ve dolayısıyla tüm yaşamın tamamı, her zaman şimdi olmuştur ve şimdide olacaktır.”²⁸ Husserl için yaşayan şimdinin mevcudiyeti kurucu bir değere sahiptir. Derrida, deneyimi aşkın bir düzeye çıkarma amacındaki fenomenolojik girişimi son derece sorunlu bulur: “Husserl’deki aşkınsal deneyim kavramı mevcudiyet temasının hâkimiyeti altında kaldığı ölçüde, izin indirgenmesi hareketine katılır.”²⁹ ve dolayısıyla ‘fark’ın zamansal açıdan bir birlik oluşturmayışını anlayamaz. Zira Husserl’de Varlık, ideallik, yani tekrar olarak belirlenmiştir. İdeal bir biçim, bu tekrar olasılığını güvence altına almalıdır. Derrida, bir ideallığın kökeninin, üretken bir eylemin sonsuz tekrarı olasılığından başka bir şey olamayacağını göstermiştir. Derrida, Levinas üzerine bir denemesinde ‘fark’ üzerinden sorduğu sorularıyla deneyimi ‘tekrar’a bağlı kalmaktan kurtarır. “İyi ama başka’nın ya da farkın *deneyimi* diye bir şeyden bahsedilebilir mi? Deneyim kavramı her zaman

²⁶ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (New York: Henry Holt and Company, 1920), 79.

²⁷ Jay, *Deneyim Şarkıları*, 34.

²⁸ Jacques Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*, trans. David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 53.

²⁹ Derrida, *Gramatoloji*, 95.

mevcudiyet metafiziğiyle belirlenmemiş midir? Deneyim daima indirgenemez bir mevcudiyetle karşılaşma, bir fenomenliğin algılanması değil midir?”³⁰ Ancak Derrida, izin fenomenolojik bir kaynak noktası olarak şimdiki zamandan daha ilkel olduğunu iddia eder. O, ‘şimdi’nin saf gerçekliğine kazınmıştır ve onu, tam da ortaya koyduğu hareket farkıyla oluşturur.³¹ Mevcudiyet formunun ideallığe açılmasının bu formun sonsuz tekrarı olasılığını ima ettiği düşünüldüğünde, sonsuzlukla tekrar eden bir ilişki - sonsuz bir geri dönüş - zaten alıkoymanın sonluluğunda ikamet etmelidir. Bu nedenle, tekrar ve yeniden temsil, deneyimin özüne ait olmalıdır. Mevcudiyet (varlık) deneyimi bir iz deneyimidir.

Felsefenin çoğunda farka kayıtsızlık söz konusu iken, Derrida *Differance* makalesinde bizi, Aynı’yı, özdeşlik olmayan bir Aynı gibi düşünmeye davet eder. “Felsefe aslında *differance*’dan beslendiği halde, *differance*’a, özdeşlik olmayan bir Aynı’ya karşı kördür. Özdeşlik olmayan Aynı, Derrida için ‘a’ ile yazılan *differance*, bir güçten diğerine, karşıtlığın bir teriminden diğerine, saptırılmış ve birden çok anlama gelebilecek geçiştir. Derrida’nın felsefeyi inşa etmiş ve dilimizi beslemekte olan karşıtlık çiftleri ile ilgilenmesinin nedeni, karşıtlığı ortadan kaldırmaktan çok, bir terimin diğerinin *differance*’ı olarak ortaya çıktığını göstermektir. Aynı’nın sistematik düzenlenmesi içinde bir terim diğerinin farklılaştırılması ve ertelenmesidir. Örneğin anlaşılır olan duyumsanır olandan farklılaşmıştır ve duyumsanır olanı hep erteler.”³² Deneyim de bu erteleme faaliyetidir. Şayet *differance*, Derrida’nın işaret ettiği gibi indirgenemez ise ilksel bir Aynı’ya dönebilen bir indirgeme de imkân olmaktan çıkacaktır. Derrida, Aristo’ya atfedilen “Ah dostlar, dost diye bir şey yoktur.” nidasındaki geleneksel dostluk deneyimini yapı sökümü uğrattırırken, Nietzsche’nin “Düşmanlar, düşman diye biri yoktur.”³³ haykırışını anımsatmaktadır. Geleneksel yaklaşımın insanlar arasındaki farkı kaldırmaya çalışarak kurduğu dostluk, Nietzsche’ye göre tam tersine kişiler arasında mesafenin korunmasını gerektirir.³⁴ Derrida, dost-düşman karşıtlığında dost lehine olan hiyerarşiyi, söz konusu iki kavramın kesişim noktalarına dikkat çekerek, durmaksızın birbirinin yerini alan dost ve düşmanı helezonik bir döngü içinde düşünmeye davet eder. Zira dil, Derrida’ya göre, Nietzsche’den öğrendiği kadarıyla saf şiddet saf adlandırma olacağı için mülksüzdür,

³⁰ Jacques Derrida, *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 203.

³¹ Derrida, *Speech and Phenomena*, 67.

³² Bk. Zeynep Direk, “Derrida’nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları”, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, der. Zeynep Direk - Refik Güremen (İstanbul: Minör Yayınları, 2013), 146. Deneyim de bu erteleme faaliyetidir. Şayet *differance*, Derrida’nın işaret ettiği gibi indirgenemez ise ilksel bir Aynı’ya dönebilen bir indirgeme de imkân olmaktan çıkacaktır.

³³ Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca I*, çev. Cemal Atilla (Say Yayınları, İstanbul, 2003), s. 254

³⁴ Meltem Acar Sengün, “Gelecek Demokrasi Adına: Derrida’nın Dostluğu”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 0/17 (Mayıs 2014), 8.

konukseverliktir, zira dil vatan gibi bana ait değildir. Her zaman ötekinin dilidir. Bir dilin içine girmek her zaman başkasının malına izinsiz girmektir, sahip olunan bir şey değildir. Dolayısıyla Derrida'ya göre kavramlar birbirine bulaşmış haldedir. “Her kavram ötekinin hayaletini taşır. Düşman dostun, dost düşmanın.”³⁵ Kavramlar arasında bu geçişlilik, anlamın şimdi ve burada tamamlanışının olanaksızlığına işaret eder. Anlam, bir “Köken” olmadığı için kendisini sürekli ertelemek durumuna bırakır. Anlam, sürekli ertelenen ve sürekli ertelendiği için deneyimlenen bir yabancıdır.

Bir erteleme faaliyeti olmaksızın imkânsızın deneyiminden bahsetmenin olanağı yok görünüyor. Dahası, bir erteleme faaliyeti olmaksızın yaşanacak bir deneyimin her şeyin altında yatan zemini, örneğin politik grupların kimlik bağlarını oluşturması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim cinsiyet ayrımcılığıyla savaşmak için kadınlar arasında bir bağ oluşturan şey cinsiyet ayrımcılığının deneyimlenmesidir. Ya da her renkten insan arasında bir bağ oluşturan ve beyazlar tarafından yapılan baskıya karşı savaşmayı mümkün kılan şey, ırkçılığın deneyimlenmesidir. Üçüncü Dünya'nın Marx'ı olarak bilinen Frantz Fanon'un itirazı da sömürülme deneyiminin içselleştirilmesinedir. Bir Afrikalının aynanın karşısında siyahlığına kahretmesi, efendisi gibi olmak istemesi, bir sonraki adımda kendini kendi üzerinde anlatamayıp ‘madunlaşmasına’, ‘yaralı bilinç’ halini kanıksamasına kapı aralamaktadır. ‘Yaralı bilinç’ deneyimi, modernleşme süreci ile birlikte tedavüle sokulan oryantalist söylemlerle Batı-dışı toplumların ortak deneyimi olmuştur. Fanon, bu ortak deneyimi, kendi tabiriyle “siyah derilinin taktığı beyaz maske” deneyimini yapısöküme tabi tutmuştur.

İmkânsız deneyim, bizi ‘aporia’ kavramına götürür. Aporia, heteronomi anlamına gelir ve ‘karar verilemezlik’ ima eder. İngilizcede deneyim (*experience*), ‘pera’ (ötesi), ‘peras’ (sınır), ‘poros’ (geçit) kavramlarını ifade eder. Deneyim, Derrida açısından, öncelikle sınırın ötesine geçiştir, çünkü deneyim, öncelikle sınırı aşan bir yolculuğu, dünyaya açılan ve Öteki'ne ve diğerlerine doğru giden bir geçişi belirtir. Dolayısıyla kişi, deneyimde tekil Öteki'ye karşı sorumlu olduğu sürece, Odysseus tipi deneyim figürünü aşar; kendi ülkesini geri dönüş umudu olmadan terk eden Hz. İbrahim tarzında tam tersi bir figürle karşılaşır. Deneyimi, Martin Jay'in işaret ettiği gibi, istediğimiz kadar kişisel bir sahiplik olarak anlamaya çalışalım -kimi zaman “kimsenin deneyimlerimi benden alamayacağı” iddia edilir- insani olsun olmasın bir ötekilikle karşılaşma aracılığıyla deneyim ediniriz. Yani, nasıl tanımlarsak tanımlayalım deneyim, başına geldiği kişinin önceki gerçekliğini çoğaltan, onu zaten nasılsa öyle bırakan bir şey değildir; terimin anlamlı olması için bir şeyler değişmeli, yeni bir şey meydana gelmelidir. İster masumiyeti kaybetmek isterse yeni bir bilgelik kazanmak olsun, ister hayatı

³⁵ Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, trans. George Collins (New York and London: Verso Publications, 2005), 72.

zenginleştiren isterse bütün saçmalıklarıyla daha da katlanılmaz hale getiren bir hayat dersi olsun, ‘deneyimin’ adına layık bir şey sizi başladığınız yerde bırakmaz.³⁶

Derrida, deneyimi sınırın ötesine geçiş olarak değerli bulur. Dolayısıyla deneyimde bir sınır ihlali söz konusudur. Michel Foucault, deneyimi fazlasıyla kişisel olmaya zorlayan delilik, hastalık ve hatta ölüm gibi ihlallerin konu seçimlerinde anahtar rolü oynadığını kabul etmekle birlikte, deneyimin başkaları için anlamlı olabileceğini düşünür. “Yola deneyimle başladığınızda, yalnızca bireysel değil, başkalarına açık nitelikte bir dönüşüme, bir metamorfoza yol açmak zorunlu; yani bu deneyim, kolektif bir pratiğe ve bir düşünme tarzına belli ölçüde bağlanabilir olmalı.”³⁷ Görüleceği üzere Foucault’nun deneyim anlayışında göz ardı edilemeyecek kadar komünal bir boyut vardır: “Bir deneyim, elbette, kişinin tek başına sahip olduğu bir şeydir; ama birey, başkalarının -tam olarak yeniden deneyimleyebileceği demeyeceğim- ama en azından onunla yolları keşişecek ya da onun izini sürecektir şekilde saf öznellikten kaçmayı başaramazsa, tam etkisini gösteremez.”³⁸

Bununla birlikte Eski Yunancada sınır anlamına gelen ‘peras’ kelimesini sınırsız, belirsiz anlamlarına gelen ‘apeiron’ kelimesi ile bağlı olarak düşünmek gerekir. ‘Apeiron’, Anaksimandros’a göre her şeyin ilk nedenidir. ‘Apeiron’ Yunancada, hem nicelik bakımından sınırsız olan, hem de nitelik bakımından belirsiz olan anlamına gelen bir kelimedir. Dolayısıyla Derrida’da olduğu gibi deneyimi sınırın ötesine geçiş olarak almak, bir sınır varsaymakla olur. Sınırdan sonrası deneyime girer. Oysaki deneyimdeki müphemlik, ahir (sonra) olan için geçerli olduğu gibi, ula (ilk) olan için de geçerlidir. Ancak sürekli yürüme hali, doğal olarak uhra yani sonra gelenin ula yani önce olandan daha hayırlı olmasını vesile kılar. Çünkü nasıl ki tecelli sonsuz ve eşsiz olması sebebiyle tekrar taşımazsa aynı şekilde deneyimin biricik ve özgünlük içermesi de onu tekrardan muaf tutar. Ayrıca ilk olanın bir *arkhe*’si, bir başlangıç noktası yoktur. Haddizatında ilk olan diye bir şey yoktur, o sadece bizim zamanı algılamamızla ilgili bölümlediğimiz şemalardır. Tarihin büyük süreklilik zincirinde ise âleme bir başlangıç noktası ihdas eden *ex nihilo* anlayış sayesinde köken gibi anlamı yöneten, garanti altına alan ve payidar kılan ayrıcalıklı bütün metafizik sabiteler bağlayıcılık kazanmaktadır.³⁹ Metafiziğin temel operasyonu, ne kadar ihtiyatlı ele alınırsa alınsın bir *arkhe* talebidir. Deneyimdeki müphemlik ise bu arke-lojinin metafiziksel kapanımına sığmamaktadır. Aksi takdirde

³⁶ Jay, *Deneyim Şarkıları*, 24.

³⁷ Michel Foucault, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, trans. R. James Goldstein - James Cascaito (New York: Semiotext(e), 1991), 38-39.

³⁸ Foucault, *Remarks on Marx*, 40.

³⁹ Hâlbuki Grek düşüncesinin *ex nihilo* yaratıma yer ayırmadığını, “hiçten hiç çıktığı”nda ısrarcı olduğunu biliyoruz. Bununla birlikte “Tüm varlıkların ilkesi/başlangıcı nedir?” tarzında bir sorunun, Yunan felsefesini belirleyici bir *başlangıç düşüncesine* yaslanmak durumunda bıraktığı gerçeği yadsınamaz.

deneyim, her defasında bir 'eve dönüş' hareketi, tıpkı bütün hayatını sadece evine, İthaka'ya geri dönmek üzere yaşayan, dolayısıyla kendisini dünyanın başka yerlerindeki başka deneyimlere, başka değerlere kapatan bir Odysseus pratiği olmaktan öteye gitmeyecektir. Bu geri dönüş, bu Odysseus pratiği esasında, "özü kökene dönmek olan Aynı'nın metafiziği"nin sembol hareketidir. Zira Aynı'nın metafiziğinde kendi olmak, öze dönmekle olur. Zira önce olan, ilk olan kutsaldır, ulvi ve esas olandır. Üstünlük önce olanındır. En nihai İyi, Köken'dedir. Bir şeyin en mükemmel anı kökeninde yatmaktadır. Sonra olan arızidir, arızı olanın da marazileşmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla her şey kendine dönmeli, aslına rücu etmeli, kendi olmalı, dahası, kendi olan 'A, A'dır'", 'A olmayanları' dışlamalıdır.

Tekrar üzerine kurulu Aynı'nın metafiziğinin Müslüman dünyasındaki yansımalarına örnek olmak üzere, Müslümanların Asr-ı Saadete olan özleminde öze dönüşçülüğün izleklerini görmek mümkündür. Şimdinin sahipsizliği karşısında gösterilen, pasif bir duruşun alameti olarak geçmiş özlemi, dolayısıyla öze dönüşçülük, özellikle kültürel kriz ortamlarında, zayıflık ile yok oluş karşısında operasyonel olarak kullanılmaya müsaittir. Zira ilerlemenin ve çağın yarattığı sorunlardan kurtuluşun ancak Asr-ı Saadet ilkelerine dönülmesiyle özü, tarihin getirdiği (ya da zamanın yıkıcılığının yarattığı) bozucu unsurlardan temizlenmesiyle mümkün olabileceği düşünülmektedir. Oysaki bir şeyin hakikatinin onun kökeninde yattığı şeklindeki bir anlayış Asr-ı Saadeti tarihselliğinden kopararak onun mummylaşmasına sebebiyet vermektedir. Geçmiş idealize eden çizgisel tarih tasavvuru ile Asr-ı Saadet, "en kutsal, en ulvî zaman ve mekân" düzleminde algılanmaktadır. Dolayısıyla isminden de anlaşılacağı üzere ondan öncesi ve sonrası anlamsızlaşmakta, bu ise kutsalın tahfifine, tahfifi ise tahrifine neden olmaktadır. Hem "şimdi"de yaşamış olduğu ıstırapı azaltmak adına basitleştirerek kutsala sarılmakta, hem de onu zamana ve mekâna hapsederek, taşlaştırmak, putlaştırmak tahrif etmiş olmaktadır."⁴⁰ Bugünden geçmişe bakış, çoğu zaman benzerler içinde farkı değil, farklar içinde benzerleri arayan bir bakış olunca, deneyimin çift değerliliği tekrar lehine parçalanmaktadır. Hz. Peygamber'in örnekliliği söz konusu olduğunda ise örneğin tekilliğine ve örneğin kendini aşan niteliğine darbe inmektedir. Geçmişte yaşamış bir insanı örnek almak, ilk etapta onun tekrar edilebilecek davranışlarına bakmak şeklinde anlaşılıyor. Bunun nedeni, ilke ve kuralların evrenselliğine duyulan inançla gelişen bir peygamberliğin geçerli olacağına yönelik bir beklenti olsa gerektir. Oysaki bu, o örnek alınan insanın fark ile ortaya koyduğu deneyimini ıskala geçmek olacaktır. Hâlbuki o örnek insanın örnekliliği tekrarın bile farkın tekrarı olduğu deneyimin özgünlüğü iledir. Acaba Hz. Peygamber'in örnekliliğine fark nazarından bakılmış mıdır? Örneğin, "Nasıl

⁴⁰ İrfan Kaya, "Klasik Sosyolojide Nostaljik Paradigma ve İslamcılıkta Asr-ı Saadet Özlemi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21,/1 (Haziran 2017), 104.

davranmıştır?” yerine “Benzer sorulara neden farklı cevaplar vermiştir?” tarzında sorular neden sorulmaz? Bu durum örneğin başkası içinliğini sekteye uğratmakla birlikte deneyimi de tamamlanmışçasına tekrar etmeye zorlamaktadır. Bu da Sünnetin yaşanmasını, çağlara aktarımını ve ihyasını sorunlu hale getirmektedir. Her insan bir süreçtir. Bu süreçte yenilenen deneyim ile kendini ve çevreyi sürekli olarak yeniden düzenler. Dolayısıyla deneyimleri de birbirinden farklı olacaktır. İşte bu farklılıkları Hz. Peygamber’in aynı sorulara verdiği farklı cevaplarda da okuyabilmekteyiz. Hz. Peygamber, “Hangi İslam daha hayırlıdır?” sorusuna “Yemek yedirmen, tanıdığın ve tanımadığın herkese selâm vermendir.”⁴¹ ve “Müslümanlar, dilinden ve elinden emin olunandır.”⁴² cevaplarını verirken benzer bir soru olan “En faziletli amel hangisidir?” sorusuna “Allah ve Rasulü’ne iman” ardından “Allah yolunda cihat” ve sonra “kabul olunmuş hac”⁴³ şeklinde sıralama yaparak karşılık verir. “Allah’ın en sevdiği amel hangisidir?” diye sorulan başka benzer bir soruya da “Vaktinde kılınan namaz sonra anne babaya iyi davranmak ve Allah yolunda cihad”⁴⁴ şeklinde cevap verdiği dair bir rivayet de bulunmaktadır. Buradaki örneklerden yüzlercesini hadis musannefatında görmek mümkündür. Bu minvaldeki sorulara farklı cevaplar verilmesi ortamın ve muhatapların farklı olmasına bağlıdır.⁴⁵ Hz. Peygamber her bir topluluğa o topluluğun ihtiyaç duyduğu şeyi söylemiş, ihtiyaç duymadığı şeyi söylememiştir. Cevapların farklılığı durumların farklılığından dolayıdır.⁴⁶ Bu nedenle Sünnetin kişilere göre değişen bir yönü bulunmaktadır. Bu da deneyimin müphemliğine işaret etmektedir.

Sonuç olarak deneyimin müphemliğinde sınırsızlık durumu söz konusudur. Böylece *ex nihilo* sınırdan muaf bir deneyimde ‘tekrar’ ve ‘fark’ın iç içeliği, hayatı müphem kıldığı gibi istikrarlı da kılmaktadır. Deneyim de karşıtlar arasındaki bu iç içeliğin adıdır. Deneyim, ifade edildiği üzere en iyi yürümek edimine bakarak anlaşılabilir. ‘Yürümek’ ediminde benzerlikteki tekrar ve tekdüzelik içerisinde ileriye yapılan her hamlede bir öncekinden kopmayı gerektiren bir süreklilik söz konusudur ve salt yürüyor olmanın tekdüzeliği, bir sonraki her adımla statikleşmeden sıyrılmaktadır. Geçmişten gelen, bir önceki ya da az önce geride kalan *Erfahrung* (tekrar) deneyim, bir sonraki *Erlenbis* (fark) deneyim ile tekrara düşmekten kurtulmakta, bir sonrakinin ortaya koyduğu fark

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1423/2002); “İman”, 6 (No. 12).

⁴² Buhârî, “İman”, 6 (No. 11).

⁴³ Buhârî, “Hac”, 4 (No. 1519).

⁴⁴ Buhari, “Edeb”, 1 (No. 5970).

⁴⁵ Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *el-İrşâdü's-sârî li şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, ts.), 18. Bab, 56. Hadis.

⁴⁶ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddin el-Aynî, *el-Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.), 18. Bab, 46. Hadis.

Deneyim'i canlı ve diri tutmakta, süreklilik içinde bir kendine özgülüğü istikrara kavuşturmaktadır. Deneyime sadece 'tekrar' ile süreklilik kazandırılmaz. Böylesi bir deneyim, deneyim olmaktan çıkar, salt bir alışkanlığa dönüşür. Alışkanlık kanıksanma ile bir değildir, içselleştirme ile aynı değildir. Sırf/salt tekrardan ibaret bir deneyim, kimseye faydası olmayan bir biçim olarak kalır. (Danstaki kendindeliğin, müphemliğin koreografik metne tabi kılınarak bertaraf edilmesini hatırlayalım) Tekrarın, zaman ve zemine göre, olgu ve olaya göre güncellenmeye, yani 'fark'a ihtiyacı vardır. Çalışmamız boyunca fark ile tekrarı çift değerlilik üzerinden okumamızın nedeni, karşıtlık esasına dayalı haliyle kavramsal çiftleri ilk hamle olarak metafizik yüklerinden kurtarmaktır. Dolayısıyla burada fark, tekrarın dışladığı, dışarıda bıraktığı olmadığı gibi tekrar da içeride kalan, içeriğin dışarı ile belirlendiği değildir. Aralarında bir karşıtlık bulunmamakta, tam aksine bir geçiş bulunmaktadır. Böylece bu iki kavram ile karşıladığımız deneyimin (experience) "sınırın ötesine geçiş" anlamıyla da tutarlılık sağlanmış olmaktadır. Deneyimleyen, deneyimleme esnasında bu geçişte, bu geçiş ile bu geçiş içinde olduğu için okuyucunun dilin ayartıcılığına (örneğin tekrar ve fark kategorizasyonuna) karşı dikkatli olması gerekiyor. İkinci hamlede ise tekrar, esasında "bir davranış ve bakış açısı olarak, başka bir şeyle değiştirilemez ve ikame edilemez bir tekilliğe ilişkindir. Tekrar etmek, belli bir davranış sergilemektir fakat bunu biricik veya tekil olan, dengi veya benzeri olmayan bir şeye ilişkin olarak yapmaktır. Tekrar eğer olanaklıysa, yasadan ziyade mucizeye dairdir. Yasaya aykırıdır: Yasanın benzer formuna ve denk içeriğine aykırıdır. Tekrar eğer bulunacaksa, doğada dahi, bu, kendini yasaya rağmen olumlayan, yasaların altında ve hatta belki de üstünde çalışan bir güç adına olur. Tekrar eğer varsa, aynı anda genele karşı bir tekillik, tikele karşı bir tümellik, sıradanlığa karşı bir istisna, varyasyona karşı bir enstantane, kalıcılığa karşı bir ebediyet ifade eder. Tekrar, her anlamda, ihlaldir. Yasanın üzerine şüphe düşürür, daha genel ve daha sanatsal bir gerçeklik adına yasanın nominal ve genel karakterini ifşa eder."⁴⁷

3. Örneğin Örnekliği ve Bir İnsani Deneyim Olarak Sünnetin Örnek Oluşu

Sünnet, insani bir deneyimdir. Deneyim, kendine özgüdür. Kendine özgü olan aktarılamazdır. Zira "Aktarılan deneyim, doğrudan yaşanması gereken asıl şey değildir."⁴⁸ Aktarılan tekrara dairdir. Aktarılamaz olan tekrar edilemezdir. O halde Sünnet tekrar edilemez, aktarılamaz ve kendine özgü olan, insani bir deneyim olarak nasıl örnek olabilir/alınabilir? Tam bu noktada örneğin örnekliği nasıl mümkün olabilir? sorusuna cevap aramak gerekiyor. Bunun için de "örnekliğin tuhaf yapısına; her örneğin bir ve aynı zamanda pek çoğu arasından yalnızca bir örnek olması ve aynı şeyin pek çok örneğinden yalnızca biri ve aynı zamanda daima örneklerin örneği, biricik ve tekil örneklendirici

⁴⁷ Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalın - Emre Koyuncu (İstanbul: Norgunk Yayınları 2017), 19-21.

⁴⁸ Jay, *Deneyim Şarkıları*, 23.

örnek olması olgusuna"⁴⁹ bakmak uygun olur. Örnek, Agamben'e göre tümel ile tikelin zıtlığından kaçan bir kavram olarak uzun zamandır aşına olduğumuz bir kavramdır. "Örnek, ne tikel ne de tümel, kendini tekiliğinde gösteren tekil bir nesnedir. Örnek, çağrılmak dışında herhangi bir özellik tarafından tanımlanmayan şeydir. Kırmızı-olmak değil, kırmızı-diye çağrılmak; Yakup-olmak değil, Yakup- diye çağrılmak örneği tanımlar. Tam da onun gerçekten ciddiye almaya karar verildiğinde belirsizliği buradan kaynaklanır. Tüm olası aidiyetleri (İtalyan, -köpek, -Komünist diye çağrılmak) tesis eden sahiplik (property) aynı zamanda bunların hepsini kökten sorgulanabilir hale getirebilir."⁵⁰ Derrida için de tıpkı Agamben'de olduğu gibi örneğin örnekliliği ilk bakışta sorunlu gibi görünür. "Örnek hep kendinden daha ötelere götürür, böylece bir vasiyet boyutu da açar. Örnek, her şeyden önce başkaları içindir, kendisinden ötedir. Örnek veren kişi kimi zaman, belki de her zaman, verdiği örneğin eşiti değildir, hatta verdiği örneği izlemek için, "yaşamayı öğrenmek" diyorduk hani, verdiği örneği izlemek için önceden her şeyi yapsa bile örneğin eşiti değildir, verdiği örneğin yetkinlikten uzak örneğidir. Sahip olmadığını, hatta olmadığını bile vererek verdiği örnek. İşte, eklemi ayrılmış örnek de, kendisi için artık veya henüz örnek olmamak için kendinden ya da onu verenden yeterince ayrılır."⁵¹

Agamben ve Derrida'nın örneğin örnekliliğine dair görüşleri, örneğin kendisinin bir örneği olma olanaksızlığını, başka bir deyişle tekiliğin mutlak olma olanaksızlığını ifade etmektedir. Yani örnek, hem kendisine hem de diğer bütün örneklerden farklı oluşuna göndermede bulunur. Dolayısıyla tıpkı deneyimde olduğu gibi kendi içinde asla tamamlanmayacaktır. Derrida, "Buradaki ilişkiler örnek tikelden cinse, cinsten türe ya da türden genel olarak türe yayılım ilişkileri değildir.", der ve ekler: "Bu ilişkiler ayrı bir bütün düzendir. Aslında söz konusu olan şey, örnekliliktir ve bu örnek mantığı aracılığıyla çalışan bütün enigmadır."⁵² Örneğin kendi kimliğini ve tekiliğini aşan ve başkaları için bir vasiyet boyutu taşıyan yönleri oldukça dikkat çekicidir. Anlaşılan o ki, örneğin bu vasiyet olma özelliği ile başka'ya alan açılmaktadır. Vasiyet tarafı ile başka'yı varsayan örneğin, salt taklit edilir olmadığı/olamayacağı (başka'nın müphemliğinde) anlaşılmaktadır. Dahası, örneğin kendi kimliğini ve tekiliğini aşması, başka'nın o örneği örnek olarak almasının imkânıdır. Örneğin kendi kimliğini ve tekiliğini aşması, o örneği örnek alan başka ile aidiyet içerisinde süreklilik kazanmasını mümkün hale getirmektedir. Söz

⁴⁹ Jacques Derrida, *Edebiyat Edimleri*, çev. Mukadder Erkan - Ali Utku (İstanbul: Otonom Yayınları, 2009), XVIII.

⁵⁰ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2007), 9-10.

⁵¹ Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yasa Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 62.

⁵² Derrida, *Edebiyat Edimleri*, 246.

konusu örnek bu sayede, ideal olanın (Hz. Peygamber'in örneğinde olduğu gibi), mükemmel olanın örneği olsa dahi, tümel ve tikelin çatışmasından sıyrılarak tekil olarak kalabilmektedir. “Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.”⁵³ Hz. Peygamber'in başka için örnek olması, başka'ya örnek olması, başka'nın O'nu örnek almasıyla/örneğe katılmasıyla mümkündür. Nihayetinde örnek, her şeyden önce başkası içindir. Ardında kalanın gelmesi, şimdiye taşınması, örnek için değil, örnek içinde değil, kendi farkını asla kendisine ait olmayan farkı ortaya çıkarabildiği, farkın örneğini farklılaştırabildiği, örnek aracılığıyla, örnek yoluyla ve ancak başka ile mümkündür. Sünnet ancak bu şartlarda deneyimin yoksullaşmasına çıkış yolu olabilir. Sünnet bu haliyle, ittiba eden kişiyi, başladığı yere geri dönmeye, benliğe dönmeye zorlayan *Erfahrung* tarzda bir deneyimden de kurtarmış olur. Takip edilen yol olarak Sünnetin, yolun müphemliğinde Başka ile buluşması, kendi kimliğini ve tekilliğini aşan örnek aracılığıyla ve örnek yoluyla. Dolayısıyla deneyimin riskli ve tehlikeli yolculuğunu, Sünnet deneyimi ile yürünebilir/takip edilebilir kılmak mümkündür. Nitekim Sünnetin “müstakim yol, tabi olunan örnek”⁵⁴ şeklindeki tarifi, deneyimin kendine özgü yolculuğu ile örtüşmektedir. Her iki kavramın da yol metaforu üzerinden açıklanması, yolun müphemliğine işaret etmesi açısından önemlidir. Yol ve yolculuk nihayetinde ihtiva ettiği risk, ileriye doğru ve gelecek yönelimli olması ile müphemdir. Bu müphem yolculuğun istikamet üzere olması, bir insani deneyim olarak Sünnet örneğine katılımı mümkündür. Örneğe katılımı, Hz. Peygamber'in işaret etmiş olduğu “Kim benim sünnetimi ihya ederse, beni sevmiş olur, beni seven de cennette benimle beraber olur.”⁵⁵ hadisindeki Sünnetin ihyası da gerçekleştirilmiş olur. İhya, eski olanın olduğu gibi yerine konmasından ibaret olmasa gerek. Tersine ihya, Sünneti takip edenin katılımıyla gerçekleşen bir canlandırma ve böylece Sünnetin sürekliliğini sağlama faaliyeti olsa gerektir. Hz. Peygamber'in “Allah, bizden herhangi bir şeyi işiten ve işittiği gibi de tebliğ edip başkalarına aktaran kişinin yüzünü ak etsin. Çünkü tebliğ edilen kişi, benden işiterek tebliğ edenden daha anlayışlı ve kavrayışlı olabilir.”⁵⁶ şeklinde vedasından önce yaptığı tavsiye niteliğindeki hatırlatma, ümmetinin, Sünnetin ihyası ve sürekliliğini sağlama noktasında önemini ortaya koymaktadır. Nihayetinde “Ümmetim

⁵³ Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Ahzâb 33/21.

⁵⁴ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahru'r-Râzî* (Beirut: Dârü'l-Fikr, (1401/1981), 1/259-260.

⁵⁵ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Câmiu't-Tirmizî* (b. y.: Dârü's-Selâm, 2000/1421), “İlim”, 39/16.

⁵⁶ Tirmizî, “İlim”, 5; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mace*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, ts.); “Mukaddime”, 1/18.

yağmur gibidir. Başı mı sonu mu hayırlıdır bilinmez.”⁵⁷ Sonuç itibariyle Hz. Peygamber’in deneyimi, hayat denen müphem yolculukta bir rehber vazifesi görmek suretiyle yolun yolcusuna eşlik etmektedir. Öyle ya “Önce refik, sonra tarik.”

Sonuç

Bu çalışmada, deneyimin müphem yolculuğunu yazı dili ile ifade etmeye çalıştık. Dile getirmeye çalışmak durumunda kalmamızın iki nedeni var. Birincisi, ele aldığımız deneyim konusunun kendine özgülüğü ve dolayısıyla tekrarlanamazlığı ile barındırdığı müphemlik, diğeri ise bizatihi dilin zorunlu olarak saf olmayan, her zaman bölünen, kendine yabancı kalan, konar-göçer tabiatından kaynaklanan ve böylece anlamın sürekli ötelenmek ve ertelenmek durumunda kaldığı kararverilemezliktir. Bu kararverilemezliği ve müphemliği, Derrida’nın, “sınırların içine hapsedilmiş, istikrarlı olduğu varsayılan karşıtlıkların istikrarsızlıklarını deneyimsel bir hareket olarak durmaksızın yeniden inceleyen”⁵⁸, yapısöküm okuma stratejisi ile karşılamayı uygun bulduk. Bu okuma, hem örmenin hem de sökmünün iç içe geçtiği, deneyimin dokusuna uygun bir dokuma faaliyetidir. Ancak böylesi bir dokuma faaliyeti ile metafizik yüklerinden kurtulmuş halleriyle tekrar (erfahrung) ve farkın (erlebnis) iç içe geçtiği, hatta tekrarın farkın tekrarı olduğu bir süreklilik ve istikrar sözkonusu olabilir.

Deneyimin bu şekilde yeniden inşa edilmesi ve anlatılması, paylaşıldığı takdirde grup kimliklerinin hamuru haline gelebilir. Jay’in dikkat çektiği gibi deneyim için, “kamusal dil ile mahrem öznellik, ifade edilebilir ortaklıklar ile bireysel iç dünyanın tarifsizliği arasındaki kesişmenin düğüm noktasında durduğunu söyleyebiliriz. Yani aktarımla edinilen değil de insanın başına gelmesi veya maruz kalması”⁵⁹ gereken bir şey olsa da, görünüşte en ‘sahici’ deneyimin bile kendinden önce gelen kültürel modellerin etkisine maruz kalması kuvvetle olasıdır. Dolayısıyla deneyim, ucu açıklığı ve tamamlanmamışlığı ile günümüzün yoksullaşmasına çözüm olabilir. Örnek alınan bir Sünnet de bu yoksullaşmaya çare olabilir. Sorun, insani bir deneyim olarak Sünnetin örnek alınmasında ya da örnekliğinin imkânında değil, *Mickey Mouse* filmlerinde olduğu gibi deneyimin yadsınmasının tekrar ve tekrar örnek olarak gösterilmesinde, günlük yaşamın geçmişte hiç olmadığı kadar deneyime çevrilemez şekilde deneyimlenmesindedir.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Kahire: Dâru’l-hadîs, 1995), 19/334, 445; 31/174.

⁵⁸ Jonathan Culler, *On Deconstruction, Theory and Criticism After Structuralism* (New York: Cornell University, 1986), 85-86.

⁵⁹ Jay, *Deneyim Şarkıları*, 24.

Kaynakça

- Acar, Sengün Meltem. “Gelecek Demokrasi Adına: Derrida’nın Dostluğu”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 0/17 (Mayıs 2014), 1-12.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. Kahire: Dâru’l-hadîs, 1995.
- Adorno, Theodor W. *Notes to Literature III*. trans. Shierry Weber NicholSEN. New York: Columbia University Press, 1992.
- Agamben, Giorgio. *Çocukluk ve Tarih, Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*. çev. Betül Parlak. İstanbul: Kanat Yayınları, 2010.
- Agamben, Giorgio. *The Coming Community*. trans. Michael Hardt. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2007.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddin. *el-Umdetü’l-kârî fi şerhi Şahîhi’l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi’l-Arabî, ts.
- Benjamin, Walter. “The Story-Teller: Reflections on the Works of Nicolai Leskov”. trans. Harry Zohn. *Chicago Review* 16/1 (Winter-Spring 1963), 80-101.
- Benjamin, Walter. *Parıltılar*. çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları, 2016.
- Benjamin, Walter. *Selected Writings vol. 2. 1931-1934*. trans. Rodney Livingstone and Others. ed. Marcus Bullock and Others. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Benjamin, Walter. *Seçme Yazılar*. çev. Tunç Tayanç. Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu’l-Buhârî*. 1 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1423/2002.
- Bürger, Peter. *The Decline of Modernism*. trans. Nicholas Walker. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Seyyid Şerif el-Cürçânî. *et-Ta’rifat*. Beyrut: Daru’s-Surur, ts.
- Culler, Jonathan. *On Deconstruction, Theory and Criticism After Structuralism*. New York, Cornell University, 1986.
- Çıkar, Mehmet Şirin. “Arap Dilbilim Çalışmalarında “Had/Tanım” Terimi ve Er-Rummani’nin ‘el-Hudud’ Adlı Eseri”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3. (Haziran 2005). 53-69.
- Derrida, Jacques. *Gramatoloji*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2017.
- Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*. trans. David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Derrida, Jacques. *The Politics of Friendship*. trans. George Collins. New York and London: Verso Publications, 2005.
- Derrida, Jacques. *Yazı ve Fark*. çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Derrida, Jacques. *Edebiyat Edimleri*. çev. Mukadder Erkan - Ali Utku. İstanbul: Otonom Yayınları, 2009.

- Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yasa Çalışması ve Yeni Enternasyonal*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Dewey, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York: Henry Holt and Company, 1920.
- Direk, Zeynep. "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları". *Çağdaş Fransız Düşüncesi*. der. Zeynep Direk - Refik Güremen. 133-156. İstanbul: Minör Yayınları, 2013.
- Foucault, Michel. *Remarks on Marx: Conservations with Duccio Trombadori*. trans. R. James Goldstein - James Cascaito. New York: Semiotext(e), 1991.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. 2 Cilt. çev. Hüsamettin Arslan - İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.
- Habermas, Jurgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. trans. Frederick Lawrence. Cambridge: Blackwell, 1987.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mace el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mace*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi. ts.
- Jay, Martin. *Deneyim Şarkıları*. çev. Barış Engin Aksoy. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 15 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, ts.
- Kaya, İrfan. "Klasik Sosyolojide Nostaljik Paradigma ve İslamcılıkta Asr-ı Saadet Özlemi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21,/1 (Haziran 2017). 81-105.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca I*. çev. Cemal Atilla. İstanbul: Say Yayınları, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Eğitimci Olarak Schopenhauer*. çev. Cemal Atilla. İstanbul: Bütün Yayınları, 2011.
- Oakeshott, Michael. *Experience and Its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Özmkas, Utku. *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*. Foucault, Agamben, Hardt-Negri. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîru-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.
- Sennett, Richard. *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşafü ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum*. Beyrut: Daru Sadr, ts.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Câmiu't-Tirmizî*. 1 Cilt. b. y.: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 1421/2000.
- Traverso, Enzo. *Geçmiş Kullanma Kılavuzu, Tarih, Bellek, Politika*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Türer, Celal. "Niçin Etik". *Etik ve Etik Sorunlar*. ed. Celal Türer. Ankara: Nobel Yayınları, 2019, 1-5.
- Türer, Celal. "Bilgi Bir Tanımlama mı Yoksa Okuma mıdır?". *Teklif Dergisi* 9. (Mayıs 2023). 116-122.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 205-231

Mikro Askerî Tarih Çalışmaları Kapsamında Bir Sakarya Savaşı

Gazisi: Musa Kâzım Sakarya Örneği

A Veteran of the Sakarya War in the Scope of Micro-Military History Studies: The Case of

Musa Kâzım Sakarya

Tuğba AYDENİZ

Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Assoc. Dr., Karabük University, Faculty of Islamic
Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı. Sciences, Department of the Life of Prophet and
History of Islam.

tubayaln@gmail.com Orcid: 0000-0002-3170-9675

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

30.07.2023

Kabul Tarihi / Accepted

03.12.2023

Atıf/Cite: Aydeniz, Tuğba. "Mikro Askerî Tarih Çalışmaları Kapsamında Bir Sakarya Savaşı Gazisi: Musa Kâzım Sakarya Örneği". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2023), 205-231.
<https://doi.org/10.20486/imad.1334829>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Sakarya Meydan Muharebesi, bir milletin talihinin değiştiği tarihin başlangıcıdır. Bu açıdan hem Türkiye tarihinin hem de dünya tarihinin yeniden yazılmaya başlandığı bir tarihtir aynı zamanda. I. ve II. İnönü Savaşlarında mağlup olan Yunan kuvvetleri Kütahya-Eskişehir Muharebelerinde (10-24 Temmuz 1921) elde ettikleri başarı sebebiyle kendilerine güven duyarak yeni bir taarruza girişmek istemişlerdir. Bu taarruz niyetinde nihai hedef Ankara'yı ele geçirmektir. Bu gaye ile Sakarya'nın doğusuna çekilen Türk kuvvetlerine son bir darbe indirmek üzere harekete geçmişlerdir. Yunan ordusunun bu teşebbüsü, Sakarya'nın doğusuna yerleşen ve muharebe için bütün hazırlıklarını tamamlamış olan Milli Mücadele ordusu tarafından geri püskürtülmüştür. İşte bu büyük mücadelenin birinci şahitlerinden birisi, bu savaşa teğmen olarak iştirak eden Musa Kâzım'dır (Sakarya). Musa Kâzım, Osmanlı Askerî okullarında okumuştur. Düzenli ordu kuvvetlerine katılarak Sakarya Meydan Muharebesi'nde Kartaltepe Mevkii'nde istihkâm kumandan vekili olarak uhdesindeki askerler ile çok önemli vazifeler yerine getirmiştir. Sakarya Meydan Muharebesi'nde aldığı yaralar sebebiyle gazi olmuş, bu yüzden Sakarya soyadını almıştır. İstiklâl Madalyası sahibidir. Altıncı dereceden harp malulüdür. Bu makalede, 1900 yılında dünyaya gelen ve 1989 yılında vefat eden İhtiyat İstihkâm Teğmeni Musa Kâzım'ın "on beşli" olarak Sivas'tan İstanbul'a gelerek burada aldığı askerî eğitim ve Sakarya Meydan Muharebesi'ne iştirak edip birkaç yerinden yaralanıp gazi olması dâhil askerlik serencamı, bizâtihi kendisinin yazdıkları üzerinden konu edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Askerî Tarih, Sakarya Meydan Muharebesi, Sakarya Gazisi, Musa Kâzım Sakarya.

Abstract

Battle of Sakarya is the beginning of the history in which the fortunes of a nation changed. The Greek forces, who were defeated in I. and II. İnönü wars, wanted to start a new attack by trusting themselves due to the success they achieved in the Kütahya-Eskişehir Battles (10-24 July 1921). They took action to deal a final blow to the Turkish forces retreating to the east of Sakarya. This attempt of the Greek army was repulsed by Turkish army, which had completed all its preparations for the battle settled in the east of Sakarya. One of the first witnesses of this great struggle is Musa Kâzım (Sakarya), who participated in this war as a lieutenant. Musa Kâzım studied at the Ottoman Military Schools. Joining the regular army forces, he performed very important duties with the soldiers as the deputy commander in Kartaltepe in the Battle of Sakarya. He became a veteran due to the wounds he received in the Battle of Sakarya, so he took the surname Sakarya. He has the Medal of Independence. In this paper, the military training received in Istanbul by the Lieutenant Musa Kâzım and his military career, including participating in the Sakarya Pitched Battle, been injured in several places and became a veteran will be discussed through what his wrote.

Keywords: Islamic History, Military History, Battle of Sakarya, Sakarya Veteran, Musa Kâzım Sakarya.

Giriş

Genel mânâda tarih araştırmalarının kapsamında değerlendirilmekle birlikte kendine ait geniş ve hususi bir çalışma/araştırma alanına ve alt başlıklara sahip olan askerî tarih hakkında geniş ve daha dar tanımlamalar yapılagelmiştir. Bununla birlikte askerî tarih; askerler ve askerlik ile ilgili her tür konu, mesele ve hadiseleri ulusal strateji hedeflerinin çerçevesinde ele alan, bunları tarih ilminin metodolojisine göre değerlendiren ve askerî neticelere varabilen ilim dalı olarak kabul edilir. Dolayısıyla askerî tarih, harp tarihine göre daha geniş bir alandır.¹ Askerî tarih ayrıca orduların savaş stratejilerinin ve ordunun en küçük parçası olan askerin davranışlarının ve ruhî durumunun beraber ele alınarak daha sonraki nesillere intikal ettirilmesidir.² Arşiv kaynakları, harp cerideleri, coğrafi bilgileri havi kaynaklar (harita vb.), hâtıratlar ve günlükler ise askerî tarihin kaynakları içerisinde yer almaktadır. Bu makalede, askerî tarih kaynaklarından olan hâtıratlara bir örnek olmak üzere Sakarya Savaşı gazisi Musa Kâzım Sakarya'nın hâtıratı tanıtılacaktır. Söz konusu hâtırat kitap halinde basılmış ancak üzerinde herhangi bir akademik çalışma yapılmamıştır.³

Askerî tarih literatüründe⁴ İstiklâl Savaşı'nın bir parçası olan Sakarya Meydan Muharebesi hakkında basılan en eski yayınlardan birisi Hulusi Baykoç'un *İstiklâl Savaşı'nda Sakarya Meydan Muharebesi* isimli eseridir.⁵ Alana yapılan önemli katkılardan olmak üzere askerî tarih ve harp tarihi araştırmalarının, sempozyum ve kongrelerin yerine de burada işaret etmek gerekir. Seri halinde düzenlenmiş olan Sakarya Meydan Muharebesi Sempozyumları bunlar arasında zikredilebilir. 2021 senesinin Sakarya Savaşı'nın 100. yılı olması sebebiyle yapılan etkinlikler ve çalışmalar kapsamında Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü ve Haymana Belediyesi'nin müşterek düzenlediği Sakarya Meydan Muharebesi'nin 100. Yılı: 1921 Yılında Askeri ve Siyasi Gelişmeleri Uluslararası Sempozyumu (11-12 Eylül 2021/Haymana) ve Hacettepe Üniversitesi tarafından Polatlı

¹ Yücel Aktar, "Askerî Tarih'in Tanımı ve Metodolojisi", *Birinci Askerî Tarih Semineri, Bildiriler* (Ankara: Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 1983), 1/2-3.

² Burhan Göksel, "Hatıra ve Misalleriyle Askerî Tarih'in Milli Eğitim ve Kültürdeki Yeri ve Önemi", *Birinci Askerî Tarih Semineri, Bildiriler* (Ankara: Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 1983), 4/4.

³ Musa Kâzım Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, haz. Tuğba Aydeniz (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021).

⁴ Askerî tarih yazımı üzerine bir literatür çalışması için bk. Orhan Avcı, "Askerî Tarihin Yazımı ve Türkiye'deki Yansımaları", *Tarih Yazımı Üzerine*, ed. İsmail Özçelik (Ankara: Berikan Yayınevi, 2017), 1/241-264. Ayrıca bk. Bülent Çukurova, "Millî Mücadele Anıları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi I", *Atatürk Yolu Dergisi* 6/23 (1999), 321-356.

⁵ Hulusi Baykoç, *İstiklâl Savaşında Sakarya Meydan Muharebesi* (İstanbul: Askerî Matbaa, 1944).

Belediyesinin katkıları ile 9-10 Eylül 2021 tarihinde 100. Yılında Sakarya Meydan Muharebesi Sempozyumları gibi bir dizi akademik faaliyet düzenlenmiştir.

Bu çalışmalardan başka Sakarya Savaşı'nın lojistiği, zaferin içeride ve dışarıdaki yankıları, basına yansımaları, savaşın kritik dönemleri ve kritik noktalarının incelenmesi, cephe gerisi gibi konularda yapılmış lisansüstü tezler mevcuttur. Araştırmalar ağırlıklı olarak yüksek lisans tezidir.⁶ Sakarya Meydan Muharebesi üzerine yazılan makalelerde ise savaşın askerî yönü, sosyal yansımaları, yerli ve yabancı basında savaşın neticeleri ve tesirleri gibi başlıklarla savaş çok boyutlu ele alınmıştır.⁷

İstiklâl Harbi başta olmak üzere harp tarihi çalışmalarında muharebeye katılan askerlerin savaş sırasında veya sonrasında yazdıkları, tarih çalışmaları açısından önemli bir kaynaktır. Türkiye'de bu çerçevede az sayıda da olsa bazı çalışmalar yapılmıştır.⁸ Bu

6 Bu taramalar <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> adresinden yapılmıştır. İsmail Şahin, *Sakarya Meydan Muharebesi'nde İkmal* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990); Hatice Hilal Seyhan, *Sakarya Savaşı ve Zaferinin Yankıları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Rasim Süt, *İzmir'in İşgalinden Sakarya Meydan Muharebesi Sonuna Kadar (1919-1921) Batı Cephesi İkmal Sistemi* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Sezgin Cebecioglu, *Sakarya Meydan Muharebesi'nde Çaldağı'nın Önemi* (Ankara: Kara Harp Okulu Komutanlığı, Savunma Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Mürsel Güler, *Sakarya Meydan Muharebesi Öncesi Asker Alım Faaliyetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Cansu Bolat, *Sakarya Muharebesi ve Cephe Gerisi* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Deniz Güçer, *İstiklal Harbi'nde Türk Ordusunun Sakarya Nehri Doğusunda Çekilmesinin Ulusal ve Uluslararası Boyuttaki Yansımaları* (İstanbul: Milli Savunma Üniversitesi, Alparslan Savunma Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Harun Karatürk, *Türk Basınında Sakarya Meydan Muharebesi (Temmuz-Ekim 1921)* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Şener Çakır, *Sakarya Meydan Muharebesi ve Milli Mücadele Açısından Önemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Sinan Koşaroğlu, *Sakarya Meydan Muharebesi Alanındaki Şehitlik Alanları ve Savaş Kalıntılarının Yer Radarı (GPR) ve Manyetik Yöntem Kullanılarak Araştırılması* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023); Muhammet Yıldız, *Türk Kamuoyunda Sakarya Savaşı* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023). <https://tez.yok.gov.tr> verilerine göre (25.07.2023). Ulusal Tez Merkezi, "Aranan: Sakarya" (Erişim 25 Temmuz 2023).

7 Bk. Hüsnü Özlü, "İstiklal Savaşı'nda, Sakarya Meydan Muharebesi'nde Mürettep Kolordunun Askerî Harekâtı", *Askeri Tarih Dergisi* 18/32 (2020), 71-93; Seçil Akgün, "Sakarya Meydan Savaşı Öncesi Bazı Hazırlıklar ve Gelişmeler", *Birinci Askeri Tarih Semineri: Bildiriler II*, (Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 1983), 191-202; Sina Akşin, "Sakarya ve Dumlupınar Meydan Muharebeleri Üzerine Bir İnceleme", *Birinci Askeri Tarih Semineri: Bildiriler II*, (Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 1983), 217-224.

8 Buna örnek olmak üzere bk. Ali Kadri Köprülü, *Anadolu'da Hayat ve Hâtıratım-Anadolu'da İstiklâl Mücadelesi*, haz. Hamit Pehlivanlı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011); İzzeddin Çalışlar, *Gün Gün Saat Saat İstiklal Harbinde Batı Cephesi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009). Bir ihtiyat zâbiti olarak Kanal Cephesi ve Çanakkale hatıralarını yazan Münim Mustafa'nın hâtıratı için bk. *İhtiyat Zâbiti Münim Mustafa'nın Harp Hatıraları Kanal Seferi'nden Çanakkale'ye*, haz. Ahmet Yurttakal (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2018).

alandaki Osmanlı askerlerinin kalemlerinden çıkan metinler Kırım Savaşı'ndan sonra hız kazanmış (1853-1856), Balkan Savaşları'ndan sonra ciddi bir artış göstermiştir. Birinci Cihan Harbi ve ardından İstiklâl Savaşı'na iştirak eden askerlerin yazmış oldukları günlük, hâtırat türü metinlerle bu literatür daha da zengin hale gelmiştir.⁹ Buna istinaden tarih araştırmalarının genelinde ve bilhassa yakın tarih araştırmalarında hâtıratların yeri tartışmadan varestedir. Ancak Sakarya Savaşı özelinde bu hâtırat kitaplarının az sayıda olduğu söylenebilir. Bu durumun önemli bir sebebi savaşa şahitlik edenlerin geride yazılı bir metin bırakmamış olmaları veya bırakılanlardan henüz haberdar bulunmayışımızdır.

Bu makalede, 1316/1900 yılında Sivas'ta dünyaya gelen ve 1989 yılında Sivas'ta vefat eden İhtiyat İstihkam Teğmeni Musa Kâzım'ın "on beşli"¹⁰ bir gönüllü olarak geldiği İstanbul'da aldığı askerî eğitim ve sonrasında büyük yararlılıklar gösterdiği Sakarya Meydan Muharebesi'ne iştirak edip birkaç yerinden yaralanarak gazi olması, kendisinin yazdıkları üzerinden konu edilecektir. Burada ele alınacak başlıklarda birinci derece kaynak, Musa Kâzım Sakarya'nın bizâtihi kaleme aldığı hâtıratıdır.¹¹ Bu makalenin amacı, Musa Kâzım Sakarya'yı tarihî bir şahsiyet olarak tanıtmak yanında askerî tarih, harp tarihi, Türkiye Tarihi ve şehir tarihi çalışmalarına yazdıkları vesilesiyle katkı sağlamaktır. Bu yüzden makalede kullanılacak hâtırat tarihî açıdan değerli olduğu gibi savaşın birinci şahitlerinden olan bir askerinin duygu ve düşüncelerini dile getirmesi sebebiyle de önemli ve dikkate şâyândır. Hâtıratı sadece askerî hayatı anlatan bir metin şeklinde değerlendirmek isabetli değildir. Musa Kâzım Sakarya hatıralarını savaş sırasında günlük tutmak şeklinde kaleme almamış, yarım asır sonra yazmıştır. Bu sebeple hâtırat bir gazinin askerlik hayatı ile mahdut (sınırlı) değildir. Hâtırat yazarı Musa Kâzım Sakarya, Osmanlı askerî okullarındaki eğitim hayatını, genç bir zabıt olarak üstlendiği vazifeleri, düzenli orduya iştirakini ve bu süreçte yaşadıklarını, Sakarya Meydan Muharebesi'nde almış olduğu yaralar sebebiyle gazi oluşunu ve malulen emekli olmasından sonraki hayatının bazı safhalarını yazıya dökmüştür. Aynı zamanda diğer hâtıratlar gibi bu hâtırat da mikro tarih olmasının yanında askerî tarihe, toplumsal tarihe ve şehir tarihine düşülen notlardır. Hâtıratı ayrıca dilekçe örnekleri, İhtiyat Namzetleri Zabıt Mektebi şehâdetnâmesi, Sakarya Savaşı'nda mensubu olduğu alayın yerini gösteren kendisinin çizdiği küçük kroki,

⁹ Mehmet Beşikçi, "Tarih yazımında Hatırat ve Günlükler Nasıl Kullanılmalı?: Birinci Dünya Savaşı'na Katılan Osmanlı Askerlerinin Benlik Belgeleri Özelinde Metodolojik Bir Analiz", *Toplum ve Bilim* 144 (2018), 255. Ayrıca bk. a.mlf., "Askerî Tarihçiliğin Gayri Resmî Kaynakları: Askerî Anıları ve Günlükleri", ed. Cevat Şayin, Gültekin Yıldız, *Osmanlı Askerî Tarihini Araştırmak: Yeni Kaynaklar, Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012), 91-104.

¹⁰ Nüfusa bir yaş büyük yazdırıldığı için 1315 [1899] doğumlu görünmektedir.

¹¹ Metin içinde yer alan iktibaslar, hâtırat yazarı Musa Kâzım Sakarya'nın kaleme aldığı şekilde kullanılmıştır. İfadelere ve imlâyâ müdahale edilmemiştir.

imzası, savaş sonrası aldığı yaraların tedavisi sürecinin kendisi tarafından yapılan bir çizelgesi gibi bazı orijinal bilgi ve belgeler de yer almaktadır.

1. Hâtırat Hakkında Bilgi

Söz konusu hâtırat, İstiklâl Savaşı'nın önemli bir safhası olan Sakarya Meydan Muharebesi'ne istihkâm teğmeni olarak iştirak eden Musa Kâzım Sakarya'nın 20 Aralık 1976 yılında yazmaya başladığı hatıralarını kapsamaktadır. 78 yaşında hatıralarını yazmaya karar veren Sakarya, bu amacını, *vefatından sonra torunlarına ebedî bir hatıra bırakmak* şeklinde ifade etmiştir. Doğumundan itibaren yaşadıklarını yazarken eğitim hayatını ve bilhassa İstanbul İhtiyat Zabit Namzetleri Talimgâhı'na katılma sürecini ayrıntıları ile anlatır. İstanbul'daki eğitim hayatı ve teğmen oluşu, terhisinin ardından Sakarya Meydan Muharebesi'ne katılması, vücudunun çeşitli yerlerinden yaralanması ve uzun süre tedavi görmesi, malulen emekliye ayrılması ile gelişen hadiseler, hayatında önemli olduğunu düşündüğü ve yazmaya değer bulunduğu anlar, hâtıratın genel başlıkları olarak zikredilebilir. Hâtırat, küçük boy bir deftere Latin alfabesi ile el yazısı kullanılarak yazılmıştır. 543 sayfadan müteşekkildir. Sayfa numaraları hâtırat sahibi tarafından verilmiştir. Bazı sayfalar eksiktir ancak bu durum konu bütünlüğüne zarar vermemiştir. Rumi tarih kullanılmıştır.¹² Hâtıratın aslının nerede olduğu bilinmemekle beraber bu makalede kullanılan metin, hâtıratın fotokopisinin fotokopisidir.

2. Ailesi

Musa Kâzım Sakarya, Sivas'ta Karahisarlıoğlu lakabı ile tanınmış bir aileye mensuptur. Büyük dedesi, Şarkî Karahisar müftüsü ve aynı zamanda buradaki bir medresede vazife yapan Sait Efendi'dir. Aile, soyadı kanununa kadar Karahisarlıoğlu olarak anılmıştır. Baba tarafından dedesi, Karahisarlıoğlu Hacı Kadı Mehmed Sabri Efendi'dir. Anne tarafından dedesi 93 Rus Harbi'nde şehit düşmüştür. Babası Şarkışla Maliye Sandık Emini Hüseyin Avni Efendi'dir.¹³ Annesi Hatice Hanım'ı küçük yaşta kaybetmiştir. Bu vefattan sonra kendisi ve iki kız kardeşi öksüz kalmıştır.

Musa Kâzım, 16 Mart 1316 [29 Mart 1900]'de Sivas'ta dünyaya gelmiştir. Ancak nüfusa bir sene erken yazdırıldığı için resmiyette 1315 [1899]'ludur. Bu sebeple, seferberliğin en genç askerleri arasında yer almıştır.¹⁴

¹² Makalede miladi tarihler köşeli parantez ile gösterilmiştir.

¹³ Hüseyin Avni Efendi burada üç sene çalıştıktan sonra Yıldızeli'nin Yenihan kazasında ser tahsildar olarak vazife yapmıştır. Daha sonra Belcik Nahiye müdürü tayin edilmiştir (1329/1913).

¹⁴ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 48-49.

3. Eğitim Hayatı

3.1. Sivas (İbtidâî, Rüşdiye ve Dârümuallimîn)

Musa Kâzım'ın eğitim hayatı babasının mesleği sebebiyle taşındıkları Sivas Yenihan'da başlar. Burada ibtidaî ve rüşdiye mekteplerini bitirdikten sonra¹⁵ üç sene kadar Sivas Sultânîsi'nde eğitim görür. Ardından 1330 [1914] senesinde Sivas Dârümuallimîni'ne nakledilir.¹⁶ İdealindeki meslek öğretmenliktir. Burada iki yıl okur. Yeni eğitim döneminde okuluna döndüğünde mektepteki 1314 [1898] doğumlu talebelerin seferberlik sebebiyle eğitimlerini yarıda bırakarak İstanbul İhtiyat Zabit Namzetleri Talimgâhı'na gidiş hazırlığı içinde olduklarına şahit olur.¹⁷ İşte bu durum, Musa Kâzım'ın hayatının değişim noktasını teşkil eder. Talebelerin bu hâlini gören Musa Kâzım, 1315 [1899] doğumlu yazdırıldığı için kısa bir süre içinde sıranın kendisine geleceğini düşünerek, öğretmen olmayı çok istemesine rağmen okulu bırakmaya karar verir. Bu husustaki düşüncelerini şu cümlelerle satırlara döker:

*“... O anda okulun boş bir odasına girip bir köşede oturup kendi kendime: Dur Kâzım, şimdi 14'lüler gider. Onlarla bizim aramızda çok sürse 4-5 ay geçmez. Kitap vesaire masraflara lüzum yok. Boşuna kafanı yorma. Şehadetname alamazsın. Bu seferberlik denilen sonu belirsiz bir harp. Sen gel, hiç kendini yorma beyhude mektepte vakit geçirip. Babanı da düşün, sonu gelmeyecek okumaktan vazgeç...”*¹⁸

Bu düşüncelerle okulu bırakıp seferberliğe iştirak etme kararını tek başına alan Musa Kâzım, kendi yaş grubundaki öğrencilere henüz bir resmî tebligat yapılmadan, gönüllü asker olmak için Yenihan Askerlik Şubesi'ne müracaat eder. Kaleme aldığı dilekçe şu şekildedir:

*“Yenihan Askerlik Şubesi Riyaset-i Aliyyesi'ne dileğimdir,
İstanbul Ehtiyat Zabit Namzetleri Talimgâhına gönüllü olarak muamelemin
icrası ile sevkim hakkında
Yenihan kazasının Selamet mahallesinden Sivashlı Karahisarlıoğlu Hüseyin
Avni Efendi oğlu ben 1315 doğumlu Musa Kâzım, kasabamız nüfus dairesinin
Selamet mahallesi defteri cilt 1, sahife 60, hane 74 numarasında kayıtlıyım.*

¹⁵ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 57-61.

¹⁶ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 68.

¹⁷ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 70. Talimatnameye göre ihtiyat zabit namzetleri teşkilatından maksat orduya az zamanda ve çok miktarda zabit yetiştirmektir. İhtiyat Zabit Namzetleri Kumandanlığı doğrudan Harbiye Nezareti'ne bağlıdır. İhtiyat Zabit Namzetlerine Mahsus Talimatname (İstanbul: Matbaa-i Askeriye, 1332), 2. Ayrıca bk. Mehmet Beşikçi, “İhtiyat Zabitinden Yedek Subaya Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Zorunlu Askerlik Kategorisi Olarak Yedek Subaylık ve Yedek Subaylar 1891-1930”, *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 13 (2011), 45-89.

¹⁸ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 70.

Şimdise, Sivas Dârümuallimîn dördüncü sınıfın ikincisi olarak, derslerimize devam etmek üzere mektebime gittim. Bir hafta sonra derse başlanacak olan bu sınıfa dört-beş ay devam etmeden 1315’li olmam hasebi ile sene nihayetine kavuşmadan ehliyat zabıtlığı vazifemiz için İstanbul talimgâhına sevkimiz muhakkak bulunduğundan dolayı, şehadetnamemi dahi alamayacağımdan, bu sebeple beyhude yere kafamı yormamak için bu şerefli vazifeme gönüllü olarak icap eden muamelenin bir an evvel icrası ile sevkimi rica ve istirham ederim efendim. 10 Eylül 1332 [23 Eylül 1916].

Sivas Dârümuallimîn Dördüncü Sınıf Talebesi

Yenihan Selamet mah.

Avni Efendi oğlu Musa Kâzım 1315¹⁹

Musa Kâzım her ne kadar gönüllü olarak yazılmaya karar verip bunu istese de yaşından dolayı dilekçesi Yenihan Askerlik Şubesi Reisi Yüzbaşı Ömer Bey tarafından kabul edilmez ve aralarında bir münakaşa olur. Ancak bu tartışma Musa Kâzım’ı kararından vazgeçirmez. Yüzbaşı Ömer Bey, babasının muvafakatı olmadan dilekçesini kabul etmeyeceğini söyleyerek Musa Kâzım’ı kovsa da ertesi gün şubeye yeniden giderek ihtiyat zabiti olma kararının kat’i olduğunu tekrarlayan Musa Kâzım, Yüzbaşı Ömer Bey’i Suşehri’ndeki Şekip Paşa’ya şikâyet etmekle tehdit eder ve bunun neticesinde dilekçesini kabul ettirir.²⁰ Daha sonra kararından ailesini haberdar eder. Ailesi onun bu kararına saygı gösterir ve kendisine destek olur. Ailesi, öğretmenleri ve arkadaşları ile vedalaşan Musa Kâzım, İstanbul’a sevk edilmek üzere hazırlık yapar.²¹ Gidiş hazırlığı bir hafta kadar sürer.

¹⁹ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 73-74.

²⁰ Burada yaşanan durumun bir benzeri Şevket Süreyya Aydemir’in kendi hayat hikayesini anlattığı kitapta şu şekilde yer alır: “... Sınıflardaki seyrekleşme her gün biraz daha artıyordu. Ders yılı içinde, son ağabeyimin de Kafkas cephesinde Sarıkamış’ta şehit olduğu haberi geldi. Fakat derhal onun yerini doldurmaya koşabilecek yaşta değildim.... O ders yılı şöyle böyle geçti. Mektebe döndüğüm zaman, içimden her gün bir an evvel asker olmak, bir an önce harbe katılmak ihtirası taşıyordum... Derhal askerlik şubesine başvurdum. Fakat yaşım gene tutmuyordu. Kanun ise benim çalıştığım makinelerde çalışabilecekleri tecil etmişti. Israrlı müracaatlarım ancak 1915 sonuna doğru netice verdi. Beni de askere almağa razı oldular.... Muallim mektebinden talimgâha hareket ederken, ordunun saflarına kabul ettiği en küçük yaşta subay namzedinin ben olduğumu sanıyor ve bundan gurur duyuyordum.” Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1965), 71.

²¹ Bu sırada Kafkas-Kars Cephesi teftişine giderken Sivas’a uğrayan Enver Paşa ile okulu ziyareti sırasında karşılaşır. Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 81-82. Enver Paşa bu karşılaşmayı birkaç yıl sonra Musa Kâzım ile ikinci kez görüştüklerinde hatırlayacaktır. Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 102-103. Başkumandan vekili Enver Paşa’nın, Sivas’tan geçişlerinin sık olduğu, bu sırada mekteplerin merasim yaptıkları ve çeşitli kurumların ziyaret edildiği bilinmektedir. Bu durum, Talat Paşa başta olmak üzere bazı ordu ve kolordu komutanları için de geçerlidir. Murat Dursun Tosun, *Suşehri Tarihi Yazılarım* (İstanbul: Rihtim Matbaa, 2016), 467. Mesela Enver Paşa Kafkas Cephesinden İstanbul’a dönerken 19 Ocak 1915 tarihinde Sivas’a gelmiş, buradan Kayseri’ye devam etmiştir. Yavuz Özdemir, *Enver Paşa’nın Üçüncü Ordu Günleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi,

Yolculuk vakti geldiğinde İstanbul İhtiyat Zabıt Namzetleri Talimğâhı'na gitmek üzere yola çıkacak 13 kişilik kabile, aileleri tarafından biraz coşku biraz hüznün ile yolcu edilerek Sivas Nazifoğlu Hanı'nda öğle vakti tek katlı menzil arabaları ile yola çıkarlar.

3.2. İstanbul İhtiyat Zabıt Namzetleri Talimğâhı (Askerî Eğitim)

Musa Kâzım Sakarya'nın yazdıklarına göre yolculuğun durakları Sivas'tan çıkışla Şarkışla, Gemerek, Kayseri, Niğde, Ulukışla, Ereğli, Karaman, Konya, Akşehir, Afyon, Kütahya, Eskişehir, İzmit ve Tuzla'dır. Tuzla'da trenden indiklerinde tıraş, üt ve temizlik ihtiyaçları giderilen zabıt namzetleri, İstanbul'a doğru yola devam ederler. Yolculuk Haydarpaşa'da son bulur. Trenden indiklerinde sayıları 80-100 kadardır. Sevk evraklarının incelenmesinden sonra kupa adı verilen atlı küçük arabalarla Kadıköy Abidin Paşa Köşkü'ne doğru yola çıkarlar.²² Köşkteki zabıt namzedi sayısı önceden gelenlerle birlikte toplam 250 civarındadır. Köşkte kaldıkları 15 gün boyunca acemi neferlerin askerliğe alıştırılması sağlanmıştır. Buna istinaden köşkün geniş bahçesinde tek-çift say, hizaya gel, yere yat, ayağa kalk gibi talimler de yaparlar. Musa Kâzım burada Musullu, Bağdatlı, Kerküklü, Şamlı, Beyrutlu, Hamalı, Humuslu birçok arkadaşından bahseder ve hatta aralarında geçen bir kavgayı satırlarına aktarır.²³

Bu 15 günlük ilk alışma safhasından sonra Abidin Paşa Köşkü'nden ayrılarak Suadiye'de bulunan Yüzbaşı Mehmet Ali Bey'in Acemi İkmal Bölüğü'ne teslim edilirler. Böylece Musa Kâzım burada verilen kayıt sicil numarası ile İstanbul İhtiyat Namzetleri Talimğâhı'na dâhil olur. Bu ilk devre, iki ay süren acemilik eğitimi dönemidir.²⁴ Daha sonra

1994), 347. Enver Paşa Güney Cepheleri ikinci teftişinde Irak Cephesi'ni denetlemiştir. 24 Nisan 1916'da Haydarpaşa'dan yola çıkmış, 28 Nisan akşamı Sivas'a inmiştir. Joseph Pomiankowski, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Çöküşü "1914-1918 I. Dünya Savaşı"*, çev. Dr. Kemal Turan (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990), 184. 7 Mayıs'ta -dönüş yolculuğunda- Sivas'a tekrar gelmiştir. Esra İnal, *Enver Paşa'nın Birinci Dünya Savaşı'ndaki Cephe Ziyaretleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 52. Anlaşılan o ki; Musa Kâzım Sakarya'nın bahsettiği Enver Paşa'nın Dârümuallimîn ziyareti de böyleydi ve belki de ani bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu ziyarette Sivas'ta ne kadar kaldığına dair bilgiye ulaşılamamıştır.

²² Kadıköy Abidin Paşa Köşkü II. Meşrutiyet'in ilanı sırasında Harbiye Nezareti'nde çalışmakta olan Abidin Paşa'ya aittir. Uzun süre entelektüel toplantıların yapıldığı bir mekân olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Müfid Ekdal, *Kapalı Hayat Kutusu Kadıköy Konakları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 264. Ankara'daki Abidin Paşa Köşkü de Zabıt Namzetleri Talimğâhı olarak kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Güler, "Millî Mücadele'de Kara Harp Okulu: Fotoğraflarla Ankara Abidinpaşa Köşkü Sınıf-ı Muhtelif Zabıt Namzetleri Talimğâhı", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 18/53 (2002), 423-442.

²³ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 98.

²⁴ Talimğâh talimatnamesine göre namzetler üç devre-i talimiyede yetiştirilirler. Birinci devre acemi talimi devri, ikinci devre bölük talimi devri, üçüncü devre sevk-i idare devridir. Talimğâh'ta ve talim kıtalarında asgari talim müddeti dört aydır. Bu müddet zarfında namzetlerin en çok amelî bir surette takım kumandanı olarak yetiştirilmesine ve bölüğün sevk ve idaresine bir dereceye kadar muktedir olmasına daha çok zaman ayrılır. Bir yandan da nazari derslerin verilmesi ve askerliğe müteallik bilgilerle namzetlerin

ikinci talim dönemi başlar. Bu dönem, Erenköy ile Bostancı arasındaki arazi üzerinde dağınık nizam talimleri,²⁵ bir süre de Kayışdağı civarındaki Piyade Endaht Mektebi yani Piyade Atış Okulu'nda atış talimleri yapılır.²⁶

Musa Kâzım bu talimlerde daima birinci olduğunu yazar. Sıkışık ve uzunca yürüyüşler, dağınık nizam hareketleri, süngü takma, hızlı adımlarla “Allah Allah” nidası ile koşma ve mübareze silah talimleri yine bu devrede gördükleri eğitimin parçasıdır. Süngü eğitiminde Musa Kâzım çok başarılı olduğundan Yüzbaşı Hikmet Bey tarafından Talimgâh dâhilinde süngü mübarezesinde tüm bölükler arasında örnek gösterilir.²⁷

yetiştirilmesi sağlanır. *İhtiyat Zabıt Namzetlerine Mahsus Talimatname*, 4-5. Musa Kâzım'ın verdiği bilgilere göre Talimgâh'ta vazifeli üç kumandan acemi mürettep talimi kumandanı Yüzbaşı Mehmet Ali Bey, devre-i ûlâ kumandanı İzmirli Yüzbaşı Hikmet Bey ve devre-i sâniye kumandanı Adanalı Ferit Celal (Güven) Bey'dir. Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 99. *İhtiyat Zabiti* romanında gerçek şahıslar olarak yer alan ihtiyat zabıtları ve Zabıt Talimgâhı, romanın önemli unsurlarındandır. Buna istinaden Ferit Celal Bey'in ismi de Talimgâh kumandanlarından birisi olarak geçer. Ayrıntılı bilgi için bk. Burhan Cahit, *İhtiyat Zabiti* (Ankara: Dorlion Yayınları, 2022), 33-34.

²⁵ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 99. Aynı bilgi *İhtiyat Zabiti*'nde şu şekilde yer alır: “Suadiye, Erenköy ve Göztepe'deki köşkerin aralarına dağılan bölük karargâhları, o civarda oturanları kısmen rahatsız etmekle beraber bazı yönlerden eğlendiriyorlardı.” Burhan Cahit, *İhtiyat Zabiti*, 39; “Yedek subaylar talimgâhı, İstanbul'dan Anadolu yakasında, Göztepeden Pendiğe kadar uzanan sahadaki bazı evlere, konaklara serpilmişti.” Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, 75.

²⁶ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 99. Piyade Endaht ve Tatbikat Mektebi, 1909 senesinde Maltepe Rıza Paşa Köşkü'nde açılmıştır. Balkan Harbi'ne kadar faaliyette olan okul, Birinci Dünya Harbi başlarında kapatılmıştır. Talimgâh için lüzumlu olan söz konusu okulun binaları Maltepe, Pendik, Yakacak ve Kızıltoprak'a kadar tekâlif-i harbiyye marifetiyle alınmış ve İhtiyat Zabıt Namzetleri Talimgâhı (Yedek Subay Namzetleri Talimgâhı) ve muvazzaf subay adayları mektebi olarak kullanılmıştır. Talimgâh 1 Ocak 1918'de kaldırılmış ve burada sadece muvazzaf subaylar kalmıştır. *Türk Silâhlı Kuvvetleri Tarihi III ncü Cilt 6 ncı Kısım (1908-1920)*, (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1971), 395-397, 423. Ayrıntılı bilgi için bk. Aynı eser 419-427; İsrail Kurtcephe, Mustafa Balcıoğlu, *Kara Harp Okulu Tarihi* (Ankara: Kara Harp Okulu Matbaası, 1992), 68-73. Burhan Cahit, *İhtiyat Zabiti* adlı romanında Maltepe'deki Talimgâh hakkında nispeten ayrıntılı bilgiler verir. Talimgâh'ta Birinci Cihan Harbinin seyrine göre eğitimin daha sıklaştığını, bölük komutanlarının sert ve haşın olduklarını, bunun sebebinin de cepheye gönderilecek asker adaylarının çabuk yetiştirilmesi suretiyle asker ihtiyacına hızlı cevap verebilmek olduğunu belirtir. Burhan Cahit, *İhtiyat Zabiti*, 23.

²⁷ Bu başarısından dolayı İhtiyat Zabıt Namzetleri Talimgâhı'nı iki günlük bir teftiş için ziyarete gelen Sultan Reşad, Alman İmparatoru II. Wilhelm ve Enver Paşa'ya karşı yapılan süngü mübareze taliminde Musa Kâzım, numune-i imtisal (örnek alınmaya layık) görüldüğü için ilk hamleyi yapma payesine nail olur. Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 104-105. Bu ziyaretin tarihi hâtıratla verilmemiştir ancak İmparatorun ziyaret tarihleri ile hâtıratla yazılanlar birleşince bu teftişin 18 Ekim 1917 tarihinde yapıldığı düşünülebilir. Alman İmparatorununun ziyaretine basının ilgisi olmasına rağmen Talimgâh'ı teftişine haberlerde yer verilmemiştir. Bu sebeple hâtıratındaki bilginin, gazete haberlerinin yanında, bulunabilecek diğer kaynaklarla karşılaştırılması yerinde olacaktır. Ancak bu durum elinizdeki çalışmanın sınırlılıkları içerisinde olup, ileride yapılacak yeni çalışmaların konusu olarak not edilmeye değer kabul edilmelidir. Krş. *İkdam Gazetesi*, 7426-7430, Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 101-104. İmparatorun

Son eğitimde bir onbaşı mangasının sulhta veya harpte nasıl hareket etmesi gerektiğine dair bir Alman subaydan oldukça disiplinli eğitimler alırlar. Ayrıca Alman usûlü tek ve yanaşık takım ve bölük olarak silah omuza ve silahı omuzdan indirme, toplu olarak gelen süvari ve piyadelere, havadan gelen uçaklara karşı nasıl ateş edileceği, düşmana taarruz hareketleri gibi sıkışık talimler görürler.²⁸

Bilindiği üzere Osmanlı Devleti orduda Avrupaî değişim yapmak maksadıyla ordu ve donanmada yurt dışından yabancı uzmanlar getirmiştir. II. Abdülhamid döneminde Almanya ile yakın ilişkilere bağlı olarak ve aynı zamanda Osmanlı Rus Harbinde yaşanan toprak kaybından sonra askerî okullarda Alman subaylar etkin hâle gelmeye başlamıştır.²⁹ Önemli yetkilerle orduda vazife alan bu subaylar, bilhassa disiplinin tekrar temini hususunda başarılı olmuşlardır. Nitekim 1913 senesi nihayetinde Alman ıslah heyeti harp okullarında bazı değişiklikler yapmıştır. Buna göre Terbiye ve Tedris Umum Müfettişliği uhdesindeki harp okulları, Askeri Mektepler Umum Müdürlüğüne bağlanmıştır. Böylece Piyade Endaht Mektebi gibi diğer askerî mekteplere de Alman uzmanlar idareci olarak tayin edilmiştir.³⁰ Hatta Piyade Endaht Mektebi kumandanlarından olan Alman subay Von Braun hazırlamış olduğu bir el kitabında muharebe endahtı için gerekli olan bilgiler, hazırlık talimleri başlıklarını temel alan izahlı bir kitapçık hazırlamıştır.³¹ Hâtıratında zikri geçen Piyade Endaht Mektebi'nde de Alman Binbaşı Hoffman, piyade nazariyat ve ameliyat muallimi Alman Yüzbaşı Müller disiplini ve birikimi ile zabıt namzetlerini sıkı bir eğitime tabi tutmaktadır.³²

Bu eğitimlerin tamamlanmasından sonra Musa Kâzım'ın 20907 numara ile ihtiyat zabıt namzetliği tasdik edilir. Üzerindeki zimmetli silahı ve diğer malzemeyi bölüğe

İstanbul ziyareti için bk. Fatmagül Demirel, *Dolmabahçe ve Yıldız Saraylarında Son Ziyaretler Son Ziyafetler* (İstanbul: Doğan Kitap, 2007), 125-140; İlonca Baytar, "Kaiser II. Wilhelm'in İstanbul'a Üç Ziyareti ve Hediyeler", *İki Dost Hükümdar Sultan II. Abdülhamid ve Kaiser II. Wilhelm* (İstanbul: TBMM Milli Saraylar Daire Başkanlığı, 2009), 59-95; Ö. Kürşad Karacaçıl, "Alman İmparatoru İstanbul'da (1917)", *Gazi Akademik Bakış* 6/12 (2013), 111-133.

²⁸ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 106-107.

²⁹ Nuray Bilgin, "Osmanlı Devleti'nde Mekteb-i Harbiye", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2021), 139.

³⁰ Erdal Akkaya, *Türk Ordusundaki Stratejik ve Doktriner Değişiklikler (1923-1960)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 45. Ayrıntılı bilgi için bk. *Türk Silâhlı Kuvvetleri Tarihi III ncü Cilt 6 ncı Kısım (1908-1920)*, 192-199.

³¹ Von Braun, *Piyade ve Süvari Bölüğünün Muharebe Endahtında Talim ve Terbiyesi*, terc. Hamdi Mustafa (İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1326).

³² Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 119-122, 139, 163. Osmanlı Arşivi'nde, gönüllü olarak orduyu hümayyunda istihdâm edilmek üzere gelen Alman İstihkâm Yüzbaşı Hoffman Efendi'nin binbaşı üniforması giymesine müsaade edilmesine dair 25 Teşrinievvel 1331 [7 Kasım 1915] tarihli irade-i seniyye için bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade-Harbiye [İ. HB]*, No. 176, Gömlek No. 21. Ayrıca bk. BOA, *Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO]*, No. 4383, Gömlek No. 328660.

teslim ettikten sonra 12 günlük bir dinlenme için arkadaşları ile Kızıltoprak semtinde denize yakın bir paşa köşküne yerleşir.³³ Aslında burada geçirdikleri müddet, zabıt namzedi olan askerlerin hangi cepheye sevk edildiklerinin tespit edilmesi için beklmeleri gereken zamandır. Evi uzakta olanlar bu durumu ailelerine telgraf ile bildirirken bazıları da vedalaşmak üzere evlerine giderler. İşte bu zaman diliminde Musa Kâzım'ın şahit olduğu bazı olaylar, hayatını değiştirecek değiştirerek ikinci bir karar almasına yol açar. Kızıltoprak'taki misafirhanede bazı askerlerin komutan tarafından çağırılmalarının akabinde eşyalarını toplayıp ayrılmaları ve nereye gittiklerine dair kendilerine yöneltilen sorulara cevapsız kalmaları Musa Kâzım'ın dikkatini çeker. Gidenlerin hepsinin varlıklı ailelerin çocukları olduğunu fark eden Musa Kâzım, yaşadığı hayal kırıklığı ve kızgınlığını hâtıratına şöyle kaydeder:

“Ben kat'i olarak bu zengin ve hatırlı kimselerin evlatları İstanbul civarında sabitülkadem dedikleri harp cephelerine gitmeyip gerilerde kalan kıtaata yerleştirilecek diye tam bir hüküm verdim. Zengin ve hatırlı namzet arkadaşların birer ikişer içimizden gizli gizli çekip gitmeleri beni çileden çıkarmaya sebep olmaya başladı. Kâzım, vatan müdafaası yalnız zavallı, fakir Anadolu çocuklarına münhasır mıdır? Ne münasebet Kâzım! Henüz yuvadan uçmamış altı kız kardeşinle devlet kapısında yaşlıca bir babanın ümidini bırakıp seni buralara gönüllü olarak sevk eden kuvvet ve mecburiyet ne idi? Düşün ve söyle bakalım, söyle Kâzım! Evet, düşman zulmü, namus, şeref, Türklük ve vatan aşkı, muhabbeti pek güzel. Öyle ise sen de Allah'a tevekkül ol. Bismillahirrahmanirrahim la havle ve la kuvvete illa billahil aliyyil azim de. Sen de esbabımı ara deli gönül!”³⁴

Gördükleri ve yaşadıkları karşısında zihni allak bullak olan Musa Kâzım, yaşadığı hayal kırıklığını paylaşmak ve durumu bildirmek üzere Harbiye Nezareti'ne gider. Daha önce tanışmış olduğu Binbaşı Hikmet Bey'i bularak düşüncelerini paylaşır. Vatanın ve devletin müdafaasının sadece fakir ve garip Anadolu çocuklarına kalmış olmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirir. Bunu bir haksızlık olarak gördüğünü söyleyerek kendisinden yardım ister.³⁵

Onun bu sözlerinden etkilenen Binbaşı Hikmet Bey, bir miralay ile görüşmesini ve ona derdini anlatmasını sağlar. Miralayın sıcak ve samimi tutumu Musa Kâzım'ın kendini rahat ifade etmesine imkân verir. Musa Kâzım, İstanbul'da bir kıtaya verilmesini veya münasip bir yere gönderilmesini istirham eder. Ancak bambaşka bir karar veren Miralay, Kartal Maltepe İstihkâm İhtiyat Zabıt Mektebi müdürü Kıdemli Yüzbaşı Sivaslı Tevfik

³³ Bir kısım asker de Feneryolu'ndaki bir başka paşa köşküne yerleştirilir.

³⁴ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 109-110.

³⁵ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 111-112.

Bey'e Musa Kâzım'ın bu mektebe kaydedilmesini uygun bulduğuna dair bir mektup yazarak Musa Kâzım ile mektubu gönderir. Musa Kâzım böylece ikinci defa hayatının çizgisini değiştirecek önemli bir kararı tatbik etmenin eşiğindedir. Birkaç gün içinde çok sevdiği ve can kardeşlerim dediği iki zabıt namzedi arkadaşı Abdurrahman ve Nedim ile İstihkâm Zabıt Mektebi talebesi olurlar.³⁶

3.3. İstanbul Kartal-Maltepe İstihkâm Zabıt Mektebi

Kartal-Maltepe İkinci Sınıf İhtiyat İstihkâm Zabıt Yetiştirme Mektebi'ne nakledilen Musa Kâzım ve iki arkadaşı yeni mekanlarına çabuk alışırlar. Mektebin talebe mevcudu 31 kişi iken iki gün sonra yüksek mühendis tahsili görmüş evli, yaşlı ve bilgili 7 devlet mühendisi daha katılır bu sınıfa. Böylece 38 kişi ile yeni tedrisat dönemi başlamış olur.³⁷

İstihkâm mektebi iki kısımdan oluşmaktadır: İstihkâm Zabıt Mektebi ve İstihkâm Onbaşı Mektebi. İki mektebin idari kumandanı Alman Binbaşı Hoffman Bey, ders müdürü ise Yüzbaşı Tevfik Bey'dir. İstihkâm Zabıt Mektebi'nde eğitim-öğretim altı ay devam etmektedir. Mektep müfredatında topografya, tahrip, köprücülük, yol ordugâh, binicilik, proje, piyade nazariyat ve ameliyat dersleri mevcuttur. Her gün altı saat ders yapılır. Talebeler iki ayda bir yazılı imtihana, son altıncı ayda ise sözlü umumi imtihana tabi tutulurlar. Musa Kâzım Sakarya'nın verdiği bilgilerden hareketle iki aylık ders müddeti tamamlandığında talebelere ders çalışmaları için bir haftalık süre verildiği anlaşılmaktadır. Bu çalışma süresinin sonunda cumartesi günü damgalı imtihan kağıtlarına, her dersin öğretmeni tarafından tahtaya yazılan soruların cevaplanmasıyla iki gün süren bir imtihan yapılır. Üçüncü gün de arazi üzerinde bir uygulama imtihanı yapılır. İmtihan neticelerinin yaklaşık 20 gün içinde açıklandığı hâtıratındaki ifadelerden anlaşılmaktadır. İmtihanların tamamlanmasının ardından dördüncü gün derslere devam edilir. Son umumi imtihanda başarılı olamayanlar ise omuzlarındaki namzetlik rütbesinin sökülmesi ile onbaşı rütbesine indirilerek kıtaata sevk edilir.³⁸

Musa Kâzım'ın yazdıklarına göre imtihanın sonucu, bahçede yapılan içtima ile ilan edilmiştir. Musa Kâzım 5. sırada başarılı olmuştur ve bu 5 başarılı talebe artık zabıt sınıfındadır. Bu talebelerin sırmalı kalpaklı zabıt kıyafeti giymeleri, diğer arkadaşlarından ayrı bir odada yatıp kalkmaları, başlarında bir emir erinin bulunması, yemeklerini zabıt hocaları ile yemeleri usûl olarak benimsenmiştir.

Okulun eğitim döneminin bitiminde yapılan ve 8 gün süren genel imtihanlara ise İstanbul Harbiye Nezareti'nden ve diğer bazı istihkâm, tabur ve bölük komutanlarından

³⁶ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 112-118. Kartal Maltepe İstihkâm İhtiyat Zabıt Mektebi müdürü Yüzbaşı Tevfik Bey'e Miralay'ın mektubunu götüren Musa Kâzım, bu iki arkadaşının da aynı mektebe alınmasını rica eder, bu isteği de geri çevrilmez.

³⁷ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 122.

³⁸ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 129-130.

mümeyyiz olarak birkaç yüksek rütbeli kumandan da iştirak eder. İmtihanların neticesinde bazı talebeler, apoletleri sökülme suretiyle onbaşı rütbesine indirilip mektepten gönderilirken Musa Kâzım 7. sırada şehâdetnâmesini alır.³⁹

Musa Kâzım'ın aktardığına göre bu mektepte okuyan hiçbir talebeye kısmet olmayan bir aylık tatbikat ve gezi onların devreye nasip olur. Böylelikle Harbiye Nezareti'nin emri ile Maltepe'de Sultan Abdülaziz Çiftliği diye bilinen Fettah Efendi Ormanı civarında veya buraya yakın yerlerde ufak tefek köprüler inşa edilmesine, ardından tatbikatın Yuşa Tepesi'nden Beykoz Askerî Postal Fabrikası'nda yapılmasına karar verilir. Bu tatbikatın yaklaşık 20 gün sürdüğü anlaşılmaktadır.⁴⁰

Bu askerî talim ve gezinin tamamlanmasının ardından mekteplerine dönen genç zabitlerin her birine tabura yeni gelen 32 acemi er ve bir de kendilerine yardımcı olmak için 2 onbaşı verilir. Musa Kâzım ve arkadaşları böylece "muvakkat muallim" olarak talim-terbiye işleri ile meşgul olmaya başlarlar. Buradaki vazifesini titizlikle yerine getirmesi sebebiyle tabur kumandanı Şerafettin Bey kendisini bir süre geriden takip ederek mektepte öğretmenlik yapan hocalara yani diğer bölük kumandanlarına şöyle der:

"Bu devre gelen genç istihkâm zabitleri içinde vazifeşinas olarak Sivahlı Musa Kâzım Efendi'yi görüyorum."

Bir süre sonra beş arkadaşı ile umumi imtihanda mülazım-ı sâni yani teğmen rütbesi alır. Böylece tabura gelen veya gelecek olan erlere belli bir süre için acil talim verilerek bu askerlerin ihtiyaç duyulan yerlere gönderilmeleri sağlanmış olur. Bu süreçte muvakkat muallim olarak verdikleri eğitim neticesinde takımları teftiş edilen zabitler içinde Musa Kâzım yine öndedir ve takımı 35 takım içinde birinciliği elde eder.⁴¹ Nitekim derslerindeki muvaffakiyeti ve dikkat çeken dürüstlük, çalışkanlık gibi hasletleri sebebiyle yine aynı kumandanın taltifine mazhar olur:

"Oğlum Kâzım Bey, taburumda bulunduğunuz o kısa müddet içinde genç arkadaşların arasında seni hepsinden doğru ve vazifeşinas buldum. Harbiye Nezareti, 'Gençler arasında işinize yarayacak olanı ismen isteyin, tasdik edelim.' demiş. Taburumuzda senin gibi bir gence ihtiyacımızın olduğunu Harbiye Nezareti'ne bildirdim. 'Emir gelirse inşallah bu delikanlıyı alalım.' diye bölük kumandanlarımla senin için konuştum. Onlar da senin hem

³⁹ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 130. İstanbul İstihkâm Zabıt Namzetleri Mektebi'nin altı aylık talim dönemini ve eğitimini ilmî ve ahlâkî açıdan tamamlayan Musa Kâzım'ın şehâdetnâmesinde 150 tam numara üzerinden 109 numara aldığı yazmaktadır. En yüksek not aldığı derslerin tahrip nazariyatı (9), tahrip ameliyatı (9), yol ve ordu yolu dersi (9) ve terbiye-i askeriye (10) olduğu görülür. 30 Nisan 334 [30 Nisan 1918]. Bu bilgi, hâtıratıta yer alan şehâdetnâme suretinden aktarılmıştır.

⁴⁰ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 135-138.

⁴¹ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 144-145.

*mektepteki hem de tetebbuatta bulunduğumuz yirmi gün içindeki tavır ve hareketini iyi karşılamışlar.*⁴²

Harbiye Nezareti'nin bu talebe müspet cevap vermesi üzerine Musa Kâzım hocalarının ve zabıt arkadaşlarının muvafakatı ile bu işe layık bulunur ve taburda kalır. Devre arkadaşlarından başarılı olan ilk 4 kişi Çatalca mevkiine gönderilirken geride kalan 30 kişi de Suriye, Halep, Şam istikametine gitmek üzere Maltepe'den uğurlanırlar. Onların gidişinin ardından tabura 400 acemi er gelir ve bunlardan 40 nefer talim ve tedris için Musa Kâzım'ın emrine verilir.⁴³

Erlerin talim ve tedrisi süresinde kendisinden istenen bazı görevleri de yerine getiren Musa Kâzım, uzun süredir görmediği ailesini ziyaret etmek üzere Sivas'a gitmek için izin ister. 7 Teşrinievvel 1334 [7 Ekim 1918] tarihinde trenle İstanbul'dan yola çıkar. Uzun ve yorucu bir yolculuktan sonra nihayet evine ulaşır. Ancak evine geldikten kısa bir süre sonra bir tellalın sokaklarda mütareke olduğunu ve İngilizlerin İstanbul'u işgal ettiğini haber veren nidasını işitir. Bu sırada takvim, 18 Teşrinievvel 1334 [18 Ekim 1918]'i işaret etmektedir.⁴⁴ Musa Kâzım bu gelişmeler karşısında ciddi endişe duyar. 12 Teşrinisani 1334 [12 Kasım 1918] günü Sivas Yenihan Askerlik Şubesi'ne giderek izinli geldiğini belirtip kaydını yaptırır. Şube reisine mütareke olduğu için durumunun ne olduğunu soran bir dilekçe verir. Tabur kumandanı Şerafettin Bey'in imzası ile gönderilen cevabî yazıda hem maaşı gönderilmiş hem de Harbiye Nezareti Ordu Dairesi Riyaseti'nin 4 Aralık 1918 tarihli telgrafnâmesi ve 10334 numaralı emir ve iş'arı ile terhis edildiği tebliğ edilmiştir.⁴⁵

4. Terhisi Sonrası Üstlendiği Vazifeler

Terhis olduktan sonra yaklaşık 2 sene baba evinde kalan Musa Kâzım, Yenihan Askerlik Şubesi'nden bir davet alır. Bu davette Amasya'da bulunan Üçüncü Kolordu Kumandanı Sakallı Nurettin Paşa'nın⁴⁶ emri ile Yenihan şubesinde teşkil edilen gönüllü

⁴² Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 148.

⁴³ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 148-149. Subay namzetlerinin çeşitli cephelere gönderilmelerini Aydemir de etkili bir anlatımla aktarmaktadır. Hâtıratında dört yüzden fazla subay namzedinin Kafkasya, Irak, Filistin ve Hicaz cephelerine gitmek üzere Haydarpaşa'dan uğurlandığını yazar. Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, 77-78.

⁴⁴ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 184.

⁴⁵ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 198.

⁴⁶ Sakallı (Mehmed) Nurettin Paşa: İstiklâl Harbi'nin önde gelen komutanlarından. İştirak ettiği savaş 1897 tarihindeki Osmanlı-Yunan Muharebesi'dir. Osmanlı topraklarının çeşitli yerlerinde vazife yapmıştır. Balkan ve Birinci Cihan Harbi'ne katılmıştır. 9 Aralık 1920'de Sivas'ta bulunan 3. Orduya bağlı 3. Kolordu kaldırılınca yerine tesis edilen merkez ordusunun komutanlığına tayin edilmiştir. Bilhassa İç Anadolu ve Karadeniz sahilinde Pontus Rum çetelerine karşı önemli başarılar kazanmış, Batı cephesinin tahkimi için birliklerin tesis edilmesinde mühim işler yürütmüştür. I. ve II. İnönü Muharebeleri ile

atlı piyade alayı, 21. Tabur, 3. Bölüğü'ne takım zabiti olarak tayin edildiğini öğrenir 23 Eylül 1336 [23 Eylül 1920].⁴⁷ Burada, gönüllü gelen atlı askerlerin teşkiliyle ve Yenihan'ın bazı köylerinde seferberlik sebebiyle ordu iaşesi için toplanan bulgurun tahsili ile meşgul olur. Kolordu kumandanının Sivas İstihkâm Depo Taburu'na iltihak etmesi emrini alır. Bunun üzerine Yenihan ile ilişkisini keserek Depo Taburu'na iltihak eder. Böylece taburun ikinci bölük birinci takım zabiti olarak vazifesine başlar. Sivas'ta Kabakyazısı mevkiî talimhanesinde erlere talim yaptırır. Bu arada 21 Kânunusani [21 Ocak] günü Amasya, Tokat ve civarından gelen askerlerin Malatya'ya teslimi işi taburun 1. Bölük ve 1. Takım kafiye kumandanı vasfıyla kendisine tevdi edilir. Bu aynı zamanda asker sevkiyat kumandanlığının jandarmadan alınarak Sivas İstihkâm Depo Taburu'na devredilmesi anlamına gelir ve dolayısıyla Musa Kâzım da ilk kafiye kumandanı olur. Bu mühim vazifeyi üstlenen Musa Kâzım 200 askerle 16 Cemaziyevvel 1339 [26 Ocak 1921]'de Sivas'tan Malatya'ya 10 gün sürecek bir yolculuk için yola çıkar.⁴⁸ Bölgenin çetin kış şartları altında zorlu bir yolculukla 200 askeri yerlerine ulaştırmak için büyük gayret sarf eder. Bu yolculukta Sivas Kardeşler'de Kör Tuzla Hanı, Ulaş Ermeni Köyü, Tecer Hanı, Delik Taş, Kangal Kazası, Alacahan, Hekimhan, Hasan Çelebi, Hasan Badırık ve Eski Malatya olmak üzere toplam 10 menzil yerinde konaklayarak sevkiyatın teslim noktası olan Yeni Malatya'ya ulaşırlar. Musa Kâzım hâtıratında bu zorlu geçen yolculukta yaşadıklarını, nerelerde kalıp ne yiyip ne içtiklerini, gittikleri yerlerde nasıl karşılanıp neler yaptıklarını tafsilatıyla anlatmıştır.

Musa Kâzım, vazifesini tamamladıktan ve 200 askeri sağ selamet yerine teslim ettikten sonra Sivas'a döner. Bu sırada kendisini bir başka mühim vazife beklemektedir. Yeni görevi, Niksar, Erbaa ve civar Karadeniz sahillerinde Pontus-Rumları üzerine gitmektir. Bu sebeple taburuna iltihak eder ve Lâdik-Samsun üzerindeki Destekboğazi civarında Kırkharman köyü harekâtına katılır.⁴⁹ Bu harekâta önemli başarılar kazanılmasında pay sahibi olur. Bölgede yaklaşık bir ay kadar Rum köylerini kontrol ederler. 30 Nisan 1337 [30 Nisan 1921] tarihinde buradaki vazifelerini tamamlamış halde tabur olarak Amasya'ya gelip Carcurum Kışlası'na yerleşirler.⁵⁰

Sakarya Meydan Savaşı zaferlerinde önemli katkıları vardır. Necati Fahri Taş, "Sakallı (Mehmed) Nurettin Paşa", *Atatürk Ansiklopedisi* (Erişim 28 Eylül 2023).

⁴⁷ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 200-201.

⁴⁸ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 203-219.

⁴⁹ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 234-236. Karadeniz bölgesinde Rumların Pontus Devleti teşkil etme gayesi ile ayaklanma çıkarma teşebbüslerine ve buna karşı alınan tedbirleri dair bk. BOA, *Dahiliye-Şifre Kalemi [DH. ŞFR]*, No. 96, Gömlek No. 234; No. 96, Gömlek No. 233; No. 616, Gömlek No. 95.

⁵⁰ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 238-239.

5. Musa Kâzım Sakarya'nın Düzenli Orduya Katılması

Musa Kâzım ve yanındakiler Amasya'ya geldikten bir hafta sonra taburları lağvedilir. 120'şer kişilik iki istihkâm bölüğü teşkil edilerek Amasya merkez ordusu emrine verilir. Bundan birkaç gün sonra Musa Kâzım, kolordudan gelen bir yazıyla Ankara'da yeni teşkil edilmekte olan mürettep fırka 18. istihkâm bölük kumandan vekili olarak tayin edilir. Bu sırada takvim 14 Mayıs 1337 [14 Mayıs 1921] tarihini göstermektedir. Bu emrin yer aldığı yazıda 14 Temmuz 1337 [14 Temmuz 1921] tarihinde hareket etmeleri ve bu süre zarfında mümkün mertebe ihtiyaçlarını tamamlamaları istenmektedir. Bu müddet içinde Samsun ve havalisinden gönderilen 120 kişinin amele taburlarında çalıştırılmak maksadıyla Tokat Merkez Kumandanlığına nakledilmesi vazifesini yerine getiren Musa Kâzım, 14 Haziran 1337 [14 Haziran 1921] günü tekrar bölüğüne gelir ve aynı gün bölüğü ile Amasya'dan hareket eder. Amasya-Ankara arası bu yolculuk 10 gün sürer. 24 Temmuz günü Ankara'ya gelen Musa Kâzım ve yanındakiler daha önce de işaret edildiği üzere yeni mürettep 18. fırkanın istihkâm bölüğü olarak fırka emrine girerler. Bir süre Cebeci ve Çankaya'da talim ve terbiye ile meşgul olurlar. Bu şekilde Ankara'da tam teçhizatlı olarak harekete hazır beklerler. 18. fırkanın lağvedilmesi üzerine teşkilat ikiye ayrılır. Musa Kâzım'ın içinde olduğu grup müstakil istihkâm bölüğü olarak 23. fırka emrine verilirken diğerleri ileri cephedeki 4. tümene gönderilir.⁵¹

6. Sakarya Meydan Muharebesi'ne İştiraki ve Gazi Oluşu

Sakarya Meydan Muharebesi'ne katılacak olan istihkâm bölüğü Haymana'ya gitmek üzere hareket eder. İki gece Haymana'da konaklar. Daha sonra garp istikameti yoluyla ileride 23. fırkaya iltihak emrini alır ve bir sonraki akşam fırkaya katılır. Sakarya Meydan Muharebesi'nde 23. fırka Mangal Tepe'ye⁵² kadar giren Yunan ordusu ile çarpışan 7. ve 8. fırkalara kimi zaman bir tabur veya bir alay vererek yardım eder ve Çaldağı'na doğru düşmanı geri çekilmeye mecbur bırakır.⁵³ Öyle ki, fırka topçusu düşmanı adım adım takip etmektedir. İstihkâm bölüğü, Çaldağı eteklerine düşmanın yanaştığını ve buradaki gedikten geçme tehlikesini fark ederek topların ön cephesini işgal eder.⁵⁴ Böylece düşmanın topları teslim almasına mâni olur ve açık kalan gediği kapatarak düşmanın sızmasını önler. Bu önemli mücadeleyi Musa Kâzım şu şekilde kaleme almıştır:

⁵¹ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 246-247.

⁵² 23 Ağustos Mangal Tepe Muharebesi için bk. *Türk İstiklâl Harbi Batı Cephesi Sakarya Meydan Muharebesi ve Sonraki Harekât II nci cilt, 5 nci kısım 2 nci kitap* (Ankara: Genelkurmay Basım Evi, 1995), 493; Baki Vandemir, *Türk İstiklâl Savaşı'nda Sakarya'dan Mudanya'ya*, haz. Hayriye Yalçın (Ankara: Genelkurmay ATASE Başkanlığı Yayınları, 2006), 13-14.

⁵³ Yunan ordusunun geri çekilmesi 11-12 Eylül, bk. *Türk İstiklâl Harbi Batı Cephesi Sakarya Meydan Muharebesi ve Sonraki Harekât*, 493.

⁵⁴ 31 Ağustos Çaldağı Muharebeleri için bk. *Türk İstiklâl Harbi Batı Cephesi Sakarya Meydan Muharebesi ve Sonraki Harekât*, 493.

“Ertesi sabah harekete geçen firkamız, Mangal Tepe’ye kadar sokulan Yunan ordusu ile çarpışan 7’nci ve 8’inci firkalara yerine göre bir tabur veya bir alay vermek suretile yardımda bulundu. Çaldağı istikametine geri çekilmeye mecbur kalan düşmanı firkamızın topçusu adım adım takip etti. Çaldağı’nın eteklerine kadar yanaşmış olduğunun farkında olunmıyarak açık kalan bu gediğe baskın yapan düşman toplarının teslim ve esir kalmasına az bir zaman kala biz istihkâm bölüğü yetişip topların ön cephesini işgal ettik. Bu suretle açık kalan gedik kapanmış oldu 31 Ağustos 1337 [31 Ağustos 1921]. Yunanlıların Çaldağı’nda açtıkları bu gediğin tehlikesi Başkumandanlıkça sezilerek o anda mevcut muharip birliklerine tek bir kişi kalıncaya kadar sebatla çarpışmaya devam etmeleri emri verilmişti. Aynı zamanda Garp Cephesi Kumandanlığına bildirilmesile yıldırım hareketile bu cepheye yardımcı asker gönderilerek 1 Eylül’den itibaren sarsılmaya başlayan düşman, 5 eylüle kadar çok zayıf verip taarruzlarını hafifleterek adeta şaşkınlık içinde sağ ve sol rastgele ufak tefek çarpışmalar gösterişi ile Dua Tepe istikametine doğru geri çekilmeye başlamıştır.”⁵⁵

Musa Kâzım’ın yazdıklarına göre “Maltepe ve Çaldağı harekâtı sürerken istihkâm bölüğüne mesleği icabı hiçbir iş teklif edilmemiş”, yedi buçukluk dört adet sahra topçusunun yardımcılığını üstlenmişlerdir. Bu sırada 23. Fırka [1]31. Alay⁵⁶ kumandanı Binbaşı Yanağı Delik Ruşen Bey’in⁵⁷ dikkatini çeken Musa Kâzım, onun ricası ile 23. Fırka [1]31. Alay 5. Bölük 1. Takım zabıtlığına nakledilir. Bu yer değişikliğinin olduğu sabah erken saatlerde 5. Bölük, bir tabur Yunan askerinin çekildiği tahmin edilen Dua Tepe’ye taarruz emri alır. Bölüğün birinci takımı Dua Köyü önünde düz sahada, avcı hattı⁵⁸ ise düşmanın kesif atış alanında olan hattı işgal eder ve ikinci bir emri beklemeye başlar. Bu sırada sağ cenahtaki bir asker, 7-8 civarında at ve katır sırtında yüklü cephanenin karşı dere içindeki Dua Köyü’ne doğru acele bir şekilde gittiğini görür ve bu durumu Musa Kâzım’a iletir. Bunu tetkik eden Musa Kâzım, soldaki avcı hattı üzerinde olan askerini sağ tarafa gönderir. Tepeyi tırmandıklarında, köye yaklaşmış olan bu düşman yardım kolunun tamamının vurulmuş halde yattıklarını görürler. Sadece bir hayvan, sırtında

⁵⁵ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 269. 10 Eylül Dua Tepe’nin zaptı için bk. *Türk İstiklâl Harbi Batı Cephesi Sakarya Meydan Muharebesi ve Sonraki Harekât*, 493.

⁵⁶ Musa Kâzım hâtiratında 31. Alay ifadesini kullanmaktadır ancak askerî safahat belgesinde 131. Alay yazmaktadır.

⁵⁷ Sakarya Meydan Muharebesine katılan komutanlardandır. Bk. *Kurtuluş Savaşı’nda Sakarya Meydan Muharebesi, Anıtlar ve Şehitlikleri*, 80. Biyografisi için bk. Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı (GATSEB), *Türk İstiklâl Harbi’ne Katılan Alay ve Tugay Komutanlarının Biyografileri* (Ankara: Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 2010), 28-30.

⁵⁸ Avcı hattı: Savaşta düşmana doğru dağılarak ön safta ilerleyen asker topluluğu. Türk Dil Kurumu (TDK), *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), “Avcı Hattı”, 149.

cephane olduğu halde düzlükte gitmektedir. Hayvanın taşıdığı cephaneye ele geçirilerek ihtiyat bölüğüne teslim edilir. Aynı anda daha ileride bir atlının köye girdiği görülür. Tüm bu takibin yapıldığı sırada takım zabiti Musa Kâzım, askerlerinin çok telaşlı olduğunu yazar hâtıratında. Ancak buna ehemmiyet vermediğini, atlının hareketlerini takip ettiğini söyler. Aynı zamanda burada bir yarım siper⁵⁹ olduğuna kanaat eder ve silahlarını menzil dâhiline alarak on tüfekte bu kısmı ateş altına alır. Böylece avcı hattı, tepeyi aşarak kaçan Yunanlılara burada da çok zayıat veririr. Bunun yanında, kaçan düşmanın götürülemeyip Dua Tepesi gerisinde derede bıraktığı bir cebel (dağ) topu ve cephaneye de istihkâm zabitleri tarafından parçalanarak topçu taburuna taşınır. Musa Kâzım bu büyük mücadelede cepheye yaşadıklarını şu hislerle kaleme alır:

“Tekmil Yunan milleti gönül arzusu ile İzmir’e çıkıp Türk topraklarına ayak basıp Anadolu’nun tam orta göbeği olan Ankara’ya kadar gelmek ümit ve hayalile ileriye düşünmeden, Türk’ün ve Türklüğün ne olduğunun mânâsını öğrenmeden, dayıları Amerikan, İngiliz ve Fransızların kendilerine ümit verici sözlerine de inanarak ortaya çıkıp akılsız ve hayalperestçe ilk karşılaştıkları Birinci ve İkinci İnönü Harbi mağlubiyetinden ders almadılar. Bu palikaryalıların bu defa da üçüncü tecrübelerinin ilk hamleleri Maltepe ve civarile Çaldağı etrafında oldu. 25 Ağustos 1337 [25 Ağustos 1921] günü 90 kilometrelik bir cephe üzerinde karşılıklı ve gece yarılara kadar devam eden bu çarpışmada Yunanlılar az bir yer alarak ilerilemişlerse de ertesi 26, 27, 28’inci günleri meydan muharebesinde çok zayıat vererek 29, 30 ve 31’inci günlerinde de işlerine yarar bir iş elde edemeyecekleri kanaati kendilerince de hasil olmuş olmakla Türk gücünün yenilemeyeceğini sezerek, artık boşuna meydan savaşı veremeyecekleri kanaati hasil olmuştur. Harekâtın birazını yavaşlatmaya başladıklarını tarassut mahallinde gören Mustafa Kemal, Garp cephesi kumandanlığına cepheye yardım için mikdar-ı kafi kuvvetle düşmanı arkadan vurmak üzere bir süvari müfrezesinin acilen harekete geçilmesi gerektiğini bildirdi.”⁶⁰

İşte bu emirden sonra 23. fırkanın 2. Taburunun 5. Bölüğü 1. Takım kumandanı Musa Kâzım, 6-7 ve 8 Eylül günlerinde yavaş yavaş çekilmeye başlayan Yunanlılara, ordunun sağ tarafından 9-10 Eylül’de hücum eder. Bu ani saldırı karşısında Yunanlılar fena bir hâle düşerler. Toklu Tepe olarak anılan tepe böylece düşmanın bir daha çıkamayacağı şekilde alınır. Buradan çekilmek zorunda kalan Yunanlılar Polatlı civarında Kartal Tepe’ye geriler. Burada bir taburları olduğu tahmin edilmektedir. Artçı vazifesi ile bu tepeyi ellerinde tutmayı hedefleyen düşman, böylece geri çekilen büyük kuvvetlerine zaman kazandırmayı istemektedir. Musa Kâzım’ın alayı tam bu noktada önemli bir vazife

⁵⁹ Tam siper olarak kapanmama.

⁶⁰ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 257-258.

üstlenir: Düşman taburunu Kartal Tepe'den söküp atmak! Evet, Kartal Tepe taarruzu [1]31. Alay'a verilmiştir.⁶¹ Alay ve fırka kumandanlığı tarafından alayın 1. Taburu sağdan garba doğru, 2. Tabur ise öne, cenup (güney) kısmına doğru taarruz edecek şekilde düzenlenmiştir. Böylece "nişan talimi maksadıyla, hedeften başka bir yere kurşun atmayan, harp görmeyen gençlerden müteşekkil"⁶² 1316 [1900] doğumlu 16 asker, Ruşen Bey kumandasında avcı hattı dâhilinde harbe sokulur. Ancak yaşları küçük olan ve tecrübesi neredeyse hiç bulunmayan bu gençler, Yunan yaylım ateşinde önlerinde yaralanan, ölen veya bir şekilde yerde düşmüş olan askerleri görünce korkarak yere yatarlar. Bu durum, avcı hattının boşalmasına sebep olur. Askerler yeniden avcı hattına sokulmaya çalışılırken düşman bu zafiyeti fark eder. Tam bu sırada sırttan gelen yoğun ateş bilhassa Musa Kâzım üzerine teksif edilir. Musa Kâzım'ın taburu olan 2. Tabur tam verilen istikamette avcı hattında harekete geçse de 1. Tabur geç hareket ettiği için düşman tarafından yan ateşe alınır. Musa Kâzım bu ateşte sol elinden, sağ boğazından, sol koltuk altından ve sol bacağından yaralanır 13 Eylül 1337 [1921].⁶³ Onun gazi olduğu tarih, Sakarya Meydan Muharebesi'nin kazanıldığı tarihtir.⁶⁴ Hâtıratında bu büyük zafer ve gazi oluşu hakkında şunları söyler:

"Sakarya'nın bataklığına kendisini atarak kaçan ve boğulan Yunanlı Rum palikaryalılarından hediye kalan Sakarya Zaferi, Türk-İslâm tarihinde unutulmaz büyük zaferlerdendir. Ben de bu büyük zaferin unutulmaz bir hatırasını bu zafer günü olan 12/13 Polatlı civarı Kartaltepe'de fırka 23, alay [1]31, tabur 2, bölük 5, birinci takım zabiti olarak bu şanlı ve şerefli Kartaltepesi'nde bir kartal misali düşmanın tepesine konduğumuz, kudurmuş Yunanlıların son kurşunlarına hedef olduğum bu kurşun izlerini vatan ve milletin ebedi yaşantısının hatırası için bir gül çiçeği olarak kabul edip şanşerefle dünyalar durdukça bu zaferimizin sembolü olan Sakarya ismini de

⁶¹ Kartal Tepe Muharebesi için bk. *Kurtuluş Savaşı'nda Sakarya Meydan Muharebesi, Anıtlar ve Şehitlikleri* (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2007), 60-61.

⁶² Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 257.

⁶³ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 259-265. 12-13 Eylül 1921 harekâtı için bk. *Türk İstiklâl Harbi Batı Cephesi Sakarya Meydan Muharebesi*, 249-283.

⁶⁴ Sakarya Meydan Muharebesi 22 gün 22 gece sürmüştür. Bu savaşın dönüm noktaları olarak 5 safhadan bahsedilebilir: 1) 14 Ağustos-23 Ağustos 1921: Yunanlıların ileri harekât başlattığı ve Sakarya'ya taarruz hazırlığı yaptıkları dönemdir. Türk ordusu savunma düzenindedir. 2) 23 Ağustos-26 Ağustos 1921: Sakarya Meydan Muharebesi bu tarihte başlamıştır. Yunan ordusu tüm cephelerde taarruz halindedir. 3) 26 Ağustos-30 Ağustos 1921: Yunanlıların kuşatmayı terk edip Mangal Tepe civarında Türk savunma hatlarını yarmak için taarruza başladıkları aşamadır. 4) 6 Eylül-10 Eylül 1921: Yunanlıların savunmaya geçtiği ve Türk ordusunun topyekûn karşı taarruz hazırlığı yaptığı dönemdir. 5) 13 Eylül-20 Eylül 1921: Türk ordusunun karşı taarruza başlayarak Yunan kuvvetlerini Sakarya'nın batısına tümüyle süpürdüğü tarihtir. Veli Yılmaz, *Sakarya'dan Lozan'a Sakarya ve Dumlupınar Meydan Muharebeleri* (İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2008), 155.

evlatlarıma dünya malları değerinde bir soyadı olarak yadigar bırakıyorum.”⁶⁵

Musa Kâzım cephede yaralandıktan sonra hemen sıhhiye çadırına götürülür. Oradan da Ankara Cebeci Hastanesi'ne nakledilir.⁶⁶ Burada 29 Eylül 1337 [29 Eylül 1921]'de ameliyat edilir. Daha sonra Kastamonu Hastanesi'ne nakledilir.⁶⁷ Kastamonu'ya geldiğinde takvim 3 Aralık 1921'i göstermektedir. Buradaki tedavisi mart ayının ortasına dek devam eder. Yapılan son heyet muayenesinde sol kol ve parmaklarının bir çeşit fizik tedavi olan elektrik ve mihaniki (bir çeşit fizik tedavi) tedavisi görmesine lüzum görülür. Ancak bu tedavi her hastanede verilemediğinden Kayseri Askerî Hastanesi'ne gönderilmesine karar verilir. Bu sebeple Mart ayı sonunda Kastamonu'dan ayrılan Musa Kâzım, önce Sivas'a ailesinin yanına uğrar [15 Mart 1922]. Burada 3 aya yakın kaldıktan sonra tedavi için Kayseri'ye gider [20 Haziran 1922]'de hastaneye yatar. Ancak bir süre sonra Kayseri Askerî Hastanesi'ndeki hasta ve yaralıların Adana'ya nakledilmelerine karar verilir. Bu sebeple elektrik mihaniki tedavisine Adana Büyük Numune Hastanesi'nde [27 Eylül 1922] tarihinde başlanır. Yaklaşık 6 ay süren tedaviden sonra Sivas'a döner. Sivas Askerî Hastanesi'nde heyet huzurunda yapılan muayene neticesinde

⁶⁵ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 269. Bu büyük zaferle ilgili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi Reisi ve Başkumandan sıfatıyla Mustafa Kemal tarafından yayımlanan “Millete Beyanname” başlıklı yazıda yer alan şu ifadeler Musa Kâzım Sakarya'nın his ve ifadeleri ile aynı coşku ve gururu taşımaktadır: “Mukaddes topraklarımızı çiğneyerek Ankara'ya girmek ve İstiklâl-i memleketin fedakâr muhafızı olan ordumuzu imha etmek isteyen Yunan ordusu 21 gün devam eden pek kanlı muharebelerden sonra avn-i Hakla mağlup edilmiştir. Ordumuzun mukabil taarruza geçmesi üzerine yüz geri etmek suretiyle kahraman Türk askerinin süngülerinden kurtulmak isteyen düşman ordusuna esna-yı ric'atinde eman verilmemiş ve mühim kuvvetleri Sakarya şarkında imha olunmuştur...Düşünmediler ki Türklerin vatan sevgisi ile dolu olan gönülleri kendilerinin mel'un ihtiraslarına karşı daima demirden bir duvar gibi yükselecektir.” Cumhuriyet Arşivi (BCA), *Milli Savunma Bakanlığı Askeri Tarih Arşivi [ATASE, Atatürk Koleksiyonu (1905-1980)]*, No: 46/0/7, 110-9-1-11 (14.09.1921).

⁶⁶ Sakarya Meydan Muharebesi'nde çok sayıda yaralı olduğundan Ankara Kızılay Hastanesi önemli vazifeler üstlenmiştir. Cepheden çok sayıda yaralı bu hastanelere getirilmiştir. Ancak ihtiyacın fazlalığından dolayı Cebeci Askerî Hastanesi başta olmak üzere bazı okullar ve camiler hastane olarak kullanılmıştır. Metin Kopar, “İstiklal Harbi Sıhhi Raporu (1910-1923)” *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 4/8 (2017), 216. Ankara Cebeci Hastanesi, yaralı asker ve zabıtana mahsus ameliyathanelerin yapıldığı yerdir. Yaralanan askerler ameliyatın derecesine göre bu hastanede yatırılıp daha sonra ilk geldiği hastaneye geri gönderilmiştir.

⁶⁷ Sakarya Meydan Muharebesi sırasında her tûmende bir sıhhiye bölüğü mevcuttur. Bundan başka sabit olan ve II. İnönü Muharebesi'nden sonra seyyar hâle gelen 11 hastaneden bir kısmı da ihtiyaca bağlı olarak Batı cephesi komutanlığı birliklerine sevk edilmiştir. Batı cephesindeki kuvvetler Sakarya'nın doğusuna çekildiğinde ilk tedaviler birliklerde yapılmaktadır. Burada tedavi edilemeyenler Ankara'ya gönderilmiştir. Bundan başka Ankara-Kayseri istikametinde Köprüköy, Bâlâ, Kırşehir, Avanos, Ürgüp, Hacıbektaş, Kayseri, Ankara-Kastamonu istikametinde de Kalecik, Çankırı ve Kastamonu hastaneleri kurulmuştur. *Türk İstiklâl Harbi Batı Cephesi Sakarya Meydan Muharebesi ve Sonraki Harekât*, 489.

25 Haziran 1339 [25 Haziran 1923]'te aldığı raporla askerlik vazifesinden emekli edilir.⁶⁸ Ancak aldığı gazi maaşı ailesini geçindirmeye yetmediği için bir süre Sivas Belediyesi'nde tahakkuk katipliği ve tahsildarlığı yapar.⁶⁹ 23 Ekim 1928 tarihinde İstiklâl madalyası ile taltif edilir.⁷⁰ Sakarya Savaşı gazisi olduğu için soyadı kanununun çıkmasından sonra Sakarya soyadını almayı tercih eder.⁷¹ 19 Ocak 1989'da Sivas'ta vefat eder.⁷²

Sonuç

Bu çalışmada, Sakarya Meydan Muharebesi gazilerinden Musa Kâzım Sakarya'nın hayatının askerî safahatı, yazmış olduğu hâtıratından hareketle ele alınmaya çalışılmıştır. Bir Osmanlı zabıt namzedi olarak askerlik mesleğine adım atan Musa Kâzım, düzenli orduya geçişle birlikte bu ordunun bir neferi olmuştur. Daha sonra Sakarya Meydan Muharebesi'ne iştirak etmiş ve çarpışma esnasında aldığı yaralar neticesinde gazi unvanı ve İstiklâl madalyası almıştır. Hâtıratını ise 78 yaşında yazmıştır.

Musa Kâzım Sakarya kendisini bir yazar olarak görmediği gibi otobiyografi metnine de herhangi bir başlık koymamıştır. Yazdıklarını bir hâtıra ve iftihar nişanesi olarak çocukları ve torunlarına bıraktığını belirtmektedir. Bu yüzden hâtıratın basılması gibi bir düşüncesi olmamış, kendisinin vefatından sonra akrabaları tarafından yakın zamana kadar bu konu ile ilgili herhangi bir girişimde bulunulmamıştır. Hâtırat yazarı, metinde yer yer hüznü ve geçmişi özleyen bir dil kullanmakla birlikte, aynı zamanda askerlik safahatından gurur duymakta ve bu dönemde yaptıklarından iftiharla söz etmektedir. Bundan dolayı olsa gerek satır aralarında başarısızlıklar ya da yanlış kararlara dair herhangi bir kayıt yer almamaktadır. Bilhassa Sakarya soy ismini taşımaktan duyduğu

⁶⁸ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 331. Musa Kâzım Sakarya'nın tekaüde/emekliliğe sevki ile ilgili kararname Cumhuriyet Arşivi'nde bulunmaktadır: "İstiklâl Harbi mâlullerinden olup bilâ müddet mezun bulunan İstihkâm İhtiyat mülâzım-ı sânisî (20907) kayıt numaralı Sivashlı Musa Kâzım Efendi bin Avni'nin ber-muceb-i kanun 23 Şubat 341[1925] tarihinden muteberen mâluliyet ve terkîn derecesi altıncı dereceden olmak üzere icra-yı tekâüdü tensip kılınmıştır." Cumhuriyet Arşivi (BCA), *Bakanlıklararası Tayin Daire Başkanlığı*, Kutu: 14, Gömlek: 22, Sıra: 18, 7.

⁶⁹ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 337-338. Sivas Belediyesine Musa Kâzım Sakarya'nın şahsi dosyası için yapılan müracaatta belediyedeki personel kayıtlarının 1960 tarihinden itibaren tutulmaya başlandığı bilgisine ulaşılmıştır.

⁷⁰ Musa Kâzım Sakarya'ya ait askerî safahat belgesindeki bilgidir.

⁷¹ Sakarya, *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*, 48.

⁷² O dönem Sivas'ta 3 günlük gazete vardır. Bunlar; Hakikat, Yeni Ülke ve Anadolu gazeteleridir. Haftalık yayımlanan gazete ise Bizim Sivas gazetesidir. Bizim Sivas gazetesinde Musa Kâzım Sakarya'nın vefatı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bahsi geçen günlük gazetelerin tüm arşivinin taranma imkânı bulunmamakla birlikte vefat haberinin yayınlanmış olma ihtimali çok yüksektir. Zira Sivas'ta genel teamül, Sivashlı gazi ve şehitlerin kendilerinin ve birinci derece yakınlarının cenazelerine Aile Sosyal Bakanlığı İl Müdürünün, Belediye Başkanının ve Sivas Valisinin iştirak etmesi şeklindedir. Bu vefat haberleri yazılı ve görsel medyada yer almaktadır. Bu kıymetli bilgiyi benimle paylaşan ve ulaşabildiği gazete arşivlerinde tarama yapan, Sivas basın tarihi üzerine çalışmalarını ile maruf Sayın İbrahim Yasak'a çok teşekkür ederim.

gurur, “13 Eylül Sakarya Zaferi’nin malûl subayları arasında olduğumdan, yeni soyadımı Sakarya olarak alıp evlat ve torunlarıma bu şerefli soy adımı büyük bir miras olarak bıraktığım için çok mutluyum.” ifadelerinde görülmektedir. Yine cephede aldığı yaraların tedavisi için geldiği Kayseri Askerî Hastanesi’nde dost meclisinde Urfalı bir askerin söylediği gazel ve şarkılar için “Anadolu türküleriyle hepimizin dalgalı, kederli günlerini arkaya atar, müstakbel günlerimizi, tatlı hülyalara istikbalin sevinç deryalarına atardı.” diyerek geçmişi özlem ile yâd etmiştir.

Musa Kâzım Sakarya hâtıratı yazdığı yıllarda da hamiyetperver, gerçekçi, cesur ve gözü pek bir asker izlenimi veren güçlü bir ifade dili kullanmıştır. Öğretmen ideali ile okumaya başladığı yıllarda eğitim hayatının birden değişerek askerî okula nakledilmesi onun ileride yapacağı işi de tamamen değiştirmiş ancak önemli kararları alırken sonuçlarını da üstlenmeye hazır bir hâlde olduğunu küçük yaşından itibaren göstermiştir. Dolayısıyla onun yazdıklarını bir şahsiyet şekillenmesi süreci olarak değerlendirmek mümkündür.

Hâtıratlar, tarih ilminin kaynakları arasında yer almakla birlikte Osmanlı tarih yazımında hâtıratlardan diğer birinci el kaynaklarla mukayeseli şekilde istifade edilmesi tercih edilmelidir. Bunun temel sebeplerinden birisi hâtıratların şahsî metinler olmasının yanında anlatılanların doğruluk/yanlışlık derecelerinin tespitinin güç olmasıdır. Aynı zamanda hâtıratların yanlışlık açısından kontrol edilmesinin getirdiği bir mecburiyet de söz konusudur. Burada ele alınan hâtırat da sosyal tarih ve şehir tarihi açısından önemli bilgiler vermenin yanında askerî tarih, harp tarihi, Osmanlı askerî mektepler tarihi, Sakarya Meydan Muharebesi cepheleleri ve savaşın seyri açısından da kıymetli bilgileri haizdir. Hâtıratlarda yer alan bilgiler birinci ve ikinci el kaynaklarla birlikte değerlendirildiğinde genel itibarıyla örtüşmelerin olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Enver Paşa’nın Dârulmuallimin’i ziyareti, Musa Kâzım’ın Harbiye’deki görüşmeleri, Sultan Reşad ve İmparator Wilhelm’in Talimgâh’ı ziyareti gibi konular teyidi yapılamadığı için daha derin araştırma ve karşılaştırmalı okuma gerektirmektedir. Hâtırat yazarının tek başına yaşamış olduğu bazı olaylar veya kişiler arası geçen konuşmalar ve yine buna bağlı ortaya çıkan durumlar da teyit gerektirmektedir. Şu herkesin malumudur ki; resmî tarih, satır aralarında kalan birçok hadiseye kayıtlarında yer vermez. Bu sebeple Sakarya Savaşı ile ilgili yeni hâtıratların gün yüzüne çıkması ve farklı kaynaklar üzerinden yapılan çalışmaların vücut bulması bu literatüre önemli bir zenginlik kazandıracaktır.

Kaynakça

- Akgün, Seçil. “Sakarya Meydan Savaşı Öncesi Bazı Hazırlıklar ve Gelişmeler”. *Birinci Askeri Tarih Semineri: Bildiriler 2/191-202*. Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Akkaya, Erdal. *Türk Ordusundaki Stratejik ve Doktriner Değişiklikler (1923-1960)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Akşin, Sina. “Sakarya ve Dumlupınar Meydan Muharebeleri Üzerine Bir İnceleme”. *Birinci Askeri Tarih Semineri: Bildiriler 2/217-224*. Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Aktar, Yücel, “Askeri Tarih’in Tanımı ve Metodolojisi”. *Birinci Askeri Tarih Semineri, Bildiriler 1/1-8*. Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Avcı, Orhan. “Askerî Tarihin Yazımı ve Türkiye’deki Yansımaları”. *Tarih Yazımı Üzerine*. ed. İsmail Özçelik. 1/241-264. Ankara: Berikan Yayınevi, 2017.
- Aydemir, Şevket Süreyya. *Suyu Arayan Adam*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1965.
- Baykoç, Hulusi. *İstiklal Savaşında Sakarya Meydan Muharebesi*. İstanbul: Askeri Matbaa, 1944.
- Baytar, İlonca. “Kaiser II. Wilhelm’in İstanbul’a Üç Ziyareti ve Hediyeleri”. *İki Dost Hükümdar Sultan II. Abdülhamid ve Kaiser II. Wilhelm*. 59-95. İstanbul: TBMM Milli Saraylar Daire Başkanlığı, 2009.
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *İrade-Harbiye [İ. HB]*. No. 176, Gömlek No. 21. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO]*. No. 4383, Gömlek No. 328660. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Dahiliye-Şifre Kalemi [DH. ŞFR]*. No. 96, Gömlek No. 234. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Dahiliye-Şifre Kalemi [DH. ŞFR]*. No. 96, Gömlek No. 233. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Dahiliye-Şifre Kalemi [DH. ŞFR]*. No. 616, Gömlek No. 95. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BCA, Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi. *Milli Savunma Bakanlığı Askeri Tarih Arşivi [ATASE, Atatürk Koleksiyonu (1905-1980)]*. No. 46/0/7, 110-9-1-11 (14.09.1921). <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BCA, Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi. *Bakanlıklararası Tayin Daire Başkanlığı*. Kutu: 14, Gömlek: 22, Sıra: 18, 7. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Beşikçi, Mehmet. “Askeri Tarihçiliğin Gayri Resmi Kaynakları: Asker Anıları ve Günlükleri”. *Osmanlı Askeri Tarihini Araştırmak: Yeni Kaynaklar, Yeni Yaklaşımlar*. ed. Cevat Şayin, Gültekin Yıldız. 91-104. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.

- Beşikçi, Mehmet. “İhtiyat Zabitinden Yedek Subaya Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Zorunlu Askerlik Kategorisi Olarak Yedek Subaylık ve Yedek Subaylar 1891-1930”. *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 13 (2011), 45-89.
- Beşikçi, Mehmet. “Tarihyazımında Hatırat ve Günlükler Nasıl Kullanılmalı?: Birinci Dünya Savaşı’na Katılan Osmanlı Askerlerinin Benlik Belgeleri Özelinde Metodolojik Bir Analiz”. *Toplum ve Bilim* 144 (2018), 253-284.
- Bilgin, Nuray. “Osmanlı Devleti’nde Mekteb-i Harbiye”. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2021), 133-154.
- Bir İhtiyat Zâbiti Münim Mustafa’nın Harp Hatıraları Kanal Seferi’nden Çanakkale’ye. haz. Ahmet Yurttakal. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2018.
- Bolat, Cansu. *Sakarya Muharebesi ve Cephe Gerisi*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Burhan Cahit. *İhtiyat Zabiti*. Ankara: Dorlion Yayınları, 2022.
- Cebecioğlu, Sezgin. *Sakarya Meydan Muharebesi’nde Çaldağı’nın Önemi*. Ankara: Kara Harp Okulu Komutanlığı, Savunma Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çakır, Şener. *Sakarya Meydan Muharebesi ve Milli Mücadele Açısından Önemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Çalışlar, İzzeddin. *Gün Gün, Saat Saat İstiklal Harbinde Batı Cephesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009.
- Çukurova, Bülent. “Milli Mücadele Anıları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi I”. *Atatürk Yolu Dergisi* 6/23 (1999), 321-356. https://doi.org/10.1501/Tite_0000000132
- Demirel, Fatmagül. *Dolmabahçe ve Yıldız Saraylarında Son Ziyaretler Son Ziyafetler*. İstanbul: Doğan Kitap, 2007.
- Ekdal, Müfid. *Kapalı Hayat Kutusu Kadıköy Konakları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- GATSEB, Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı. *Türk İstiklal Harbi’ne Katılan Alay ve Tugay Komutanlarının Biyografileri*. Ankara: Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Güçer, Deniz. *İstiklal Harbi’nde Türk Ordusunun Sakarya Nehri Doğusunda Çekilmesinin Ulusal ve Uluslararası Boyuttaki Yansımaları*. İstanbul: Milli Savunma Üniversitesi, Alparslan Savunma Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Göksel, Burhan. “Hatıra ve Misalleriyle Askeri Tarih’in Milli Eğitim ve Kültürdeki Yeri ve Önemi”. *Birinci Askeri Tarih Semineri, Bildiriler* 4/3-44 Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Güler, Ali. “Millî Mücadele’de Kara Harp Okulu: Fotoğraflarla Ankara Abidinpaşa Köşkü Sınıf-ı Muhtelif Zabıt Namzetleri Talimgâhı”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 18/53 (2002), 423-442.
- Güler, Mürsel. *Sakarya Meydan Muharebesi Öncesi Asker Alım Faaliyetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- İhtiyat Zabıt Namzetlerine Mahsus Talimatname*. İstanbul: Matbaa-i Askeriyye, 1332.
İkdam Gazetesi. 7426-7430. <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/tr>
- İnal, Esra. *Enver Paşa'nın Birinci Dünya Savaşı'ndaki Cephe Ziyaretleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karacagil, Ö. Kürşad. "Alman İmparatoru İstanbul'da (1917)". *Gazi Akademik Bakış* 6/12 (2013), 111-133.
- Karatürk, Harun. *Türk Basınında Sakarya Meydan Muharebesi (Temmuz-Ekim 1921)*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kopar, Metin. "İstiklal Harbi Sıhhi Raporu (1910-1923)". *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 4/8 (2017), 210-228. <http://dx.doi.org/10.20860/ijoses.341792>
- Koşaroğlu, Sinan. *Sakarya Meydan Muharebesi Alanındaki Şehitlik Alanları ve Savaş Kalıntılarının Yer Radarı (GPR) ve Manyetik Yöntem Kullanılarak Araştırılması*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Köprülü, Ali Kadri. *Anadolu'da Hayat ve Hâtıratım -Anadolu'da İstiklâl Mücâhedesi-*. haz. Hamit Pehlivanlı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
- Kurtcephe, İsrail, Balcıoğlu, Mustafa. *Kara Harp Okulu Tarihi*. Ankara: Kara Harp Okulu Matbaası, 1992.
- Kurtuluş Savaşı'nda Sakarya Meydan Muharebesi, Anıtlar ve Şehitlikleri*. Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2007.
- Özdemir, Yavuz. *Enver Paşa'nın Üçüncü Ordu Günleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Özlu, Hüsnü. "İstiklal Savaşı'nda, Sakarya Meydan Muharebesi'nde Mürettep Kolordunun Askerî Harekâtı". *Askerî Tarih Dergisi* 18/32 (2020), 71-93. <https://doi.org/10.46953/askeritarih.773135>
- Pomiankowski, Joseph. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Çöküşü "1914-1918 I. Dünya Savaşı"*. çev. Dr. Kemal Turan. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990.
- Sakarya, Musa Kâzım. *Bir Sakarya Savaşı Gazisinin Hatıraları*. haz. Tuğba Aydeniz. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Seyhan, Hatice Hilal. *Sakarya Savaşı ve Zaferinin Yankıları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Süt, Rasim. *İzmir'in İşgalinden Sakarya Meydan Muharebesi Sonuna Kadar (1919-1921) Batı Cephesi İkmal Sistemi*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Şahin, İsmail. *Sakarya Meydan Muharebesi'nde İkmal*. Ankara: Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Taş, Necati Fahri. "Sakallı (Mehmed) Nurettin Paşa". *Atatürk Ansiklopedisi*. Erişim 28 Eylül 2023. <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/nurettin-pasa-sakalli-1873-1932/>

- TDK, Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005.
- Tosun, Murat Dursun. *Suşehri Tarihi Yazıları*. İstanbul: Rıhtım Matbaa, 2016.
- Türk Silâhlı Kuvvetleri Tarihi III ncü Cilt 6ncı Kısım (1908-1920)*. Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1971.
- Türk İstiklâl Harbi Batı Cephesi Sakarya Meydan Muharebesi ve Sonraki Harekât II'nci Cilt, 5'inci Kısım 2'nci Kitap*. Ankara: Genelkurmay Basım Evi, 1995.
- Vandemir, Baki. *Türk İstiklal Savaşı'nda Sakarya'dan Mudanya'ya*. haz. Hayriye Yalçın. Ankara: Genelkurmay ATASE Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Von Braun. *Piyade ve Süvari Bölüğünün Muharebe Endahtında Talim ve Terbiyesi*. çev. Hamdi Mustafa. İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1326.
- Yıldız, Muhammet. *Türk Kamuoyunda Sakarya Savaşı*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Yılmaz, Veli. *Sakarya'dan Lozan'a Sakarya ve Dumlupınar Meydan Muharebeleri*. İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2008.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 232-259

Günümüz İman Problemlerine Buhârî'nin Kitâbü'l-Îmân'ından Bakmak

Looking at as an Contemporary Problems of Faith from Bukhârî's Kitâb al-Imân

Sema KORUCU GÜVEN

Dr. Araştırma Görevlisi, Sivas Cumhuriyet PhD Research Assistant, Sivas Cumhuriyet
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı. University, Faculty of Theology, Department of
Hadith

semagüven@cumhuriyet.edu.tr Orcid: 0000-0003-3622-5407

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

28.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted

12.12.2023

Atıf/Cite: Korucu Güven, Sema. "Günümüz İman Problemlerine Buhârî'nin Kitâbü'l-Îmân'ından
Bakmak". İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 8/2 (2023), 232-259.

<https://doi.org/10.20486/imad.1367759>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate
ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees
and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Konulu hadis çalışması örneği olarak Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinin Kitâbü'l-Îmân bölümünün ele alındığı bu çalışmada hadis metinlerinin dinamikliğini ortaya koymak amaçlanmıştır. Günümüzde imana dair meselelerin genel olarak ateizm, deizm ve agnostisizm üzerinden gündeme geldiği görülmüştür. Ancak itirazları daha ziyade Allah'ın varlığına yönelik olduğu için ateizm ve agnostisizmin iddiaları bu çalışmanın dışında bırakılmış ve çalışmada hicrî üçüncü asırdaki iman tartışmaları bağlamında telif edilmiş olan Kitâbü'l-Îmân'ın bu dönemdeki inanç tartışmalarına uygulanabilirliği incelenmiştir. Bu minvalde Buhârî döneminde iman problemlerine genel olarak ircâ düşüncesinin sebep olduğundan hareketle evvela Mürcie'nin toplumdaki yayılma nedenlerine değinilmiştir. Ardından deizmin Türkiye toplumundaki yayılma nedenleri işlenmiştir. Böylece Buhârî'nin kendi dönemindeki iman problemlerine dair yaptığı tasnifin günümüz din görevlileri ve din eğitimi verenler tarafından da kullanılabilirliği ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu çalışma nitel bir araştırma olup doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın neticesinde toplumun din anlayışına dair problemlerin tespiti ve çözüm önerileri için düzenli aralıklarla saha araştırmalarının Diyanet İşleri Başkanlığı ve ilahiyat fakülteleri iş birliği ile gerçekleştirilmesi tavsiye edilmiştir. Ayrıca bu saha araştırmalarından elde edilen verilerin ihtiyaç odaklı Kur'ân kursları, ilahiyat fakülteleri ve Millî Eğitim Bakanlığındaki din dersi müfredatlarında karşılık bulması için çalıştaylar düzenlenmesi teklif olarak sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Deizm, Mürcie, Buhârî, Kitâbü'l-Îmân.

Abstract

This study, which deals with the Kitâb al-Îmân section of al-Bukhârî's *al-Jâmi al-Sahîh* as an example of a thematic hadith study, aims to reveal the dynamism of hadith texts. Today, it has been observed that issues related to faith are generally raised through atheism, deism and agnosticism. However, the claims of atheism and agnosticism have been left out of this study since their objections are mostly directed towards the existence of Allah, and the applicability of Kitâb al-Îmân, which was compiled in the context of the faith debates in the third century of hijr, to the faith debates in this period is examined. In this respect, the reasons for the spread of al-Murđji'a in the society were first mentioned, starting from the fact that the idea of ırjâ generally caused the problems of faith in al-Bukhârî's time. Then, the reasons for the spread of deism in Turkish society were analyzed. Thus, it is tried to prove that al-Bukhârî's classification of the problems of faith in his own time can also be used by today's religious educators and officials. This study is a qualitative research and document analysis method was used. As a result of the research, it was recommended that field researchs should be carried out at regular intervals in cooperation with the Presidency of Religious Affairs and the faculties of theology in order to identify the problems related to the understanding of religion of the society and to propose solutions. In addition, it is proposed that workshops be organized in order for the data obtained from these field researches to be reflected in the curriculum of need-oriented Qur'an courses, theology faculties and religion courses in the Ministry of National Education.

Keywords: Hadith, Deism, al-Murđji'a, al-Bukhârî, Kitâb al-İman.

Giriş

Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde yaygın ve sistemli olmamakla birlikte hadislerin yazıldığı¹ sonraki dönemlerde de bu hadis malzemelerinin sahâbe² ve tâbiûn³ tarafından konularına göre tasnif edildiği görülmektedir. Hicrî ikinci yüzyılın ikinci çeyreğinden sonra daha sistematik bir şekilde muhtelif bâbli ve hacimli birçok musannef göze çarpmaktadır.⁴ Mâlik'in (öl. 179/795) *el-Muvatta*'¹, Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (öl. 211/826-27) *el-Musannef*i, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin (öl. 235/849) *el-Musannef*i, Saîd b. Mansûr'un (öl. 227/842) *es-Sünen* diye de anılan *el-Musannef*i bu türün en meşhur eserleridir. Bu dönemde telif edilen ilk musannef eserlerin dikkat çeken başlıca özelliği, hadis rivayetlerini genellikle fikhî konularına göre tebvîb etmeleridir.⁵

Gelişen musannef edebiyatı içerisinde konularına ayrılan hadislerin bâb başlıkları altında rivayet edilmesi hicrî üçüncü asırda daha sistematik bir hal almıştır. Esasında bu durum musannifin hadisleri anlama ve yorumlama gayretinin bir sonucudur. Nitekim her bâb, fikhü'l-hadisın bir parçası kabul edilmiştir.⁶ Bu konuda Ali b. el-Medîni (öl. 234/848); "Hadisin mânaları üzerinde tefakküh etmek ilmin yarısı, ricâli bilmek de diğer yarısıdır."⁷ demiştir. Fakat bu anlayış doğal olarak, musannifin yaşadığı dönemin ve bölgenin sosyo kültürel yapısından etkilenecek; bunun neticesinde seçilen konu ve hadis türleri onun zihin dünyasındaki ve toplumdaki problemleri yansıtacaktır.⁸ İman konusu da hicrî üçüncü asır musannefâtında ele alınan konulardan biridir. Musanneflerde bu konu iman-amel münasebeti, büyük günah (kebâir) işleyen kimsenin durumu ve imanda istisna gibi dönem tartışmalarına cevap olacak şekilde ele alınmıştır.⁹ Günümüzde ateizm, deizm ve agnostisizmin arttığına dair söylemler de iman probleminin tezahürüdür. İşte bu noktada

¹ Talât Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 26-27.

² Sahabîlerce derlenen hadis sahîfeleri için bk. Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 41-67; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 58.

³ Bu haberler için bk. A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 34-163.

⁴ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrahmân b. Hallâd er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1404/1984), 611-613; A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 32; Muhammed Acâc el-Hatîb, *es-Sünnetü kable't-tedvîn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1408/1988), 337.

⁵ Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 17-19.

⁶ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 102-103.

⁷ Râmihürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsil*, 320; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmî li ahlâki'r-râvî ve âdâbü's-sâmî*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1403/1983), 2/211.

⁸ Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 204. Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 207-214.

⁹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 11/126-129; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2006), 15/573-591.

hadisleri konularına göre kitaplara ayıran muhaddislerin, seçtikleri rivayetleri tasnif ederken kullandıkları bir yöntemin varlığı yahut yokluğu, varsa günümüz muhaddisleri için bu yöntemin kullanılabilirliği bu araştırmanın problemidir.

Bu çalışma bir nitel araştırma olup doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Bilindiği üzere bu yöntemle toplanan bilgiler döneminin olaylarını ya da algılarını kendi zaman ve mekânı içinde anlamayı; konuyu okuyucuya gerçekçi ve betimsel bir şekilde sunmayı amaçlamaktadır.¹⁰ Araştırmamız hadis musannefâtından Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i ile sınırlandırılmıştır. Zira *el-Câmiu's-Sahîh*'in, Kur'ân'dan sonra en sağlam kitap olduğu fikri üzerinde icmâ oluşmuştur.¹¹ Bununla birlikte Allah'ın varlığını ispat, kelimelerin konusu olduğu için bu çalışmada ateizm ve agnostisizm inceleme dışı bırakılmış; deizme dair çalışmalardan elde edilen bulgular kullanılmıştır. Çalışma esnasında doküman olarak *el-Câmiu's-Sahîh*'in Kitâbü'l-Îmân bölümü ile bu konu hakkında araştırma şirketlerinin verileri ve akademik çalışmalara başvurulmuştur.

Genel olarak din sosyolojisi alanında yapılan akademik çalışmalar deizmin ne olduğunu açıklamaya çalışırken hangi dinamiklerin deizmin artmasına sebep olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla sosyolog herhangi bir değer yargısı ortaya koymadan mesleğini icra eder. Bir hadisçi ise sosyoloğun kendine sunduğu bu malzeme ile ele alınan meselenin kişide ve toplumda neden olacağı olumlu ya da olumsuz etkiler üzerine değer yargısında bulunur. Bu açıdan hadisçi hadisi yalnızca rivayet etmez. Dolayısıyla hadisi normatif bir bilim olarak görmek mümkündür. Bu sebeple araştırmamız *el-Câmiu's-Sahîh*'in Kitâbü'l-Îmân bölümünün günümüzdeki iman problemlerine cevap verip vermediğini tespit ederek hadis metinlerinin dinamikliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Daha önce Buhârî'nin iman anlayışı ve Kitâbü'l-Îmân'ı üzerine çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır.¹² Bu çalışmaların ortak noktası iman konusunun kelimâ açıdan

¹⁰ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2018), 41-48; Belkıs Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2017), 33-44.

¹¹ Bu icmân ilk defa Kâdî İyâz (öl. 544/1149) tarafından dile getirildiği ve hicrî altıncı asrın ortasından itibaren gerçekleştiğinin tespiti için bk. Kamil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar* 10/2 (1997), 100-109. *el-Câmiu's-Sahîh*'in "kendinden yaklaşık bir asır sonra İslâm âleminde Kur'ân'dan sonra en çok itibar edilecek bir mertebeye yükseldiğini" ifade eden bilgiler için bk. M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (İstanbul: OTTO Yayınları, 2017), 211.)

¹² İsmail Lütfi Çakan, "Hadis Edebiyatında İmanla İlgili Bölümlerin Muhteva Değerlendirmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987), 255-275; Emrullah Yüksel, "Buhârî'de İman Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 1-9; Tuğba Eruçar, *Hadisçilerin İman Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

tetkik edilmesi ve Kitâbü'l-İman'ın muhtevası ile Mürcie,¹³ Mu'tezile ve Hâriciyye¹⁴ gibi dönem fırkalarına reddiyede bulunduğunu ele almaktadır. Ancak bu araştırma diğer çalışmaların bulgularını kapsamakla birlikte Buhârî'nin Kitâbü'l-Îmân'ının günümüz din görevlilerinin müfredatında yer alabileceğini iddia etmesi bakımından farklılık arz etmektedir.

Konulu hadis çalışmaları hadisleri anlama ve yorumlama gayretinin tezahürüdür. Hicrî ilk asırlardan başlayan bu gayretin günümüzdeki taşıyıcısı din görevlileri ve din eğitimi veren kişilerdir. Bid'at fırka ve görüşlere karşı sünnet müdafaasında bulunan ulemâ gibi din görevlileri ve din eğitimi veren kişiler de içinde bulunduğu dönemin soru ve sorunlarına hadislerden cevap vererek ateizm, agnostisizm, deizm gibi din dışı yönelimleri engellemeyi kendilerine görev bilmektedir. Dolayısıyla bu araştırma din görevlilerine ve din eğitimi veren kişilere malzeme sunan hali hazırdaki hadis musanefâtında yer alan bölümlerin, günümüzün itikadî soru ve sorunlarına cevap vermesi ve bu hadislerin birey ve toplumu mutmain etmesi açısından önem arz etmektedir. İtirazları genellikle Allah'ın varlığına ve nübüvete yönelik olduğu için ateizm ve agnostisizmin iddiaları bu çalışmanın dışında bırakılmıştır.¹⁵ Diğer taraftan Buhârî iman konusunda daha ziyade Mürcie'ye reddiyede bulunduğu için araştırmamızda öncelikle Mürcie, sonrasında deizmin yayılış sebepleri ve bu sebeplerin ortak noktaları incelenecektir. Ardından Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'te Kitâbü'l-Îmân'ı hangi konular altında ele aldığı, bu konuları sınıflandırırken seleflerinden aktarımda bulunup bulunmadığı ve nihayetinde günümüzdeki din dışı akımlara karşı din görevlilerinin ve din eğitimi veren kişilerin müfredatları için Kitâbü'l-Îmân'daki hadislerin işlevselliği incelenecektir.

1. Mürcie ve Deizmin Yayılışı

Sosyal bilimlerde kavramların ilişkili olduğu zaman ve mekânlar önemlidir. Bir dönem adını farklı şekillerde telaffuz ettiğimiz akımlar farklı zamanlarda benzer argümanlarla kendini başka isimler altında gösterebilir. Bu açıdan Mürcie'nin yayılma nedenleri ile günümüzde deizmin yayılma nedenleri arasında benzerlikler olduğu dikkat çekmektedir. Mürcie'nin iman konusundaki iddiaları ise günümüz Türkiye'sinde kendini deist olarak adlandıran kişilerin iddiasından oldukça farklı olmakla birlikte Mürcie'nin iddialarının sonuçları bakımından kişiyi deist bir yaşayış ve düşünceye sürüklediğini

¹³ Kâmil Çakın, "Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 183-198.

¹⁴ Emin Aşıkutlu, "Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 59-83.

¹⁵ Ateistlerin hadisler konusundaki tutumu için bk. Recep Emin Gül, *Ateizm ve Hadis* (Konya: Palet Yayınları, 2022), 133-177.

söylemek mümkündür. Bu bakımdan öncelikle Mürcie ve deizmin yayılma nedenleri incelendikten sonra her iki görüşün toplumda gördüğü karşılıklar mukayese edilecektir.

1.1. Mürcie'nin Yayılma Nedenleri

Bilindiği üzere İslâm tarihindeki ilk siyasî gruplaşmalar Sıffin Savaşı'nda (37/657) Hz. Ali ve Hz. Muaviye'nin hakem tayinini (tahkîm) kabul etmesi ile başlamıştır.¹⁶ Hâricîler olarak adlandırılan grup, tahkîmi kabul edenleri tekfir etmiştir.¹⁷ Diğer taraftan Hz. Ali'nin hilafeti hak ettiğini ve bu hakkı gasp etmeleri sebebi ile muhaliflerinin tekfir edilmesi gerektiğini iddia eden Şîî grup ortaya çıkmıştır.¹⁸ Mürcie ise bu dönemde Hz. Osman, Hz. Ali ve diğer sahâbenin tekfir edilmesini reddeden bir başka grup olarak görülmektedir.¹⁹ Siyaseten başlayan bu gruplaşmalar zaman içerisinde iman, küfür, nifak, fisk, büyük günah gibi itikadî problemler hakkında da fırkalaşmaya sebep olmuştur.

Hâricîlerin büyük günah işleyenlerin cehennemlik olduğunu iddia etmesi üzerine mümin, Müslüman, münafık ve kâfir kavramlarının kimler için kullanılacağı dönemin bir diğer meselesi olmuştur. Hâricîlerin aksine Mürcie büyük günah işlemenin imana zarar vermediğini dolayısıyla amellerin imanın bir rüknü olmadığını savunmuştur.²⁰ Neticede amelleri imandan ayırmayıp imanı genel olarak "kalp ile tasdik, dil ile ikrar, azalarla amel" olarak tanımlayan Hâricîler, Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i sünnet bir tarafta, amelleri imandan ayıran ve imanı "kalp ile tasdik, dil ile ikrar" olarak gören Mürcie ise diğer tarafta yer almıştır. İman-amel münasebeti üzerine yapılan tartışmalar beraberinde imanda artma ve eksilme ile iman ve İslâm'ın birbirinden farklılığı üzerine devam etmiştir.²¹ Detaylarına daha sonra gireceğimiz imanla ilgili bu itikadî fikir ayrılıklarından önce "İman, amel olmaksızın sözdür."²² diyen Mürcie'nin neden taraftar kazandığı incelenecektir. Zira bu, Mürcie'nin kendi döneminde toplumda kabul görmesi ile

¹⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk el-Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, ts.), 33.

¹⁷ Hâricîlerin ortaya çıkışına dair bk. Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/169-175.

¹⁸ Mustafa Öz, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/111-114.

¹⁹ Mürcie'nin doğuşu hakkında bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 45-115.

²⁰ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2008), 60, 129; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, çev. Ethem Rûhi Fığlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 148; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 224-226.

²¹ Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, 59-60; İlyas Üzümlü, "Sıffin Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/108-109.

²² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 129; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 148; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/202; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/61-62.

günümüzdeki din dışı akımlara olan yönelim arasında bir benzerlik olup olmadığını görmek bakımından önemlidir.

Mürcie'nin yayılmasının en önemli sebebi Hâricîlerin tekfir politikasıdır. Hâricîler, kendileri gibi düşünmeyen Müslümanları tekfir etmiş ve onların mallarını, kanlarını helal görmüştür. Hâricîlerin bu tavrından kaçan insanlar kendilerini diğer uçta yani amelleri imana dâhil etmeyip iman konusunda müminlerin eşit olduğunu savunan Mürcie'de bulmuştur. Öte yandan Müslüman olduklarını söylemelerine rağmen Müslümanca amel işlememekle itham edilen Irak, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki mevâlîden haraç ve cizye alınmaktadır. Dolayısıyla Mürcie'nin iman tanımı haraç ve cizye ödememek için Müslüman oldukları söylenen mevâlîyi ikinci sınıf vatandaş olmaktan çıkarmakta ve Arap Müslümanlarla eşit haklara sahip kılmaktadır. Zira Mürcie'ye göre iman Allah'ı, Peygamber'ini ve onun getirdiklerini tasdîk etmek veya dil ile ikrar etmektir.²³

Toplum tarafından âbid, zâhid ve fukahâdan kabul edilen meşhur ulemânın Mürcie'ye dâhil olduğu ve bu fırkanın propagandasını yaptığı iddiası ise Mürcie'nin yayılma nedenlerinden bir diğeridir.²⁴ Bu durumun bir örneğini Zehebî "Mürcie insanlar arasında hep azınlıktaydı. Amr b. Mürre (öl. 116/734 [?]) Mürciî olunca insanlar da peşi sıra Mürciî olmaya başladılar."²⁵ ifadeleri ile vermektedir. Bazı halifelerin siyasî amaçlarına uygun olduğu için Mürcie'yi desteklediği; bu fırkaya mensup pek çok kişinin kadılık, müftülük, müderrislik ve hatiplik gibi görevlere geldiği iddiası²⁶ da Mürcie'nin yaygınlık kazanmasının bir diğer nedeni olarak zikredilebilir.

1.2. Deizmin Yayılma Nedenleri

Deizm, 16. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere ve Fransa'da ortaya çıkan ve 19. yüzyıla kadar süren eleştirel din hareketi; doğal teolojinin ve rasyonel ahlakın dini meydana getirdiğine ve vahyin bildirdiği Tanrı'yı inkâr ederek yalnızca akılla kavranan Tanrı'nın varlığına inanan akım olarak adlandırılmaktadır.²⁷ Batı'daki deizm Hıristiyan teolojisi üzerine yapılan tartışmalar neticesinde meydana çıkmışken ülkemizdeki deizm daha ziyade sosyolojik yahut psikolojik problemlerle gündeme gelmektedir.²⁸

²³ Von Wilfred Madelung, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1992), 240; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 219-231.

²⁴ Ebû Abdillâh Âdil b. Abdillâh Alu Hamdân, *el-Medhal ile'l-câmiû fi kütübi'l-îmâni ve'r-reddi ale'l-Mürcie* (Cidde: Dâru'l-Evrâki's-Sekafiyye, 1438/2017), 1/180.

²⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru âlâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 5/198.

²⁶ Âdil b. Abdillâh, *el-Medhal ile'l-câmiû fi kütübi'l-îmâni*, 1/180.

²⁷ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Ekin Yayınları, 1997), 171-172.

²⁸ Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 4- 5; Şaban Ali Düzgün, "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin", *Misbah* (2022), 10/18, 23-32; Dilek Menküç, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,

Deizmin ülkemizde yayıldığı iddiaları²⁹ üzerine çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığınca 2014 yılında yayımlanan “Türkiye’de Dinî Hayat” adlı araştırmada Allah’ın varlığına inananların oranı %98,7 olarak tespit edilmiştir.³⁰ 12 Haziran-18 Haziran 2017 tarihleri arasında MAK Danışmanlık tarafından yürütülen “Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı” adlı araştırmada “Allah’ın varlığına, birliğine bizi yaratıp yaşattığına inanıyor musunuz?” şeklindeki soruya “Evet, Allah’ın sadece varlığına, bizi yarattığına inanıyorum ama her şeye karıştığını düşünmüyorum.” diyenleri deist olarak ifade edebileceğimiz kişilerin oranı %6; “Hayır, Allah’a inanmıyorum.” şeklinde cevap verenlerin %4, farklı sebeplerle bu soruya cevap vermeyen yahut kararsız olduğunu söyleyenlerin oranı ise %4 olarak değerlendirilmiştir.³¹ KONDA araştırma şirketinin 2008-2018 yıllarını kapsayan toplumsal değişim raporuna göre 2008’de kendisini *ateist* olarak tanımlayanların oranı %1 iken bu oran 2018’de %3’e yükselmiştir. Rapora göre kendisini *dindar* görenlerin oranı 10 yıl içerisinde %55’ten %51’e düşmüştür. *İnançlı* olduğunu söyleyenlerin oranı ise %31’den %34’e çıkmıştır.³² Bu oranlar toplumun *dindar olmak* ve *inançlı olmak* arasında fark gördüğünü açığa çıkarması bakımından önemlidir. 2016 yılında SEKAM tarafından yapılan “Türkiye’de Gençlik” isimli araştırmaya göre ise “Allah’a inanıyor musunuz?” sorusuna gençlerin %1,5’i “Şüphелейim”, %0,6’sı ise “İnanmam” yanıtlarını vermiştir.³³ Optimar araştırma şirketinin 7-14 Mayıs 2019 tarihleri arasında yaptığı din-inanç anketinin sonuçlarında ise %4,5 oranında “Bir yaratıcı olduğuna inanıyorum, ama dinlere inanmıyorum.”; %2,7 oranında “Bir yaratıcı olup olmadığından emin değilim.”; %1,7 oranında “Bir yaratıcı olduğuna inanmıyorum.” sonuçlarına ulaşılmıştır.³⁴ Zübeyir Nişancı öncülüğünde hazırlanan “Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık” raporuna göre Allah’a inanmayanların oranı 65 yaş ve üzerindeki kişilerde %2 iken 18-24 yaş arasındakilerde %11’dir.³⁵ Görüldüğü üzere her bir araştırmanın sonucu birbirinden farklıdır. Dolayısıyla deizmin toplumumuzda artış gösterdiğini ispatlamak için düzenli

2019), 132; Muhammet Fatih Okutan, *Deizmin Psiko-Sosyolojisi: 21. Yüzyıl Türkiye’si Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 27-61.

²⁹ Euronews, “Türkiye’de Deizm Neden Artıyor, Dindarlık Neden Azalıyor?” (Erişim 13 Eylül 2023).

³⁰ *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 11.

³¹ Memurlar.net, “Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı” (Erişim 1 Eylül 2023).

³² Euronews, “Konda Toplumsal Değişim Raporuna Göre Türkiye’de İnançsızlık Yükselişte” (Erişim 28 Ağustos 2023).

³³ SEKAM, “Türkiye’de Gençlik” (Erişim 17 Ağustos 2023).

³⁴ Sputniknews.com.tr, “Optimardan din-inanç anketi: Yüzde 39 düzenli namaz kılıyor, oruç tutanların oranı yüzde 66” (Erişim 17 Ağustos 2023).

³⁵ Voaturkce.com, “Türkiye’de Dindarlık Çok Yaygın” (Erişim 28 Ağustos 2023).

aralıklarla bu anketlerin yapılması gerekmektedir. Yukarıdaki araştırmalardan yalnızca KONDA'nın verileri on yıllık bir süreci kapsadığı için bu iddiaya delil teşkil etmektedir.

Akademik çalışmalardan bazıları da gençler arasında bilinçli yahut bilinçsiz bir şekilde deizm düşüncesinin etkili olduğunu ifade etmektedir. Bu çalışmalardan Adıyaman ili özelinde yapılan ankette "Allah'ın varlığına ilgi duymuyorum." seçeneğini işaretleyen öğrencilerin oranı genelde %1 iken "Allah'ın varlığına inanmıyorum." seçeneğini işaretleyen öğrencilerin ortalama oranı %1,4'tür.³⁶ Bir başka araştırmada ise İstanbul Başakşehir'deki katılımcıların %4,7'si bir dine inanmadığını söylerken Tanrı'ya inanıp dinin gerekli olmadığını ifade eden katılımcıların oranı %5,3'tür.³⁷ Konya özelindeki çalışmada katılımcıların %3,4'ü ateist, %2,7'si agnostik, %2,3'ü ise deist anlayışı benimsiyor gözükmektedir.³⁸ Bu çalışmalar toplumun din dışı akımlara yönelimlerinin bölgeden bölgeye farklılık arz ettiğini de ortaya koymaktadır.

Araştırma şirketlerinin anketlerinde kişilerin neden deist düşüncelere yöneldiğine dair verilere ulaşamamaktadır. Bu açığı çeşitli akademik araştırmalar kapatmaktadır.³⁹ İncelenen akademik çalışmalarda kişilerin benzer sebeplerle deizme yöneldiği

³⁶ Hamdi Gündoğar - Muhammet Sait Yürüğü, "Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı - Adıyaman Örneği-", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Aralık/December 2019), 655.

³⁷ Gülten Koç, *Lise Öğrencilerinin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Başakşehir Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 56. 77-78. 131.

³⁸ Sibel Kandemir, *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 106.

³⁹ Hacı Ali Özdemir, *Ortaöğretim Öğrencilerinde Allah İnanç: Burdur Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Seher Şimsek, *Ortaöğretim Öğrencileri Arasında Yaygınlaşan Ateizm ve Deizm Düşüncesini Önlemede Din Eğitiminin Önemi* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Dilek Menküç, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ali Ermiş, *Ergenlerin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Çankaya Örneği)* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Merve Harmankaya, *Geçmişten Günümüze Deizm ve Deizm Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma - Dolapoğlu Anadolu Lisesi ve Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İHL Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Sacide Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelen Sosyolojik Faktörler* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Tuğba Dikbaş, *Öğretmenler ve Ebeveynler Gözüyle Ergenlerde Deizm Yönelimi: İnanç Gelişimi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Nurhabe Büşra Er, *18-29 Yaş Grubunda Kendilerini 'Deist' Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.); Y. Sinan Zavalsız - Ensar Şahin, "Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Haziran 2018); 567-599; Ali Ayten - M. Enes Vural, *Ah Bu Gençler - Günümüz Gençliğinde Dinî Kimliğin Görünümleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023).

görülmüştür. Devlet yöneticileri yahut dinî cemaat önderlerince dinin istismar edildiği düşüncesi⁴⁰ ile Müslümanların hoşgörüsüz davranışları bu sebeplerdendir.⁴¹

Dinin kişiye yüklediği mükellefiyetleri yerine getirmek konusunda dünyevî ve uhrevî cezadan kaçma isteği ile bazı yasak ve haramları kişilerin anlamlandırılmaması da deizme yönelten sebeplerdendir.⁴² Araştırmaya katılan kişilerin İslam dini özelinde en problemleri gördüğü konulardan bir diğeri ise kadının toplumdaki konumu ve kadın-erkek eşitliği meselesidir. Bu eleştiri daha çok kadınlar tarafından ifade edilmiştir.⁴³

Kötülük problemi de deizme yönelten sebeplerin başlıcasıdır. Bu problemin genelde Allah'ın kendisine (savaş, taciz, tecavüz gibi) en kötü anlarda dua eden kulunu yalnız bırakıp adil davranmaması şeklinde yorumlandığı görülmektedir.⁴⁴ Bu durum kader konusunun imanın bir parçası olarak işlenmesi gerektiğini göstermektedir. Çok fazla etkisi olmamakla birlikte arkadaşından etkilenerek deist olduğunu ifade edenler de olmuştur.⁴⁵

Gerek araştırma şirketlerince yapılan anketlerde gerekse akademik çalışmalarda ateizm, deizm ve agnostisizme gençlerin daha çok meyilli olduğu görülmektedir. Bunun gerekçesi gençlik döneminin fiziksel ve psikolojik büyüme evresi ile yakından ilişkilidir. Nitekim din değiştirme, dinî dönüşüm ve şüphe duygusu bu evrede yaşanmaktadır. Genç bireyler kazandığı dinî bilgileri mantıklı bir temele oturtmak isterken bağımsızlık duygusu ile hareket etmektedir. Bu durum onların bazı değerleri kabul ederken bazısını reddetmesine sebep olmaktadır.⁴⁶

Sonuç olarak Hâricîlerin tekfirci tutumları karşısında yayılım gösteren Mürcie ile günümüz Müslümanlarının din konusundaki baskıcı tutumları sonucu deizmin yayılması ortak nokta olarak görülebilir. Diğer taraftan kamusal din olgusu da hicrî üçüncü asırda

⁴⁰ Menküç, *Liselerde Deizm Düşüncesi*, 128-131; Koç, *Lise Öğrencilerinin Deizm Algısı*, 119; Okutan, *Deizmin Psiko-Sosyolojisi*, 118, 190; Er, *Kendilerini 'Deist' Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı*, 62-64.

⁴¹ Ali Rıza Aydın, *Dini İnkârın Psiko-sosyal Nedenleri* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 100; Kandemir, *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi*, 132-133. Menküç, *Liselerde Deizm Düşüncesi*, 128-130; Koç, *Lise Öğrencilerinin Deizm Algısı*, 59-60, 99; Okutan, *Deizmin Psiko-Sosyolojisi*, 109, 122, 190; Er, *Kendilerini 'Deist' Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı*, 64-66.

⁴² Menküç, *Liselerde Deizm Düşüncesi*, 82-83; Er, *Kendilerini 'Deist' Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı*, 62.

⁴³ Menküç, *Liselerde Deizm Düşüncesi*, 77-78, 119; Okutan, *Deizmin Psiko-Sosyolojisi*, 109, 224, 230, 235; Er, *Kendilerini 'Deist' Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı*, 58-59.

⁴⁴ Zavalısız – Şahin, "Ateist ve Deistlerin Din Algısı", 589; Kandemir, *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm*, 129-130; Menküç, *Liselerde Deizm Düşüncesi*, 69-81, 117, 120; Okutan, *Deizmin Psiko-Sosyolojisi*, 108; Er, *Kendilerini 'Deist' Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı*, 70-71.

⁴⁵ Menküç, *Liselerde Deizm Düşüncesi*, 128; Er, *Kendilerini 'Deist' Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı*, 75-76.

⁴⁶ Dikbaş, *İnanç Gelişimi Üzerine Bir İnceleme*, 157; Menküç, *Liselerde Deizm Düşüncesi*, 69-81. Er, *Kendilerini 'Deist' Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı*, 79; Şimşek, *Ateizm ve Deizm Düşüncesini Önlemede Din Eğitiminin Önemi*, 33-44; Ermiş, *Ergenlerin Deizm Algısı*, 50-51; Ayten - Vural, *Ah Bu Gençler*; 53-56.

Mürcie'ye taraftar kazandırmıştır. Bununla birlikte dönemin Ehl-i sünnet ulemâsı Mürcie'yi ehl-i bid'at olarak isimlendirmiş ve toplumda hatırı sayılır kimseler ircâ düşüncesine karşı çıkmıştır.⁴⁷ Günümüzde de kamusal din konusunda benzeri bir durumun hâkim olduğu görülmektedir. Devletin dindar nesil yetiştirme⁴⁸ ve din eğitimi veren kurum sayılarını artırma⁴⁹ çabalarına rağmen yapılan araştırmalar bu politikaların din istismarı olarak görüldüğü ve bu nedenle dinden uzaklaşıldığını göstermektedir. Bu açıdan kamusal din politikaları gerek Mürcie'nin gerekse deizmin yayılması konusunda olumlu ve olumsuz etkilere sahip olması bakımından kayda değerdir. Mürcie'nin ameli iman tanımından azade tutması düşüncesi ile deist olan kişilerdeki mükellefiyetten kaçma davranışı da bir bakıma benzerlik göstermektedir.

İnsanoğlunun fikrî akımlara karşı her dönemde benzer refleksler gösterdiği görülmektedir. Dolayısıyla bu benzerlikleri takip etmek ve farklılıkları dikkate alarak önlemler almak bir hadisçinin görevi olmalıdır. Nitekim hadis ilminin bir dalı olan ricâl ilmini, bid'at düşüncelerin toplumdaki yayılımını ölçen ve sosyolojik istatistikler sunan bir bilim dalı gibi görmek de mümkündür. Zira belde belde rihleler gerçekleştiren işinin ehli bir muhaddis, gittiği yerlerdeki râviler hakkında veriler toplamaktadır. Böylece hangi bölgede ne gibi siyasî/itikadî fikirlerin yayıldığına dair veri tabanı oluşmaktadır. Eldeki bu bulgularla toplumun bid'at düşüncelere meyli olup olmadığı ölçülmektedir. Ölçülemeyen bilgi ise yönetilemez. Nihayetinde ricâl ilmi bir düşüncenin toplumdaki yayılımını ve karşılığını ölçer ve Ehl-i sünnet düşüncesini savunmak için her dönem metotlar geliştirir. Bunun yanı sıra ricâli dikkate alan musannif, eserlerinde yer verdiği hadislerin râvilerinin bid'at mensubu olmamasına dikkat ederek ve bid'at fikirlere cevap olduğunu düşündüğü rivayetleri tahrir ederek bu durumu eyleme dönüştürür. Günümüzde ise toplumdaki dinî yönelimleri tespit etmeye çalışan akademik çalışmalar ile bağımsız ve resmî araştırma şirketlerince yapılan araştırmaların takibi önemlidir. Bu takibat ile toplumun ve kişilerin din dışı akımlara yönelimine karşı tedbir almak bir hadisçi geleneği olmalıdır.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel'in *Kitbü'l-ircâ'*sında bu konuda birçok örnek bulunmaktadır. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, "el-Îmân", *el-Medhal ile'l-câmî fi kütübi'l-îmâi ve'r-reddi ale'l-Mürcie*, nşr. Ebû Abdillâh Âdil b. Abdillâh Alu Hamdân (Cidde: Dâru'l-Evrâki's-Sekafiyye, 1438/2017).

⁴⁸ Dailymotion, "Cumhurbaşkanı Erdoğan: Kendine ait kültür ve sanat üretimi, birikimi olmayan toplumlar, güçlü..." (Erişim 2 Eylül 2023); Hürriyet, "Dindar gençlik yetiştireceğiz" (Erişim 2 Eylül 2023); Elif Gençkal Eroler, *Dindar Nesil Yetiştirmek Türkiye'nin Eğitim Politikalarında Ulus ve Vatandaş İnşası (2002-2016)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019).

⁴⁹ Tuncay Karateke, "2012 Sonrası MEB İstatistiklerinde İmam Hatip Ortaokulları/Liseleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3868-3883; İsmail Akyüz, "Sosyopolitik Faktörlerin Kuşak Farklılaşmasına Etkisi: İmam Hatip Kuşakları Örneği", *Marifetname* 8/2 (Aralık 2021), 563-589.

2. Buhârî'nin Kitâbü'l-Îmân'daki Tasnif Yöntemi ve Bu Tasnifin Günümüz İman Problemleri ile Münasebeti

el-Câmiu's-Sahîh'inin ilk kitabını⁵⁰ iman konusuna ayıran Buhârî bu bölümde 42 bâb başlığı kullanmıştır. O, bu başlıklar altında 29 ayet ve 58 hadis zikrederek iman konusunu işlemiştir. Şârihler bahsi geçen mevzuda *el-Câmiu's-Sahîh*'te yer alan bazı hadislerin Mürcie, Hâricîler, Kerrâmiyye ve Mu'tezile'ye reddiye olduğunu ileri sürmüştür.⁵¹ Buhârî, bu konuyu imanın tanımı ekseninde iman-amel münasebeti, iman-İslâm ayrımı üzerine inşa ederken imanda artma ve eksilmeye de hususiyetle yer ayırmıştır. Bu sebeple evvela Buhârî'nin iman tanımı ve bu tanımın selefın tanımı ile benzerliği incelenecektir. Ardından tanımdan hareketle imanın söz ve fiil olması ile imanın artması ve eksilmesi işlenecektir. Son olarak Buhârî'nin iman ve İslâm kavramlarını birbirinin yerine kullanması ve bunun selefteki karşılığı açıklanarak bu tartışmaların günümüzdeki iman problemlerine hangi açılardan benzediği üzerinde durulacaktır.

2.1. İman Tanımı

el-Câmiu's-Sahîh'te Buhârî, iman için "İman hem söz hem de fiildir, artar ve eksilir."⁵² ifadesini kullanır. O, amellerin niyetlere göre olduğuna dair açtığı bâb başlığı⁵³ ile niyeti de imana dâhil etmiştir. Esasında niyet, kalbin fiili olması bakımından imanın genel tanımı içerisinde dolaylı olarak yer almaktadır. Ancak Buhârî niyete özellikle vurgu yaparak "Kişi kalbi ile inanmasa bile dili ile söylediğinde iman etmiş olur." diyen Mürcie'ye karşı çıkmaktadır.⁵⁴ Ayrıca Buhârî: "İman hem söz hem de fiildir, artar ve eksilir." tanımı ile imanı "Amel olmaksızın sözdür."⁵⁵ ve "Dil ile ikrardır."⁵⁶ şeklinde ifade

⁵⁰ "Vahyin Başlangıcı" bölümü *el-Câmiu's-Sahîh*'in girişi/önsözü gibi kabul edilmiştir. Buhârî'nin bu sebeple bu bölüme "Kitâbu Bed'i'l-Vahy" yerine "Bâbu Bed'i'l-Vahy" adını vermiş olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla "Kitâbü'l-Îmân" *el-Câmiu's-Sahîh*'in ilk bölümü olmaktadır. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1401/1981), 1/69; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/8-9, 68; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/171; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/121.

⁵¹ H. Musa Bağcı, "el-Buhârî'nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (Nisan 2005), 21-42; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/61-62; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/69; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/257, 265, 293, 323; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/147, 166, 217.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "İman", 1.

⁵³ Buhârî, "İman", 41.

⁵⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/120; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/135; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/483-484; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/215, 217.

⁵⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 129; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 148; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/202; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/61-62.

⁵⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/120; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/79-81, 135; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/303, 483-484; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/160, 215, 217.

eden; imanda ve İslâm'da artma ve azalma olmayacağını savunan⁵⁷ Mürcie'ye reddiyede bulunmaktadır.⁵⁸ Esasında Buhârî'nin tanımı kendinden önceki ulemânın da tanımıdır. Nitekim Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]), Hasan el-Basrî (öl. 110/728), Abdurrahmân b. Amr el-Evzâî (öl. 157/774), Şâfîî (öl. 204/820) ve Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838) gibi ulemâ da imanın söz, amel ve niyet ile gerçekleştiğini ifade etmiştir.⁵⁹ Bunun gibi imanda artma ve azalma konusu da Buhârî'den önce gündemde olan bir konudur.⁶⁰ Dolayısıyla Buhârî'nin imana dair yaptığı tanımlarla seleflerinin izinden yürüdüğü görülmektedir.

2.1.1. İmanın Söz ve Fiil Olması

Buhârî, Kitâbü'l-Îmân'da imanın söz ve fiil olduğunu ifade ettikten⁶¹ sonra bu fiillerden ilk olarak duayı zikretmiştir.⁶² Ardından "İman ile İlgili Hususlar" adını verdiği bâbda imanın altmış küsur şubesi bulunduğu ve hayânın da imandan bir şube olduğu⁶³ hadisini nakletmektedir. Kastallânî bu rivayeti ağaç örneği üzerinden şu şekilde açıklamaktadır:

*"Bu hadiste iman, dalları olan bir ağaca benzetilmiştir. İmanın sözlük anlamı tasdiktir. Şer'î anlamı ise kalp ile tasdik, dil ile ikrar, bedenle ameldir. Bu şekilde imanın altmış küsur şubesi olduğunu söylemek gövde ile dallar arasındaki ilişkiye göredir. İman gövde, ameller de bu gövdenin dallarıdır. Amellere iman denilmesi mecazîdir. Zira ameller imanın yansımasıdır. Bu da imanın artıp eksileceğine göredir. Bunu kabul etmeyenlere göre ise ameller imana dâhil değildir."*⁶⁴

Kastallânî'nin de belirttiği gibi Buhârî iman-amel münasebetini birçok alt başlıkta ele almıştır. Yemek yedirmenin;⁶⁵ selamı yaymanın⁶⁶ İslâm'dan; kişinin kendi nefsi için

⁵⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, çev. Hüseyin Sudi Erdoğan (İstanbul: Hicret Yayınları, 1981), 580-591.

⁵⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 208-212; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/110; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/428, 431; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/200.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Âdil b. Abdillâh, *el-Medhal*, 22-26.

⁶⁰ Sönmez Kutlu, *Seleflîğin Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 131-142.

⁶¹ Buhârî, "İman", 1.

⁶² Buhârî, "İman", 2; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/49; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/196.

⁶³ Buhârî, "İman", 2 (No. 9).

⁶⁴ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/133.

⁶⁵ Buhârî, "İman", 6.

⁶⁶ Buhârî, "İman", 20.

arzu ettiğini kardeşi için de arzu etmesinin;⁶⁷ Resûlullah'ı,⁶⁸ ensarı sevmenin;⁶⁹ kişinin, küfre dönmeyi ateşe atılmak gibi kötü görmesinin;⁷⁰ hayânın;⁷¹ Kadir gecesini ihya etmenin;⁷² cihadın;⁷³ Ramazan gecelerini nafîle ibadetle geçirmenin;⁷⁴ fitnelerden kaçmanın dinden olduğuna dair başlıklar⁷⁵ ve bu başlıklar altında rivayet ettiği hadislerle Buhârî iman ve amel bütünlüğüne dikkati çekmektedir. Böylece Buhârî, imanın amel olmadan sözle gerçekleşeceğini iddia eden Mürcie'ye reddiyede bulunmakta; bu iddiaları ile onların hata yaptıklarını; Kur'ân ve sünnete muhalefet ettiklerini açıklamak istemektedir.⁷⁶

Buhârî'nin bu konuda Ehl-i sünnetin selefleri gibi düşündüğü aşikârdır.⁷⁷ Aynı zamanda onun iman-amel münasebetine dair kullandığı rivayetlere kendinden önceki musannefâtta da rastlanmaktadır.⁷⁸ Ancak Buhârî'nin bu konuda verdiği rivayet örneklerinin sayısı hayli fazladır. Zira o, bu rivayetlerde iman ve amel ilişkisini izah ederken bir taraftan da iman, İslâm ve din kavramlarının birbirleri ile olan münasebetine de yer vermektedir. Nitekim Buhârî, Ramazan orucunu tutmanın⁷⁹ ve namaz kılmanın⁸⁰ imandan olduğuna dair bâb başlığı açarken zekâtın İslam'dan⁸¹ olduğunu başka bir bâb başlığında ifade etmiştir.

Günümüze gelindiğinde de iman-amel münasebeti yine önem arz etmektedir. Nitekim yapılan bazı çalışmalara göre lise öğrencileri kişinin ibadetleri olmadan erdemli davranışlar sergileyerek cennete gidebileceğini düşünmektedir. Deizmin temel varsayımlarından birini de bu görüş oluşturmaktadır.⁸² Gençler üzerinde yapılan başka bir anket çalışmasında ise gençlerin yaklaşık %90'ı Allah'ın varlığına inanmakta ancak %26'sı hiç namaz kılmamaktadır. Bununla birlikte hiç namaz kılmadığını belirten gençlerin yaklaşık %80'i dinin duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını etkilediğini dile

⁶⁷ Buhârî, "İman", 8.

⁶⁸ Buhârî, "İman", 7.

⁶⁹ Buhârî, "İman", 10.

⁷⁰ Buhârî, "İman", 14.

⁷¹ Buhârî, "İman", 16.

⁷² Buhârî, "İman", 25.

⁷³ Buhârî, "İman", 26.

⁷⁴ Buhârî, "İman", 27.

⁷⁵ Buhârî, "İman", 12.

⁷⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/202; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/61-62.

⁷⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/46; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/173-176; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/122-124.

⁷⁸ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 11/126-127; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 15/619.

⁷⁹ Buhârî, "İman", 28.

⁸⁰ Buhârî, "İman", 30.

⁸¹ Buhârî, "İman", 34.

⁸² Koç, *Lise Öğrencilerinin Deizm Algısı*, 107.

getirmektedir.⁸³ İbadet ve itikat arasındaki bu oransal farklılıklar gençlerin, inandıkları dinin gerekliliklerini yerine getirmede sıkıntılar yaşadığını göstermektedir. Bunun nedeni olarak yetiştirme yurdunda ergenlerle yapılan bir araştırmanın sonuçları gösterilebilir. Araştırmaya göre tembellik, dinî konulardaki bilgisizlik, ibadetleri zor/yorucu bulma ve çevrenin olumsuz etkisi gibi dinamikler gençlerin ibadetleri aksatmasının sebepleri arasında zikredilmiştir.⁸⁴

İbadetleri yerine getirme noktasındaki eksikliklerin zamanla deist bir düşünceye dönüştüğünü yapılan başka çalışmalar göstermektedir. Bu araştırmaların gösterdiğine göre kişilerin ibadetlerini yapmadıklarında duydukları huzursuzluk kendilerini deist olarak adlandırmaları ile ortadan kalkmaktadır. Ayrıca yaratıcının ibadete ihtiyacı olmaması düşüncesi ile kişinin yaratıcıya karşı görev ve sorumluluktan kaçma isteği de ibadetleri terk etmenin başka bir boyutudur.⁸⁵ Bu minvalde deist olduğunu ifade eden bir gencin “İbadet etmeyen bir Müslümanınız bence zaten deistsiniz.”⁸⁶ sözleri de dikkat çekmektedir. Dolayısıyla mükellefiyetlerinden kaçmak isteyen kimselerin sığınağı olan deizm, “dinden uzaklaşan fakat Tanrı’dan vazgeçemeyenlerin yeri ve kurlsız bir şekilde Tanrı’ya bağlı kalmanın en uygun yolu”⁸⁷ olarak tanımlanmıştır.

Neticede her dönemde imandaki olgunluğun ibadetleri yerine getirmedeki olgunlukla paralel bir durum arz ettiği görülmektedir. Bu sebeple iman-amel arasındaki sıkı ilişki gözden kaçırılmamalıdır. Kişiler ibadet etmemekle birlikte kendisini Müslüman olarak tanımlayabilir. Ancak bu durum kişiyi deizme sürüklemese bile sekülerleşmenin habercisidir. “Sekülerleşme, belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğaüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalmasıdır.”⁸⁸ Bu açıdan bakıldığında “Bir Müslüman kendi geçmişine kıyasla İslam’ın ondan istediklerini daha az yerine getiriyorsa, İslam onun gündelik yaşamına daha az dokunuyorsa kişi halen inançlı olsa ve ibadetlerini yerine getiriyor olsa bile kendi geçmişine kıyasla daha seküler bir yaşamı deneyimlemektedir.”⁸⁹ İslam dininin toplumun ve bireylerin günlük yaşamını şekillendirmesinde etkisinin azaldığı görülmektedir. Bu açıdan din görevlileri ve din eğitimi veren kişilerin seleflerinin kullandığı din dilinden

⁸³ SEKAM, *Türkiye’de Gençlik*, 354.

⁸⁴ Adem Şahin, “Yetiştirme Yurdu Gençlerinde Dinî Hayat”, *Mehir Aile Dergisi* 1 (Konya, 2001), 55-70. 62-68.

⁸⁵ SEKAM, *Türkiye’de Gençlik*, 352-356; Koç, *Lise Öğrencilerinin Deizm Algısı*, 56-58; 114-116; Er, *Kendilerini ‘Deist’ Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı*, 92.

⁸⁶ Er, *Kendilerini ‘Deist’ Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı*, 91.

⁸⁷ Er, *Kendilerini ‘Deist’ Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı*, 107; Zavalı - Şahin, “Ateist ve Deistlerin Din Algısı”, 598.

⁸⁸ Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi* (Ankara: Liberte, 2019), 47.

⁸⁹ Ertit, *Sekülerleşme Teorisi*, 47.

ayrılması dikkat çekmektedir. Zira Buhârî iman için amelin ne kadar gerekli olduğunu vurgulu bir şekilde ifade ediyor olsa da günümüz din dilinde daha rasyonel ve seküler bir dilin hâkim olduğu görülmektedir. Abdullah Özbek'in Diyanet hutbelerindeki dönüşümü değerlendirdiği çalışması bu duruma bir örnektir. Araştırmaya göre 1994 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı ailevi problemlerin çözümü için İslam ve Allah'ın emirlerinin takip edilmesi gerektiğini belirtirken, 2007 yılına gelindiğinde İslam'ın ve Allah'ın emirlerine vurgu yapmaktansa *karşılıklı sevgi ve anlayışı* ifade eden cümleleri tercih etmiştir.⁹⁰ Dolayısıyla din görevlileri ve din eğitimi veren kişilerin iman ve ibadetleri izah ederken ayet ve hadislerle yer vermesi günümüze kadar tevarüs eden selef yöntemi olarak sürdürülmelidir.

2.1.2. İmanın Artması ve Azalması

el-Câmiu's-Sahîh'te Buhârî, imanda artma ve azalma konusuna "İman hem söz hem de fiildir, artar ve eksilir."⁹¹ diyerek başlar. Ardından "*İmanlarına iman katsınlar diye...*"⁹² "*İman edenlerin imanı artsın diye...*"⁹³ ve diğer ayetleri⁹⁴ iman artmasına delil olarak kullanır. İmanın azalmasına ise Buhârî, "İmanın Artması ve Eksilmesi"⁹⁵ ismini verdiği bâbda "*Bugün size dininizi tamamladım.*"⁹⁶ ayeti ile delil sunmaktadır. Şârihler, *tamam olan* bir şeyin eksileceğinden hareketle, bu ayetteki dinin tamam olmasının dinin azalması anlamına geleceğini ifade etmiştir.⁹⁷ Bu ayetleri Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm da (öl. 224/838) *Kitâbü'l-İmân* adlı eserinde iman artması ve azalmasına delil olarak kullanmıştır.⁹⁸ Buhârî ayrıca bu konuda sahâbe ve tâbiûn sözlerini de delil olarak kullanmaktadır. Sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd'un (öl. 32/652-53) "Yakîn, iman tamamıdır."⁹⁹ ve Muâz b. Cebel'in (öl. 17/638) "Otur da bir saat iman edelim."¹⁰⁰ ifadelerini nakleden Buhârî, tâbiûndan da Ömer b. Abdulazîz'in (öl. 101/720) "İmanın farzları, inanç esasları, yasakları ve sünnetleri vardır. Kim bunları tamamlarsa imanını tamamlamış olur.

⁹⁰ Abdullah Özbek, "Hutbelerde Söylem Değişimi- Diyanet Hutbeleri Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29 (2014), 676. Bu konudaki diğer örnekler için bk. Ertit, *Sekülerleşme Teorisi*, 302-303.

⁹¹ Buhârî, "İman", 1.

⁹² el-Fetih 48/4.

⁹³ el-Müddessir 74/31.

⁹⁴ el-Kehf 18/13; Meryem 19/76; Muhammed 47/76; et-Tevbe 9/124; Âl-i İmrân 3/173.

⁹⁵ Buhârî, "İman", 33.

⁹⁶ el-Mâide 5/3.

⁹⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/399.

⁹⁸ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, "Kitâbü'n fi'l-îmâni ve meâlimihî ve sünenihî ve 'stikmâlihî ve derecâtihî", *el-Medhal ile'l-câmiî fi kütübü'l-îmâni ve'r-reddi ale'l-Mürchie*, nşr. Ebû Abdillâh Âdil b. Abdillâh Alu Hamdân (Cidde: Dâru'l-Evrâki's-Sekafiyye, 1438/2017), 2/48.

⁹⁹ Buhârî, "İman", 1.

¹⁰⁰ Buhârî, "İman", 1.

Bunları tamamlamayan kişi imanını da tamamlamamış olur.”¹⁰¹ sözüne yer vermektedir. Sahâbe ve tâbiûnun imanının artması ve azalmasına dair bu ve benzeri sözlerini İbn Ebû Şeybe'nin (öl. 235/849) *Musannef*'inde de görmekteyiz.¹⁰² Dolayısıyla Buhârî seleflerinin bu konudaki görüşlerinin taşıyıcısı olmuştur.

Amellerin işlenmemesi; eksik yapılması yahut büyük günah (kebâir) işlenmesi durumunda kişinin imanına ne olacağı da bu konunun alt başlıklarındandır. Buhârî'ye göre günahlar, imanı azaltarak kişinin ebediyyen cehennemde kalmasını gerektirecek küfre düşürmemektedir. O bu kanaatini “Kocanın İyiliklerine Karşı Küfrân ve Küfrün Derecelerinin Bulunması”¹⁰³ adını verdiği bâb ve bu bâb başlığı altındaki rivayetle açıklamaktadır. Rivayete göre Hz. Peygamber, kendisine cehennem gösterildiğini ve cehennemdekilerden çoğunun küfürleri sebebi ile kadınlardan oluştuğunu buyurmaktadır. Sahâbe bu kadınların Allah'a karşı küfür içerisinde oldukları için mi cehennemde kaldıklarını sorar. Hz. Peygamber kadınların kocalarının iyiliklerine karşılık nankörlük etmeleri sebebi ile bu durumda olduklarını izah eder.¹⁰⁴ Burada sahâbe küfrü, Allah'ı inkâr etmek olarak anlarken Hz. Peygamber buradaki küfrün nankörlük etmek anlamına geldiğini açıklamıştır. Buhârî bu başlık ile küfrün dereceleri olduğunu ifade ettiği gibi nifakın da dereceleri bulunduğunu “Münafığın Alametleri”¹⁰⁵ adını verdiği bâb başlığında izah etmektedir. O, küfür ve nifak gibi günahların da birbirinden farklı olduğunu “Zulümden Zulüme Fark Vardır”¹⁰⁶ adlı bâb ile izah etmektedir.¹⁰⁷ Neticede Buhârî “Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar.”¹⁰⁸ ayetini de delil kullanarak “Şirk dışındaki günahları işleyenler tekfir edilmezler.”¹⁰⁹ diyerek büyük günahlar konusundaki düşüncesini ifade etmektedir. Şirk dışındaki günahları işleyenlerin tekfir edilmesini reddetmek Ehl-i sünnetin görüşüdür.¹¹⁰ Dolayısıyla Buhârî bu konuda da seleflerinin yöntemini takip etmektedir. Ayrıca Buhârî'nin büyük günahları küfür, nifak ve zulüm şeklindeki tasnifinin Ebû Ubeyd'in tasnifine benzerlik göstermesi de ayrıca dikkat çekmektedir.¹¹¹ Diğer taraftan bu ve diğer

¹⁰¹ Buhârî, “İman”, 1.

¹⁰² İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 15/580.

¹⁰³ Buhârî, “İman”, 21.

¹⁰⁴ Buhârî, “İman”, 21 (No. 29).

¹⁰⁵ Buhârî, “İman”, 24.

¹⁰⁶ Buhârî, “İman”, 23.

¹⁰⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/89-90; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/336.

¹⁰⁸ en-Nisâ 4/48.

¹⁰⁹ Buhârî, “İman”, 22.

¹¹⁰ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Câmiu't-Tirmizî* (b.y.: el-Evgâfu's-Suudiyye, 1421/2000), “İman”, 15 (No. 2638).

¹¹¹ Ebû Ubeyd, “el-İmân”, 2/64-74.

başlıklar ile¹¹² Buhârî kalbinde iman olduğu sürece günahları sebebi ile kişinin cehenneme girmeyeceğini savunan Mürcie'ye reddiyede bulunmaktadır.

Dindarlık üzerine yapılan araştırmalardaki sorulan sorular ve bu sorulara verilen cevaplardan anlaşıldığı kadarı ile günümüzde büyük günah meselesi bir iman problemi olarak görülmemektedir. Bu sebeple nasıl ki Buhârî kendi döneminde pek tartışılmadığı için olsa gerek imanda istisna meselesini¹¹³ Kitâbü'l-Îmân'a dâhil etmedi ise din görevlilerinin büyük günah meselesi yerine iman problemi olarak görülen diğer konulara değinmeleri daha makul görünmektedir. Bu konulardan başlıcası kötülük probleminin tezahürü olarak kader meselesidir. Dolayısıyla Kitâbü'l-Kader başlıklarının Kitâbü'l-Îmân içerisine meczedilmesi günümüzdeki iman problemlerine cevap olması açısından önem arz etmektedir. Diğer taraftan İslam'da kadın meselesi de bu konudaki bir diğer problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple kadının değerini muhteva eden hadislere de iman konulu hadis çalışmalarında yer verilmelidir.

2.2. İman-İslâm-Din Kavramları

Ehl-i hadîs genel olarak iman ve İslâm'ın ayrı şeyler olduğunu savunmaktadır.¹¹⁴ Selefin önde gelen âlimlerinden Zührî, “*De ki: Siz (hâlâ) iman etmediniz; ancak İslâm olduk deyin. İman henüz kalplerinize girmiş değildir.*”¹¹⁵ ayeti hakkında şöyle der: “Biz (bu ayetle) İslâm'ın kelime-i şehâdet (getirmek) olduğu, imanın da bununla amel etmek olduğu anlamına geldiğine inanırdık.”¹¹⁶ Dolayısıyla bir kimsenin imanını ikrar etmesi, günah işlemesi durumunda o kişiye dünyadaki cezasının uygulanabilmesi için gereklidir.

el-Câmiu's-Sahîh'te ise Buhârî, imanın şubelerine örnek olarak rivayet ettiği hadislerde¹¹⁷ *İslâm*,¹¹⁸ *iman*¹¹⁹ ya da *din*¹²⁰ kelimesini ihtiva eden metinleri kullanmıştır. Bu tercihi ile Buhârî iman, İslâm ve din kavramlarının birbirinin yerine kullanılabileceğini göstermektedir. Nitekim o, “Duanız İmanınızdır”¹²¹ bâbının altında “*İslâm beş şey üzerine*

¹¹² Buhârî, “İman”, 15; Buhârî, “İman”, 33 (No. 44).

¹¹³ Oysa hadis musanniflerinden Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770), *Kitâbü'l-Câmi'i*'nde ve İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849) *Musannef*'inde imanda istisna konusuna hususiyetle yer vermiştir. Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 11/127-129 (No: 20106, 20108, 20109, 20114); İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 15/586-587 (No: 30968, 30970, 30971).

¹¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Sema Korucu Güven, *Siyasî ve İtikadî Tartışmaların Kütüb-i Sitte'deki Yansımaları* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 129-134.

¹¹⁵ el-Hucurât 49/14.

¹¹⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Vüzerâtü's-Şuûni'l-İslâmiyye (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), “Sünne”, 15 (No. 4684).

¹¹⁷ Buhârî, “İman”, 3.

¹¹⁸ Buhârî, “İman”, 4; 5; 6.

¹¹⁹ Buhârî, “İman”, 7; 8.

¹²⁰ Buhârî, “İman”, 12; 32.

¹²¹ Buhârî, “İman”, 2.

bina edilmiştir."¹²² hadisini rivayet ederek *imanla ilgili bir başlıkta İslâm kelimesini ihtiva eden bir hadis metnini rivayet etmek suretiyle her iki kavramı birbirinin yerine kullanmış olmaktadır.*

Buhârî, Cibrîl hadisine gönderme yaparak iman ve İslâm kavramlarının birbirinin yerine kullanılabilceğini daha açık bir şekilde izah eder. Malum olduğu üzere iman ve İslâm'ı birbirinden ayıran selef âlimleri de Cibrîl hadisini delil olarak kullanmaktadır.¹²³ Ancak Buhârî seleflerinin aksine bu hadisle iman ve İslâm'ın aynı manayı muhtevi olması cihetiyle istidlalde bulunmaktadır. Nitekim o, "Cebrail'in Hz. Peygamber'e İman, İslâm, İhsan ve Kıyametin Bilgisi Hakkında Soru Sorması ve Hz. Peygamber'in Bunları Ona Açıklaması"¹²⁴ bâbından hemen sonra "Cibrîl, size dininizi öğretmek için geldi." buyruğu ile Hz. Peygamber'in Cebrail'in sorduğu tüm konuları din olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. Konuyu daha da açan Buhârî Cebrail'in Hz. Peygamber'e iman ne olduğu sorusuna verdiği cevapla¹²⁵ Abdulkays heyetinin İslâm'ın ne olduğu sorusuna verdiği cevabın¹²⁶ aynılığından hareketle iman ve İslâm'ın aynı şey olduğunu izah etmektedir.

Buhârî'nin bu konudaki ısrarı bir kimsenin herhangi bir sebeple kendini Müslüman olarak adlandırabileceği ancak bunun o kişiye ahirette bir kazanç sağlamayacağı bilincini oluşturmak içindir. Nitekim o, "Gerçek Anlamda Müslüman Olmamak"¹²⁷ bâbında "Bedeviler: 'İman ettik.' dediler. De ki: 'Siz iman etmediniz, ancak teslim olduk.' deyiniz."¹²⁸ ayetini zikrederek ölüm korkusu sebebiyle Müslüman olduğunu söyleyen kimseye bu beyanının ahirette kendisine faydası olmayacağına işaret etmektedir. Böylece Buhârî, İslâm'a

¹²² Buhârî, "İman", 2 (No. 8). Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/196.

¹²³ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 15/573-578. (No: 30945-30952); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), "Mukaddime", 9 (No. 63-64); Ebû Dâvûd, "Sünne", 15 (No. 4684); Tirmizî, "İman", 11 (No. 2625-2626); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Râid b. Sabrî (Riyâd: Dâru'l-Hadâra li'n-neşri ve't-tevzî, 1436/2015), "İman", 4 (No. 4989); "İman", 5-6 (No. 4990-4991).

¹²⁴ Buhârî, "İman", 37.

¹²⁵ "Bir gün Hz. Peygamber'e bir adam gelerek: 'İman nedir?' diye sordu. Hz. Peygamber: 'Allah'a, meleklerine, ona kavuşmaya, peygamberlerine ve yeniden dirilmeye inanmandır.' karşılığını verdi. Adam: 'İslâm nedir?' diye sorunca Hz. Peygamber: 'Allah'a ibadet etmen ve ona hiçbir şeyi ortak koşmaman, namaz kılman, farz olan zekâtı vermen ve Ramazan orucunu tutmandır.' buyurdu." Buhârî, "İman", 37 (No. 50).

¹²⁶ "Hz. Peygamber Abdulkays heyetine Allah'a iman etmeyi emretti ve: 'Yalnızca Allah'a iman nedir bilir misiniz?' diye sordu. Onlar: 'Allah ve Resûlü daha iyi bilir.' dediler. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucunu tutmak ve ganimetin beşte birini vermektir.'" Buhârî, "İman", 40 (No. 53).

¹²⁷ Buhârî, "İman", 19.

¹²⁸ el-Hucurât 49/14.

girmenin imanla birlikte gerçekleştiğini ve dinin hakikî manada bu şekilde tezahür ettiğini izah etmektedir.¹²⁹

Günümüzde İslâm, iman ve din kavramları kişinin dini kimliğini ifade etmesi açısından önemlidir. En sade tanımı ile kimlik, kişinin ya da toplumun kendini bir şeyle özdeşleştirmesi ve ayırt edici özelliklerini ortaya çıkarmasıdır. Din de kimliğin oluşmasındaki etkenlerden biridir.¹³⁰ Zira din, inananlar için kutsal değerler ve idealler vaz' etmekte, bir ahlâk oluşturmaktadır. Dolayısıyla din, kişiler ve toplumların davranışlarını kutsal amaçlar doğrultusunda şekillendirmektedir.¹³¹ Örneğin kişi nasıl giyineceği, ne yiyeceği ve kiminle arkadaşlık edeceğine dinî kimliği ile karar vermektedir.

Bir araştırma şirketinin anket sonuçlarına dayanarak kişinin kendisini *dindar* yahut *mü'min* olarak tanımlaması arasında fark olduğu daha önce ifade edilmişti. Bu durum kişinin dinî sorumlulukları yerine getirme noktasında kendini Müslüman olarak adlandırması ile dindar olarak değerlendirmesi açısından fark gördüğünü ortaya koymaktadır. Yalnızca kelime-i şehâdet getirerek ve birkaç ibadetini düzensiz yaparak kişi kendini Müslüman olarak görmektedir. Ancak dindarlık özellikle ibadetleri yerine getirmedeki istikrarla değerlendirilmektedir. Oysa kişi kendisinin Müslüman olduğunu söylemekle de sorumluluk sahibi olması gerektiğini bilmelidir. Ayrıca dinî kimliğin inşa süreci kişinin mükellef olma yaşı ile değil, doğumla başlamaktadır. Bu açıdan dinî kimlik doğumdan ölüme kadar şekillenen bir süreçtir. Kişi kendisini ister mü'min, ister Müslüman yahut dindar olarak tanımlasın her bir tanımın kendisi için ahlaki ve teklîfi hükümler açısından bağlayıcı olduğunun farkında olmalıdır. Dolayısıyla iman ve İslâm, dinî kimliği inşa etmesi bakımından -Buhârî'nin de ısrarla üzerinde durduğu gibi- aynı şeylerdir.

Sonuç

Hadis metinlerinin dinamikliğini ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmada hicrî üçüncü asır hadis musannefâtından Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinin Kitâbü'l-Îmân bölümü ele alınmıştır. Kitâbü'l-Îmân bilhassa Mürcie'nin iman konusundaki görüşlerine reddiye niteliğindeki tasnifi ile dikkati çekmektedir. Günümüzde ise çeşitli medya kuruluşları, araştırma şirketlerinin anketleri ve akademik çalışmalarda deist düşüncelerin çeşitli imani problemlere sebebiyet verdiği görülmektedir. Bu çalışma da Kitâbü'l-Îmân'ın günümüz iman meseleleri için cevaplar oluşturup oluşturmayacağını problem edinmektedir. Bu vesile ile öncelikle hicrî üçüncü asra kadar ircâ düşüncesinin yayılışı ile günümüzdeki deist düşüncenin yayılış nedenleri karşılaştırılmıştır. Buna göre Hâricîlerin tekfirci tutumlarına karşı daha mutedil bir din anlayışına sığınmak isteyenler

¹²⁹ Kirmânî, *Kevâkibü'd-derârî*, 1/171; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/399; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/160.

¹³⁰ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 142-143.

¹³¹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 418-421.

Mürctie'yi tercih ederken günümüz Müslümanlarının baskıcı tutumlarından kaçmak isteyenler de deizme sarılmaktadır. Bid'at fikirlere sahip bir fırka olarak görülen Mürctie'nin devlet tarafından desteklenmesi başta ulemâ olmak üzere halk tarafından tepki ile karşılanırken günümüzde devletin dindar nesil yetiştirme ve din eğitimi veren kurum sayılarını artırma politikası ile kimi dinî önderleri öne çıkarması da toplumun önemli bir kesimi tarafından olumsuz karşılık görmüş ve kurumsal dine karşı bir çıkış olarak bazılarını deizme yöneltmiştir. Mürctie'nin ameli iman tanımından çıkarması ibadetlerini aksatan Müslümanların artmasına sebep olurken deist olan kişilerdeki mükellefiyetten kaçma davranışı da her iki akımın yayılma sebepleri arasındaki benzerliklerdendir. Bu benzerlikler dolayısıyla Kitâbü'l-Îmân'daki hadis tasniflerinin günümüz din görevlileri ve din eğitimi veren kişiler tarafından kendi alanlarında kullanabilecekleri sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca Buhârî'nin iman konusuna yaklaşımının günümüz iman problemlerine büyük oranda cevap teşkil ettiği görülmüştür.

Buhârî'nin iman konusunu temelde iman-amel münasebeti, imanda artma ve azalma ile iman, İslâm ve din kavramları arasındaki ilişki üzerine inşa ettiği görülmüştür. Onun bu tasnifini gerçekleştirirken seleflerinden etkilendiği tespit edilmiştir. Buhârî de selefleri gibi Kitâbü'l-Îmân'da Mürctie'nin iman ettikten sonra ister büyük günah işlesin isterse amellerini yerine getirsin kişilerin imanlarında eşit olduğu düşüncesine karşı çıkan hadisler rivayet etmektedir. Onlar bu minvalde imanın şubeleri bulunduğu dair nakillerde bulunurken bu şubeleri amel cinsinden değerlendirmektedir. Ayrıca bu şubelerin her biri imanı kemale erdirmekte dolayısıyla iman artmakta yahut azalmaktadır. Günümüzde ise kendini deist olarak adlandıran kişilerin iman-amel noktasında sıkıntı yaşadığı görülmektedir. Bu kimseler ibadetler olmadan da ahlaklı olunabileceği ve dolayısıyla ibadetler yapılmadığında duyulan huzursuzluğun ortadan kalktığını ifade etmektedir. Onlar ayrıca bu savlarını yaratıcının ibadete ihtiyaç duymaması düşüncesi ile desteklemektedir. Neticede deist olan kimseler evvela yaratıcıya karşı görev ve sorumluluktan kaçma güdüsüyle ibadetlerini terk etmektedir. Dolayısıyla Buhârî ve seleflerinin savunduğu amellerin azalması ile imanın da azaldığı tezi haklı çıkmaktadır. Bu sebeple Kitâbü'l-Îmân'daki iman-amel ilişkisine dair rivayetler içerdikleri mana ve mesaj açısından hâlâ güncelliğini korumaktadır.

Buhârî'nin iman konusunda seleflerinin genelinden ayrı düştüğü konu ise iman, İslâm ve din kavramlarının aynı manaya gelmesidir. Ehl-i sünnet ulemâsı genel olarak iman ve İslâm'ı ayrı kavramlar olarak nitelendirir. Zira kişinin Müslüman olduğunu ikrar etmesi o kimseye dünyevî hükümlerin uygulanabilmesi için gereklidir. Ancak Buhârî'nin kişinin dünya ve ahiretini kurtarmak gayesi ile bu konuda ısrarcı olduğu söylenebilir. Çünkü selefin ayrımı bazı kimselerin Müslüman olduğunu söylemeyi yeterli görmesine neden olabilmekte, bu durum da o kimseyi imanı kemale erdirmek idealinden uzaklaştırabilmektedir. Dolayısıyla Buhârî'ye göre kişi Müslüman, mümin yahut dindar

olarak amellerini yerine getirmeli ve bu konuda tekâmülü hedeflemelidir. Günümüz Müslümanlarının da kendini özdeşleştirdiği dinî kimlik açısından *dindar olmakla inançlı olmak* arasında fark görmesi, bu konunun hâlâ mühim bir mesele olduğunu göstermesi yönüyle önemlidir. Kelime-i şehâdet getirip ibadetlerden kolayına geleni yerine getirmesi kişinin kendisini Müslüman olarak görmesi için kâfi görülmektedir. Dindar olmak ise ibadet ve ahlaki sorumluluklarında titiz davranmak olarak değerlendirilmektedir. İşte dindar olmak ve Müslüman olmak arasındaki bu ayrım kişinin amelî zaafı göstermesine neden olmaktadır. Bir Tanrı'dan ve kurumsal dinden bağımsız bireysel ahlak anlayışı da bugünün modern toplumunda yer edinmektedir. Bu bakımdan dinî kimliğin insanın doğumu ile kulağına ezan okunmasından cenazesi defnedilene kadar bir inşa süreci olduğu dikkate alınmalıdır. Böylece Müslüman, dindar ve inançlı kavramlarını birbirinden ayırmanın zamanımız açısından da problem doğurduğu görülmektedir. Neticede bu kavramların her biri kişiye aynı sorumlulukları yüklemektedir. Dolayısıyla bu kavramların aynı manayı haiz olduğu açığa çıkmaktadır.

Her nesilde imana dair benzer problemler tezahür edebilir. Bu problemlerin çözümü birbirine benzeyebileceği gibi daha başka çözümlere de ihtiyaç olabilir. Toplumun din anlayışına dair problemlerin tespiti ve çözüm önerileri için öncelikle düzenli aralıklarla saha araştırmaları yapılarak veriler elde edilmelidir. Bu çalışmalar özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve ilahiyat fakültelerindeki din sosyolojisi ve din psikolojisi bölümlerinin iş birliği ile gerçekleştirilmelidir. Elde edilen veriler disiplinler arası çalışmalarla değerlendirmeye alınmalı ve her anabilim dalı çözümlerini sunmalıdır. Böylece hadis bilim dalı da konulu hadis çalışmaları ile hadis metinlerinin dinamikliğini ortaya koymuş olacaktır. Diğer taraftan bu çalışmaların Diyanet İşleri Başkanlığı ihtiyaç odaklı Kur'ân kursları, ilahiyat fakülteleri ve Millî Eğitim Bakanlığındaki din dersi müfredatlarında karşılığının olması gerekmektedir. Bunun için de düzenli aralıklarla yapılan çalışmalar yine bahsi geçen kurumlarca mutad bir şekilde gerçekleştirilecek çalıştaylarda ele alınmalıdır. Bu çalıştayların neticesinde gerekirse ihtiyaç odaklı Kur'ân kursları, ilahiyat fakülteleri ve ortaöğretim ile lise din dersi müfredatları güncellenmelidir.

İman yahut dinî hüviyet arz eden başka bir problemi ele alırken kullanılan din dili de diğer bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Din görevlileri ve din eğitimi veren kişiler tarafından ele alınan meseleler daha anlaşılır bir Türkçe ile ifade edilirken ayet ve hadislerin kullanımından vazgeçilmemelidir.

Kaynakça

- A'zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. çev. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Akyüz, İsmail. "Sosyopolitik Faktörlerin Kuşak Farklılaşmasına Etkisi: İmam Hatip Kuşakları Örneği". *Marifetname* 8/2 (Aralık 2021), 563-589. <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1015655>
- Alu Hamdân, Ebû Abdillâh Âdil b. Abdillâh. *el-Medhal ile'l-câmû fi kütübi'l-îmâi ve'r-reddi ale'l-Mürchie*. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Evrâki's-Sekafiyye, 1438/2017.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1421/2001.
- Ayten, Ali – Vural, M. Enes. *Ah Bu Gençler – Günümüz Gençliğinde Dinî Kimliğin Görünümleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2023.
- Bağcı, H. Musa. "el-Buhârî'nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (Nisan 2005), 21-42. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000363
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları, 1997.
- Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb. *Ahvâlû'r-ricâl*. nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, ts.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Hadis Edebiyatında İmanla İlgili Bölümlerin Muhteva Değerlendirmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987), 255-275.
- Çakın, Kâmil. "Buhârî'nin Mürchie ile İman Konusunda Tartışması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 183-198. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000767
- Çakın, Kamil. "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci". *İslâmî Araştırmalar* 10/2 (1997), 100-109.
- Dailymotion. "Cumhurbaşkanı Erdoğan: "Kendine ait kültür ve sanat üretimi, birikimi olmayan toplumlar, güçlü...". Erişim 2 Eylül 2023. <https://www.dailymotion.com/video/x7p2w03>;
- Dikbaş, Tuğba. *Öğretmenler ve Ebeveynler Gözüyle Ergenlerde Deizm Yönelimi: İnanç Gelişimi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

- Dorman, Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Düzgün, Şaban Ali. “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, *Misbah* 10/18 (2022), 23-32.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Vüzerâtü’ş-Şuûni’l-İslâmiyye. Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1420/1999.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. “el-Îmânü ve meâlimihî ve sünenihî ve’stikmâlihî ve derecâtihi”. *el-Medhal ile’l-câmiû fi kütübî’l-îmâi ve’r-reddi ale’l-Mürcie*. nşr. Ebû Abdillâh Âdil b. Abdillâh Alu Hamdân. 2 Cilt. Cidde: Dâru’l-Evrâki’s-Sekafiyye, 1438/2017.
- Er, Nurhibe Büşra. *18-29 Yaş Grubunda Kendilerini ‘Deist’ Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Ermiş, Ali. *Ergenlerin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Çankaya Örneği)*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte, 2019.
- Eruçar, Tuğba. *Hadisçilerin İman Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Eş‘arî, Ebû’l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Euronews. “Konda Toplumsal Değişim Raporuna Göre Türkiye’de İnançsızlık Yükselişte”. Erişim 28 Ağustos 2023. <https://tr.euronews.com/2019/01/03/konda-nin-toplumsal-degisim-raporuna-gore-turkiye-de-inancsizlik-yukseliste>
- Euronews. “Türkiye’de Deizm Neden Artıyor, Dindarlık Neden Azalıyor?”. Erişim 13 Eylül 2023. <https://tr.euronews.com/2019/03/19/turkiye-de-deizm-neden-yukseliste-ateizm-deizm-agnostizm-panteizm-ne-demek>
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Hâricîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Gül, Recep Emin. *Ateizm ve Hadis*. Konya: Palet Yayınları, 2022.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Gündoğar, Hamdi - Yürgüç, Muhammet Sait. “Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı -Adıyaman Örneği-”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Aralık/December 2019), 643-670. <https://doi.org/10.29228/k7auifd.23>
- Güven, Sema Korucu. *Siyasî ve İtikadî Tartışmaların Kütüb-i Sitte’deki Yansımaları*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmî li ahlâki'r-râvî ve âdâbü's-sâmî*. thk. Mahmûd Tahhân. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1403/1983.
- Hatîb, Muhammed Acâc. *es-Sünnetü kable't-tedvîn*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1408/1988.
- Hürriyet. "Dindar gençlik yetiştireceğiz". Erişim 2 Eylül 2023. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/dindar-genclik-yetistirecegiz-19825231>
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Yâsir b. İbrâhîm. 11 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2006.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. 13 Cilt. Kâhire: Matbaatü's-Selefiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Kandemir, Sibel. *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Karateke, Tuncay. "2012 Sonrası MEB İstatistiklerinde İmam Hatip Ortaokulları/Liseleri Üzerine Bir Değerlendirme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3868-3883. <https://doi.org/10.15869/itobiad.915541>
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *İrşâdü's-sârî*. thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1401/1981.
- Koç, Gülten. *Lise Öğrencilerinin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Başakşehir Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Koçyiğit, Talât. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Kutlu, Sönmez. *Selefilik'in Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2017.
- Madelung, Von Wilfred. "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı". çev. Sönmez Kutlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1992), 239 – 247.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. çev. Hüseyin Sudi Erdoğan. İstanbul: Hicret Yayınları, 1981.
- Memurlar.net. “Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı”. Erişim 1 Eylül 2023. <https://www.memurlar.net/album/12741/toplumun-dine-ve-dini-degerlere-bakisi.html>
- Menküç, Dilek. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Nesâî, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü’n-Nesâî*. thk. Râid b. Sabrî. Riyâd: Dâru’l-Hadâra li’n-neşri ve’t-tevzî, 1436/2015.
- Okutan, Muhammet Fatih. *Deizmin Psiko-Sosyolojisi: 21. Yüzyıl Türkiye’si Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Öz, Mustafa. “Şîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özbolat, Abdullah. “Hutbelerde Söylem Değişimi- Diyanet Hutbeleri Örneği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29 (2014), 662-679.
- Özpinar, Ömer. *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Râmihürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrahmân b. Hallâd. *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâî*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1404/1984.
- SEKAM. “Türkiye’de Gençlik”. Erişim 17 Ağustos 2023.
- Sezgin, Fuad. *Buhârî’nin Kaynakları*. İstanbul: OTTO Yayınları, 2017.
- Sputniknews.com.tr. “Optimardan din-inanç anketi: Yüzde 39 düzenli namaz kılıyor, oruç tutanların oranı yüzde 66”. Erişim 17 Ağustos 2023. <https://sputniknews.com.tr/20190515/optimardan-din-inanc-anketi-yuzde-39-duzenli-namaz-kiliyor-oruc-tutanlarin-orani-yuzde-66-1039059892.html>
- Şahin, Adem. “Yetiştirme Yurdu Gençlerinde Dinî Hayat”. *Mehir Aile Dergisi* 1 (Konya, 2001), 55-70.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve’n-nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Şimsek, Seher. *Ortaöğretim Öğrencileri Arasında Yaygınlaşan Ateizm ve Deizm Düşüncesini Önlemede Din Eğitiminin Önemi*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Câmiu’t-Tirmizî*. b.y.: el-Evgâfu’s-Suudiyye, 1421/2000.
- Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.

- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Üzüm, İlyas. “Sıffın Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Voaturkce.com. “Türkiye’de Dindarlık Çok Yaygın”. Erişim 17 Ağustos 2023. <https://www.voaturkce.com/a/turkiye-dindarlik-cok-yaygin/7030870.html>
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2018.
- Zavalsız, Y. Sinan – Şahin, Ensar. “Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Haziran 2018); 567-599. <https://doi.org/10.7596/taksad.v7i2.1425>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru âlâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 29 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 260- 285

Örgün Eğitim Kur'ân-ı Kerîm Derslerinde Ölçme ve Değerlendirme

Assessment and Evaluation in Qur'an Courses within Formal Education

Halil İbrahim ÖNDER

Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Assistant Professor Dr. Çanakkale Onsekiz Mart
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerîm University, Faculty of Theology, Department of
Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye Qur'anic Recitation, Çanakkale, Türkiye

halili@comu.edu.tr Orcid: 0000-0002-5473-198X

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

22.10.2023

Kabul Tarihi / Accepted

18.12.2023

Atıf/Cite: Önder, Halil İbrahim. "Örgün Eğitim Kur'ân-ı Kerîm Derslerinde Ölçme ve Değerlendirme". İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 8/2 (2023), 260-285.
<https://doi.org/10.20486/imad.1364571>

Bu makale, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde tamamlanan "Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Kur'ân-ı Kerim Eğitim ve Öğretimi" isimli doktora tezi esas alınarak üretilmiştir.

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Ulvî bir çaba olarak Kur'ân-ı Kerîm'in eğitim ve öğretimi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) övgüyle karşıladığı ve teşvik ettiği bir mazhariyettir. Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından "en hayırlı amel" ile tavsif edilen Kur'ân öğrenme ve öğretme faaliyeti yüzyıllardır şifahen hocadan talebeye bir silsile halinde bütün yönleriyle aktarılmıştır. Kur'ân eğitim ve öğretiminin imam hatip ortaokulu ve liseleri ile ilahiyat fakültelerinde zorunlu, normal ortaokul ve liselerde de seçmeli bir ders olarak mevcudiyeti bu eğitim süreciyle ilgili bazı bilgilerin belirlenmesini gerektirmektedir. Örgün eğitim Kur'ân-ı Kerîm derslerinde Kur'ân'ın doğru bir şekilde okunabilmesi, bunun için de ilgili kuralların öğretimi ve öğrenilen kaidelerin defalarca uygulanarak kalıcı hale getirilmesi esastır. Bu süreç içerisinde örgün eğitimdeki diğer derslerin ölçme ve değerlendirmeye tâbi olması zarureti Kur'ân-ı Kerîm dersleri için de söz konusudur. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm derslerinin ölçme ve değerlendirmesine dair bazı hususların izahı ve dikkat edilmesi gereken noktaların netleştirilmesi önem arz etmektedir. Üstelik bu derslerin kendine özgü karakteri ve öğrenme alanları dikkate alınarak ölçme ve değerlendirme işlemlerinin yorumlanması ayrı bir önemi haizdir. Bu öneme binaen çalışmada, Kur'ân-ı Kerîm derslerinin ölçme ve değerlendirmesine dair dikkat edilmesi gereken noktalar araştırma problemiyle ilgili literatür incelenip tecrübeye dayalı gözlemlerin yardımıyla yorumlanmıştır. Kur'ân eğitiminin ideal bir şekle bürünebilmesi için örgün eğitim Kur'ân-ı Kerîm derslerindeki ölçme ve değerlendirmeye dair bazı zorunluluklara ve detaylara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, Kırâat, Ölçme, Değerlendirme, Tilâvet, Tecvid.

Abstarct

The teaching of reciting Qur'an al-kareem as a divine effort is an endeavor praised and encouraged by the Prophet (pbuh) himself. This education, which is described by the Prophet (pbuh) as the best deed, has been passed down from teacher to student verbally for centuries. The fact that Qur'anic education course is involved in the curriculum of imam-hatip secondary and high schools and theology faculties as a compulsory course, necessitates that to determine certain common ground knowledge. In formal education Qur'an al-kareem courses, it is essential to be able to read the Qur'an correctly, to teach the relevant rules and to make the learned rules permanent by applying them repeatedly. In this process, the necessity that other courses in formal education are subject to measurement and evaluation is also the case for Qur'an al-Kareem courses. For this reason, it is important to explain some of the issues regarding the measurement and evaluation of Qur'an al-Kareem courses and to clarify the points to be considered. Moreover, it is of particular importance to interpret the measurement and evaluation processes by considering the unique character and learning areas of these courses. In view of this importance, this study examines the literature related to the research problem and interprets it with the help of observations based on experience. For the education to take an ideal shape, some requirements and details about the measurement and evaluation in formal education Qur'an al-Kareem courses are included.

Keywords: Qur'an al-Kareem, Qiraat, Assessment, Evaluation, Recitation, Tajweed.

Giriş

Birçok hadis-i şerifte değerine vurgu yapılan¹ Kur'ân eğitim ve öğretimi muhteva ve yöntemler bazında yüzyıllardır şifahi geleneğin etkisiyle hocadan talebeye müşâfiheten aktararak sürdürülmüş ve bu eğitimin mahiyeti bireysel eğitim ve öğretim için daha uygun görülmüştür.² Günümüz örgün eğitim kurumlarında bir ders olarak düşünüldüğünde sınıf ortamındaki Kur'ân dersi işleyiş süreçlerinin, dersin mahiyeti ve örgün eğitimin karakteri göz önünde bulundurularak detaylı bir şekilde ele alınması ve bazı hususların netleştirilmesi gerekmektedir. Kur'ân eğitim ve öğretimi tarihsel süreç içerisinde bir ibadet anlayışıyla kişisel gayretler yanında kurumsal anlamda da sürdürülmüştür. Türkiye'de ise bu eğitim cumhuriyetin ilk yıllarından bu yana daha çok Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait Kur'ân kursları tarafından yaygın eğitim olarak yürütülmektedir. İmam hatipler ve ilahiyat fakülteleri gibi örgün eğitim verilen dini eğitim kurumlarında da Kur'ân-ı Kerîm derslerine yer verilmektedir. 2012 yılında çıkarılan bir kanunla³ Kur'ân-ı Kerîm derslerinin orta öğretim kurumlarında seçmeli ders olarak alınabilmesine imkân tanınmıştır. Zorunlu eğitimin 12 yıla çıkması sonrasında birçok öğrencinin Kur'ân kursuna gitme imkânından mahrum kalması, örgün eğitim içindeki bu Kur'ân derslerinin önemini artırmıştır.

İmam hatip liseleriyle ilahiyat fakültelerinden mezun öğrencilerin Diyanet için açılan sınavları kazanabilme düzeyine gelmesi, ciddi manada bir Kur'ân öğretimini zorunlu kılmaktadır. Örgün eğitimde derslerin ölçme ve değerlendirmeye tâbi olması zarureti ders olarak Kur'ân-ı Kerîm için de söz konusu olup bu dersin tecvid, ta'lîm, ezber gibi farklı öğrenme alanlarının ölçme ve değerlendirmesine dair ayrıntılar önem arz etmektedir. Nitekim farklı saiklerle Kur'ân dersi hocasının bulunamaması durumlarında ilgili kurumlarda dışarıdan Kur'ân-ı Kerîm derslerine giren hocaların istenilen düzeyde başarılı olamadıkları ifade edilirken hocalardaki bu başarısızlığın nedenleri arasında başka sebepler yanında ölçme ve değerlendirmeye dair kurallardaki eksikliklerin de sayıldığı görülmektedir.⁴ Ayrıca örgün eğitim kurumlarındaki din eğitimine dair düzenlenen çalıştay, çalışma toplantısı gibi ortak faaliyetlerde Kur'ân eğitimiyle ilgili zikredilen problemlerden biri ölçme ve değerlendirme işlemleri olup bu konuda bir

¹ Bazı hadis-i şerifler için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki - Muhibbüddin el-Hatip (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1980), "Tefsir" 80; Ebû İsa Muhammed b. Sevre es-Sülemi et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1996), "Fedâilü'l-Kur'ân", 15, 16, 21.

² bk. Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pagem Akademi, 2018), 90.

³ "İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun", *Resmî Gazete* 28261 (11 Nisan 2012).

⁴ bk. Mustafa Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dînî Hayat* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 1/249,3/458.

standart getirilmesi talep edilmektedir.⁵ Hatta yeni ortaya konulan öğretim programlarında bütün derslerle ilgili ölçme ve değerlendirme işlemlerine bakış değişmekte ve sürecin sadece not verme işleminden ibaret olmadığı vurgulanarak bireysel özelliklerin dikkate alınması ve eğitimin paydaşlarının aktif katılımının sağlanması gibi hususlara işaret edilmektedir.⁶

Literatürde Kur'ân-ı Kerîm dersleri hakkındaki çalışmaların ilgili bölümlerinde ölçme ve değerlendirme alanına dair bazı öneri ve tespitlerin yanısıra tecrübeler aktarılmıştır.⁷ Öğrencinin sınıf içi performansının dikkate alınması, sınavın komisyon olarak değil dersin hocası tarafından yapılması, yüzüne okumaya ağırlık verilmesi, öğrencinin Kur'ân'ı güzel okumasına yönelik tedbirlerin ilk sınıflardan itibaren ortaya konulması gibi hususların dile getirildiği bir çalışmada⁸ hangi yeterliğe ne kadar puan verilebileceği belirlenmiştir. İlahiyat fakülteleri için bir program önerisi hüviyetindeki başka bir çalışmada ise sınavın yapılış usulünden hocanın hangi noktalara dikkat etmesi gerektiğine ve sınavda ölçülecek hususlarla başarı kriterlerinin sayısal olarak verilmesine kadar birçok öneri getirilmiştir.⁹ Uygulanan bir müfredatın anlatımı mahiyetindeki diğer bir çalışmada ise örnek puanlama ilkeleri ele alınmış yüzüne okunacak yerin kura ile belirlenmesi, öğrencinin okuyuşunun hemen kesilmek suretiyle dikkatinin dağıtılmaması gibi ilkelere yer verilmiştir.¹⁰ Örgün eğitim Kur'ân-ı Kerîm derslerindeki ölçme ve değerlendirme işlemlerinin mahiyetinin ortaya konulması ve süreç içinde gelişen problemlere çözüm önerilerinin getirilmesinin amaçlandığı bu çalışmada ise Kur'an öğretiminde ölçme ve değerlendirme süreçleri öğrenme alanlarına göre ayrı ayrı ele alınarak bu alanla ilgili birçok husus tecrübeye dayalı gözlemlerle aktarılacaktır. Uygulama niteliği ağır basan bir ders için tecrübi deneyim ve gözlemlerin ayrı bir yerinin olacağı şüphesizdir. Ancak çalışma, ortaöğretim kurumlarının yayınladığı programlar,

⁵ Öneriler için bk. *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği Sonuç Raporu*, Din Öğretiminde Kalite Çalıştayları-3 (Konya: TİMAV, 2017), 6, 8, 12.

⁶ bk. Sezin Sezer, "Öğrencinin Akademik Başarısının Belirlenmesinde Tamamlayıcı Değerlendirme Aracı Olarak Rubrik Kullanımı Üzerinde Bir Araştırma", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/18 (2005), 61-69.

⁷ Bazı örnekler için bk. Yusuf Alemdar, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 212; Abdullah Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program Önerisi", *Bilimname* 28 (2015), 141-142; Murat Akkuş, "Kur'an Okuma ve Tecvid Dersi Sınavlarının Ölçme ve Değerlendirmelerine Yönelik Bir Teklif: Aksaray İslami İlimler Fakültesi Örneği", *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitimi ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 85-102.

⁸ Alemdar, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri".

⁹ bk. Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program Önerisi".

¹⁰ bk. Akkuş, "Kur'an Okuma ve Tecvid Dersi Sınavlarının Ölçme ve Değerlendirmelerine Yönelik Bir Teklif: Aksaray İslami İlimler Fakültesi Örneği", 85-102.

literatür taramasında elde edilen veriler ve tecrübî deneyimlerle sınırlıdır. Muhteva itibariyle farklı olsa da Kur'ân-ı Kerîm dersi ölçme ve değerlendirme işlemleri bakımından benzerlik arz edeceğinden ortaöğretim ve yüksek öğretim ayrımı yapılmadan bu dersle ilgili ölçme ve değerlendirme ayrıntıları ele alınacaktır. Bu münasebetle mülâkat sınavlarının hususiyetleri, ta'lîm, tecvid, tilâvet gibi her bir alanın ölçme ve değerlendirme detayları yanında konuyla ilgili muhtemel farklı uygulama örnekleri ortaya konulacak ve problem olarak öne çıkan hususlara muhtelif çözüm önerileri getirilmeye çalışılacaktır. Söz konusu öneriler konu ve bireysel tecrübelerin mahiyeti gereği genel-geçer, objektiflik iddiası taşımaktan uzaktır. Araştırmada, ilgili literatürün incelenerek yorumlanması anlamında literatür taraması yöntemi kullanılmış ayrıca konunun uygulamaya dayalı bir dersle ilgili olması hasebiyle gözlem tekniğine yer verilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm dersleri kendine özgü karakteri sebebiyle öğretici açısından ayrı bir formasyon gerektirmektedir. Nitekim ilgili çalıştaylarda bu derse giren hocalara yöntem seminerlerinin verilmesi hatta Kur'ân dersi öğretmenliğinin ayrı bir branş haline getirilmesi önerilmektedir.¹¹ Seçmeli derslerle ilgili bir çalışmada öğretmenlerin diğer seçmeli din derslerinde yeterli görülmesine rağmen Kur'ân dersi açısından yeterli görülmeysi¹² bu dersin ayrı bir branş olduğunu gösterir niteliktedir. Kur'ân-ı Kerîm derslerinin bu kendine has keyfiyeti içinde ölçme ve değerlendirme işlemlerinin önemli bir yeri vardır. Elifba, yüzüne okuma, ta'lîm, tecvid ve ezber öğrenme alanlarından oluşması gereken¹³ bu derste her bir alanın ölçme ve değerlendirmesinin kendi içinde farklılıklar arz etmesi bu meselenin ehemmiyetini açıkça göstermektedir. Üstelik din eğitimi içerisinde mütalaa edilen Kur'ân-ı Kerîm eğitim ve öğretiminin araştırmacılar tarafından zaman zaman uygulama ağırlıklı olması gibi kendine özgü karakteristik bazı hususiyetlerinin göz ardı edildiği bir hakikattir. Hatta bazı durumlarda din eğitimiyle eşitlenerek bu derslerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri gibi değerlendirildiği de müşahede edilmektedir.¹⁴ Halbuki Kur'ân-ı Kerîm eğitim ve öğretimi harf, mahreç, ta'lîm, tilâvet, tecvid, ezber ve bütün bunların ayrıntılarıyla Din Kültürü derslerinden oldukça farklı derslerdir. Dolayısıyla bu dersin ölçme ve değerlendirme kriter ve ayrıntıları kendine özgü bir mahiyet arz etmekte olup bu detayların ortaya konulması Kur'ân-ı

¹¹ bk. *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği Sonuç Raporu*, 6, 8, 12.

¹² bk. Mehmet Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (İstanbul: İlke Derneği, 2013), 191-192.

¹³ Kur'ân-ı Kerîm dersi öğrenme alanları için bk. Halil İbrahim Önder, "Kur'ân-ı Kerîm Dersi Öğrenme Alanları (Örgün Öğretim Bağlamında)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 1197-1225.

¹⁴ Detaylı bilgi için bk. Halil İbrahim Önder, *Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Kur'ân-ı Kerîm Eğitim ve Öğretimi* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 225-229.

Kerîm derslerine giren birçok öğretici için rehberlik edecektir. Zira öğretmenlerin bu dersin esaslarından birini temsil eden ölçme ve değerlendirme uygulamalarındaki bilgi, deneyim ve maharetleri derste başarılı olmalarına zemin hazırlayacaktır. Bu sebeplerle Kur'ân-ı Kerîm derslerinin ölçme ve değerlendirmesiyle ilgili hususların izah edilmesi ve konuyla ilgili dikkat edilmesi gereken noktaların netleştirilmesi adına bu çalışmada söz konusu eğitim süreçlerinin detaylarına yer verilecektir.

1. Ölçme ve Değerlendirme

Ölçme, gözlenen ve ölçülebilen özelliklerin bir ölçü birimine göre ifade edilmesidir. Gözlem, olay kaydı, standart test, sözel test, başarı testi gibi birçok ölçme tekniği vardır. Bunların çoğu amaçlı bir süreç olan eğitimin bu amaçlara ne kadar ulaşıldığını ölçme anlamında eğitimde de gerekli ve kullanılmaktadır. Genel olarak ölçme öğrenci seçiminden öğrencileri ayırt etmeye, öğretim süreci üzerinde değerlendirme yapabilmeye, öğrenci başarısı ya da başarısızlığını ortaya koyarak başarı grafiğini yükseltmeye ve onlara rehberlik yapmaya kadar eğitimle ilgili birçok konuda işlevseldir. Değerlendirme ise ölçme sonucunda yapılan yargıyı, çok değişik ölçmelerden sonra ulaşılan yargıya varma işlemi ifade etmekte olup eğitimcilerle eğitim sürecindeki yerlerini göstermektedir. Değerlendirmenin öğrenciyi tanıma ve bunun sonucunda bir yere yerleştirme, yetiştirme ve geliştirme, eğitimdeki sonuçları belirleme gibi amaçları vardır. Ölçmede farklı nedenlerden dolayı yanlı olabileceği gibi her konuya uygun bir ölçme ve değerlendirme yöntemi yoktur. Geçerli ve güvenilir bir değerlendirme yapabilmek için aynı şekilde geçerli ve güvenilir bir ölçüm ile ölçme araçlarına ihtiyaç vardır.¹⁵ Bir ölçme aracının geçerli, güvenilir, objektif ve kullanışlı olmasının yanında örnekleyiciliği ve ayırt ediciliği de kuvvetli olmalıdır. *Geçerlilik* en doğru şekilde ölçmeyi ifade ederken *güvenilirlik* ölçülen özelliğin her zaman aynı hassasiyetle ölçülebilmesini ifade eder. Ölçme aracını kim, nerede, ne zaman puanlarsa puanlasın sonucun değişmeyerek hep aynı sonucu vermesine *objektiflik* denilirken uygulanma, puanlama ve yorumlanmasının kolay olmasına *kullanışlılık* denilmektedir. *Örnekleyicilik* ölçme aracının sorumlu olunan konuların bütününe kapsayacak şekilde bir örnekleme sahip olmasını, *ayırt edicilik* ise iyi bilen öğrencilerle az bilen veya hiç bilmeyenleri ayırt etme gücünü temsil etmektedir.¹⁶ Ancak eğitimde kullanılan ölçeklerin güvenilirliği fiziksel ölçü araçlarına benzer bir netlik ifade etmez. Hatta bugün için geçerliliği ve güvenilirliği yüksek

¹⁵ Cavit Binbaşoğlu, *Eğitim'de Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Binbaşoğlu Yayınevi, 1983), 1-15; ayrıca bk. Mustafa Öcal - Mehmet Emin Ay, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 1995), 6-12; M. Fuat Turgut, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Metotları* (Ankara: Yargıcı Matbaası, 1995), 1-5, 7-10.

¹⁶ Doğan Çağlar, *Başarının Ölçülmesi ve Değerlendirme* (Bursa: Üniversite Yayınları, 1983), 3-7; ayrıca bk. Öcal - Ay, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 12-14, 102-104; Turgut, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Metotları*, 27.

bir aracın zaman içinde, zemine ve muhataba göre aynı hususlardaki derecesi değişkenlik gösterebilir.¹⁷

2. Örgün Eğitim Kur'ân-ı Kerîm Dersi Programlarında Ölçme ve Değerlendirme

Örgün öğretim Kur'ân-ı Kerîm dersi ile ilgili yayımlanan programlarda bu dersin ölçme ve değerlendirmesiyle ilgili bazı temel ilke ve kurallara yer verilmiştir. Buna göre ortaokul ve imam hatip ortaokulları için hazırlanan seçmeli Kur'ân-ı Kerîm dersleri programında ölçme ve değerlendirmenin, sürecin önemli bir ögesi olduğuna vurgu yapılarak kullanılacak ölçme ve değerlendirme faaliyetlerinin öğrencilere kavram ve ilkeleri kavratmanın yanında onların yetenek ve aktif katılımlarını da ölçmesi gerektiğinin altı çizilmiştir. Ölçme etkinliklerinin amacının ve hangi özelliklerin hangi yöntem ve teknikler kullanılarak ölçüleceğinin açık ve net şekilde tanımlanarak planlanmasının, ayrıca sürecin öğrencide endişe ve korku yaratacak şekilde inşa edilmemesinin gereği vurgulanmıştır. Programda, süreç içinde dikkat edilecek bazı temel ilkeler belirlenmiştir. Beş madde halinde ele alınan bu ilkelerin birincisi dersin amaç ve kazanımlarına uygunluk olup ölçme ve değerlendirme etkinliklerinin belirlenen bilgi ve becerilerin kazanımlarıyla uyumluluğunun önemine işaret edilmiş ve odak noktasının değer ve beceri ölçülmesi olduğu dile getirilmiştir. İkinci olarak öğrenme ve öğretme sürecindeki bütünlük ele alınarak sürecin değerlendirilmesine vurgu yapılmıştır. Buna göre ölçme ve değerlendirmenin kazanımlara ne kadar ulaşıldığının belirlenmesi yanında öğrenme sürecinin destek ve geliştirilmesi amacına yönelik olarak da kullanılması ve bu amaçla öğrencilere geri bildirimler yapılması, böylece onların gelişimlerinin farkına varma fırsatı elde etmelerinin altı çizilmiştir. Üçüncü olarak bu dersin hedefleri arasında bilgi ve beceri yanında bazı değerlerin kazanımının elde edilmesinin sayılması sebebiyle bu farklı özelliklerin ölçülebilmesi için ölçme araçlarının çeşitli olmasına vurgu yapılmıştır. Öğrenci motivasyonunu artırmak ve onların sürece dahil edilmesini sağlayabilmek için öğrencilerin kendi kendilerini değerlendirmesi ve elde ettikleri beceriler hakkında yansıtıcı düşüncelerine fırsat verilmesi dördüncü ilke olarak sayılmıştır. Son olarak süreç içinde öğrencilerin bireysel farklılıklarının dikkate alınmasının gerekliliği dile getirilmiş ve bütün öğrencilerin standart bir değerlendirme işlemine tâbi tutulması yerine, sürecin ölçülmesi ve başlangıçla sonuç arasındaki gelişime odaklanılması, bu amaçla da ilgi ve yeteneklere göre farklı görevler verilebileceği dile getirilmiştir.¹⁸

¹⁷ Kazım Özdamar, *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2017), 5-6.

¹⁸ Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'ân-ı Kerîm Dersi Öğretim Programı (5-8. sınıflar) (Millî Eğitim Bakanlığı, 2017).

Aynı hususların biraz daha ayrıntılı ele alındığı imam hatip liseleri için hazırlanan programda ise eğitim ve öğretim için ölçme ve değerlendirmenin önemine vurgu yapılarak öğrencilerin başarı durumlarının ve ders neticesinde belli kazanımlar elde etme noktasındaki gelişimlerinin ancak ölçme ve değerlendirme ile tespit edileceği vurgulanmıştır. Bu programda da özellikle dersin ölçme ve değerlendirmesinin süreç odaklı ve öğrenci merkezli yürütülmesinin önemine değinilmiş ve süreç içinde öğreticiye, ortama, ilgiye ve ihtiyaçlara uygun ölçme tekniklerinin geliştirilmesi istenmiştir. Bu programda dersin bireysel karakterinin daha çok dikkate alındığı söylenebilir. Zira programda süreç ve sonuçtaki seviyelerin farklı olabileceği dolayısıyla öğrencilerin başladıkları ve geldikleri düzeyin dikkate alınmasının gereği yanında sürecin öğrenci eğilim, beceri ve yatkınlığını keşfetmesine imkân tanınmasının altı çizilmiştir. Ders içinde kullanılacak ölçme ve değerlendirme faaliyetleri maddeler halinde sıralanmıştır. Buna göre ölçme ve değerlendirme; amaç ve kazanıma uygun olmalı, öğrenme-öğretme süreçleriyle bütünlük arz etmeli ve planlanan yeterlik, becerilerle tutumları ve bilgiyi ölçmeli, öz değerlendirmeye fırsat vermelidir. Ayrıca bireysel gelişimin izlenebilmesi adına dereceli puanlama anahtarı (rubrik), gözlem formu gibi muhtelif ölçme araçları kullanılmalı ve öğrencilerin hazır bulunuşluk düzeyleriyle bireysel farklılıkları dikkate alınmalıdır. Programda ölçme ve değerlendirme bakımından uygulama sınavının esas kabul edilmesi kararlaştırılmıştır. Bununla birlikte tecvid alanında yazılı değerlendirmenin yapılması gereğine işaret edilmiş ayrıca sürecin sadece belli alandaki becerileri değil yüzüne okuma, ezber, tecvid ve anlam bilgisinin hepsini kapsayacak şekilde bütüncül olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Son olarak değerlendirmede öğrencilerin sınav heyecanları sebebiyle birkaç okumanın dikkate alınmasının gereği vurgulanmıştır.¹⁹

Örgün eğitim içerisinde değerlendirilen yüksek öğrenimde yukarıdaki milli eğitim programlarına benzer programlar yoktur. Bunun yerine her dersin akts, kredi ve içeriklerinin yer aldığı üniversite bilgi paketleri ve ilgili yönetmelikler mevcuttur. Bu bilgi paketleri ve yönetmeliklerde ise vize, final yüzdeleri ve genel esaslar zikredilmekte bunların dışında ve özellikle Kur'ân dersi gibi belli bir ders için detaylara yer verilmemektedir.

3. Kur'ân-ı Kerîm Derslerinde Ölçme ve Değerlendirme

Kur'ân-ı Kerîm eğitim ve öğretimi, kutsal kitabın doğru tilâveti ve onunla ibadet edilmesi bakımından önemli olduğu kadar din hizmetleri sınıfında istihdam edilenlerin yeterlikleri açısından da elzemdir. Kur'ân-ı Kerîm'i, olması gerektiği gibi okumanın yanında onun öğretimine dair bir formasyon elde etmek, ilahiyat sonrasındaki

¹⁹ Ortaöğretim Kur'ân-ı Kerîm Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı (Millî Eğitim Bakanlığı, 2017); Ayrıca bk. Kur'ân Okuma Teknikleri Öğretim Programı (Ankara: MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2014).

istihdamın ağırlığını oluşturan kurumlar açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütün kademelerinde yapılan mülâkat sınavlarında ilgili sınav yönetmeliklerine²⁰ göre Kur'ân-ı Kerîm tilâveti ve bilgisi önemli bir baraj olma özelliğini sürdürmektedir. İmamlık, müezzinlik gibi cami hizmetleri için yapılan sınavların en temel ve en önemli sorumluluk alanı Kur'ân-ı Kerîm olup bu görevlere ilişkin sınavlarda hafızlık veya Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinin bütün alanlarıyla iyi olması başka soru sormaya gerek kalmadan imtihanı kazanma sebebi olabilmektedir.²¹

Ölçme ve değerlendirme bakımından örgün eğitimin yaygın eğitimden önemli farklılıklar taşıdığı ve yapılan araştırma ve gözlemler neticesinde gerek ortaöğretim gerekse yükseköğretim kurumlarında Kur'ân derslerinin ölçme ve değerlendirmesinin önemli bir problem alanı oluşturduğu görülmektedir.²² Kurumlar nezdinde, öğrencinin üst sınıfa geçebilmesi için her derste bir sınav ve değerlendirme yapılmasının gerekliliği²³, Kur'ân-ı Kerîm eğitimi için de ölçme ve değerlendirmeyi zaruri kılmaktadır.

Doğru bir ölçme yapılabilmesi için Kur'ân dersinin mahiyet ve uygulama aşamaları iyi bilinmeli ve bu derse en uygun ölçme aracı kullanılmalıdır. Bütün dersler için başarı ve başarısızlıkta öğreticinin payı büyük olup²⁴ ölçme-değerlendirme sonucunda öğrencileri istenilen düzeye getirip getirmediğini anlayan öğretmen, duruma göre yöntemini tahkim ya da tashih etme imkânı elde edecektir. Dolayısıyla Kur'ân öğretimine dair çoğu problemin öğreticiden kaynaklanması hususu ölçme ve değerlendirme konusunda da geçerli olup iyi bir öğreticinin kendi ölçüleri içinde bir standardı²⁵ olacağı ve bunun ise liyakatli diğer öğreticilerin standartlarıyla benzeşeceği ifade edilebilir. Uygulama ağırlıklı olmaları hasebiyle Kur'ân-ı Kerîm dersleri belli bir motivasyon istemektedir. Öğrenciyi motive edici hususlar arasında ise verilen notlar ve puan takdiri de sayılmaktadır.²⁶ Hatta dersin sonucunda puan takdirine yer verilmemesi halinde

²⁰ "Diyanet İşleri Başkanlığı Sınav Yönetmeliği", *Resmî Gazete* 28096 (26 Ekim 2011).

²¹ Örnek için bk. İsmail Kara, *Kutuz Hoca'nın Hatıraları: Cumhuriyet Devrinde Bir Köy Hocası* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000), 135.

²² Yapılan bir araştırmada Kur'an derslerinde bütün yönleriyle başarılı bir ölçme ve değerlendirme işleminin yapılamadığı ifade edilmektedir. bk. Fatma Asiye Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişine İlgili Kanaatleri Üzerine Bir Araştırma", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/42 (2016), 215-238.

²³ Binbaşoğlu, *Eğitim'de Ölçme ve Değerlendirme*, 61.

²⁴ Çağlar, *Başarının Ölçülmesi ve Değerlendirme*, 10,17.

²⁵ bk. Ali Kemal Saran, *Omuzumda Hemençe Cumhuriyet Devrinde Bir Medrese Talebesinin Hatıraları* (Ankara: Kurtuba Yayınları, 2009), 133; Naci Demirci, *Abdurrahman Gürses'in Kıraat İlmindeki Yeri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 91.

²⁶ Binbaşoğlu, *Eğitim'de Ölçme ve Değerlendirme*, 61.

öğrencinin gerekli motivasyonunun düşmesi de muhtemeldir.²⁷ Dolayısıyla ölçme ve değerlendirme işlemleri neticesinde dersten alınan verimi artırmak ve asgari düzeyde de olsa bir standart ortaya koymak suretiyle öğrencilerin motivasyonunu kırarak mahiyetteki ölçme ve değerlendirme problemlerinin en aza indirilmesi elzemdir.

Kur'ân dersini bir ders olarak değil ibadet telakki ederek herhangi bir puan takdirine gidilmeyip derse devam zorunluluğu aranmadan öğrencilerin Kur'ân okuma açısından sürekli gelişimini, seviyesini, Kur'ân ile ünsiyetini artırmaya çalışma şeklinde bir yöntem de savunulabilir. Ancak resmî okullarda öğrencinin sınıfı/dersi geçip geçmeyeceğinin tayini, dolayısıyla puan takdiri gibi zorunluluklar bu yöntemi ihtimal dışı bırakmaktadır.²⁸ Ayrıca öğrencilerin hepsini ibadet saikiyle motive etmenin mümkün olmadığı, örgün eğitimde her anlayışta talebenin varlığı ve bazılarının yüksek not alma düşüncesiyle ders çalıştığı gibi hakikatler yine de bir ölçme değerlendirme yapmayı zorunlu kılmaktadır. Ancak ortaöğretim kurumlarındaki, özellikle de imam hatip dışı okullardaki seçmeli Kur'ân derslerinde²⁹ belki not bazlı bir sistemden ziyade farklı çözümler geliştirilebilir.³⁰ Nitekim öğrencilerin seçmeli derslere not ortalamalarını yükseltmek için seçilecek dersler olarak baktıkları³¹ bir gerçek olup bu husus, önemli bir sorun olmakla birlikte bir imkân olarak değerlendirilebilir. Zira öğrencilerin not korkusundan ziyade derse ve Kur'ân öğrenmeye odaklanmaları ihtimal dahilindedir.

En güvenilir soru tipi olduğu kabul edilip tanıma, hatırlama, yorumlama, uygulama, anlama seviyelerindeki öğrenme ve yetenekleri ölçmede kullanılan çoktan seçmeli bir test sınavıyla³² tecvid öğrenme alanı değerlendirilebilir. Ezber alanında ise okunan ezberin seviyesine göre bir puan takdir etmek suretiyle not verme işlemine en azından %50 oranında bir standart getirilebilir. Bu durum eğitimde ölçme ve

²⁷ 2012 yılından itibaren bütün ortaöğretim kurumlarında uygulamaya konulan seçmeli derslerde, ilk yıllarda not takdirinin olmaması da motivasyonu olumsuz etkileyen hususlar arasında sayılmıştır. bk. Hasan Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma)", *Turkish Studies* 10/3 (2015), 688.

²⁸ Nitekim Dînî Mûsikî derslerini cazip hale getirmek için önceleri derse devam gibi bazı mecburiyetleri kaldırdıklarını anlatan Bayram Akdoğan, sonunda bunlardan vazgeçmek zorunda kaldıklarını ifade etmektedir. bk. Bayram Akdoğan, "Türk Din Mûsikîsi Derslerinin Eğitim ve Öğretim Problemleri ve Çözüm Yolları ile İlgili Bazı Düşünceler", *İslâmî Araştırmalar* 26/1 (2015), 24-44.

²⁹ bk. "Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği", *Resmî Gazete* 29072 (26 Temmuz 2014).

³⁰ Bir araştırmada okul idarecileri seçmeli derslerin not esaslı olmaması gereğine vurgu yapmışlardır. bk. İlhami Kotan, *Ortaöğretimde Bazı Seçmeli Dini Derslere İlişkin Öğrenci Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 111-112.

³¹ bk. Kotan, *Ortaöğretimde Bazı Seçmeli Dini Derslere İlişkin Öğrenci Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi*, 64,69.

³² bk. Çağlar, *Başarının Ölçülmesi ve Değerlendirme*, 34.

değerlendirmenin, öğrenilen konuların değişik yönlerinden, farklı araç ve yöntemlerle yapılması ilkesine³³ uygunluk arz etmektedir.

Kur'ân dersinde sınavı zamana yaymak, dönem içinde öğrencilerin tilâvetleri esnasında zaman zaman notlar vermek ve dönem sonunda o notların ortalaması veya en son notu, not olarak vermek şeklinde bir yöntem de uygulanabilir. Bu yöntem, değerlendirme kavramının *ömür boyu sürecek bir şarki*³⁴ nitelemesiyle, bir gün, bir hafta veya bir yıl değil sürekli olması gerektiği, ayrıca değerlendirme sürecinin uzunluğu oranında sağlam olacağı³⁵ ve ölçme değerlendirme işlemlerinin eleme ayıklama evresi değil öğretimle bütünleşen yapıcı bir süreç³⁶ olması gerektiği şeklindeki esaslara uygun düşmektedir. Hatta sadece imtihan için öğrenilip unutulmuş bilgiler yerine bilginin bir süreç sonucu özümsemesini ihtiva eden bu son yöntem, derste not verildiğini bilen öğrencilerin derse hazırlıklı gelmesi ve seviyelerinin bu sayede sürekli yükselmesi, ayrıca öğreticinin bütün öğrenme alanlarını ölçme ve değerlendirme imkânına zemin hazırlaması bakımlarından avantajlıdır. Ancak dersi sürekli bir imtihan havasına sokup hocanın daima teyakkuzda olmasına, talebelerin ise sürekli strese girmelerine sebep olacağı için dezavantajlıdır. Nitekim özellikle ortaöğretimde, dersi bir eksi ve artı alma dersi haline getirerek bu yöntemi bir korkutma aracı olarak kullanmanın öğrencilerin psikolojisini olumsuz yönde etkileyerek önemli oranda kaygıya sebep olduğu, motivasyonlarını kırdığı ifade edilmektedir.³⁷

Öğrencilerin bazılarının sadece imtihan odaklı ders çalışması, sınav olmadığına kitap açmaması gibi eğitim sistemimizin genel sorunları sebebiyle zaman zaman yine de sınav yapmakta fayda vardır. Zira ders içinde öğrenci hakkında bir kanaat notu hasil olsa da dönem sonlarında öğrencilerin belli bir sınava tâbi tutulması ve dönem içinde öğrenilen konuların bütün öğrenme alanları bakımından kontrol edilmesi daha iyi bir sonuç verecektir. Hatta bu mülâkatların, öğrencileri daha sonra girecekleri komisyonlara alıştırmada bir katkı sağlaması da muhtemeldir.

3.1. Kur'ân-ı Kerîm Dersi Öğrenci Performans Formu

Kur'ân-ı Kerîm dersi, sadece hocanın takriri ve talebenin dinlemesi suretiyle uygulanan bir ders değildir. Bilakis bu derste öğreticinin doğru okuyuşu bizzat gösterip öğrenciden onu istemesi ve bununla yetinmeyip talebenin gelişimini sürekli takip

³³ Binbaşoğlu, *Eğitim'de Ölçme ve Değerlendirme*, 12.

³⁴ Çağlar, *Başarının Ölçülmesi ve Değerlendirme*, 16.

³⁵ Binbaşoğlu, *Eğitim'de Ölçme ve Değerlendirme*, 11.

³⁶ Ömer Çam vd., *İmtihan Pedagojisi ve Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2009), 9.

³⁷ bk. Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 102.

etmesi³⁸, üstelik öğrencilerle daima içten, samimi bir diyalog ve iletişim³⁹ içerisinde olması esastır. Öğreticinin, öğrenciyi planlı bir şekilde takip etmeden seviyesini, gelişmesini ve notunu belirlemesi mümkün değildir. Nitekim eskiden daha çok çocukların hafızlık eğitimi aldığı müesseselerde kullanılan müeyyidelerin en önemlisinin *yakın takip* olduğunun ifade edilmesi⁴⁰, bu eğitimdeki takip ihtiyacını ve gerekliliğini ortaya koymaktadır.

2018 yılındaki Diyanet Hafızlık Eğitimi Uygulama Esaslarında⁴¹ bu eğitimin din hizmetlerindeki önemine değinilerek hafızlık takip komisyonlarından öğrenci, öğretici ve ailelerine yönelik motivasyonlara yer vermeleri ve öğrencilerde istikbale dair bir umut, bir vizyon ve tasavvur oluşturma noktasında rehberlik etmeleri istenmiştir. Ayrıca yaz kurslarıyla ilgili ilkelerde⁴² öğrencilerden bu kurslara gelen öğrencilerin seviye tespitini yapmaları ve kurs boyunca gösterdikleri gelişimi çizelgelerle takip etmeleri talep edilmiştir. 1972 yılındaki İmam Hatip Okulu İdare Yönetmeliği'nde⁴³ sınıf öğretmenleri tarafından yıllık olarak doldurulması gereken *öğrenci gizli sicil fişi*yle *öğrenci yıllık gizli fişi*nde, takip edilerek not alınması gereken maddelerden birisinin Kur'ân ve tecvid kurallarına hakimiyet, diğerinin ise tilâvet bakımından öğrencinin sesinin keyfiyeti olması Kur'ân-ı Kerîm dersindeki takip ihtiyacının yönetmelikle dile getirilmesi hüviyetindedir.

Kur'ân-ı Kerîm ders sürecinin içinde mutlaka talebelerin durumlarının takip edileceği form, cetvel vb. materyaller olmalıdır.⁴⁴ Ortaöğretim Kur'ân-ı Kerîm dersi programlarında zikredilen öğrencinin bireysel gelişimini izleyebilme adına dereceli puanlama anahtarı ve gözlem formu geliştirme talebi⁴⁵ bu öğrenci takibinin gereğidir. Aslında eski hocaların kullanageldiği bu çizelge veya formlar performansın ölçülmesi

³⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı hizmet içi eğitim kurslarında Kur'ân-ı Kerîm gibi uygulamalı alanlarda her kursiyerin gelişim düzeylerinin öğrenciler tarafından günlük takibinin yapılması uygulama esası olarak kabul edilmiştir. bk. *Sözleşmeli Personele Yönelik Mesleğe Hazırlık Eğitim Programı (İmam Hatip ve Müezzin Kayyımlar)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2019).

³⁹ Seçmeli Kur'ân derslerindeki problemlerden birisi öğretmenlerin öğrencileriyle samimi bir iletişim kuramaması olarak zikredilmiştir. bk. Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 108.

⁴⁰ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 2/264.

⁴¹ *Hafızlık Uygulama Esasları*, 2018-2019 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'ân Kursları Uygulama Esasları. EK-4 (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018).

⁴² *Yaz Kur'ân Kursları Öğretim Programı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2018).

⁴³ "İmam Hatip Okulu İdare Yönetmeliği", *MEB Tebliğler Dergisi* 35/1699, 1700 (22 Mayıs 1972), 174-182, 184-190.

⁴⁴ bk. Abdurrahman Daşkın, *İmam Hatip Liselerinde Kur'ân-ı Kerîm Derslerinde İzlenen Yöntemler* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 74-75.

⁴⁵ bk. *Ortaöğretim Kur'ân-ı Kerîm Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı*.

amacıyla kullanılan değerlendirme aracını temsil eden rubrik değerlendirme aracıyla benzerlik göstermektedir. Öğrenciden beklenen performansın muhtelif düzeylere bölünerek aynı ölçek içerisinde gösterilmesini ifade eden rubrikte bazı değerlendirme ölçütlerine yer verilmektedir. Hatta bu ölçütlerin ve öğrenciden beklenen seviye ve performansın öğrencilerin katılımıyla izah edilmesi ve öğrenciye bildirilmesi, sürecin anlamlandırılması adına önem arz etmektedir.⁴⁶ Kur'ân-ı Kerîm derslerinde talebenin performans takibini sağlayacak olan formların tıpkı rubrikte olduğu gibi bir nebze olsun ölçmede güvenilirliğin ve tutarlılığın artırılmasına katkı sağlaması muhtemeldir.

Kalabalık sınıflarda daha da elzem hale gelen bir takip ve değerlendirme formu tutma alışkanlığı Kur'ân öğretimini bütün incelik ve detaylarıyla titizlikle sürdüren hoca anlamında fem-i muhsin öğretmenlerin de riayet ettiği bu husustur.⁴⁷ Zira öğrencinin seviye tespiti, ilerlemesi, hangi ezberleri verip vermediği, nerelerde hatalarının olduğu gibi mevzuların takibi ancak bu yolla mümkün olmaktadır. Bu materyalin çizelge şeklinde, bilgisayar üzerinden veya bir defter tutmak suretiyle oluşturulabileceği gibi hocanın kendine göre bazı işaret sistemi geliştirmesi de mümkündür. Nitekim önemli eğitimcilerimizden Selim Sabit Efendi, *Rehnümây-ı muallimîn* isimli eserinde sıbyan mekteplerinde üç defter bulundurularak bunlardan birine okuldaki kitap, alet ve eşyaların, diğerine öğrencilerin isim, geliş tarihi, velilerinin isimleri, oturdukları adres gibi bilgilerin üçüncü deftere ise öğrencilerin ahlak ve adabıyla imtihan sonuçları gibi bilgilerin kaydedilmesini önermiştir.⁴⁸ Öğrencileri takip için kullanılacak materyal, öğrencilerin gelişimini ve birçok bakımdan eğitim süreçlerini izlemeye imkân vermelidir. Ayrıca tutulması gereken bu çizelgeler, öğreticinin öğrencisini tanıması ve onun ihtiyacına göre bir eğitim faaliyeti geliştirmesi adına önemlidir. Nitekim Kur'ân eğitiminde verimlilik, alanın uzmanları tarafından hocanın talebesini yeterli derecede tanımasına bağlanmış ve öğrencisiyle manevi bir bağ kuramayan hocanın eğitimde başarılı olamayacağı ifade edilmiştir.⁴⁹ Günümüz Eğitim Psikolojisi verileri de önce öğrencinin tanınması ve davranışlarının nedenlerinin bilinmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁵⁰ İşte öğrenciyi takip için gerekli olan materyaller, özellikle kalabalık öğrenci topluluklarının olduğu durumlarda öğrenciyi tanımanın bir enstrümanı olarak dikkat çekmektedir.

⁴⁶ Rubrik için bk. Sezer, "Öğrencinin Akademik Başarısının Belirlenmesinde Tamamlayıcı Değerlendirme Aracı Olarak Rubrik Kullanımı Üzerinde Bir Araştırma".

⁴⁷ Abdurrahman Gürses'in de adına pusula dediği çizelgeyi önemseydiği anlaşılmaktadır. bk. Demirci, *Abdurrahman Gürses'in Kıraat İlmindeki Yeri*, 86, 126.

⁴⁸ bk. Selim Sâbit Efendi, *Rehnümây-ı muallimîn* (İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, ts.), 28.

⁴⁹ İsmail Karaçam'ın sözleri için bk. Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dînî Hayat*, 2/65.

⁵⁰ bk. Cavit Binbaşıoğlu, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1982), 5.

eğitim almaması, sesi, sedası ve yaptığı işe yatkınlığı gibi birçok husus burada bir standart ortaya koymayı zorlaştırmaktadır.

Kur'ân dersi için yapılması öngörülen mülâkat sınavları, ölçme ve değerlendirme kitaplarında genellikle sakıncaları yararından çok sayılarak objektiflik, eğitim adaleti ve zaman tasarrufları açılarından uygun bulunmayan sözlü sınavlara bazı yönleri itibarıyla benzerlik göstermesine rağmen onlardan birçok yönüyle farklılık arz etmektedir. Sözlü sınavların avantajlı ve dezavantajlı yönleri,⁵⁵ Kur'ân-ı Kerîm dersi açısından değerlendirildiğinde kopya çekme zemininin olmaması, öğretmene öğrenci hakkındaki kanaatini pekiştirme ve not vermede titiz olma imkânı vermesi, öğrenciyi sınav heyecanı ile ders çalışmaya, hazırlıklı olmaya ve kabiliyetlerini göstermeye teşvik etmesi gibi olumlu yönlerin bu ders için de söz konusu olduğu ifade edilebilir. Sözlü imtihanların olumsuz yönleri ise daha fazla sayılmaktadır. Bunlardan, Kur'ân dersinde de söz konusu olabilecekler incelendiğinde öncelikle öğrencinin ders süreçleri boyunca ve sınav anında hocanın gözünde bıraktığı olumlu ya da olumsuz izlenimin not takdirine ister istemez yansıdığını söylemek mümkündür. Ancak bu izlenimin Kur'ân dersinde olumlu manada olmasında bir beis görülmeyebilir. Çünkü ders esnasında talebenin gayretini, azmini ve derse devam edip etmediğini en iyi bilecek olan kişi o dersin hocası olup bu konulardaki takdir hakkını kullanması normal karşılanabilir.⁵⁶ Fakat sınav esnasında başarılı olduğu halde hocasının gözünde olumsuz izlenime sahip bir öğrencinin puanının onu dersten bırakacak seviyede olmaması beklenir.

Kur'ân dersi mülâkatı, diğer sözlü sınavlardaki gibi öğrencinin derste başarılı olmadığı halde sözlüde bildiği konudan soru çıkması neticesinde başarılı olması şeklinde bir sonuca uygun değildir. Nitekim başka derslerin sözlü sınavlarında, kendinden önce sınava giren bir öğrenciden, sınavda ne sorulduğunu öğrenen diğer bir öğrenci daha sonra ona da aynı sorunun sorulmasıyla başarılı olabilir. Ama Kur'ân-ı Kerîm mülâkatı için böyle bir durum söz konusu değildir. Hatta her sınava giren kimseye aynı yer okutulsa bile, örneğin herhangi bir harfi mahrecinden tam olarak düzgün çıkaramayan bir öğrencinin, o harf soruluyor diyerek onu kapı önünde öğrenmesi ve harfi çıkarabilir hale gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm sözlü sınavı daha çok ders boyunca öğrencinin hatalarını, yapıp yapamadığı mahreçleri, metne aşinalığını vs. takip eden hocanın aynı hususları öğrenciden biraz daha çalışarak bir sınav disiplini içerisinde beklemesi şeklinde olmaktadır. O sebeple hocanın ders içi performansı dikkate alması normal karşılanmalıdır.

⁵⁵ Sözlü sınavların avantaj ve dezavantajları konusunda bk. Çam vd., *İmtihan Pedagojisi ve Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri*, 53-59; Çağlar, *Başarının Ölçülmesi ve Değerlendirme*, 20; Öcal - Ay, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 27-29.

⁵⁶ Bu manada bir yorum için bk. Öcal - Ay, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 14-15.

Sözlü sınavlarda, tabiatları gereği veya başka saikler sebebiyle bazı hocaların fazla müsamahakâr bazılarının fazla sert olması durumu Kur'ân dersi için de söz konusu olabilir. Ancak bu insani özellikler, öğrencinin Kur'ân'ı öğrenememesine sebep teşkil edecek derecede baskın olmamalıdır. Özellikle pasiflik ve aşırı hoşgörülü tutum, kayıtsızlıktan veya işin ehli olmamaktan kaynaklanıyorsa sınavın bir netice vermesi mümkün değildir. Aynı şekilde aşırı sinirli ve sürekli talebeyi zor durumda bırakmayı hedef edinmiş hocaların sözlü sınavı talebeyi Kur'ân'dan soğutabilir. Sözlü sınavlarda bir günde fazla kimseyi sınav yapan hocanın zamanla psikolojisinin belki farkında olmadan bozulması ve bu durumun not verme işlemiyle talebelere karşı tavırlara yansımaları söz konusu olabilir. Bunun için ise mülâkatların zaman ve talebe sayısı açısından iyi planlanması elzemdir. Öğrencinin cinsiyeti, fiziki yapısı, giyim kuşama gibi özelliklerin nota yansımaması gereği izahtan varestedir. Sözlü sınavlar esnasında vuku bulan psikolojik bir etki olarak zayıf öğrenciden sonraki normal bir öğrencinin çok iyi izlenim bırakıp iyi öğrenciden sonra normal bir öğrencinin başarısız görülmesi gerçeği Kur'ân-ı Kerîm mülâkatlarında da baskın olarak yer almaktadır. Bunun önüne geçebilmek için ise sınıf içindeki performansı bilinen talebelerin kategorize edilerek aynı puan aralığındaki talebelerin aynı zamanda sınava girmeleri sağlanabilir.

Sözlü sınavlarda soruların ve cevaplara verilen puanların test sınavlarında olduğu gibi not olarak belirlenmiş kesin ve sabit bir karşılığının bulunmaması da bir handikaptır. Bu sübjektivite, Kur'ân dersi açısından talebelerin sorumlu oldukları alanlardan daha önce hazırlanan yerlerin kura ile tespit edilmesi, her hata çeşidinden belli puanın kesilmesi şeklindeki uygulamalarla bir nebze olsun hafifletilebilir. Yine de kuraya göre bazı öğrencilere telaffuzu daha zor veya daha az çalıştığı bir yerin çıkması muhtemel olup bunun önüne geçmek mümkün değildir. Ancak ilginç bir şekilde, dersin hocasının ehli olması ve öğrencileri derste takip ederek gelişimlerini not etmesi durumunda diğer derslerde olmadığı kadar bir netlik söz konusudur. Zira derse çalışan öğrencinin gayreti, ders içi performansına bir şekilde yansır ve bu da not olarak karşılığını bulur. Nitekim çoğu zaman öğrenciler de bu hususun farkında olup çalıştıklarında karşılığını alacaklarının bilincindedir.⁵⁷

Kur'ân mülâkatlarında sık olarak karşılaşılan bir diğer husus, talebenin daha “*eûzü besmele*” çekerken 3-5 hatasının bulunması, tilâvet esnasında her hatada sürekli durdurularak moralinin alt üst edilmesi ve moral seviyesi düşen öğrencinin gittikçe performansının düşmesidir. Bu önemli bir problem olmakla birlikte hataların anında düzeltilmediği durumlarda talebeler başarılı olduğu vehmine kapılmaktadır. Bu sorunun

⁵⁷ Bir araştırmada bir öğrenci Kur'an dersini neden sevdiğiyle ilgili olarak not sorunu olmadığını, notunu yükseltmesinin kendi çabasına bağlı olduğunu ifade etmiştir. bk. Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 82.

çözümü için belki en iyi yöntem, hataların tilâvet esnasında düzeltilmeyip bir kâğıda, Mushaf üzerine veya bilgisayardaki Kur'ân sayfalarına çizilerek not alınması ve sınav bitiminde tek tek nerelerde hata yapıldığının izah edilmesidir. Hatanın yerleşmemesi için önemli bir zorunluluk⁵⁸ olan anında düzeltme alışkanlığı ve bunu diğer öğrenciler için kazanım haline getirme anlayışı ders işleme süreçlerinde uygulanmalıdır. Ayrıca sözlü sınavlarda heyecan unsuru dikkate alınmalı ve talebenin heyecandan kaynaklanan hatalarına müsamaha gösterilmelidir.

Kur'ân dersinin ölçme ve değerlendirmesinin daha çok sözlü sınav şeklinde olması sebebiyle notların öğrenciyi tamamen ümitsizliğe düşürecek şekilde çok düşük olmaması da önem arz etmektedir. Hatta öğrencileri daha fazla çalışmaya teşvik edecek şekilde, sınırda bir puan verilmesinin -her ne kadar öğrenciye göre değişiklik arz edebilecek bir konu olsa da-daha uygun olduğu ifade edilebilir. Nitekim örnek öğreticilerin, okuması zayıf talebelere sözlüde basit bir ezber okutup zayıf not olarak 4 verdiği, sonra da 4'ün her zaman 5'e çıkma ve zayıfı kurtarma ihtimali sebebiyle "4'ü muhafaza eyle" diye tembihte bulunduğu anlatılmaktadır.⁵⁹

3.3. Öğrenme Alanlarına Göre Ölçme ve Değerlendirme

Kur'ân-ı Kerîm dersleri kanaatimizce elifba, yüzüne okuma, tecvid, ezber ve ta'lîm alanlarından oluşmalıdır. Temel alan olan elifba alanı başarıyla geçilip Kur'ân-ı Kerîm'i tilâvet ve geliştirme aşamasını ifade eden derslerde yüzüne okuma, tecvid, ta'lîm ve ezber alanlarının hepsi bulunmalıdır. Bu alanlardan yüzüne okuma, Kur'ân-ı Kerîm'i belli bir seviyede hatasız tilâvet edebilme adına ağırlıklı alanı oluştursa da tecvid de bu hatasız okuyuşun kuralları olmak bakımından anahtar mesabesindedir. Ta'lîm alanı okuyuşun gelişmesi ve güzelleşmesi adına önemli olduğu gibi ezber alanı da mezuniyet sonrası istihdam adına önem arz etmektedir. Bu alanların hepsinin ölçme ve değerlendirmesini mülâkat şeklindeki sözlü imtihanlarla yapmak mümkündür. Hatta Osmanlı'da 1895 yılındaki dâru'l-muallimât okulları talimatının 54. maddesinde Kur'ân-ı Kerîm dersi gibi yazılı sınavı mümkün olmayan derslerden başka bütün derslerin sınavının yazılı olması gerektiği belirtilmektedir.⁶⁰

Ölçme ve değerlendirme açısından bir başka husus öğrenme alanlarını ölçmek üzere test, yazılı, sözlü gibi sınavların hangisine ne kadar ağırlık verileceği meselesidir. Kapsamı geniş olan ve dersin hedeflerinden çoğunu ölçen ölçme aracına, azını ölçen

⁵⁸ Abdurrahman Gürses Hocanın icazet merasimlerinde bile hataları anında tashih ettiği ve hataların unutulup gitmemesi için eski hocaların hataları anında tashih etme alışkanlığında olduğu anlatılmaktadır. bk. Demirci, *Abdurrahman Gürses'in Kıraat İlmindeki Yeri*, 115-116.

⁵⁹ bk. Vehbi Vakkasoğlu, *Bir Devrin ve Bir Şehrin Muhteşem Öğretmeni Sandal Hoca* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2013), 203.

⁶⁰ bk. *Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umûmiye* (Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye: Matbaa-i Âmire, 1318), 325.

araçtan daha fazla ağırlık verilmesi⁶¹ prensibi gereği sözlü mülâkat, test ve yazılı sınavlardan daha fazla kullanılmalıdır. Zira yazılı sınavlarıyla Kur'ân dersinin en ağırlık verilmesi gereken yüzüne okuma ve ta'lîm alanlarını hiçbir şekilde ölçmek ve değerlendirmek mümkün olmayıp diğer alanlar olan ezber ve tecvid alanlarını ise sadece birazıyla değerlendirmek mümkündür. Oysa sözlü sınavlar, yüzüne okuma, ta'lîm, ezber ve tecvidin hepsini birden değerlendirme imkânı vermektedir. Bu sebeple her ne kadar başka sınav ve ödev gibi etkinliklere yer verilse de sözlü sınav asıl olmalı ve yüzdeler dilimleri bu ağırlığa göre belirlenmelidir.

Kur'ân dersi ölçme ve değerlendirmesinde ağırlığın sözlü sınavda olması gerektiği hakikati, ders işleme yöntemi ve derste hangi alana daha fazla ağırlık verilmesi gerektiğini de ortaya çıkarmakta, dolayısıyla diğer teorik bütün alanların uygulamasına imkân vermesi açısından yüzüne okuma alanı ön plana çıkmaktadır. Yüzüne okuma alanının ölçme ve değerlendirmesi, uygulamada daha çok sözlü olarak yapılmakta ve genellikle hocanın derste veya imtihan günü olarak belirlenen bir günde öğrencileri tek tek dinleyip puanlarını belirlemesiyle gerçekleşmektedir. Bazen aynı not verme işlemi bir komisyon⁶² kurularak da yapılabilmektedir. Bu konuda özellikle fakültelerde en büyük problemlerden biri, dersin sınav saatinin birden fazla öğrenci için aynı saat olarak açıklanması ve söz gelimi bir kişiye 5-10 dakika gibi bir zaman ayrılması durumunda öğrencilerin sınav için uzun süre beklemek zorunda kalmasıdır. Ayrıca sınav heyecanıyla öğrencinin o anlık yaptığı hatalar da göz önüne alındığında bu şekilde bir ölçme değerlendirmenin doğru bir sonuç verip vermediği tartışılabilir. Öğreticinin öğrencilerin ders içi performansını sürekli takip ettiği, sadece sınav için özel bir gayret beklediği durumlar, daha önce gözlemlenen ders içi performansın değerlendirilmesine imkân vereceği için uygulanabilir nitelik taşımaktadır.

Yüzüne okumanın ölçme ve değerlendirilmesinde harf, mahreç, hareke, tecvid vb. hatalara göre şu hata bu puan gibi belki bazı ölçekler geliştirmek⁶³ mümkünse de bu ölçeklerin değerlendirilmesi yine hocadan hocaya hatta Kur'ân dersi verilen muhataba

⁶¹ Binbaşoğlu, *Eğitim'de Ölçme ve Değerlendirme*, 63.

⁶² Komisyon kurulması öğrencilerde ayrı bir imtihan stresine sebep olacağı ve dersin hocasına saygısızlık olacağı gibi düşüncelerle eleştirilmiş, bu yola ancak şikâyet gibi durumlarda başvurulması gerektiğinin altı çizilmiştir. bk. Alemdar, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", 211-212.

⁶³ Millî Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurum içinde düzenledikleri Kur'an yarışmalarında her hata için kesilecek puanlar netleştirilmeye çalışılmıştır. İnceleme için bk. *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Yarışması Uygulama Kılavuzu 2019-2020* (Millî Eğitim Bakanlığı, 2019); "Camiler ve Din Görevlileri Münasebetiyle Düzenlenecek Yarışmalarla İlgili Şartname" (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020); ayrıca Kur'an Kursu öğreticilerinin yeterliklerine dair ölçek geliştirme için bk. Mehmet Korkmaz, "Yaygın Din Öğretiminde Yeterlik Ölçeği Geliştirme Süreci: Kur'an Kursu Öğreticileri Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Ölçeği Örneği", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/28 (2010), 11-28.

göre farklılık arz edecek olup herkes tarafından kullanılabilir bir standart koymak çok zordur. Ancak en azından öğrencilerin nereden sorumlu olduğunun net olması, sorumlu olunan alanın ders içinde hoca nezaretinde çalışılan yerlerden olması, derse giren hocanın değerlendirme kriterlerinin bütün öğrencileri kapsayacak şekilde bir standardının olması, verilen notların öğrencilerin adalet duygusunu zedelememesi ve not verilirken öğrencinin gayret ve çalışmalarının göz ardı edilmemesi gibi belli başlı şartlara riayet edilmelidir.

Yüzüne okuma alanında belli tür hatalardan aynı puanın kırılması şeklinde bir puanlama belirlenebilirse de tüm bu puanlamalar derse aynı hocanın girmesi durumunda geçerliliğini koruyacak başka bir hoca girdiği anda onun değerlendirmesi farklı olabilecektir. Hatta zaman zaman yarışma jürilerinde bizzat müşahade edildiği üzere bir komisyon üyesinin 70 puan takdir ettiği bir yarışmacıya diğer komisyon üyesi 90 puan takdir edebilmektedir. Burada sözlü sınavların doğasında olan göreceliliğin yanında Kur'ân dersinin kendine has farklı dinamikleri de söz konusudur. Dolayısıyla kişiden kişiye değişen bu notlandırmalar, arada aşırı bir puan farkı olmadıkça bir dereceye kadar normal karşılanabilir. Ancak sözlü imtihanların dezavantajlarının fazla olması sebebiyle Kur'ân dersinin ölçme ve değerlendirmesinin yeterli olmadığını savunmak doğru değildir. Nitekim hemen her imtihan türünün avantajları ve dezavantajları bulunmaktadır.⁶⁴

Tecvid öğrenme alanı için öğretim sürecindeki yüzüne okuma alanında, öğrenilen tecvid kurallarının tekrarı ve uygulaması daima yapılmalıdır. Bu sayede öğrenilen konular öğrencilerin zihnine iyice yerleşecektir. Bu zorunluluk yanında tecvid öğrenme alanı, öğrencilere slayt hazırlatma, bir konuyu hazırlanarak anlattırma gibi farklı ödevler vermeye ve yazılı, test sınavları yapmaya da müsait bir alandır. Tecvid için yapılacak bu test sınavında eski öğrenilen bilgileri kontrol etmeyi mümkün kılacak şekilde sorular hazırlanmalı ve ilgili dönemde hangi konulara yoğunlaşıldıysa o tecvid konularının ağırlıklı olduğu bir veya birkaç ayetin tecvid tahlilleri istenmelidir. Hatta yapılacak bu sınavda ezber öğrenme alanının kontrolü de mümkün olup dönem içinde sorumlu olunan ezberlerden belli bölümler sorularak öğrencilerden ayetin devamını yazmaları istenebilir. Ancak bunu yaparken değerlendirme esnasında ayetlerin yanlış yazımından puan kırmak, her dersin öğreticisinin öğrencileri yalnızca kendi dersi açısından ölçüp değerlendirmesi⁶⁵ gereğine uygun davranılmadığını gösterecektir. Ortaöğretim Kur'ân-ı

⁶⁴ Örnek için bk. Çam vd., *İmtihan Pedagojisi ve Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri*, 53-68. Hatta bu eserde, aynı yazılı kağıdına farklı öğretmenlerin 9 ile 2 arasında not verdiklerinin ifade edilmesi, yazılı sınavlardaki göreceliliği de gösteren ilginç bir örnektir.

⁶⁵ Binbaşoğlu, *Eğitim'de Ölçme ve Değerlendirme*, 41.

Kerîm ders kitaplarının son bölümlerinde anlatılan konularla ilgili soru örnekleri mevcuttur.⁶⁶

Tecvid öğrenme alanında bazen bir dönemdeki tecvid konularının az olması, o konulardan yeterli miktar ve kalitede soru hazırlamayı zorlaştırabilir. Bunun için ise önceden öğrenilen konuların sınava dâhil edilmesi yoluna başvurulabilir. Ölçme ve değerlendirme bakımından dersin hazırlanıp sunulma aşamalarında konulardan nasıl soru çıkabileceği noktasında bir farkındalık geliştirilmesi, önem derecelerine göre sınıflandırılan konular için ayrılacak soru sayısının tayini, konunun tabiatına en uygun soru tipinin seçilmesi⁶⁷ gibi eğitim zorunluluklarına dikkat etmek gerekmektedir. Farklı şubelerde farklı hocaların derse girdiği durumlarda aynı konuların işlenmesi şartıyla sorular bir komisyon halinde hazırlanabilir.

Ölçme ve değerlendirme işleminde Kur'ân dersi öğrenme alanlarından ezber alanı da puana etki etmelidir. Aksi takdirde öğrenciler puana tesir etmediği için ezberlerini ihmal edeceklerdir. Sorumlu olunan ezberlerin ölçme ve değerlendirmesi yazılı sınavlarda bazı ayetlerin devamını yazmalarını istemek, sözlü sınavlarda ise bir sûreyi veya bir ayeti sorup devam etmesini istemek şeklinde olmaktadır. Bununla birlikte sorumlu olunan ezberler hoca tarafından bizzat tek tek dinlenilerek not edilmeli ve dönem sonu değerlendirmesine eklenmelidir. Bu zaruret, kalabalık sınıflarda bazen bütün dersi ezbere ayıran hocaların olması sonucunu doğurmakta, bu da diğer alanların ihmal edilmesine sebep olmaktadır. Bu problemin çözümü için ise ezberlerin satır satır dinlenilmesinden ziyade öğrencilerden birine başlamasını söyleyip ezberlediği anlaşılana kadar dinleyince diğer bir öğrencinin devam etmesini istemek şeklinde bir ölçme işlemine gidilebilir.⁶⁸ Ancak bu yöntemin, öğrencinin ezber sayfasının baş tarafını iyi yapıp diğer tarafını yapmaması veya zayıf yapması yanında hoca tarafından dinlenilmeyen bölümde önemli bir hatasının olma ihtimali⁶⁹ gibi sebeplerle kalabalık sınıflarda ders işleme mecburiyeti gibi sadece zorunlu hallerde kullanılması gerekmektedir.

Kalabalık sınıflarda Kur'ân dersi açısından zayıf olan talebelerden tek tek ve tamamen, Kur'ân okuyuşu iyi olan talebelerden ise ara ayetlerden sorma yöntemiyle ezber almak da mümkündür. Kalabalık sınıflarda başka bir çözüm olarak ise Kur'ân

⁶⁶ İnceleme için bk. "DÖGM Materyal Millî Eğitim Bakanlığı", <https://dogm.eba.gov.tr/> (Erişim 09 Ağustos 2023).

⁶⁷ Testlerin hazırlanmasında dikkat edilecek hususlar ve örnek test planı için bk. Çağlar, *Başarının Ölçülmesi ve Değerlendirme*, 44-50.

⁶⁸ Nitekim diyanetin hafızlık sınavları da bu şekilde farklı cüz ve sûrelerin yoklaması suretiyle yapılmaktadır.

⁶⁹ Örnek için bk. Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program Önerisi", 143.

dersinde yüzyıllardır kullanılan yardımcı hocalığa işlerlik kazandırmak önerilebilir. Zira gerek imam hatip lisesi gerek ilahiyat fakültelerinin sınıflarında hafızlığını yapıp gelen ya da daha önceden Kur'ân eğitimi alan talebeler bulunmaktadır. İşte bu talebelerden ehil olanlara arkadaşlarının ezberlerini dinlemesi noktasında sorumluluk verilip son sınavda ise ezber kontrolünün iyi yapılması şeklinde bir yöneme de başvurulabilir.

İdeal bir yöntem olmayıp bazı mahzurlar taşısa da öğrencilerin dönemlik ezberlerden sorumlu tutulup sadece sınavlarda ezberlerin kontrol edilmesi ve ona göre değerlendirme yoluna gidilmesi de mümkündür. Aslında ideal yöntem, hocanın talebe ezberlenecek yeri örnek olarak okuması, talebenin hoca nezaretinde ezberlenecek sayfayı doğru ve akıcı bir şekilde tilâvet etmesi, sonra ezberlediği bölümü kendine özel Kur'ân'ıyla birlikte hocasına getirmesi, hocanın kurşun kalemle yanlışların altını çizerek doğrusunu göstermesi ve son olarak talebenin yanlışları tashih edilmiş ezberi yeniden vermesi şeklinde olup bunun için de bir hocanın ilgilenmesi gereken talebe sayısının az olması gerekmektedir.

Ezber alanı için bir başka husus ise ezberlerin puana yeteri kadar etki etmemesi ve ezber vermeden geçilebilmesi durumunda özellikle puanın yüksekliğini pek önemsemeyen, en düşük puan ile de olsa geçtikten sonra sorun olmadığını düşünen öğrenciler tarafından bu işin suistimal edilmesi ve hiç ezber yapmadan geçmeyi beklemesidir. Dolayısıyla dersi ezber odaklı bir ders haline getirmeksizin her dönem sorumlu olunan ezberlerin puana etki etmesi ve dersten geçmek için bu ezberlerin verilmesinin zorunlu kabul edilmesi gerekmektedir.⁷⁰ Hatta Diyanet İşleri Başkanlığı personel alım sınavlarında ezber müfredatının meallerinin de sorulması sebebiyle ezberlenen dua ve sûrelerin anlamlarının ölçme ve değerlendirmeye tâbi tutulması söz konusu olabilir.

Kur'ân-ı Kerîm dersleri içinde tatbiki eğitimi temsil eden ve öğrencinin bir hocadan eğitim aldığı bariz göstergesi olan ta'lîm dersleri de bir öğrenme alanı olarak yer almalıdır. Ta'lîm öğrenme alanı, öğrencinin harflere ve mahreçlere ağız yatkınlığı oluşturabilmesi için elzemdir. Belli dua ve sûrelerin defalarca hocaya okunmasını ifade eden bu süreç sonucunda öğrencide harflerin mahreç ve seslendirmesiyle Kur'ân tilâveti noktasında bir meleke ve kıvam oluşmaktadır. Ta'lîm öğrenme alanının ölçme ve değerlendirmesi ise sorumlu olunan dua veya sûrelerin dersler esnasında tek tek ve gerektiğinde defalarca dinlenilmesi suretiyle gerçekleşmelidir. Ancak ta'lîm çalışmalarının uzun bir süreci gerektirmesi sebebiyle dönem boyunca sorumlu olunan

⁷⁰ Yapılan bir çalışmada dersi sadece ezber odaklı hale getirip yüzünden okuması zayıf öğrencilerin bile ezber verdikleri takdirde dersi geçtikleri anlaşılmış olup bu hususun yanlışlığına vurgu yapılmaktadır. bk. Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişiyile İlgili Kanaatleri Üzerine Bir Araştırma".

dua ve sûre sayısının çok sınırlı sayıda olması önem arz etmektedir. Bu alanın ölçme ve değerlendirmesi sözlü sınavlarda dönem boyunca tek tek dinlenen dua veya sûrelerden birinin sorulması şeklinde olmaktadır.⁷¹ Ta'lim alanı için önemli hususlardan biri ise özellikle okuyuşu zayıf olan öğrencilerin kendi kendilerine çalışmalarını engellemek bunun yerine ilgili dua ve sûrelerin ta'limini derste defalarca birlikte tekrar etmek ya da derse gelmeden önce ehil bir kimsenin okuyuşundan dinlemelerini sağlamaktır.

Sonuç

Eğitimde özellikle de örgün eğitimde ölçme ve değerlendirme mecburi bir mahiyet arz etmektedir. Zira öğrencilerin başarı ya da başarısızlığı, aldığı dersin nihayetinde belli kazanımlar elde edip etmediği ve gelişim gösterip göstermediği gibi hususlar ancak ölçme ve değerlendirme neticesinde ortaya çıkmaktadır. Örgün eğitim şartlarında her dersin ölçme ve değerlendirmeye tâbi olması zarureti Kur'ân-ı Kerîm dersleri için de söz konusudur. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm derslerinin ölçme ve değerlendirmesiyle ilgili bazı hususların izah edilmesi ve konuyla ilgili dikkat edilmesi gereken noktaların netleştirilmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmada örgün eğitim Kur'ân-ı Kerîm derslerinin ölçme ve değerlendirmesine dair ayrıntılar yanında eğitimin ideal bir şekle bürünebilmesi için ölçme ve değerlendirme açısından bazı önerilere yer verilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm dersleri elifbâ aşamasından sonra yüzüne okuma, ezber, ta'lim ve tecvid öğrenme alanlarından oluşmalı ve ölçme ve değerlendirme faaliyetlerinde söz konusu hiçbir alan ihmal edilmemelidir. Bu alanlardan her birinin ölçme ve değerlendirme faaliyetlerinde ders içi yoğunluğuna göre değişkenlikler görülebilirse de sözlü sınavlar öğrencinin performansını en iyi ölçme imkanını verecektir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm derslerinde tecvid öğrenme alanında test, yazılı gibi sınavlar mümkün olmakla birlikte doğru bir değerlendirme yapabilmek için muhakkak sözlü sınav yapılmalıdır. Zira dersin muhteva, işleniş ve tabiatına en elverişli, en uygun ölçme aracı sözlü sınavdır. Mülâkat şeklindeki sözlü imtihanlarla söz konusu alanların hepsinin birden yoklamasını yapmak mümkün iken yazılı sınavlarla Kur'ân dersinin yüzüne okuma ve ta'lim alanlarını hiçbir şekilde ölçmek ve değerlendirmek mümkün değildir.

Kur'ân-ı Kerîm derslerinde ölçme ve değerlendirmeyi bir süreç olarak ele alıp performans ölçekleri yardımıyla öğrencinin gelişimini her bir derse göre not etmek ve bu manada başlangıç ve son arasındaki gelişime odaklanmak esas olmalıdır. Bu husus, ölçme ve değerlendirme uzmanları tarafından değerlendirmenin sürekli ve uzun olması oranında sağlam olacağı şeklindeki esaslara da uygun düşmektedir. Ortaöğretim kurumlarının Kur'ân-ı Kerîm dersi programlarında da ölçme ve değerlendirmenin süreç odaklı ve öğrenci merkezli olması, ortam, ilgi ve ihtiyaçlara göre yeni ölçme tekniklerinin

⁷¹ Nitekim diyanet mülâkat sınavlarında da Duha ve Nâs sûresi arasından muhakkak bir sûre sorulmakta ve adaylardan bu sûrelerin ezberinin ta'lim şeklinde okunması beklenmektedir.

geliştirilmesi, bireysel farklılıkların, beceri ve yatkınlığın dikkate alınması gibi hususların vurgulandığı görülmektedir. Aslında bütün bunlar dersin mahiyetinin ve bireysel karakterinin programlar nezdinde dikkate alındığının göstergesidir. Ancak programlarda yer alan bu hususların uygulaması daha çok önem arz etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm derslerinde süreç yönetimi iyi planlanmalı ve mezkûr ölçme ve değerlendirme işlemlerinin sürece yayılması adına öğrenci performansı özel formlar aracılığıyla takip edilmelidir.

Kur'ân-ı Kerîm dersleri için ölçme ve değerlendirme noktasında bir standart arayışı ve beklentisi olsa da bu gerek ilgili dersin mahiyeti gerekse performans ölçeklerinin yapısı gereği pek mümkün görünmemektedir. Bu alanda bir standart arayışından ziyade gerek söz konusu alan gerekse diğer problemlerin nirengi noktasını oluşturan fem-i muhsin hoca ihtiyacına öncelik verilmesi çok daha anlamlıdır. Zira fem-i muhsin niteliklerini haiz bir hocanın alandaki birçok problem gibi ölçme ve değerlendirme problemlerini de asgariye indirmesi muhtemeldir.

Kaynakça

- Akdoğan, Bayram. “Türk Din Mûsikîsi Derslerinin Eğitim ve Öğretim Problemleri ve Çözüm Yolları ile İlgili Bazı Düşünceler”. *İslâmî Araştırmalar* 26/1 (2015), 24-44.
- Akkuş, Murat. “Kur’ân Okuma ve Tecvid Dersi Sınavlarının Ölçme ve Değerlendirmelerine Yönelik Bir Teklif: Aksaray İslami İlimler Fakültesi Örneği”. *İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*. 85-102. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pagem Akademi, 2018.
- Alemdar, Yusuf. “İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 177-212.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. İstanbul: İlke Derneği, 2013.
- Benli, Abdullah. “İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur’ân Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program Önerisi”. *Bilimname* 28 (2015), 125-165.
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1982.
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Eğitim’de Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1983.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki - Muhibbüddin el-Hatip. Kahire: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1980.
- Çağlar, Doğan. *Başarının Ölçülmesi ve Değerlendirme*. Bursa: Üniversite Yayınları, 1983.
- Çam, Ömer vd. *İmtihan Pedagojisi ve Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2009.
- Daşkın, Abdurrahman. *İmam Hatip Liselerinde Kur’ân-ı Kerîm Derslerinde İzlenen Yöntemler*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Demirci, Naci. *Abdurrahman Gürses’in Kıraat İlmindeki Yeri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Kara, İsmail. *Kutuz Hoca’nın Hatıraları: Cumhuriyet Devrinde Bir Köy Hocası*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
- Korkmaz, Mehmet. “Yaygın Din Öğretiminde Yeterlik Ölçeği Geliştirme Süreci: Kur’an Kursu Öğreticileri Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Ölçeği Örneği”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/28 (2010), 11-28.
- Kotan, İlhami. *Ortaöğretimde Bazı Seçmeli Dini Derslere İlişkin Öğrenci Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Meydan, Hasan. “Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma)”. *Turkish Studies* 10/3 (2015), 673-694.
- Öcal, Mustafa. *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dînî Hayat*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.

- Öcal, Mustafa - Ay, Mehmet Emin. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Önder, Halil İbrahim. *Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Kur'ân-ı Kerîm Eğitim ve Öğretimi*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Önder, Halil İbrahim. "Kur'ân-ı Kerîm Dersi Öğrenme Alanları (Örgün Öğretim Bağlamında)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 1197-1225. <https://doi.org/10.33420/marife.988938>
- Özdamar, Kazım. *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Nisan Kitabevi, 3. Basım, 2017.
- Saran, Ali Kemal. *Omuzumda Hemençe Cumhuriyet Devrinde Bir Medrese Talebesinin Hatıraları*. Ankara: Kurtuba Yayınları, 2009.
- Selim Sâbit Efendi. *Rehnümây-ı muallimîn*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, ts.
- Sezer, Sezin. "Öğrencinin Akademik Başarısının Belirlenmesinde Tamamlayıcı Değerlendirme Aracı Olarak Rubrik Kullanımı Üzerinde Bir Araştırma". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/18 (2005), 61-69.
- Şenat, Fatma Asiye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişiyile İlgili Kanaatleri Üzerine Bir Araştırma". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/42 (2016), 215-238.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. Sevre es-Sülemi. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1996.
- Turgut, M. Fuat. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Metotları*. Ankara: Yargıcı Matbaası, 1995.
- Vakkasoğlu, Vehbi. *Bir Devrin ve Bir Şehrin Muhteşem Öğretmeni Sandal Hoca*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2013.
- "Camiler ve Din Görevlileri Münasebetiyle Düzenlenecek Yarışmalarla ilgili Şartname". Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020. https://webdosyasp.diyanet.gov.tr/muftuluk/UserFiles/adiyaman/UserFiles/Files/2020%20Camiler%20ve%20Din%20G%C3%B6revlileri%20Haftas%C4%B1%20Yar%C4%B1%20C5%9Fmular%C4%B1%20%C5%9Eartnamesi_ab9bbd2a-2c4c-4255-bf53-6f0a61c208be.pdf.
- "Diyanet İşleri Başkanlığı Sınav Yönetmeliği". *Resmî Gazete* 28096 (26 Ekim 2011). <https://dogm.eba.gov.tr/>. "Dögm Materyal Millî Eğitim Bakanlığı". Erişim 09 Ağustos 2023. <https://dogm.eba.gov.tr/materyal/>
- Hafızlık Uygulama Esasları*. 2018-2019 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları. EK-4. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018.
- "İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun". *Resmî Gazete* 28261 (11 Nisan 2012).

- “İmam Hatip Okulu İdare Yönetmeliği”. *MEB Tebliğler Dergisi* 35/1699, 1700 (22 Mayıs 1972), 174-182, 184-190.
- İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği Sonuç Raporu*. Din Öğretiminde Kalite Çalıştayları-3. Konya: TİMAV, 2017.
- Kur’an Okuma Teknikleri Öğretim Programı*. Ankara: MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2014.
- Kur’an-ı Kerîm’i Güzel Okuma Yarışması Uygulama Kılavuzu 2019-2020*. Millî Eğitim Bakanlığı, 2019.
<http://dinogretimi.meb.gov.tr/yarisma/KuraniKerim/KuraniKerimKilavuz.pdf?t=20191212>.
- “Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği”. *Resmî Gazete* 29072 (26 Temmuz 2014).
- Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur’an-ı Kerîm Dersi Öğretim Programı (5-8. sınıflar)*. Millî Eğitim Bakanlığı, 2017.
https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/18110258_Secmeli_KuraniKerim_YHOveORTAOKUL.pdf
- Ortaöğretim Kur’an-ı Kerîm Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Millî Eğitim Bakanlığı, 2017.
http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17175645_Secmeli_KuraniKerim_ORTAYRETYM.pdf
- Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umûmiye*. Dâru’l-Hilâfeti’l-Âliyye: Matbaa-i Âmire, 1318.
- Sözleşmeli Personele Yönelik Mesleğe Hazırlık Eğitim Programı (İmam Hatip ve Müezzin Kayyımlar)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2019.
- Yaz Kur’an Kursları Öğretim Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2018.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 286-314

Tertullian ve Origen'e Göre Astrolojinin Meşruiyeti Sorunu

The Question of the Legitimacy of Astrology According to Tertullian and Origen

Talha FORTACI

Ar. Gör. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, R.A., Dr., Karamanoğlu Mehmetbey University,
İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı. Faculty of Islamic Sciences, Department of History
of Religions

talhaforta@gmail.com Orcid: 0000-0002-6539-9302

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

06.10.2023

Kabul Tarihi / Accepted

20.12.2023

Atıf/Cite: Fortacı, Talha. "Tertullian ve Origen'e Göre Astrolojinin Meşruiyeti Sorunu". İslam
Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 8/2 (2023), 286-314.
<https://doi.org/10.20486/imad.1372433>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate
ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees
and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Astroloji, göksel fenomenlerin incelenmesi suretiyle insanların kaderi veyahut yeryüzü hakkında bazı kehanetlerde bulunma faaliyetidir. Hakikat anlamında ontolojik değerinden bağımsız olarak tarihin erken dönemlerinden modern zamanlara kadar da varlığını muhafaza etmiştir. Bu haliyle astroloji, tarihten bugüne farklı dini geleneklere mensup teologların normatif anlamda masaya yatırdığı konulardan biridir. Dolayısıyla astrolojinin meşruluğu konusu hemen hemen her din için bir problematik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu makalede, Hıristiyanlık için önemli olan iki kilise babası Tertullian (160-225) ve Origen'in (184-254) astrolojinin meşruluğu konusundaki görüşleri ele alınmaktadır. Çalışmada, Hıristiyanlık öncesi astroloji kültürüne de aşina olan her iki kilise babasının konu hakkındaki görüşlerinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Tertullian ve Origen gibi kilise babaları ilk dönemin doktrin belirleyici isimlerindedir. Onların konu hakkındaki kanaatlerinin tespit edilmesi, erken dönem kilisenin kehanet, falcılık ve büyü gibi hususlarla birlikte astrolojiye nasıl baktığının anlaşılması açısından önemlidir. Bu bakış açısıyla, Tertullian ve Origen'in astroloji konusuna ihtiyatlı bir yaklaşımlarının olduğunu ifade etmek mümkündür. Çalışmada genel olarak deskriptif metot takip edilmekle birlikte yer yer fenomenolojik yöntemden de yararlanılmaktadır. Türkçe literatür incelendiğinde Tertullian ve Origen özelinde konuyu tartışan spesifik bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın alanımızdaki ilgili boşluğu doldurmak bakımından mütevazı bir rol üsteleneceğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Astroloji, Tertullian, Origen.

Abstarct

Astrology is the activity of making predictions about the fate of human beings or the earth through the analysis of phenomena in the heavens. Irrespective of its ontological value in terms of truth, it has maintained its existence from the earliest periods of history right up to the modern age. As such, astrology is one of the topics that has been discussed in a normative way by theologians from a variety of religious traditions. For almost every religion, therefore, the legitimacy of astrology is a problematic issue. This article discusses the views of two important Christian church fathers, Tertullian (160-225) and Origen (184-254), on the legitimacy of astrology. This study aims to determine the views of the two Church Fathers, who were also familiar with the pre-Christian astrological culture, on the subject. Church Fathers such as Tertullian and Origen are the doctrinal determinants of the first period. Identifying their views on the subject is important for understanding how the early Church viewed astrology along with issues such as divination, fortune-telling and magic. From this point of view, it can be said that Tertullian and Origen had a cautious approach to astrology. Although the descriptive method is generally followed in this study, the phenomenological method is also used from time to time. When analysing the Turkish literature, there is no specific study that discusses the subject in relation to Tertullian and Origen. Therefore, it can be said that this study will play a modest role in filling the relevant gap in our field.

Keywords: History of Religions, Christianity, Astrology, Tertullian, Origen.

Giriş

Astroloji teriminin etimolojik kökeni, Yunanca yıldız anlamına gelen ἄστρον (astron) ile bilmek/inceleme anlamına gelen λόγος (logos) kelimelerine dayanmaktadır. İkisinin birleşmesi suretiyle ἀστρολογία (astrologia) yani “yıldız bilimi/bilgisi” kavramı ortaya çıkmıştır. Hatta bu kavram “yıldızların dili” veyahut “yıldızların sözü” olarak ifade edilebilir ancak akademisyenlerin, özellikle de batılı araştırmacıların tanımlamalarında astroloji çalışmalarına entegre edilen çeşitli fikir ve felsefelerin sentezlerini bulmak mümkündür.¹

Bu kavram Türk Dil Kurumu’nda ‘yıldız falcılığı’ olarak geçmektedir. Bununla birlikte araştırmacılar tarafından genellikle “gök cisimleri aracılığıyla yeryüzü hakkında tahminlerde bulunmak” şeklinde tanımlanmaktadır.² Çıkış noktası itibarıyla esasen antik çağ insanının içinde bulunduğu zaman kavramını netleştirmek adına oluşturdukları takvim sistemleri olduğu ifade edilse de bu olgu zamanla bir kehanet sistemine dönüşmüştür.³ Astrolojinin 5000 yıllık bir geçmişi olduğu aktarılır ve Mısır, Hint, Çin, Mezopotamya, Yunan ve Maya gibi pek çok medeniyette varlığı tarihsel olarak bir gerçektir.⁴ Günümüz astrolojisi ise M.S. ikinci yüzyılda sistematize edilmiştir.⁵

Astroloji, kendi içerisinde dinin de üzerinde söz sahibi olduğu üç alana girmektedir. Bunlar kader, kehanet ve büyüdür. O halde astroloji ile ilgili olarak dinlerin ne gibi bir yaklaşımı olduğu mutlak surette araştırılması gereken bir konu olarak kendini göstermektedir. Dinlerin kutsal metinleri incelendiğinde ilk izlenim olarak astroloji konusuna ihtiyatlı bir duruşun olduğu gözlemlenebilir. Bilhassa Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinlerin astroloji hakkında olumsuz bir bakış açısına sahip olduklarını söylemek mümkündür. Buradan hareketle söylenebilir ki bu çalışma, Hıristiyanlık tarihinin erken dönem kilise babalarından Tertullian ve Origen’in astroloji konusundaki görüşlerini irdelemektedir. Çalışma, erken dönem Hıristiyanlığında doktrin belirleyici isimlerden iki önemli karakterin, Tertullian ve Origen’in astrolojinin meşruiyeti üzerine düşüncelerini merkeze alarak konunun etrafında cereyan eden tartışmalara odaklanmaktadır. Bilindiği üzere hem Tertullian hem de Origen farklı dini geleneklere

¹ Scott B. Noegel, “Sign, Sign, Everywhere a Sign”, *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, ed. Amar Annus (Chicago: The University of Chicago, 2010), 149; Nicholas Campion, *Astrology and Cosmology in the World’s Religions* (New York, Londra: New York University Press, 2012), 11-12.

² Hakan Yapıcı, “İslâm Medeniyetinde Fikri Bir Alan Olarak Astrolojinin Bugünü ve Yarını”, *Doğu-Batı Medeniyetlerinin İnşasında Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe ve Din* (Konya: TİMAV, 2019), 166.

³ Tevfik Uyar, *Astrolojinin Bilimle İmtihanı* (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2015), 33.

⁴ Suzel Fuzeau-Braesch, *Astroloji*, çev. Meltem Cansever - Okşan Taşkent (İstanbul: İletişim, 1991), 7; Hilary M. Carey, “Astrology in the Middle Ages”, *History Compass* 8/8 (2010), 888-889.

⁵ Yapıcı, “İslâm Medeniyetinde Fikri Bir Alan Olarak Astrolojinin Bugünü ve Yarını”, 166.

aşına kimselerdir.⁶ Ayrıca her ikisi de astrolojinin çokça yaygın olduğukültürlerde yetişmişlerdir. Bu bakımdan makalenin en önemli sorusu, her iki kilise babasının da Hıristiyanlık perspektifinden astroloji konusuna nasıl yaklaştıklarıdır.

1. Tanah ve Yeni Ahit Perspektifinden Astroloji

Hıristiyan ilahiyatına göre Tanrı, insanlığın kurtuluşu için Musa ile bir ahit yapmıştır. Fakat Musa ile yapılan bu ahit kurtuluş için yeterli olmamıştır. Bunun akabinde Tanrı, ikinci bir fırsat olarak kendi oğlu İsa'yı beşer formunda insanlığın arasına göndererek "Çarmıh"ta kurban etmiştir. Bu vesileyle de insanlık ile Tanrı arasında yeni bir ahit yapılmıştır. Söz konusu iki ahit döneminin de kendilerine özel kutsal metinleri vardır. Bu bakımdan İsa'dan önce yapılan ahit Eski Ahit (Old Testament)⁷, İsa'nın gelişiyle yapılan ahit de Yeni Ahit (New Testament) olarak isimlendirilmektedir. Hıristiyan geleneğine göre bu iki Ahit birbirinin tamamlayıcısıdır.⁸

Hıristiyanlığın kutsal metni *Kitab-ı Mukaddes*'in ilk bölümünü oluşturan Tanah, içerik bakımından Yahudi kutsal metinlerini muhtevlidir. Tanah'ın M.Ö. 285'te yapılan Yunanca çevirisini (Septuagint) kendilerine esas alan Hıristiyanlar bu metni kendilerine özgü bir biçimde tasnif etmiş ve Yahudilerin apokrif kabul ettiği bazı bölümleri de ekleyerek bunların bütününe "Tanah" ismini vermişlerdir. İsa'dan sonra farklı yazarlar tarafından kaleme alınmış dört İncil, Elçilerin İşleri, yirmi bir Mektup ve Vahiy isimli kitapların bir araya getirilmesi ile de "Yeni Ahit" oluşturulmuştur. Bu iki bölümün bütününe Türkçe *Kitab-ı Mukaddes* (The Holy Bible) denmektedir.⁹

Kitab-ı Mukaddes ifade edildiği üzere Eski ve Yeni Ahit şeklinde iki ayrı bölümün oluşturduğu bir kutsal kitaptır. Dolayısıyla hem kronolojik hem de sistematik açıdan daha doğru olduğunu düşündüğümüzden öncelikle Tanah'ta astrolojiye ilişkin referansları inceleyerek işe başlayacağız. Ancak bu aşamada ifade etmem gerekir ki bu bölümde gerek Eski gerekse Yeni Ahit'te astrolojiye dair yer alan tüm referansları ele alıp analiz etmenin imkânı yoktur. Bu bakımdan Eski ve Yeni Ahit'in astrolojiye bakışımı genel çerçevesiyle verecek bir kompozisyon oluşturmaya çalışacak ve bunun için de konunun bütününe görmemize olanak sağlayan pasajları incelemeyi tercih edeceğiz.

1.1. Tanah'ta Astroloji

Yirminci yüzyılın ortalarına kadar bazı araştırmacılar Yahudi kutsal metinlerinin ve Geç Antik Çağ Yahudiliğinin astroloji veya astral (göksel fenomenlere tapınma)

⁶ Tertullian ve Origen hakkında geniş malumat için Türkiye'de yapılan şu iki çalışmaya müracaat edilebilir. Bk. Nuh Yılmaz, *Tertullian'ın Kristolojisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Nadide Şahin, *Origen* (Ankara: İlahiyat Kitap, 2022).

⁷ Bu çalışmada Tanah olarak ifade edilecektir.

⁸ Mehmet Alparslan Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm Örneği)* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2016), 169.

⁹ Mehmet Alparslan Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm Örneği)*, 169-170.

kültlerle herhangi bir yakınlık taşıdığı fikrini reddetmiştir. Yirminci yüzyılın sonlarında ise Yahudiliğin astrolojiyle ilişkisi sadece İkinci Tapınak döneminin sonlarından itibaren varmış gibi algılanmış, bu algı da Zodyak motifi içeren sinagog mozaik zeminlerinin keşfedilmesiyle tetiklenmiştir. Bununla birlikte içinde bulunduğumuz yüzyılın başlarında, araştırmalar hem Tanah'ın hem de Talmud'un astral dini (göksel fenomenlere tapınma) reddederken gök cisimlerinin önemini kabul eden bir kozmoloji anlayışı ve tutum içerdiğini ortaya koymuştur.¹⁰

Kitab-ı Mukaddes, kendinden önceki kültür ve medeniyetten soyutlanmış bir metin değildir. Özellikle Tanah söz konusu olduğunda eski kültürlerin etkisinin metnin içerisinde daha görünür olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin, İsrailoğullarının Mısır'dan Çıkış öncesinde yüzyıllar boyunca Mısır'da ikamet etmiş olmaları sebebiyle Mısır kültürünün hem Yahudi geleneğine hem de Tanah'a yansımaları olmuştur. Bazı araştırmacılar, spesifik bir örnek olarak Süleyman'ın Özdeyişler'i bölümündeki 22 numaralı pasajın (Ey budalalar, budalalığı ne zamana dek seveceksiniz? Alaycılar ne zamana dek alay etmekten zevk alacak? Akılsızlar ne zamana dek bilgiden nefret edecek?) *Amenemopet'in Talimatları*'ndan¹¹, Dağdaki Vaaz anlatısının ise Antik Mısır'a ait başka bir metinden izler taşıdığını düşünmektedir.¹² Dolayısıyla, Tanah'ta astroloji konusu incelenirken bu arka planın hatırdan tutulması elzemdir.

Tanah ve astroloji üzerine yapılan çalışmalarda, metinde astrolojiye dair herhangi bir referansın olmadığını ileri süren yaklaşımla bunun aksini ifade eden ve pek çok pasajın astrolojik fenomene işaret ettiğini savunan bir karşı tarafın varlığı dikkat çekmektedir. Buna binaen, bazı araştırmacıların Tevrat'ta astrolojiden açıkça bahsedilmediğini, yalnızca Babilli astrologlara belirsiz atıflar yapıldığını söyledikleri aktarılmıştır. Ayrıca, İbrânîlerin hiçbir surette astroloji ile meşgul olmadıkları da dile getirilmektedir.¹³ Tanah'ta astrolojiyle ilgili doğrudan bir atfın varlığı tartışılabilir ancak kehanet, yıldız falcılığı ve büyücülük gibi uğraşlar hakkında aşikâr ifadeler bulunur. Ayrıca, yapılan son akademik çalışmalar Tanah'ta ve esasen *Kitab-ı Mukaddes*'in bütününde bir proto-astrolojinin varlığını ortaya koymaktadır.¹⁴

Tanah'ta astrolojiye dair bağlantı kurabileceğimiz ilk pasaj Yusuf kıssasının anlatıldığı bölümdedir. Burada Yusuf peygamberin ağzından; "Yusuf bir düş daha görüp kardeşlerine anlattı. 'Dinleyin, bir düş daha gördüm' dedi. Güneş, ay ve on bir yıldız

¹⁰ David Rubin, *Astrology in the Torah* (Cardiff: University of Wales Trinity Saint David, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 3.

¹¹ Antik Mısır'da yazılmış bir metin. Gündelik yaşamla ilgili öğütler ve özdeyişler bütünü. Bk. "Amenemope", *Britannica* (Erişim 25 Temmuz 2023).

¹² Ralph Ellis, "Astrology in the Bible", *The Esoteric Quarterly* (2014), 73.

¹³ Rubin, *Astrology in the Torah*, 14-15.

¹⁴ Nicholas Campion, *A History of Western Astrology* (New York: Continuum, 2008), 1/115.

önümde eğildiler.”¹⁵ şeklinde bir ifade geçmektedir. İlgili kısımda güneş, ay ve yıldızlar gibi göksel fenomenlere işaret edilmiş ancak bunlarla alakalı astrolojik bir faaliyete veyahut astroloji ile ilgili herhangi bir bağlantıya atıfta bulunulmamıştır. Ancak birinci yüzyıl Yahudi filozofu İskenderiyeli Philo'nun bu pasajı astrolojiyle irtibatlandırarak yorumlaması dikkat çekicidir:

Meteorologlar, cennet dairelerinin en büyüğü olan Zodyak dairesinin, adını da aldığı on iki ‘yaratıktan’ oluşan bir taç gibi olduğunu söylerler. Güneş ve Ay’ın her biri sürekli olarak onun üzerinde yuvarlanırlar ancak zodyaktan hızlı değildirler. Onunla eşit olmayan sürelerde geçerler; güneş otuz gün, Ay ise bu sürenin on ikide birinden fazla, yani iki buçuk gün sürer.¹⁶

Philo'nun bu yorumundan anlaşılın onun ciddi bir biçimde astronomi ve astroloji bilgisine sahip olduğudur. Yine bu pasajdan hareketle, Philo'nun “Yusuf’un kendisini Zodyak çemberini tamamlamak için on ikinci olarak sınıflandırmış olduğu” yorumuna ulaştığı ifade edilmektedir.¹⁷ Metnin literal bir okuması yapıldığında, anlatının astrolojik bir fenomene atıfta bulunduğunu iddia etmek güçleşir ancak daha sonraki bölümde de görüleceği üzere Zodyak ve 12 sayısının *Kitab-ı Mukaddes*’teki kullanımını böyle bir çıkarıma izin de vermektedir.

Yusuf’un rüyasında güneşi, ayı ve on bir yıldızı önünde secde ederken görmesi çeşitli araştırmacılar tarafından da Tanah’taki astrolojiye bir örnek olarak gösterilmiştir. Özellikle Champion’un rüyayı “İbrânî toplumunun güneş döngüsünün bir tezahürü olarak temsil edilmesinin bir örneği” olarak tanımlaması dikkate değerdir.¹⁸ Metinde güneş, ay ve yıldızlarının sıralamasının Yusuf’un babası, annesi ve kardeşlerine tekabül ettiği yorumları yapılsa da güneşin babayla ilişkilendirilmesinin eski Kenan kültürüyle uyummadığını dile getiren yaklaşımlar da vardır.¹⁹ Bu yaklaşımlara göre, eski Kenanlılar için güneş tanrısı bir tanrıçaydı yani onun temsilcisi olan güneş de dişi bir varlıktı. Bunun aksine, ay tanrısı eril bir tanrıydı. Metinden bu çıkarımlara dair kesin bir yargıya varmak zordur ancak ayın babayı temsil ettiğini söylemek daha makuldür.²⁰

Bilindiği üzere, Tanah’taki Yusuf’un rüyası ile ilgili anlatımın bir benzeri Kur’ân’da da yer almaktadır; “Bir gün Yusuf, babasına demişti ki: “Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederken gördüm.”²¹ Hem Tanah’ta hem

¹⁵ Yaratılış 37: 9

¹⁶ Joan Taylor - David Hay, “Astrology in Philo of Alexandria’s De Vita Contemplativa”, *ARAM Periodical*, (2012), 67.

¹⁷ Jonathan Poletti, “Astrology in the Bible”, *Medium.Com* (Erişim 25 Temmuz 2023).

¹⁸ Champion, *A History of Western Astrology*, 1/116.

¹⁹ Nick Wyatt, *There’s Such Divinity Doth Hedge a King* (Milton Park: Ashgate, 2005), 104.

²⁰ Rubin, *Astrology in the Torah*, 46.

²¹ Yûsûf 12/4.

de Kur'ân'da yer aldığı şekliyle anlatının ortak noktası güneş, Ay ve yıldızların Yusuf'a secde ettiği'dir. Daha önce de değinildiği üzere Tanah'taki bu pasaj zaman zaman astrolojik fenomenlerle ilişkilendirilmiştir. Benzer şekilde, Kur'ân'da yer alan güneş, ay ve yıldızların Yusuf'a secde ediş hadisesini de astrolojik bir bakış açısıyla ele almak mümkündür.

Göksel fenomenlere işaret eden bir diğer Tanah pasajı şöyledir: “Rab şöyle diyor: “Ulusların yolunu öğrenmeyin, Gök belirtilerinden yılmayın; Bu belirtilerden uluslar yılsa bile.”²² Buradaki “Gök belirtilerinden yılmayın ifadesini “yıldızların gelecekle ilgili önemli bilgilere sahip olduğu ve kişinin bundan korkmaması gerektiği” şeklinde yorumlayanlar olmuştur.²³ Ancak ilgili ifadede astrolojiyi veyahut da kehaneti olumlayan bir anlama rastlanmamaktadır.

Tanah'ta astral tapınma olarak yorumlayabileceğimiz gök cisimlerine tazimin devamlı surette kınandığı görülmektedir. Örneğin:

Babası Hizkiya'nın yok ettiği puta tapılan yerleri yeniden yaptırdı. İsrail Kralı Ahav gibi, Baal için sunaklar kurdu, Aşera putu yaptı. Gök cisimlerine taparak onlara kulluk etti. RAB'bin, “Yeruşalim'de bulunacağım” dediği RAB'bin Tapınağı'nda sunaklar kurdu. Tapınağın iki avlusunda gök cisimlerine tapmak için sunaklar yaptırdı. Oğlunu ateşte kurban etti; falcılık ve büyücülük yaptı. Medyumlara, ruh çağırana danıştı. RAB'bin gözünde çok kötülük yaparak O'nu öfkelenirdi.²⁴

Yine başka bir pasajda güneşe tapınan kimselerden bahsedilmektedir: “Beni RAB'bin Tapınağı'nın iç avlusuna götürdü. Tapınağın girişinde, eyvanla sunak arasında yirmi beş kadar adam vardı. Sırtlarını Rabb'in Tapınağı'na, yüzlerini doğuya dönmüş, güneşe tapınıyorlardı.”²⁵ Burada açıkça görülmesi de güneşe tapınmanın yerildiği başka bir bölüm adeta bu bölümü şerh etmektedir: “Işıldayan güneşe, parıldayarak hareket eden aya bakıp da içimden ayartıldımsa, elim onlara taptığımı gösteren bir öpücük yolladıysa, Bu da yargılanacak bir suç olurdu. Çünkü yücelerdeki Tanrı'yı yadsımış olurum.”²⁶

Araştırmacılar, geçmiş dönemlerde Yahudi halkı arasında yıldız tapınmanın var olduğuna dair bazı Tanah pasajlarına referans yapmaktadır. Örneğin: “Çocuklar odun topluyor, babalar ateş yakıyor, kadınlar Gök Kraliçesi'ne pide pişirmek için hamur yoğuruyor. Beni öfkelenirmek için başka ilahlara libasyon sunular sunuyorlar.”²⁷ bölümü

²² Yeremya 10: 2.

²³ Poletti, “Astrology in the Bible”.

²⁴ 2. Krallar 21: 3-6.

²⁵ Hezekiel 8: 16.

²⁶ Eyüp 31: 26-28.

²⁷ Yeremya 7: 18.

bunlardan biridir. Metinde geçen “kadınların gök kraliçesine pide/kek pişirmeleri” ifadesini astral yönleriyle Venüs gezegeniyle bağlantılı olan ve altı ya da sekiz köşeli bir yıldızla temsil edilen Sümer tanrıçası İnanna ve onun Doğu Sami muadili İştar ile ilişkilendirilmektedir.²⁸ Ayrıca, bazı araştırmacılar İsrailoğullarının bir dönem Satürn’e taptıklarına dair argümanlar ileri sürmüşlerdir. Bu teorinin en önemli dayanağı “Gerçekte kralınız Sakkut’u, putunuz Kayvan’ı, Kendiniz için yaptığınız ilahın yıldızını taşıdınız.” ifadeleridir. Zira metinde geçen “Sakkut” ve “Kayvan” kelimelerinin Akad dilinde Satürn’ün isimlerinden olduğu düşünülmektedir.²⁹

Astroloji ve kehanetle ilişkilendirebileceğimiz bir başka Tanah metnine örnek olarak şu ifadeler gösterilebilir: “Kanlı et yemeyeceksiniz. Kehanette bulunmayacak, falcılık yapmayacaksınız.”³⁰ Ünlü Tevrat müfessirlerinden Raşi’nin bu pasaja ilişkin izahları önemlidir. O, metinde geçen “Kehanette bulunmayacaksınız.” ifadesini “Bu emirle, batıl inançları endişe haline getirmek veya bu inançlar doğrultusunda hareket etmek yasaklanmaktadır.” şeklinde yorumlamaktadır.³¹ Buna ilaveten “Aranızda oğlunu ya da kızını ateşte kurban eden, falcı, büyücü, muskacı, medyum, ruh çağırıcı ya da ölülerin ruhlarına danışan kimse olmasın.”³² şeklinde geçen ifadeler Tanah’ın kehanete bakışını yansıttığını bakımından önemlidir. Metinde geçen “Aranızda oğlunu ya da kızını ateşte kurban eden, falcı, büyücü, muskacı, medyum, ruh çağırıcı ya da ölülerin ruhlarına danışan kimse olmasın” emirlerinin akabinde gelen “Çünkü Rab bunları yapanlardan tiksindir. Tanrınız RAB, bu iğrenç töreleri yüzünden bu ulusları önünüzden kovacaktır.”³³ ifadeleri ilgili fiillerin Tanrı nazarında kabul edilemez olduğunu beyan etmektedir. Tevrat müfessirleri, bu uygulamaların putperestlik kaynaklı olduğunu, ahlaki sapma içeren ve yine ahlaki yozlaşmaya yol açan faaliyetler olduğunu belirtmektedir.³⁴ Yorumcular, bunlarla uğraşan kimselerin kendi hayatları ile ilgili tüm aşamalarda gizli güçlerin özgürlükten yoksun karanlığının egemenliği altına gireceğini ve tüm iradelerini hiçbir ahlaki normu olmayan bu güçlere teslim etmiş olacaklarını söylemektedir.³⁵

Göksel kehanete işaret eden bir başka Tanah pasajı şöyledir; “Toplanmayacak, gömülmeyecek kemikler, toprağın üzerinde gübre gibi olacaklar. Yeruşalim halkının

²⁸ Rubin, *Astrology in the Torah*, 27.

²⁹ Rubin, *Astrology in the Torah*, 27-28.

³⁰ Levililer 19: 26.

³¹ Yitshak Haleva vd. (ed.), *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 3. Kitap: Vayikra*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2010), 412.

³² Tesniye 18: 10-11.

³³ Tesniye 18: 12.

³⁴ Yitshak Haleva vd. (ed.), *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 5. Kitap: Devarim*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2012), 5/399.

³⁵ Haleva vd., *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 5. Kitap: Devarim*, 5/399.

sevdiği, kulluk ettiği, izlediği, danıştığı, taptığı güneşin, ayın, gök cisimlerinin önüne serilecekler.”³⁶ Birtakım araştırmacıların İbrânî halkının yerel anlamda bir göksel kehanet biçimine sahip olmadığını ve özellikle de göksel kehanete dair açık metinsel bir kanıt bulunmadığını iddia ettiği öne sürülmektedir.³⁷ Ancak daha önce de dile getirilen Levililer 19:26 ve Yasa'nın Tekrarı 18:10 bölümlerindeki öğütler büyük oranda her tür kehaneti kapsamaktadır. Bu kısımlarda geçen kehanet terimi, muhtemelen “fısıltı”dan türetilmiş olup, yıldız kehaneti de dahil olmak üzere dış olaylara dayalı her tür belirsiz veya sezgisel tahmine atıfta bulunmaktadır.³⁸

Görüldüğü üzere, Tanah'ın yukarıdaki pasajları incelendiğinde ilk etapta astrolojiye dair olumsuz bir kanaatin varlığı dikkatleri çekmektedir. Yasin Meral'in “Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı” kitabında da açıkça ifade ettiği üzere Tanah kehanet, fal, büyü ve ruh çağırma gibi uygulamaları yasaklamaktadır. Meral, bunun temel sebebi hakkında “bilgi kaynağı olarak Tanrı'nın devre dışı bırakılması ve vahiy dışında farklı araçlarla gizli bilgiye ulaşma çabası” olduğuna vurgu yapmaktadır.³⁹ Bu çerçeveden, yukarıda yapılan değerlendirmelerin Tanah'ta astroloji konusuna genel bir bakış açısı sunduğunu söyleyebiliriz.

1.2. Yeni Ahit'te Astroloji

İlk dönem Hıristiyanlığı geleneksel olarak karşı-kültürel bir hareket olarak kabul edilmektedir. İmparatorluk kültüründen popüler paganizme ve özellikle Yahudi geleneğine karşı “dini hakikatin yozlaşması” bağlamında bir tür direniş cephesi olarak görülmektedir.⁴⁰ O dönemin şartları dikkate alındığında siyasi eşitlik iddiası da dahil olmak üzere sınıf, ırk ve cinsiyet farkı gözetmeksizin herkese kucak açmasıyla onu gerçekten de radikal bir hareket olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak teolojik konumu o kadar net değildir. Örneğin, birinci yüzyılda kurtuluşu gökyüzünde arayan ve Hermetizm'i de içeren bir dizi kozmolojik akımdan etkilendiği açıktır. Ayrıca birinci yüzyılın ortalarında, muhtemelen İsa'nın çarmıha gerilme tarihinden 20 yıldan az bir süre sonra, Pavlus ve takipçilerinin Yahudi geleneğini takip eden Yakup önderliğindeki Kudüs kilisesinden ayrılmaları ilk bölünme olarak kayıtlara geçmiştir.⁴¹ Bu süreçte astroloji de dahil olmak üzere çağdaş kültürün pek çok yönünü reddetme eğilimi olsa da halihazırdaki durumun gerçek bir resmini çizmek zordur. Dolayısıyla ilk Hıristiyanları homojen bir grup olarak değerlendirmek yanıltıcı olabilir.

³⁶ Yeremya 8: 2.

³⁷ Rubin, *Astrology in the Torah*, 322.

³⁸ Rubin, *Astrology in the Torah*, 32.

³⁹ Yasin Meral, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 12.

⁴⁰ Campion, *A History of Western Astrology*, 1/245-246.

⁴¹ Fuat Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş* (Ankara: EskiYeni Yayınları, 2011), 97-99; Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 59-64.

Geleneksel Hıristiyan kozmolojisi, Tanah dahil olmak üzere Yahudi kaynaklarından derlenmiş, Pers düalizmi ve başta Stoacılık ve Platonculuk olmak üzere güçlü Yunan felsefesi unsurlarıyla sentezlenmiştir. Yuhanna İncili'nin başındaki ünlü ifade⁴² rasyonel Yunan kozmosunun erken dönem Hıristiyan düşüncesine girişinin en dramatik kanıtıdır. Dolayısıyla Yeni Ahit, M.Ö. ikinci yüzyıldan itibaren meydana gelen dini gelişmeler, özellikle de Gnostisizm ve Hermetizm'in gelişimi bağlamında okunmalıdır.⁴³ Corpus Hermeticum'daki⁴⁴ metinlerden biri olan Poimandres'te yer alan ifadelerin Greko-Romen bilgeliliğini Kutsal Yazılar'la ilişkilendirdiği düşünülmekte ve bu metindeki imgeler Eski ve Yeni Ahit'in çeşitli kitaplarındaki imgelere benzetilmektedir. Yuhanna İncili'ndeki "Söz" (logos) kullanımının buna bir örnek olduğu ifade edilmektedir.⁴⁵

Hıristiyanlığın doğduğu topraklar diğer medeniyetlerden yalıtılmış yerler değildir. Bölge binlerce yıldır, Neolitik dönemden beri Mısır ve Mezopotamya arasındaki ana ticaret yolları üzerindedir ve tarihinin büyük bir kısmında Mısırlılar, Asurlular, Babilliler ve Persler tarafından yönetilmiştir. Ayrıca o dönemde yaklaşık 100 Yunan şehrine de ev sahipliği yapıyordu. Dolayısıyla Yahudiliğin de standart bir versiyonu yoktu. Örneğin, Essenilerin Şabat'ı Cumartesi'den Pazar'a taşıdığı bilinmektedir ki bu durumun Hıristiyanlıkta kutsal gün olarak güneş gününün (yani Pazar) seçilmesinin zeminini oluşturduğuna dair yorumlar vardır.⁴⁶

Hıristiyan takviminin pagan astrolojik kavramlarının bir araya getirilmek suretiyle oluşturulduğuna ilişkin de önemli teoriler vardır. Gerçekten de Hıristiyanlığın başlıca bayramları olan Noel ve Paskalya'nın kadim pagan geleneğinin kurallarına göre şekillendiğine dair güçlü işaretler bulunmaktadır. Bu iki bayramda gün dönümü ve ekinokslarla ilgilidir. Paganlar 21 Aralık'ta Mitra'nın doğum günü olarak 21 Mart'ta Nevruz (Yılbaşı) olarak kutlamışlardır. Örneğin, İsa Yahudilerin Fısıh Bayramı'nda çarımha gerilmiştir. Dolayısıyla onun ölümünün ve dirilişinin anıldığı ve Hıristiyan takviminde sabitlenmiş en eski kutsal tarih olan Paskalya'nın⁴⁷ da kabaca Fısıh Bayramı'na denk gelmesi gerekirken vakıa böyle değildir.⁴⁸

⁴² "Başlangıçta Söz (logos) vardı."

⁴³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk, ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 256-260.

⁴⁴ İsa'dan sonraki ilk yüzyılda çoğu astroloji, simya ve diğer okült bilimlerle ilgili felsefi hermetik litaretür. Bk. "Hermetic Writings | Greek, Egyptian & Gnostic Texts", *Britannica* (Erişim 24 Temmuz 2023).

⁴⁵ Campion, *A History of Western Astrology*, 1/245-246.

⁴⁶ Campion, *A History of Western Astrology*, 1/247.

⁴⁷ Hıristiyan bayramlarıyla ilgili detaylı bir okuma için bk. Mehmet Katar, "Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma", *Dini Araştırmalar* 3/9 (Nisan 2001), 7-27.

⁴⁸ Campion, *Astrology and Cosmology in the World's Religions*, 165.

Yukarıdaki izahlar Hıristiyan kozmolojisinin senkretik yapısına işaret etse de özü itibarıyla o Yahudi geleneğini devam ettirmektedir. Örneğin Hıristiyanlığa göre Tanrı tüm evreni yaratmıştır ancak Platoncu ve Aristotelesçi Tanrı'nın aksine, yaratımı süreklidir ve her zaman dualara cevap vermeye ve kendi inisiyatifiyle ya da inananların isteği üzerine olaylara müdahale etmeye hazırdır. Ayrıca, Yunan bakış açısına muhalif olarak aşkındır ve yaratılışın içinde hareket edebilir.⁴⁹ Bununla birlikte esasen onun üstünde ve ondan ayrıdır. Örneğin, “Gökler tahtım, Yeryüzü ayaklarımın taburesidir. Nerede benim için yapacağınız ev, neresi dinleneceğim yer? Çünkü bütün bunları ellerim yaptı, Hepsi böylece var oldu” diyor RAB.⁵⁰ ve yine, “İsa yanlarına gelip kendilerine şunları söyledi: “Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verildi.”⁵¹ ifadeleri bunu kanıtlar niteliktedir.

Astrolojiye dair Yeni Ahit referanslarını incelerken yukarıdaki malumatı göz önünde bulundurmak faydalı olacaktır. Bu doğrultuda, Yeni Ahit'te astroloji konusuna başlarken ilk olarak dile getirilecek husus, *Kitab-ı Mukaddes*'in bu bölümünde astrolojiye dair doğrudan atıfta bulunan spesifik bir pasajın olmadığıdır. Ancak bazı anlatımlar dolaylı olarak astrolojiyle bağlantılı olabilecek kavramları ele almaktadır. Bunlardan en meşhuru, Matta İncili'nde yer alan üç bilginin (kahinler) Doğu'dan bir yıldız takip ederek İsa'nın doğumunu bulmak için geldiği hadisesidir:

İsa, Kral Hirodes'in devrinde Yahudiye'nin Beytlehem kasabasında doğduktan sonra bazı yıldızbilimciler (Magiler) doğudan Kudüs'e gelip şöyle dediler: “Yahudilerin kralı olarak doğan çocuk nerede? Doğuda O'nun yıldızını gördük ve O'na tapınmaya geldik.” Kral Hirodes bunu duyunca bütün Kudüs halkıyla birlikte çok tedirgin oldu. Tüm başkâhinleri ve ulusun din bilginlerini toplayarak onlara Mesih'in nerede doğacağını sordu. “Yahudiye'nin Beytlehem kasabasında” dediler. “Çünkü peygamber aracılığıyla şöyle yazılmıştır: Sen, Yahuda diyarında olan ey Beytlehem, Yahuda önderleri arasında hiç de en önemsizi değilsin! Çünkü benim halkım İsrail'i güdecek olan önder senden çıkacaktır.” Bunun üzerine Hirodes yıldızbilimcileri gizlice çağırıp onlardan yıldızın görüldüğü anı tam olarak öğrendi. “Gidin, çocuğu dikkatle arayın, bulduğunuz zaman bana haber verin, ben de gelip O'na tapınayım” diyerek onları Beytlehem'e gönderdi. Yıldızbilimciler, kralı dinledikten sonra yola çıktılar. Doğuda görmüş oldukları yıldız onlara yol gösterdi ve gelip çocuğun bulunduğu yerin üzerinde durdu. Yıldız gördüklerinde olağanüstü bir sevinç duydular. Eve girip çocuğu annesi Meryem'le birlikte görünce yere kapanarak O'na tapındılar. Hazinelerini açıp O'na armağan olarak altın,

⁴⁹ Campion, *A History of Western Astrology*, 1/247; Campion, *Astrology and Cosmology in the World's Religions*, 163.

⁵⁰ Yeşeya 66: 1.

⁵¹ Matta 28: 18.

tütsü ve mür sundular. Sonra Hirodes'in yanına dönmesinler diye rüyada uyarıldıklarından, ülkelerine başka yoldan döndüler.⁵²

Bu olayı astrolojik bir yorumla ilişkilendirmek mümkündür. Zira bilginlerin yıldızı takip etmeleri ve onun doğumuna işaret ettiğine inanmaları astrolojik bir etkiyle açıklanabilir. Nitekim hikâye sadece yıldızların hareketinin dünyevi olaylara karşılık gelmesinin bir örneği olmakla kalmamış, aynı zamanda Mesih'in doğumu geleneksel olarak Jüpiter ve Satürn'ün Balık burcunda kavuştuğu bir zamanla ilişkilendirilmiştir. Ayrıca Hıristiyan astrologlara göre bu olay başlı başına İsa'nın tanrısallığının ilahi bir kanıtıdır. Yıldızların bir işaret olarak algılanması kanonik olmayan literatürde karşımıza çıkan bir motiftir ve Mesih'in yıldızı o dönem Hıristiyanlarının dikkatini çekmiştir.⁵³ Hıristiyan düşünürler yüzyıllar boyunca bahsi geçen yıldızın kökenini bir kuyruklu yıldızda ya da Jüpiter ve Satürn'ün kavuşumunda bulmaya yönelik çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır. Ancak bunların hiçbiri pasajda geçen anlatımı desteklememektedir.⁵⁴

Yukarıdaki bilgilere ilaveten, metinde yıldız bilimciler olarak ifade edilen Magilerle ilgili olarak bir detay paylaşılmamıştır. Kimliklerinin ne olduğu veyahut sayılarının kaç olduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur. Bu konuda farklı spekülasyonlar olsa da "Magi" kavramının astroloji ve rüya tabiri konusunda uzmanlaşmış kişiler olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁵ Ayrıca Magiler, Herod'a ancak İsa'nın doğumundan sonra gelmişlerdir ki bu da yıldızların geleceği tahmin etmek için kullanılması ihtimalini bir Hıristiyan uygulaması olmaktan çıkarmaktadır. Modern dönemde bazı yaklaşımlar Beytullahim Yıldızı'nın bir süpernova olabileceğini öne sürmektedir. Bu durum onun aniden ortaya çıkışını açıklayabilir. Ancak astronomik olayların ayrıntılı kayıtlarını tutan Çinli astrologların böyle bir olayı not etmedikleri aktarılmaktadır.⁵⁶ Bütün bunlarla birlikte bu olayın tam olarak astrolojiyle ilgili olduğunu söylemek de zordur. Çünkü bu yıldızın doğal bir olay mı yoksa Tanrısal bir mucize mi olduğu belirsizdir.

Beytullahim yıldızının Matta tarafından okuyucuyu İsa'nın ciddiye almaları gereken büyük bir öğretmen olduğuna ikna etmek için tasarlanmış edebi bir araç olduğunu düşünen araştırmacılar da vardır. Nitekim zamanın toplumu büyük öğretmenlerin doğumuyla ilgili olarak mucizevi olayların anlatılmasına alışkın bir okuyucu kitlesidir.⁵⁷ Burada Matta'nın kimliği de ön plana çıkmaktadır. Zira o, kendi

⁵² Matta 2: 1-12.

⁵³ Katherine Miller, *Christianity and Astrology: Fundamental Incompatibility Concerning Gods and Free Will* (Texas: Texas A&M University, Yükek Lisans Tezi, 2020), 29.

⁵⁴ Campion, *Astrology and Cosmology in the World's Religions*, 166.

⁵⁵ "Magi" kavramının eski İran'daki rahip sınıfı olan Muğ'larla olan ilişkisine dair detaylı bir okuma için bk. Nevfel Akyar, *Eski İran'da Rahipler* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2023), 60-76.

⁵⁶ Katherine Miller, *Christianity and Astrology: Fundamental Incompatibility Concerning Gods and Free Will*, 29.

⁵⁷ Campion, *A History of Western Astrology*, 1/249.

dininin katı geleneklerine başkaldıran ve pagan dünyayı kazanmak için bilinçli bir girişimde bulunan Helenleşmiş bir Yahudi'dir. Mesih'in doğumuyla ilgili bu anlatımın İranlı Mecusilerin gelecekteki kurtarıcıya dair Zerdüştî fikirlerinden bir ödünç almayı düşündüğüne ilişkin yorumlar da bu pencereden değerlendirilebilir.⁵⁸

Mesih yıldızı olarak da bilinen Beytüllahim yıldızının Hıristiyan yazarlar tarafından sıkça Tanah'ta yer alan bir pasajla birlikte değerlendirildiği görülmektedir. Metin şu şekildedir:

*“Onu görüyorum, ama şimdilik değil,
Ona bakıyorum, ama yakından değil.
Yakup soyundan bir yıldız çıkacak,
İsrail'den bir önder yükselecek.
Moavlılar'ın alınlarını,
Şetoğulları'nın başlarını ezecek.”*⁵⁹

Burada yer alan “Yakup soyundan bir yıldız çıkacak” ifadesinin İsa Mesih'le irtibatlandırılması önemlidir. Çünkü bu değerlendirme, Mesih'in gelişini zamanın başlangıcından beri var olan ilahi bir planın parçası olarak yorumlamaya izin vermektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak da Hıristiyanlığın Yakın Doğu ve Doğu Akdeniz'in kurtuluş kültürleri arasında yerini almasına ve beklenmedik herhangi bir astronomik olayın, örneğin bir kuyruklu yıldızın veya güneş tutulmasının, ilahi yargıyı veya Mesih'in ikinci gelişini haber verebileceği fikrinin taraftar bulmasına zemin hazırlamıştır.⁶⁰

Yine doğrudan astroloji ile ilişkili gibi görünmese de mistik-kozmolojik öneme sahip bir dizi pasaj dikkatleri çekmektedir. Örneğin;

*“Gözleriniz olduğu halde görmüyor musunuz? Kulaklarınız olduğu halde işitmiyor musunuz? Hatırlamıyor musunuz, beş ekmeği beş bin kişiye bölüştürdüğümde kaç sepet dolusu yemek fazlası topladınız?” “On iki” dediler. “Yedi ekmeği dört bin kişiye bölüştürdüğümde kaç küfe dolusu yemek fazlası topladınız?” “Yedi” dediler. İsa onlara, “Hâlâ anlamıyor musunuz?” dedi.”*⁶¹

Bu pasajı yorumlayan Champion çok ilginç noktalara değinmektedir. Söz konusu metni anlamamanın tek bir makul çözümü olduğunu ifade eden Champion, burada zikredilen rakamların İbrânî ve Yakın Doğu kozmolojik geleneğindeki en önemli ritüel sayılardan

⁵⁸ Champion, *A History of Western Astrology*, 1/250.

⁵⁹ Çölde Sayım 24: 17.

⁶⁰ Champion, *A History of Western Astrology*, 1/254.

⁶¹ Markos 8: 18-21.

ikisi olan 7 ve 12 sayılarına referans yaptığını düşünmektedir.⁶² Bu sayılar zamanın bütünlüğüne işaret etmekle birlikte yedi sayısı sadece yaratılışın günleri olarak, 12 sayısı ise kabilelerin sayısı ya da astronomik terimlerle gezegenlerin, ayların ve burçların sayısı olarak da anlaşılabilir. Birinci yüzyılda metnin muhatabı olan kimseler bu sayıların kozmolojik öneminden habersiz değillerdir.⁶³

Astrolojiyle bağlantı kurulması mümkün olan bir diğer pasaj da Yeni Ahit'teki Vahiy kitabında yer almaktadır. Pasajın içeriği şu şekildedir:

Gökte olağanüstü bir belirti, güneşe sarınmış bir kadın görüldü. Ay ayaklarının altındaydı ve başında on iki yıldızdan oluşmuş bir taç vardı. Kadın gebeydi. Doğum sancıları içinde kıvranıyor, feryat ediyordu. Sonra gökte başka bir belirti görüldü: yedi başlı, on boynuzlu ve yedi başında yedi taç olan, kızıl renkli büyük bir ejderhaydı bu. Kuyruğuyla gökteki yıldızların üçte birini sürükleyip yeryüzüne attı. Sonra, doğum yapmak üzere olan kadının önünde durdu. Kadın doğurduğu an ejderha çocuğu yutacaktı. Kadın bir oğul, bütün ulusları demir çomakla güdecek bir erkek çocuk doğurdu. Çocuk hemen alınıp Tanrı'ya, Tanrı'nın tahtına götürüldü. Kadın ise çöle kaçtı. Orada bin iki yüz altmış gün beslenmesi için Tanrı tarafından hazırlanmış bir yeri vardı. Gökte savaş oldu. Mikail ve melekleri ejderhaya karşı savaştılar. Ejderha kendi melekleriyle birlikte karşı koydu, ama gücü yetmedi. Bu yüzden gökteki yerlerini yitirdiler. Büyük ejderha, İblis ya da Şeytan diye adlandırılan ve tüm dünyayı saptıran o eski yılan, melekleriyle birlikte yeryüzüne atıldı.”⁶⁴

Bu metinden açıkça görüldüğü üzere büyük göksel bir alametin tasviri yapılmaktadır. Burada ilk göze çarpan “on iki yıldızdan oluşan taç” ifadesidir ki bazı araştırmacılar bunun Zodyak'ı çağrıştırdığını düşünmektedir.⁶⁵ Hegedus, astroloji açısından burada tasvir edilen kadının Başak takımyıldızına karşılık geldiğini ifade eder. Zodyak'ı taç olarak takan kadının kendisinin on iki burçtan biri olması önemli değildir. Metnin yazarı bu şekilde burçlar arasında ona özel bir dikkat çekmektedir. Ayrıca metnin böyle bir astrolojik yorumunun hem Vahiy yazarı hem de çağdaşları bakımından doğal olduğu düşünülmektedir. Çünkü zamanın okuyucusu için bu anlatımlar yabancı unsurlar değildir.⁶⁶

Söz konusu çerçeveden bakınca ilgili pasajı astrolojik bir anlatının ortasına oturtmak mümkün olur. Zira Zodyak, Hıristiyanlık öncesi dönemde de pek çok kültürde

⁶² Champion, *A History of Western Astrology*, 1/247-248.

⁶³ Champion, *A History of Western Astrology*, 1/248.

⁶⁴ Vahiy 12: 1-9.

⁶⁵ Safron Rossi - Keiron Le Grice, *Jung on Astrology* (London&New York: Routledge, 2018), 48.

⁶⁶ Tim Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology* (New York: Peter Lang Publishing, 2007), 237.

varlığı bilinen astrolojik bir fenomendir.⁶⁷ Yine de önemle belirtmek gerekir ki bu pasajlar astrolojiye doğrudan atıfta bulunmamaktadır. Bu nedenle, astrolojinin Yeni Ahit'te doğrudan kınandığı veya eleştirildiğini söylemek zordur. Yeni Ahitte yer alan bu minvaldeki pasajlar genel olarak batıl inançlar ve dünyevi bağımlılıklarla ilgili temaları ele almaktadır. Bununla birlikte geleceği tahmin etmeye yönelik tüm girişimlerin sonuçsuz kalacağını ifade eden ve insanlığın yalnızca Tanrı'nın bildiği bir geleceği önceden görme girişimine meydan okuyan bazı pasajlar da Yeni Ahit'te yer almaktadır.⁶⁸ Astrolojiye dair zikredilen söz konusu *Kitab-ı Mukaddes* referanslarının, Tertullian ve Origen'in konu hakkındaki görüşlerini daha iyi değerlendirmek bakımından yeterli olacağı kanaatindeyiz.

2. Tertullian'a Göre Astrolojinin Meşruiyeti

Hıristiyanlık tarihinde erken dönem kilise babalarının yazıları incelendiğinde astroloji karşıtı bir tutumun varlığı çok açık bir biçimde ifade edilebilir. Ancak belirtmek gerekir ki, bazı kaynakların da dikkat çektiği üzere söz konusu karşıtlık göğün bilimsel bir çerçevede incelenmesine değil geleceğin tahmin edilmesine yönelik kehanet türü yaklaşımlardır.⁶⁹ Astroloji karşıtı polemiklerin menşei esasında Hıristiyanlık öncesi Greko-Romen ve Hıristiyan kaynaklarıdır. Hıristiyan astroloji karşıtlarının en önemli motivasyon kaynağı ise astrolojinin Hıristiyanlık için önemli bir tehdit oluşturduğu inancıdır. Bu nedenle, Tertullian gibi Kilise Babaları Greko-Romen kaynaklardan gelen argümanları kapsamlı bir şekilde kullanmış olsalar da Hıristiyan doktrini ve kutsal kitaptan alınan argümanlar onlar için daha ön plandadır.⁷⁰

Astrolojiye karşı ilk Hıristiyan polemik örneklerini 130 yılı civarlarında din değiştirip Hıristiyan olan ve Roma'da bir Hıristiyan okulu açmadan önce bir süre Efes'teki kilisede öğretmenlik yapan pagan düşünür Justin Martyr de görülebilir. Yine 120 dolaylarında doğan ve 150-65 civarında Roma'da Hıristiyan olan Suriyeli Tatian gibi isimler de bunlara dahil edilebilir. Hem Tatian hem de Justin için astroloji, insanları şeytanların sapkınlığının bir oyuncuğu haline getirmektedir. Onlara göre astroloji, insana

⁶⁷ Merrill Kitchen, "What is Real? Seeking Realities in Understanding Faith: Astronomy, astrology and the Kingdom of Heaven", *ISCAST* 4 (2009), 2.

⁶⁸ Matta 24: 36-44.

⁶⁹ Efstratios Theodossiou vd., "Astrology in the Early Byzantine Empire and the Anti-Astrology Stance of the Church Fathers", *European Journal of Science and Theology* 8/2 (2012), 18-20; Philip Johnson - Simeon Payne, "Evangelical Countercult Apologists versus Astrology: An Unresolved Conundrum", *Australian Religion Studies Review* 17/2 (2004), 75-76.

⁷⁰ Theodossiou vd., "Astrology in the Early Byzantine Empire and the Anti-Astrology Stance of the Church Fathers", 15-17; Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 23.

takım yıldızlarının bir çizelgesini göstererek zar oyuncuları gibi kader faktörünü ortaya atmak anlamına gelmektedir.⁷¹

Bir önceki bölümde incelenen *Kitab-ı Mukaddes* pasajlarında İsa'nın doğumu hakkında öngöründe bulunan bazı kahinlere atıfta bulunan Matta 2: 1-12'yi astroloji karşıtlığı bağlamında açıkça ele alan ilk isim erken dönemin önemli kilise babalarından Tertullian (160-225)'dir. Kaynakların aktardığına göre Tertullian'ın astroloji hakkında bir tartışma yürütmesinin sebebi Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra mesleğine devam etmek isteyen bir astrologdur.⁷² Söz konusu kişi Hıristiyan olmuştur ancak eski mesleğine de devam etmek istemektedir. Geleneksel olarak bakıldığında bu tür meslekler Hıristiyanlara yasaklanmıştır. Dolayısıyla, Tertullian'ın bakış açısına göre Hıristiyan astroloğa verilecek doğru yanıt zaten bellidir. Konuyu ele alan Hegedus, Tertullian'dan şu alıntıyı yapmaktadır;

*“Astrologlar hakkında konuşmaya bile gerek yok; ama geçen gün birileri bu mesleği sürdürme hakkını talep ederek bize meydan okuduğu için birkaç kelimeyi bu konuya ayıracağım.”*⁷³

Tertullian konuya birkaç cümleyle değineceğini söylese de astroloji konusunu uzun uzadıya ele almıştır. Başlangıçta astrolojinin şeytani kökenine odaklanmış ve astrologların Roma'dan sürülmesini düşmüş meleklerin cennetten kovulmasına benzetmiştir. Ayrıca büyü ve astroloji arasındaki bağlantıya da dikkat çekmektedir. Tertullian bu aşamada küçük de olsa bir paradoks yaşamaktadır nitekim Matta'da yer alan anlatıya göre Magiler üzerinde olumlu ve onaylayıcı bir tasvir sunmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Mesih'in doğumu hakkında çıkarım yapan yıldız yorumcularını Mesih'in doğumunu ilk duyuranlar, onu hediyelerle ilk onurlandıranlar olarak ele almaktadır. Onların Mesih ile aralarında dindar bir bağ kurduklarını ifade etmektedir.⁷⁴ Buna rağmen

⁷¹ Campion, *Astrology and Cosmology in the World's Religions*, 168.

⁷² Tertullian, *De Idololatria: Critical Text, Translation and Commentary*, çev. J. H. Waszink - J. C. M. Van Winden (Leiden: Brill, 1987), 156-157.

⁷³ Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 307. Tertullian'ın Kutsal Kitap yorumlama tarzı hakkında detaylı bilgi için bk. Nuh Yılmaz, “Tertullian'ın Kutsal Kitap Anlayışı”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2017), 129-147; Yılmaz, *Tertullian'ın Kristolojisi*, 99-108.

⁷⁴ Tertullian, *De Idololatria: Critical Text, Translation and Commentary*, 38; Paula Fredriksen - Oded Irshai, “Include Me Out: Tertullian, the Rabbis, and the Graeco-Roman City”, *L'identité À Travers L'éthique: Nouvelles Perspectives Sur La Formation Des Identités Collectives Dans Le Monde Greco-Romain* (Turnhout: Brepols Publishers, 2015), 124; A. M. Laato, “Tertullian on Christian Converts and Clashes with the Pagan World”, *Religious Polemics and Encounters in Late Antiquity: Boundaries, Conversions, and Persuasion*, ed. A. M. Laato, P. Irizar, *Studies on the Children of Abraham* (Leiden: Brill, 2021), 8/104.

astroloji konusuna genel bakış açısının temkinli hatta olumsuz olduğunu ifade etmek mümkündür.⁷⁵

Tertullian'ın çözmek durumunda olduğu durum Matta metninde yer alan astrolojiye görece olumlu bakan pasaj ile kendi olumsuz kabulünü bir noktada uzlaştırma meselesidir. Bu aşamada o, kendisini hem metnin kötüye kullanılma ihtimalinin önüne geçmek hem de astrolojiyi reddediş tavrını net bir biçimde ortaya koymak zorunda hissetmiştir ve bu problemi astroloji tarihinde basit bir zamansal ayırım yaparak aşma yolunu izlemiştir. Dolayısıyla metinde bahsedilen yıldız bilimciler (Magiler) ile kendi zamanının “astrologlarını” ayırmış ve astrolojiye sadece Kutsal Kitap dönemine kadar izin verildiği ve Mesih'in doğumundan sonra hiç kimsenin bundan böyle bir kişinin doğuşunu yıldızlara bakarak yorumlamaması gerektiği şeklinde gibi bir yaklaşımı benimsemiştir.⁷⁶

Esasen bu pozisyon Tertullian'ın astroloji konusunda sahip olduğu kanaatleri net bir biçimde ortaya koymasının önüne geçmektedir. Nitekim o, astrolojiyi reddeden biridir ancak “Mesih'in doğumuna kadar buna izin verildi bununla birlikte Mesih'in doğuşuyla beraber artık bu izin kaldırıldı” gibi bir yaklaşım kendi görüşlerinden bir nevi taviz verdiğinin göstergesidir. Hegedus, bunun erken dönem Hıristiyan yazılarında sıkça görülen bir durum olduğuna ve temelde Eski ile Yeni Ahit'e atıfta bulunan Eski/Yeni temasının bir yansıması olduğuna dikkat çeker. Ayrıca, yine aynı görüşün Hıristiyan teolojisinde yer alan İsa'nın tutsak ruhları cehennemden kurtarma anlayışı ile paralel olduğu kanaatindedir.⁷⁷ Şöyle ki, Hıristiyan teolojisine göre İsa'nın çarmıha gerilmesi ile dirilişi arasında geçen sürede İsa cehenneme inerek dünyanın başlangıcından beri orada tutsak olan ruhları kurtuluşa erdirmiştir. Dolayısıyla kendisinden öncekileri karanlıklardan kurtararak beyaz bir sayfa açmıştır. Hegedus'a göre Tertullian bu anlayışa mugayir olmamak adına Mesih'e kadar yapılan astroloji faaliyetlerini bir nevi kabullenmek durumunda kalmıştır.⁷⁸

Tertullian astrolojinin Mesih'in gelişine kadar makbul olduğu ancak ondan sonra geçerli olmadığı görüşünü üç şekilde pekiştirmektedir. İlk olarak, Matta İncilinde Magi'nin Mesih'i aradığını fakat astrolojinin artık onunla ilgilenmediğini belirtmektedir.⁷⁹ Yani Mesih artık gelmiştir ve dolayısıyla astrolojiye de gerek kalmamıştır. İkinci olarak Tertullian, Matta anlatısının kendi unsurlarından yola çıkarak

⁷⁵ H.F. Stander, “The Church Fathers and Astrology”, *Acta Patristica et Byzantina* 14/1 (2003), 233.

⁷⁶ Tertullian, *De Idololatria: Critical Text, Translation and Commentary*, 37; Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 308; Johnson - Payne, “Evangelical Countercult Apologists versus Astrology: An Unresolved Conundrum”, 80.

⁷⁷ Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 308.

⁷⁸ Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 308-309.

⁷⁹ Tertullian, *De Idololatria: Critical Text, Translation and Commentary*, 161-165.

Magilerin hediyelerini genel olarak “pagan” dininin ve elbette astrolojinin sonunun geldiğine dair bir metafor olarak yorumlamaktadır. Daha önce Matta anlatısında Magilerin “eve girdikten sonra çocuğu annesi Meryem’le birlikte görünce yere kapanarak O’na tapındıklarından ve hazinelerini açıp O’na armağan olarak altın, tütsü ve mür sunduklarından” bahsedilmişti. İşte o, burada bahsedilen sunuları Mesih’in ortadan kaldırmak üzere olduğu dünyevi şeyler olarak değerlendirmektedir. Tertullian’a göre Magilerin Mesih’e tapınması zaten onun Yahudi olmayanlar tarafından da kabul edildiğini göstermektedir ve yine onların Mesih’e hediyeler takdim ettikleri imgesi Yahudi olmayanların “pagan” dininden Hıristiyanlığa dönüşüne atıfta bulunmaktadır.⁸⁰ Dolayısıyla Magi’ler, sanatlarını meşru bir şekilde icra etmelerine izin verilen son kişilerdir. Bu yüzden Rab’be buhur, mür ve altın sunmuşlardır. Bu armağanlar, Mesih’in ortadan kaldırmak üzere olduğu dünyevi kutsallığın ve görkemlin sona erdiğinin işaretleridir.⁸¹

Artık her şey Mesih’e tabidir ve ne eski pagan inanış ve gelenekler ne de astroloji gibi faaliyetler geçerlidir. Hegedus’un burada dikkat çektiği önemli bir husus vardır. O, Tertullian’ın Mesih’e takdim edilen altın, tütsü ve mür gibi pagan gelenekte tanrılara sunulan unsurların şimdi de Mesih’e sunulduklarından bahsederken bunu eleştirdiğini ifade eder ancak bunların her birinin zaten Hıristiyan gelenekte de Mesih ile bir şekilde irtibatlandırıldığının Tertullian tarafından bilinmediğine veyahut atlandığına işaret eder. Nitekim altının Mesih’in krallığıyla, tütsünün tanrısallığıyla ve mürün de çektiği acılarla özdeşleştirildiği Hıristiyan gelenekte var olan bir yaklaşımdır.⁸²

Son olarak, Tertullian farklı bir bakış açısıyla, Magilerin memleketlerine “başka bir yoldan” (Matta 2:12) döndükleri ifadesini, önceki meslekleri olan astrologluğu bıraktıkları anlamına gelecek şekilde yorumlamaktadır. Burada, Tanrı’nın isteğine uygun olarak Magilerin ülkelerine gitmelerini, ama geldikleri yoldan değil başka bir yoldan gitmelerini, yani eski öğretilerinin yolunu terk etmelerinin kastedildiğini ifade etmektedir.⁸³ Bu pasaj genellikle Hirodes’in onları takip etmemesi için başka yoldan döndükleri şeklinde yorumlanmaktadır. Bu bakımdan Tertullian çoğunluktan ayrılarak burada kastedilenin Hirodes’in onları takip etmesini engellemeyi amaçlamadığını söylemektedir. Tertullian’a göre Hirodes onları takip etmemiştir. Çünkü başka bir yoldan döndüklerini bile bilmemektedir. Bu nedenle “yol”dan kastın “öğreti ve disiplin” olduğu kanaatindedir. Böylece, Magilere bundan sonra başka bir yolda (öğretide yani Hıristiyanlıkta) yürümelerinin emredildiğini düşünmektedir ki dönemim algısı dikkate

⁸⁰ Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 309.

⁸¹ Stander, “The Church Fathers and Astrology”, 235.

⁸² Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 310.

⁸³ Tertullian, *De Idololatria: Critical Text, Translation and Commentary*, 37-38.

alındığında pagan unsurları çağrıştıracak her türlü anlayıştan uzak durulması gerektiği anlayışının genel bir tavır olarak karşımıza çıktığını da söylemek mümkündür.⁸⁴ Daha açık bir ifadeyle, Tertullian burada Magilerin Mesih'i yani doğru yolu gördüklerini ve bu andan itibaren kehanet, fal, büyü ve yıldız takipçiliği gibi işlerin bırakılması gerektiğini ifade etmektedir.

Tertullian'ın astroloji hakkındaki görüşlerinin bir özetini yapacak olursak, onun en nihayetinde bu faaliyetten uzak durulması gerektiği kanaatinde olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim, gelecekte haber verdiğini iddia eden bu meşguliyet şayet doğru bir haber değerine sahip olsaydı, ilk başta astroloji ile uğraşan kişilere faydası olurdu. Kaldı ki kendisine başvuran adam dahi kendi geleceği hakkında herhangi bir fikir sahibi değildir. Ayrıca Tertullian, astroloji gibi kehanet işleriyle uğraşanların Tanrı'nın krallığı ve cennet konusunda herhangi bir umut beslememeleri konusunda da nettir.⁸⁵

Bununla birlikte konuyu derinlemesine ele alan Hegedus, Tertullian'ın astroloji hakkındaki yorumlarını biraz ironik bulur ve amacına uygun olduğunda onun da bazı astrolojik fikirlerden yararlandığından bahseder.⁸⁶ Örneğin Tertullian bir eserinde Kuzey Afrika'daki Utica bölgesinde gözlemlenen bir güneş tutulmasının ilahi yargının bir uyarısı olduğunu ifade etmektedir. Hatta burada "Astrologlarımız var onlara danışın" şeklinde net bir cümlesi de vardır.⁸⁷ Hegedus'un bahsettiği ironi tam olarak burada karşımıza çıkmaktadır nitekim Tertullian'ın burada astrolojinin kullanımı konusunda hiçbir tereddüt göstermemesi gerçekten ilginçtir. Tutulmayı ilahi bir uyarı olarak görme isteği o kadar güçlüdür ki bunu astrolojiyle temellendirmekten bile geri durmamıştır. Bunun sonucunda da kendisiyle bir çelişkiye düşmüş olması dikkatlerden kaçmamaktadır.

3. Origen'in Alegorik Bakışı

Astroloji uygulaması Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde çok popülerdi. Bu bakımdan, astrolojinin o döneme ilişkin olarak toplumun tüm katmanlarına nüfuz etmiş bir sistem olduğunu söylemek mümkündür. Keldaniler zamanın astroloji uzmanları olarak görülmektedir ve Origen'de (184-254) buna işaret eden yazarlardan biridir.⁸⁸ Origen'in astrolojiye dair yazdıklarını incelediğimizde onun da tıpkı Tertullian gibi

⁸⁴ Tertullian, *De Idololatria: Critical Text, Translation and Commentary*, 37; Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 310; Johnson - Payne, "Evangelical Countercult Apologists versus Astrology: An Unresolved Conundrum", 75; Garry Phillipson, "Astrology as Heresy in Contemporary Belief", *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture* 13/1 (2019), 15.

⁸⁵ Tertullian, *De Idololatria: Critical Text, Translation and Commentary*, 39.

⁸⁶ Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 311.

⁸⁷ Tertullian, *The Address of Q. Sept. Tertullian, to Scapula Tertullus, Proconsul of Africa*, çev. Sir David Dalrymple (Edinburgh: Murray&Cochrane, 1790), 9.

⁸⁸ Stander, "The Church Fathers and Astrology", 233.

astroloji konusunu “Mesih’in gelişine kadar ve o geldikten sonra” şeklinde ikili bir tasnifle ele aldığını görürüz.⁸⁹ Origen, kâhinlerin ve astrologların pagan kültürde oynadığı rolü Yahudilikteki İbrânî peygamberlerin rolüne benzetmiş ve Tertullian’a benzer bir biçimde eski uygulamalara “olumlu” bir imada bulunmuştur.⁹⁰

Hegedus’un ifadesine göre Origen gök cisimlerine yüksek bir saygı duymaktadır ve Hıristiyanların da gök cisimlerini -Tanrı’nın münhasır egemenliği altında olsa da- çok yüksek bir seviyede gördüklerini teyit etmektedir. O, aynı zamanda Origen’in yıldızların yaşayan, ruhani varlıklar olduğuna dair yaygın antik görüşü paylaştığını da

⁸⁹ Burada gerek Tertullian gerekse Origen Mesih’in gelişiyi birlikte astroloji ile uğraşılmasının artık doğru olmadığı dikkat çekmektedir. Kastedilen durum esasen göksel fenomenler vasıtasıyla gelecekte haber verme yani kehanet faaliyetidir. Bahsi geçen meşguliyetlerin Mesih’e kadar hoş görülmesi ancak onun gelişiyi beraber ilga edilmesi büyük oranda Mesih’in yıldızının takip ediliyor oluşuyla ilgilidir. Bununla alakalı farklı bakış açıları ve tartışmalar söz konusu edilebilir fakat benim üzerinde durmak istediğim konu ilgili meselenin Mesih’ten sonra yasaklanıyor oluşudur. Bu durumun bir benzeri çok ilginç bir biçimde Kur’ân’ın nüzulünden sonra İslâmi literatürde de karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki, Kur’ân’da göksel fenomenler ve kehanet konuları hakkındaki bazı ayetlere yapılan yorumların yukarıdaki konuyla benzer olduğu ve bunları mukayese etmenin mümkün olduğu kanaatindeyiz. İlgili ayetler şöyledir: “Andolsun biz gökte yıldız kümeleri oluşturduk ve seyredenler için ona güzel bir görünüm verdik. Onları her kovulmuş şeytana karşı koruduk. Ancak kulak hırsızlığı yapmaya kalkışan olursa onu da parlak bir ışık kovalar.” (el-Hicr 15/17-18), “Onu (ilâhî öğüdü) şeytanlar indirmedi. Bu onların yapacağı iş değildir, zaten buna güçleri de yetmez. Şüphesiz onlar, vahyi işitmekten kesinlikle uzak tutulmuşlardır. O halde sakın Allah ile birlikte başka tanrıya kulluk edip yalvarma, sonra cezaya çarptırılanlardan olursun!” (eş-Şuarâ 26/210-212), “Hakikaten biz (cinler) göğü yokladık, onu güçlü muhafızlar ve alev toplarıyla doldurulmuş bulduk. Halbuki biz (daha önce, göğü) dinlemek için onun oturulabilecek yerlerinde otururduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse kendisini gözetleyen bir alev topuyla karşılaşıyor. Bilmiyoruz, yeryüzündekiler hakkında bir kötülük mü murat edildi yoksa rableri onlar için bir iyilik mi diledi?” (el-Cin 72/8-9). Ayetlere konu olan mesele, anlaşıldığı üzere bazı gaybi varlıkların göksel fenomenler vasıtasıyla kulak hırsızlığı yaparak bilgi aldıkları ve bunları kahinlere aktardığı üzerinedir. Bu konu İslâmi literatürde *istirak-ı sem* şeklinde kavramsallaştırılmıştır ve ilgili ayetlere yapılan yorumlarda İslâm ulemasının iki farklı bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, bahsi geçen gaybi varlıkların gökten haber hırsızlığı yapmasının Hz. Muhammet devrinde de sürdüğü ancak nübüvvet öncesinde olduğu kadar serbest şekilde yapılamadığı şeklindedir. Nitekim nübüvvetle beraber *istirak-ı sem*’a katılan şeytan ve cinlere engel getirilmiştir. Çoğunluğun temsil ettiği diğer görüş ise bu faaliyetlerin peygamberin gelişiyi birlikte ortadan kalktığını savunmaktadır. Konuyla ilgili olarak bk. İlyas Çelebi, “İştirâk-ı Sem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2001); Kürşat Demirci, “Burç”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1992). Erken dönem Kilise Babalarının Mesih’in gelişiyi beraber kehanet ve astrolojiyle uğraşmanın ilga edildiğini düşünmeleriyle yukarıda zikredilen durumun oldukça benzer bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Burada yalnızca söz konusu benzerliğe dikkat çekmek istiyoruz çünkü bu konunun mevcut makalenin sınırlarını aşacağı endişesinden dolayı müstakil bir çalışmada derinlemesine ve tüm boyutlarıyla ele alınmasının daha uygun olacağı düşüncesindeyiz.

⁹⁰ Origen, *The Complete Works of Origen*, çev. Philip Schaff (Kanada: b.y., 2016), 449-450,1607-1606,1697.

aktarmaktadır.⁹¹ Bu bakış açısına göre Origen'in astrolojiye yaklaşımı tarihsel terimlerden ziyade kozmolojik terimlerle ifade edilir. Zira o, astrolojiyi ilahi vahyin bir tür aracı olarak görmektedir. Ayrıca Origen, astrolojik kaderciliğe (göksel fenomenlerin insanın kaderini belirlediği inancı) karşı olduğunu da sık sık teyit etmiştir. Bazı araştırmacılara göre Origen, göksel fenomenlerin dünyevi olaylara herhangi bir etkisinin olmadığını, ancak bu olayların işaretleri olarak hareket ettiği şeklinde bir yaklaşıma sahip olduğunu düşünmektedir.⁹² Burada gezegenler ve yıldızlar için olumlu bir kozmolojik rol ayrıldığı anlaşılmaktadır. Origen astrolojik kadercilikten kaçınmaktadır ancak göksel fenomenlerin Tanrı'nın onları anlama kapasitesi verdiği kişiler tarafından okunabilen işaretler olduğu görüşü de bu anlayışa eşlik etmektedir:

Gökyüzünün ışıklarının, tam olarak söylemek gerekirse, güneşin, ayın ve yıldızların işaretler için yaratılmış olmasına gelince, bu tartışmak zorunda olduğumuz bir konudur; çünkü Mesih'in inancına yabancı olan birçok ulus, hem genel olarak dünyevi olayların hem de insan hayatına dair olayların ve belki de akılsız yaratıkların başına gelen her şeyin, gezegenlerin Zodyak takımyıldızlarıyla olan ilişkisi aracılığıyla gerçekleştiğini düşündüklerinden kader konusunda yanılırlar. Bunun yanı sıra, inancı benimsediği varsayılan pek çok kişinin de insan eylemlerinin zorunlulukla yönetilebileceği ve farklı kümelerdeki yıldızlar tarafından yönetilenden başka türlü olamayacağı düşüncesiyle dikkati dağılır. Bu düşüncenin bir sonucu da özgür iradenin tamamen yok olmasıdır. Bir diğer sonucu da övgü ve yerginin anlamsızlaşması ve kabul edilebilir davranış ile yergiyi hak eden davranış arasındaki ayrımın kaybolmasıdır.⁹³

Esasen, din ve astrolojik kader arasındaki çelişki Greko-Romen yazarlar tarafından zaten kabul edilmiş bir meseledir. Kaderin ölümden sonra ödül ve cezaları olumsuzladıği düşüncesi bile Origen'e özgü değildir. Gerçekten de, Helenistik dönemde astrolojinin Mısır'a ithal edilmesi, geleneksel Mısır dinindeki ölümden sonraki yaşama ilişkin inançlarla kaçınılmaz bir çatışmayı beraberinde getirmiş ve sonuç olarak Mısır dininin geleneksel eskatolojik temaları hermetik literatürde küçümsemiştir. Dolayısıyla, Origen'in kadere karşı geleneksel ahlak argümanının Hıristiyan teolojik perspektifine uyarlanmasında önemli bir rol oynadığı iddiaları da tartışmaya açıktır.⁹⁴

Tıpkı Tertullian'da olduğu gibi Origen de Matta 2: 1-12'de geçen Magi ve yıldız hikayesini olumlu bir çerçevede yorumlamaktadır. O, yıldızın Magi'ye görünmesini Tanrı'nın büyük bir olayı yani Mesih'in doğumunu duyurmak için göksel bir işaret

⁹¹ Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 329.

⁹² Johnson - Payne, "Evangelical Countercult Apologists versus Astrology: An Unresolved Conundrum", 80; Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 330.

⁹³ Origen, *The Philocalia of Origen*, çev. George Lewis (Edinburgh: T & T Clark, 1911), 173.

⁹⁴ Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 116.

kullanmasının mükemmel bir örneği olarak değerlendirmektedir.⁹⁵ Bu yorumlama biçimi dönemin şartlarına uygun bir yaklaşımdır. Zira göklerin gözlemlenmesine dayanarak doğal (örneğin atmosferik ya da tarımsal) olayların tahmin edilmesi o zaman için yaygın bir durumdur. Origen'e göre Beytlehem Yıldızı bilinen diğer gezegensel cisimlerin hiçbirine benzememektedir. Stoacı Chaeremon'un bir kitabına referansla, bazı durumlarda sadece iyi şeyler olacağı zaman kuyruklu yıldızların ortaya çıktığını söylediği aktarılmaktadır. Bir kuyruklu yıldız yeni hanedanlıkların başlangıcında ya da diğer önemli olayların işareti olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, insan ırkına yeni bir öğreti getirecek olan kişinin doğumunda yeni bir yıldızın ortaya çıkmış olması şaşırtıcı değildir. Ayrıca, tüm kuyruklu yıldızlar söz konusu olduğunda, böyle bir kuyruklu yıldızın belirli bir krallıkla bağlantılı olarak ortaya çıkacağına dair bir kehanetin olmaması da dikkat çekicidir. Ancak, İsa'nın doğumunda bir yıldızın ortaya çıkmasıyla ilgili olarak "Yakup'tan bir yıldız doğacak ve İsrail'den bir adam yükselecek." şeklinde bir kehanet vardır.⁹⁶ Bununla birlikte astrolojik kaderciliği kabul edenlere karşı da şunları söylemektedir:

Eğer bu görüşlere sahip olmanın sonuçlarını görmek isteyen varsa, imanımız boşa gidecek, Mesih'in gelişi boşa gidecek, Yasa'nın ve Peygamberlerin tüm mesajı ve Havarilerin Mesih aracılığıyla kiliselerini kurma çabaları boşa gidecektir. Tabii, bu cesur düşünürlerin inanmamızı istedikleri gibi, Mesih de doğumu yıldızların hareketi tarafından zorunlu kılındığı için, Her Şeyin Tanrısı ve Babası O'na bu olağanüstü güçleri verdiği için değil, yıldızlar bunları bahşettiği için her şeyi yaptığı ve acı çektiği anlamına gelecektir.⁹⁷

Burada üzerinde durulması gereken nokta Origen'in göksel fenomenleri gerçekleşen olayların sebebi değil onların birer işareti olarak değerlendirmesidir. Söz konusu bakış açısı onun da astroloji ve kehanet konularında seçici bir tavır takındığını yani konuya "gelecekte haber veren kesin yargılar bağlamında ret, yalnızca birer işaret ise evet" şeklinde bir pencereden baktığını söylemek mümkündür. Ayrıca Origen, göksel fenomenlerin yalnızca gelecekteki olayları haber vermesi fikrine değil geçmişte yaşanmış şeylerin de sebebi olduğuna dair iddialara da karşı çıkmıştır. Ona göre yıldızların dünyevi olaylara neden olması söz konusu değildir. Onların daha ziyade gelecekte gerçekleşecek şeylerin ilahi olarak tayin edilmiş işaretleri olarak görülmesi gerekir.⁹⁸ Origen'in bu temel

⁹⁵ Origen, *The Complete Works of Origen*, 489-490. Origen'in *Kitab-ı Mukaddes*'i yorumlama tarzı ile ilgili olarak detaylı malumat için bk. Muhammet Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 19/1 (2010), 183-213; Nadide Şahin, *Origen (Hayatı, Eserleri Ve Hristiyan İlahiyatının Şekillenmesindeki Rolü)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 66-86.

⁹⁶ Stander, "The Church Fathers and Astrology", 236.

⁹⁷ Origen, *The Philocalia of Origen*, 173-174.

⁹⁸ Origen, *The Philocalia of Origen*, 179-180.

kaygısı, yani yıldızların neden olarak değil sadece işaret olarak görülmesi gerektiği düşüncesi, onun soyağacını geçmişe uygulamanın mantıksız olduğu yönündeki argümanının da motivasyonudur. Çünkü herhangi bir etkinin nedeninden önce meydana gelmesi düşünülemez.⁹⁹

Origen'i diğerlerinden ayıran en önemli ayrıntı, onun göksel fenomenlerin insanlar tarafından doğru bir şekilde yorumlanamayacağını, yalnızca insanlardan üstün olan ruhani güçlerin (melekler) bu yeteneğe sahip olduğunu iddia etmesidir. Bunu insanların yıldızları gözlemlemesinin yetersizliğini, astrologların burçları yeterli hassasiyetle gözlemleyemediklerini ve hesaplamalarında ekinoksların geçişini ve gezegenlerin birbirleriyle ve burçlarla çeşitli açılarda bulunmasının neden olduğu etkileri yeterince dikkate almadıklarını ileri sürerek gerekçelendirmektedir. Yani ona göre yıldızları ve gök cisimlerini gözlemleyerek yorum yapmak insanlara değil meleklerle özgü bir faaliyet ve yetenektir.¹⁰⁰ Bu açıdan bakıldığında Origen'e göre bir beşerin astroloji ile uğraşması teknik olarak mümkün değildir. Dolayısıyla bu tür iddiaya sahip kişilerin onun nazarında muteber olmadıkları söylenebilir.

Erken dönem Hıristiyan yazarlar arasında astrolojiye ilişkin en sofistike eleştirileri Origen'in getirdiğini söylemek mümkündür. Yaratılış 1:14 üzerine yorumunda o da astrologların burçları ya da göklerin hareket zamanını yeterli doğrulukta ölçemediklerini ileri sürmektedir. Ardından astrologların ekinoksların presesyonu¹⁰¹ yasasını hesaba katmadıkları ve dolayısıyla göklerle ilgili hesaplamalarının kesin olmadığı argümanını ortaya atmaktadır.¹⁰² Bu durum astroloji için bir sorun teşkil etmiştir, yani astrologların göklerdeki gerçek takımyıldızları mı yoksa ilkbahar ekinoksundan veya başka bir sabit noktadan ölçülen kavramsal burçları mı kullanacakları meselesi aşılması gereken bir problemdir. Origen haklı olarak astrologların hesaplamalarında yıldızlardan oluşan gerçek, somut burçlardan farklı olarak kavramsal burçları kullanmayı tercih ettiklerini belirterek bunu eleştirmektedir. Buradan hareketle, Origen'in astrolojinin reddine yönelik en önemli argümanının bu olduğu düşünülmektedir.¹⁰³

Origen ayrıca göksel fenomenleri yalnızca meleklerin yorumlayabileceğini ifade ederken bunun sebeplerine dair de bazı ipuçları verir. Söz gelimi Tanrı'nın bu bilgileri meleklerle paylaşmak istemesini ve yine Tanrı'nın onlardan yapmalarını istediği faaliyetler konusunda onları eğitmek istemesini bu durumun bazı sebepleri olarak

⁹⁹ Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 34.

¹⁰⁰ Origen, *The Philocalia of Origen*, 190-192.

¹⁰¹ Sabit yıldızların her yızyılda yaklaşık bir derece hızla batıdan doğuya doğru düzgün bir şekilde hareket ediyor gibi görünmesidir.

¹⁰² Origen, *The Philocalia of Origen*, 187-188.

¹⁰³ Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 32-33.

zikreder.¹⁰⁴ Origen, göksel fenomenleri yalnızca meleklerin doğru yorumlayabileceğini savunurken cinlere de burada ayrı bir konum tayin eder ve onların da astrolojik yeteneklere sahip olduklarına vurgu yapar:

O halde, insanüstü varlıkların (cinler) ve aynı zamanda bu mevcut durumun esaretinden kurtulmuş olan kutsal ruhların bu gerçeği tecrübe ederek kavrayabilmeleri için, Tanrı göklerde, Tanrı'nın verdiği işaretleri sanki gökyüzünün yüzüne yazılmış ve damgalanmışlar gibi okumayı, göklerin dönüşüyle olduğu kadar başka yollarla da öğrenen ve öğrenecek olan varlıklar yaratmıştır. Kutsal Yazılar Firavun'a şöyle der: 'Seni bu amaçla, gücümü sana göstermek ve adımın bütün yeryüzünde duyulması için yarattım.'¹⁰⁵

Yine onun, cinlerin göklerin hareketlerini izleyebildiklerinden ve hastalıkların astrolojik bir etkinin sonucuymuş gibi görünmesini sağlamak için hastalıklarını ayın belirli evrelerine denk getirdiklerinden bahsettiği ifade edilmektedir.¹⁰⁶ Burada iblislerin amacı astrolojiye inanmaları suretiyle insan ruhlarının tuzağa düşürülmesi değildir; daha ziyade onların amacı ilahi yaratılışı karalamak ya da yanlış tanıtmaktır.¹⁰⁷ Dolayısıyla Origen'in amacının yıldızları savunmak olduğu söylenebilir. Zira onlar yaratılışın iyiliğinden pay almaktadır.

Origen'in anlatımında göksel fenomenlerin melekler tarafından ilahi vahyin okunabileceği bir kitap ya da göksel bir metin olarak resmedilmesi gerçekten ilginçtir. Onun düşüncesinde insanlar için kutsal metinler ne anlam ifade ediyorsa melekler için de gök cisimleri o manayı ihtiva etmektedir. Hegedus esasen bu imgenin ortak bir bakış açısını yansıttığını ve özellikle Plotinus gibi filozoflarda buna benzer temaları görebilmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁸ Origen bu imgeyi eskatolojik bağlamından uyarlayarak yıldızları birer işaret olarak tanımlamakta ve onlara dair kozmolojik bakış açısını ortaya koymaktadır. Buna ilişkin en güzel örnek İşa'ya 34:4'e yaptığı atıf ve apokrif bir metinden yaptığı alıntıdır. İşaya 34:4 bütün gök cisimlerinin küçüleceğinden, göklerin bir tomar gibi dürüleceğinden ve yine gök cisimlerinin asma yaprağı, incir yaprağı gibi döküleceğinden bahseder.¹⁰⁹ Diğer apokrif alıntıda ise "Çünkü senin ve oğullarının başına gelecek her şeyi göğün levhalarında okudum." şeklinde bir ifade vardır. Origen İşaya 34:4'te eskatolojik bir tehdit olan yıldızları "bir işaret" şeklinde yorumlamakta, diğer apokrif alıntıyı ise her şeye rağmen bazı insanların göksel işaretleri

¹⁰⁴ Origen, *The Philocalia of Origen*, 193-195.

¹⁰⁵ Origen, *The Philocalia of Origen*, 193.

¹⁰⁶ Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 128.

¹⁰⁷ Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 128-129.

¹⁰⁸ Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 332.

¹⁰⁹ "Bütün gök cisimleri küçülecek, Gökler bir tomar gibi dürülecek; Gök cisimleri, asma yaprağı, incir yaprağı gibi dökülecek."

okuma kapasitesine sahip olduğu anlamına gelecek şekilde değerlendirmektedir.¹¹⁰ Söz konusu kişiler ile ilgili olarak da Pavlus ismini zikretmektedir yani ona göre Pavlus göksel fenomenleri yorumlama yetisi verilen nadir kişiler arasındadır.¹¹¹

Origen çeşitli Helenistik felsefi spekülasyonlardan derinden etkilenmiş ve bu mirası Hıristiyan teoloji tarihinde daha önce hiç sorulmamış soruları sormak için kullanmıştır. Yıldızların oluşumu, yaşamı ve rolleri her zaman açıkça anlaşılmamış olsa bile pagan felsefesinde ve dininde bu konuların önemli bir yeri vardır. Origen de *Kitab-ı Mukaddes*'e dayalı bir kozmoloji ortaya koyma girişiminde onları anlamaya çalışmıştır.¹¹² Origen'in astroloji konusundaki yazılarını bütüncül bir bakışla değerlendirdiğimizde ise onun astrolojiyi daha çok kozmolojik bir çerçevede ele aldığını ve bu husustaki en karakteristik görüşünün "yıldızların sebep değil işaret olduğu" teorisi olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte söz konusu yaklaşım daha sonra gelen bazı Hıristiyan yazarlar tarafından benimsenmiş olsa da pek çoğu tarafından reddedildiğini de ayrıca ifade etmek gerekir.¹¹³

Sonuç

Özellikle modern dönemdeki bazı araştırmacılar apolojetik teolojik projeksiyonları geride bırakarak, astrolojiyi bir batıl inanç ya da sapkınlık olarak görmemektedir. Bu bakış açısına göre astroloji determinizm ya da yıldız kültü ile apriori olarak bağlantılı değildir. Astroloji antik kültürün ayrılmaz bir bileşenidir ve Batı entelektüel çevreleri üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Bu durum özellikle ezoterizm tarihi için geçerlidir. Hermetik bir söylemden doğan astroloji, ezoterik düşüncenin merkezi disiplini olarak kabul edilebilir. Simya ve büyü'nün merkezinde yer alır ve Rönesans döneminden bu yana Batı kültürü üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir.

Tanah ve Yeni Ahit çerçevesinden astroloji konusu değerlendirildiğinde, astroloji lehine ve aleyhine olabilecek pek çok referansın varlığından bahsedilebilir. Yani metinlerde astrolojinin reddine veyahut olumlanmasına dair tek bir bakış açısını yansıtan bütüncül bir çerçeve çizilmediğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan metni okuyan kişinin yorumlama biçimine ve konumuna göre şekillenebilecek bir zeminin olduğu aşikârdır. Yine de Tanah'ta astrolojik faaliyetlerin daha çok kınandığına yönelik bir çıkarım daha doğru olabilir.

Tertullian ve Origen'in konuyu yorumlarken de böyle bir yol izlediği görülmektedir. Nitekim Tertullian'ın Magilerin Mesih'i gördükten sonra geriye başka bir

¹¹⁰ Origen, *The Philocalia of Origen*, 187-189.

¹¹¹ Origen, *The Philocalia of Origen*, 192-193.

¹¹² Alan Scott, *Origen and the Life of the Stars* (Oxford: Clarendon Press, 1911), 121.

¹¹³ Phillipson, "Astrology as Heresy in Contemporary Belief", 15-16; Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, 333.

yoldan döndüklerini ve bunun da eski faaliyetlerinden ve dini geleneklerinden vazgeçtikleri şeklinde yorumlaması buna en güzel örnektir. Oysa çoğunluğun kabulüne göre Magiler Hirodes'in takibinden kurtulmak için böyle bir yol izlemişlerdir. Bununla birlikte Tertullian her ne kadar sembolik bir yorumda bulunmuş olsa da en nihayetinde astroloji konusunda olumsuz bir pozisyon benimsemiştir.

Origen ise Tertullian'dan farklı olarak göksel fenomenleri olayların işaretleri olarak değerlendirmiştir. Ancak o da yıldızların nedenselliği kabulünü eleştirerek astrolojik kaderciliğe karşı ciddi argümanlar geliştirmiştir. Origen, astrolojinin etkisini ve insan yaşamını tahmin etme veya etkileme iddialarını eleştirmektedir. O, Tanrı'nın egemenliğine ve insan iradesinin özgürlüğüne inanmış ve astrolojinin deterministik iddialarının bu inançlarla bağdaşmadığını düşünmüştür. Bununla birlikte Origen, gök cisimlerinin işaretler olarak görülebileceğini kabul etmektedir. Ancak onların yorumunun, insanlar tarafından erişilebilir veya doğru bir şekilde yorumlanmak yerine, meleklerin veya daha yüksek manevi varlıkların alanı olduğuna inanmıştır. Origen'in buradaki bakış açısı, gök olaylarının sembolik veya mecazi bir öneme sahip olabileceği fikriyle aynı doğrultudadır. Ancak bunların yorumlanması insan yeteneklerinin ötesindedir.

Kaynakça

- Akyar, Nevfel. *Eski İnan'da Rahipler*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2023.
- Alan Scott. *Origen and the Life of the Stars*. Oxford: Clarendon Press, 1911.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk, ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Aydın, Fuat. *Pavlus Hristiyanlığına Giriş*. Ankara: EskiYeni Yayınları, 2011.
- Campion, Nicholas. *A History of Western Astrology*. 2 Cilt. New York: Continuum, 2008.
- Campion, Nicholas. *Astrology and Cosmology in the World's Religions*. New York, Londra: New York University Press, 2012.
- Carey, Hilary M. "Astrology in the Middle Ages". *History Compass* 8/8 (2010), 888-902.
- Demirci, Kürşat. "Burç". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/421-422. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1992.
- Ellis, Ralph. "Astrology in the Bible". *The Esoteric Quarterly*, 73-83.
- Fredriksen, Paula - Irshai, Oded. "Include Me Out: Tertullian, the Rabbis, and the Graeco-Roman City". *L'identité À Travers L'éthique: Nouvelles Perspectives Sur La Formation Des Identités Collectives Dans Le Monde Greco-Romain*. 117-132. Turnhout: Brepols Publishers, 2015.
- Fuzeau-Braesch, Suzel. *Astroloji*. çev. Meltem Cansever - Okşan Taşkent. İstanbul: İletişim, 1991.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Haleva, Yitshak vd. (ed.). *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 3. Kitap: Vayikra*. çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2. Basım, 2010.
- Haleva, Yitshak vd. (ed.). *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 5. Kitap: Devarim*. çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2. Basım, 2012.
- Hegedus, Tim. *Early Christianity and Ancient Astrology*. New York: Peter Lang Publishing, 2007.
- İlyas Çelebi. "İstirâk-ı Sem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/371-373. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2001.
- Johnson, Philip - Payne, Simeon. "Evangelical Countercult Apologists versus Astrology: An Unresolved Conundrum". *Australian Religion Studies Review* 17/2 (2004), 73-97.
- Katar, Mehmet. "Hristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma". *Dini Araştırmalar* 3/9 (Nisan 2001), 7-27.
- Katherine Miller. *Christianity and Astrology: Fundamental Incompatibility Concerning Gods and Free Will*. Texas: Texas A&M University, Yükek Lisans Tezi, 2020.
- Kitchen, Merrill. "What is Real? Seeking Realities in Understanding Faith: Astronomy, astrology and the Kingdom of Heaven". *ISCAST* 4 (2009), 1-10.

- Laato, A. M. "Tertullian on Christian Converts and Clashes with the Pagan World". *Religious Polemics and Encounters in Late Antiquity: Boundaries, Conversions, and Persuasion*. ed. A. M. Laato, P. Irizar. 8/94-115. Studies on the Children of Abraham. Leiden: Brill, 2021.
- Mehmet Alparslan Küçük. *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm Örneği)*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2. Basım, 2016.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Origen. *The Complete Works of Origen*. çev. Philip Schaff. Kanada: b.y., 2016.
- Origen. *The Philocalia of Origen*. çev. George Lewis. Edinburgh: T & T Clark, 1911.
- Phillipson, Garry. "Astrology as Heresy in Contemporary Belief". *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture* 13/1 (2019), 12-30.
- Poletti, Jonathan. "Astrology in the Bible". *medium.com*. Erişim 25 Temmuz 2023. <https://medium.com/belover/astrology-in-the-bible-5d4abecac741>
- Rossi, Safron - Grice, Keiron Le. *Jung on Astrology*. London&New York: Routledge, 2018.
- Rubin, David. *Astrology in the Torah*. Cardiff: University of Wales Trinity Saint David, Yükek Lisans Tezi, 2019.
- Scott B. Noegel. "Sign, Sign, Everywhere a Sign". *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*. ed. Amar Annus. 143-163. Chicago: The University of Chicago, 2010.
- Stander, H.F. "The Church Fathers and Astrology". *Acta Patristica et Byzantina* 14/1 (2003), 232-244.
- Şahin, Nadide. *Origen*. Ankara: İlahiyat Kitap, 2022.
- Şahin, Nadide. *Origen (Hayatı, Eserleri Ve Hıristiyan İlahiyatının Şekillenmesindeki Rolü)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Tarakçı, Muhammet. "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 19/1 (2010), 183-213.
- Taylor, Joan - Hay, David. "Astrology in Philo of Alexandria's De Vita Contemplativa". *ARAM Periodical*, 56-74.
- Tertullian. *De Idololatria: Critical Text, Translation and Commentary*. çev. J. H. Waszink, J. C. M. Van Winden. Leiden: Brill, 1987.
- Tertullian. *The Address of Q. Sept. Tertullian, to Scapula Tertullus, Proconsul of Africa*. çev. Sir David Dalrymple. Edinburgh: Murray&Cochrane, 1790.
- Theodossiou, Efstratios vd. "Astrology in the Early Byzantine Empire and the Anti-Astrology Stance of the Church Fathers". *European Journal of Science and Theology* 8/2 (2012), 7-24.
- Uyar, Tevfik. *Astrolojinin Bilimle İmtihanı*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2015.
- Wyatt, Nick. *There's Such Divinity Doth Hedge a King*. Milton Park: Ashgate, 2005.

- Yapıcı, Hakan. “İslâm Medeniyetinde Fikri Bir Alan Olarak Astrolojinin Bugünü ve Yarını”. *Doğu-Batı Medeniyetlerinin İnşasında Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe ve Din*. 164-174. Konya: TİMAV, 2019.
- Yılmaz, Nuh. *Tertullian’ın Kristolojisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Yılmaz, Nuh. “Tertullian’ın Kutsal Kitap Anlayışı”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2017), 129-147.
- Britannica. “Amenemope”. Erişim 25 Temmuz 2023. <https://www.britannica.com/biography/Amenemope>
- Britannica. “Hermetic Writings | Greek, Egyptian & Gnostic Texts”. Erişim 24 Temmuz 2023. <https://www.britannica.com/topic/Hermetic-writings>

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 315-337

Belh'in Orta Çağ Eğitim Kurumları

Medieval Educational Institutions of Balkh

Mesut CAN

Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Assoc. Prof. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey
İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı. University, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Islamic History.

mesutcan@kmu.edu.tr Orcid: 0000-0001-9915-9238

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

12.10.2023

Kabul Tarihi / Accepted

21.12.2023

Atıf/Cite: Can, Mesut. "Belh'in Orta Çağ Eğitim Kurumları". İslam Medeniyeti Araştırmaları
Dergisi 8/2 (2023), 315-337.
<https://doi.org/10.20486/imad.1375295>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate
ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees
and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Günümüzde Afganistan'ın kuzeyinde küçük bir kasaba görünümündeki Belh, bir zamanlar Orta Çağ İslâm coğrafyasının en gelişmiş şehirlerinden biriydi. Bu süreçte gerek aklî ve naklî ilimler sahasında gerekse şiir, dil ve edebiyat alanında İslâm kültür ve medeniyetinde iz bırakan büyük dehalar yetiştirmişti. Bu çalışma, Belh şehrinin Orta Çağ'da söz konusu âlimlerin yetişmesinde rol oynayan eğitim kurumlarının tespit edilmesini, böylece şehrin ilmî durumunun ortaya konmasını amaçlamaktadır. Bu çerçevede klasik kaynaklarımızdaki satır aralarında gizlenen dağınık ve öz veriler toplanarak ilgili başlıklar altında sunulmaktadır. Çalışmanın ortaya koyduğu üzere, Müslümanların hakimiyetine girdikten sonra İslâm kültür ve medeniyetinin bir parçası haline gelen Belh'te de diğer İslâm şehirlerinde örneklerine rastlanılan eğitim kurumları neşet etmiştir. Eldeki verilere göre İslâm tarihinin erken dönemine ait, İslâm topraklarının doğusunda şimdiki kadar bilinen en büyük ve hatta belki de ilk küttâbın Belh'teki, ünlü müfessir Dahhâk'ın küttâbı olabileceği sonucuna ulaşılmıştır. Günümüzdeki bazı çalışmalarda adı geçen âlime ait küttâbın Kûfe'de olduğuna dair kanaat ise yanlıştır. Buna ilaveten, şehrin ilmî hayatında rol oynayan camilerine, medreselerine, ilim meclislerine, kütüphanelerine, verrâklara ve ribâtlara yer verilmiştir. Gezdiği yerlerdeki medreseleri ve âlimleri ziyaret etmesiyle bilinen İbn Battûta, çıktığı meşhur seyahatinde (XIV. yüzyılın ortaları) Belh'e de uğramış, şehrin harap halde olduğunu belirtmiş, ayrıca şehirdeki medrese ve benzeri herhangi bir kurumdan ve karşılaştığı herhangi bir âlimden bahsetmemiştir. Anlaşılan o ki, Moğol İstilası (1221) sonrasında Belh'in ilmî ve kültürel hayattaki eski ihtişamından eser kalmamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, İslâm Medeniyeti, Belh, Eğitim Kurumları, Küttâb, Cami, İlim Meclisleri, Medrese, Kütüphane, Verrâk, Ribât.

Abstract

Balkh, now a small town in northern Afghanistan, was once one of the most advanced cities in medieval Islamic geography. It produced great geniuses who left their mark on Islamic culture and civilisation in the fields of rational and natural sciences as well as poetry, language and literature. This study aims to identify the educational institutions that played a role in the training of these scholars in the city of Balkh in the Middle Ages, and thus to reveal the scholarly status of the city. In this context, scattered and concise data hidden between the lines of our classical sources are collected and presented under the relevant headings. As the study shows, Balkh, which became part of Islamic culture and civilisation after coming under Muslim rule, also gave birth to educational institutions similar to those found in other Islamic cities. On the basis of the available data, it is concluded that the largest, and perhaps even the first, known kuttab in the eastern Islamic lands from the early period of Islamic history may have been the kuttab of the famous commentator Dahhâq in Balkh. The belief in some contemporary studies that the kuttab of this scholar was in Kufa is incorrect. In addition, the mosques, madrasas, scholarly gatherings, libraries, warrâqs and ribâts that played a role in the scholarly life of the city are also included. Ibn Battûta, who was known to visit madrasas and scholars in the places he visited, also visited Balkh during his famous journey (mid-fifteenth century), but noted that the city was in ruins and did not mention any madrasas or similar institutions in the city, nor did he mention any scholars he encountered. Apparently, there was no trace of the splendour of Balkh's scholarly and cultural life after the Mongol invasion (1221 AD).

Keywords: Islamic History, Islamic Civilisation, Balkh, Educational Institutions, Kuttab, Mosque, Scholarly Gatherings, Madrasa, Library, Warrâq, Ribât.

Giriş

Ceyhun Nehri ile Hindukuş Dağları arasında kalan bir vahanın ortasında kurulan tarihî Belh şehri, günümüz Afganistan'ının kuzeybatısında, adını verdiği Belh Eyâleti'nin merkezi olan Mezârîşerif'in yaklaşık 19 km kuzeybatısında yer almaktadır. Belh'in kuruluşu muhtemelen Antik Çağ'a kadar gitmekle birlikte bilinen tarihi Ahamenîler'le (MÖ 559-330) başlamaktadır. Ahamenîler'in ardından Makedon-Yunan İmparatorluğu, Orta Asyalı devletler, Sâsânîler ve nihayet Müslüman devletlerin hâkimiyeti altına girmiştir. Belh, tüm bu devirlerde bölgenin siyasî, iktisadî, sosyal ve kültürel alanlardaki hayatında önemli bir yere sahip olmuştur. Orta Çağ İslâm tarihi açısından bakılırsa, 709'da Emevî komutanı Kuteybe b. Müslim tarafından nihai olarak fethedilmesinden sonra Emevîler, Abbâsîler, Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Gazneliler, Selçuklular, kısmen de Hârizmşahlar, Gurlular, Moğollar (İlhanlılar) ve Timurlular şehrin söz konusu alanlardaki gelişiminde etkili olmuşlardır. XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşanan Moğol istilası (1221), Orta Asya'nın tarihî seyrinde bir dönüm noktasıdır. Nitekim Moğol istilası sonrasında şehri gezen, Orta Çağ'ın en ünlü Müslüman seyyahı İbn Battûta (ö. 770/1368-69) ihtişamlı kalıntıları ayakta duran harap bir şehir tasvir etmektedir.¹ Bundan sonra her ne kadar Timurlular zamanında (1370-1507) birtakım imar çalışmalarına sahne olsa da Belh'in eski görkemli günlerine bir daha kavuşamadığı kabul edilir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bölgedeki jeopolitik ve sosyokültürel önemini tamamen kaybetmesi sebebiyle merkez olma vasfını Mezârîşerif'e kaptırmış olup günümüzde küçük bir kasaba hüviyetindedir.²

Belh, Müslümanların hâkimiyetine girdikten sonra tarihinin en parlak devirlerinden birini yaşamış, bu süreçte gerek aklî ve naklî ilimler sahasında gerekse şiir, dil ve edebiyat alanında İslâm kültür ve medeniyetinde iz bırakan büyük dehalar yetiştirmiştir. Tabî'n devrinin önde gelen muhaddis ve müfessirlerinden Atâ b. Ebî Müslim el-Horasânî (ö. 135/752);³ müfessir Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723); ilk dönem

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî İbn Battûta, *Rihletü İbni Battûta*, thk. Abdülhâdî et-Tâzî (Ribât: Akâdemiyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1417), 3/42.

² Detaylı bilgi için bk. Tahsin Yazıcı, "Belh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/410; Rıza Kurtuluş, "Mezârîşerif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/518; Mesut Can, *Kubbetü'l-İslâm Belh (Doğu Horasan'da Tarih, Toplum ve Medeniyet)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 62-96 Belh'in siyasî durumuna ek olarak, mimarî, sosyal, ekonomik vb. durumları hakkında detaylı bilgi için çalışmanın ilgili bölümlerine bakınız.

³ Ebû'l-Hasan Aḥmed b. 'Abdullâh el-Kûfî el-İclî, *eş-Şikât* (b.y.: Dâru'l-Bâz, 1405/1985), 334; Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed b. İbrâhîm b. Mencûyeh İbn Mencuyeh, *Ricâlu Şaḥîhi Muslim*, thk. 'Abdullâh el-Leysî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1986), 2/102; Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî vd. (Haydarabad: Meclisü Dâirati'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1962), 5/71; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. 'Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,

Horasanlı sūfîlerden Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810)⁴ ve Hâtim el-Esam (ö. 237/851);⁵ IX. yüzyılın Müslüman astronom ve astrologlarının en meşhurlarından Ebû Ma'şer el-Belhî (ö. 272/886);⁶ tefsir, hadis, kelâm, tarih, tabakat, felsefe, ontoloji ve cedel gibi birçok ilmî sahada kırka yakın eser telif ettiği bildirilen Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö. 319/931);⁷ dinî ilimlerle felsefeyi uzlaştırma çabasıyla tanınan, aynı zamanda Belh coğrafya okulunun kurucusu sayılan Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (ö. 322/934);⁸ İslâmî dönem Fars edebiyatının ilk mümessillerinden olan ve *Şâhnâme-i Büzürg* adlı eseriyle tanınan Ebü'l-Müeyyed el-Belhî (IV./X. yüzyıl);⁹ meşhur kaside şairi Unsurî-i Belhî (ö. 431/1039-40);¹⁰ filozof, şair, âlim ve seyahatname yazarı Nâsır-ı Hüsrev (ö. 465/1073'ten sonra);¹¹ Selçuklular devrinin en meşhur şairi Enverî (ö. 585/1189?);¹² Belh'teki Nizâmîye Medresesi'nde yetişen ve zamanının önde gelen şair ve münşilerinden olan Reşîdüddîn Vatvât (ö. 573/1177);¹³ Fars bölgesinin tarihi ve coğrafyasına dair kıymetli bilgiler içeren *Fârsnâme* adlı eseriyle tanınmış, Selçuklular devri âlimlerinden İbnü'l-Belhî (ö. VI./XII.

1992), 7/331; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut, 1980), 20/106-107; Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1405), 6/140.

⁴ Ali Bolat, "Şakîk-ı Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/305-306.

⁵ M. Yaşar Kandemir, "Ebû Zer el-Herevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/269.

⁶ Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 1/358-359; Muammer Dizer, "Ebû Ma'şer el-Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/182-184; İmân bnt. Su'ûd bnt. Hayşân el-Kureşî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye Fî Belh Hilâle'l-Fetra* (h.205-617/820-1220) (Mekke: Ümmü'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 268.

⁷ Adil Bebek, "Kâ'bî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/27.

⁸ İlhan Kutluer, "Belhî, Ebû Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/412-414.

⁹ Orhan Bilgin, "Ebü'l-Müeyyed-i Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/337-338; Aydın Usta, "Samaniler Devleti", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, ed. İsmal Hakkı Atçeken - Mustafa Demirci (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 7/419.

¹⁰ Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkire-i Devletşah)*, çev. Necati Lugal (İstanbul: Tercüman, 1977), 1/78-81; Mehmet Atalay, "Unsurî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/162-163.

¹¹ Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkire-i Devletşah)*, 1/98-102; Nihat Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/395-397.

¹² Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkire-i Devletşah)*, 1/125-129; Abdülkadir Karahan, "Enverî, Evhadüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/267-268.

¹³ Derya Örs, "Vatvât, Reşîdüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/573-574.

yüzyıl);¹⁴ Sultânü'l- Ulemâ Bahâeddîn Veled (ö. 628/1231) ile oğlu Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273)¹⁵ ve burada ismine yer veremediğimiz daha başka nice âlim, şair ve sûfînin yetişmesinde Belh'in yeri ve rolü büyüktür.

Yerli yazında Belh'in söz konusu ilmî seviyesinin kaynağı olan eğitim-öğretim faaliyetleri ve kurumlarına dair müstakil, derli toplu ve detaylı bilgiler veren bir çalışmaya rastlanmamıştır. Buradan hareketle, klasik kaynaklarda yer alan Belh'e dair dağınık haldeki veriler toplanmış, Orta Çağ İslâm şehirlerinin genelinde var olan eğitim kurumları dikkate alınarak aşağıda yer alan belli başlı başlıklar halinde sunulmuştur.

1. Küttâblar

Küttâblar, erken dönem İslâm dünyasında eğitim-öğretimin ilk kademesini oluşturmaktaydı. Başlangıçta şehir merkezlerinde kurulduğu görülen küttâblar, zamanla yaygınlaşarak şehir merkezlerinde hemen hemen tüm mahallelerde, kasabalarda ve hatta köylerde faaliyet göstermeye başlamışlardır. Bu kurumların özellikle Emevîler ve Abbâsîler döneminden itibaren en yaygın temel eğitim kurumları haline geldiği kabul edilir. Genellikle medreselerin ortaya çıkışından önceki tarihlerde ileri seviye eğitimin verildiği camilere bitişik halde kurulmakta, bazı dersler de cami içinde yapılmaktaydı. Zamanla gerek yaygınlaşmaları gerekse öğrenci sayılarının artması ile bu iş için müstakil binalar veya açık alanlar kullanılmaya başlandı. Bazen öğretmenler kendi evlerini kullandıkları gibi, varlıklı aileler ve devlet ricali çocuklarına evlerinde ve saraylarında küttâblardan özel ders aldırabilmekteydi. Küttâb kavramı, eğitim öğretimin yapıldığı yer için kullanılmasının yanı sıra muallim, müeddib ve fakih unvanlarıyla birlikte bu işi yapan öğretmenler için de kullanılmaktaydı. Müfredat genellikle öğretmenler ve aileler tarafından belirlenmekte, başta Kur'ân öğretimi olmak üzere Arapça dil bilgisi, hat, şiir ve basit aritmetik bilgisini içermekteydi. Küttâblardan başarıyla mezun olan öğrenciler âlimlerin ilim meclislerine ve medreselere devam edebilmekteydi.¹⁶

Belh'te faaliyet gösteren en eski küttâb, kaynakların kaydettiğine göre müfessir Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî'ye (ö. 105/723) aittir. O, kaynaklarda dönemin önde gelen küttâbları arasında zikredilmektedir.¹⁷ Dahhâk'ın küttâbı, Belh'in

¹⁴ Tahsin Yazıcı, "İbnü'l-Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/529.

¹⁵ Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkire-i Devletşah)*, 2/248-257.

¹⁶ Jacob M. Landau, "Küttâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/3-4; M. Mahfuz Söylemez, "İslâm'ın Erken Döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri", *Dini Araştırmalar* 5/13 (2002), 61-64.

¹⁷ Ebû Ca'fer İbn Habîb, *Kitabü'l-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, ts.), 475.

Berûkân¹⁸ köyündeydi. Adı geçen küttâbda üç bin öğrencinin ücretsiz bir şekilde eğitim gördüğü, yorulduğu zamanlarda Dahhâk'ın bir merkebe binerek öğrenciler arasında gezdiği belirtilmektedir.¹⁹ Anlaşıldığı kadarıyla bu küttâb, musallâlar gibi üstü açık geniş bir arazi üzerine kurulmuştur. Belh'e bağlı Berûkân köyü, henüz Müslümanların Belh şehir merkezine yerleşmeden önce garnizonlarını kurdukları ve iskân ettikleri ilk yerleşimdir. Divanların Berûkân'dan şehir merkezine taşınması ve Müslümanların şehir merkezine iskânı 107/725-726 senesinde Horasan valisi Esed b. Abdullah tarafından gerçekleştirilmiştir.²⁰ Dahhâk'ın vefat tarihi 105/723 olduğuna göre taşınma, daha sonraki bir hadisedir.

Günümüzde bazı araştırmalarda Dahhâk'ın kurduğu küttâb'ın Kûfe'de olduğu var sayılmaktadır.²¹ Halbuki bu bilgiye yer veren klasik kaynaklarda Dahhâk'a ait küttâbın Kûfe'de olduğuna dair hiçbir işaret yoktur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu küttâbın yerine işaret eden tek müellif, kendisinden yukarıdaki bilgileri aktardığımız ve söz konusu küttâbın Berûkân'da olduğunu kaydeden Mizzî'dir. Dahhâk'ın Belh ve Semerkand'la birlikte Kûfe'de de bir süre yaşamış olması sehven böyle bir kanaate sebep olmuşa benzemektedir.

Belh'te küttâb olarak vazife yapmış âlimlerden bir diğeri, Belh'in en meşhur filozofu, doktoru ve coğrafyacısı olan Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî'dir (ö. 322/934). Ebû Zeyd, henüz ilmî sahada adını duyurmadığı hayatının ilk zamanlarında tıpkı babası gibi, çocuklara öğretmenlik yapmıştır.²²

Kaynaklarda yer verilen nisbelerine bakılırsa, Ebû İmrân Musa b. Muhammed ed-Destecirdî el-Belhî el-Müeddib,²³ Cafer b. Muhammed el-Belhî el-Müeddib el-Verrâk²⁴ ile

¹⁸ Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/189; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâder, 1995), 1/405; Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdülhak İbn Şemâil, *Merâsîdü'l-İttilâ' Alâ Esmâ'l-Emkineti ve'l-Bikâ'at* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412), 1/190.

¹⁹ Mizzî, *Tehzîb*, 13/295; Ayrıca bk. Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 3/63; Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 4/599; Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1360), 4/333.

²⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'l-Rusûl ve'l-Mülûk)*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), 7/41; İzzüddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 4/178; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/118.

²¹ Bk. Nebi Bozkurt, "Mektep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/5; Söylemez, "İslâm'ın Erken Döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri", 62.

²² Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 1/274; Usta, "Samaniler Devleti", 7/403.

²³ İzzüddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb* (Beyrut: Dâru Sâder, 1980), 1/500.

²⁴ Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 14/108.

daha sonraları Bağdat'a yerleştikleri ifade edilen Ebü'l-Kâsım Cafer b. Muhammed b. Ali el-Belhî el-Varrâk el-Müeddib (ö. 283/896)²⁵ ve Ebü'l-Abbâs Hâmid b. Şuayb b. Zühayr el-Belhî el-Müeddib (ö. 309/921-22),²⁶ Belh'te küttâb olarak vazife yapmış kimselerden sayılabilir.

2. Camiler ve Mescitler

Camiler, Hz. Peygamber (sav) döneminden itibaren Müslümanlar için sadece bir ibadet yeri değil, birçok alanda gördükleri hizmetlerin yanında aynı zamanda birer eğitim-öğretim merkezi konumundadırlar. İslâm dünyasında özellikle medreselerin ortaya çıkışından önce, halkın dinî konularda irşat edilmesinin yanı sıra yükseköğretim düzeyinde eğitim-öğretim faaliyetlerinin yapıldığı yerlerin başında cami ve mescitler gelmektedir. Bu işlevleri, daha sonraki tarihî süreçte medreselerle eşzamanlı olarak devam etmiştir.

Kaynaklar, bir zamanlar Belh'te var olduğu bildirilen çok sayıda cami ve mescidin ismine yer vermektedirler. Şehrin Billuriyân mahallesindeki, kurulan ilk mescit olduğu belirtilen Mescid-i Atîk (Eski Mescit),²⁷ muhtemelen ondan bir süre sonra inşa edildiği anlaşılan Mescidü Âdine ile Mescid-i Câmî,²⁸ kaynakların çoğu tarafından şehrin en büyük camisi olarak işaret edilen Belh Mescidi/Camisi,²⁹ kalıntıları günümüze kadar ulaşmayı başaran ve Abbâsîler devrine tarihlenen Nuh Günbed/Hacı Piyade Camii,³⁰ Makberî Mescidi,³¹ Kemân-gerân Mescidi,³² Mûmek Mescidi (diğer adıyla Mukanna' Mescidi),³³ Şerefüddin Mescidi,³⁴ Râ'ûm Mescidi³⁵ belli başlılarıdır. Bunlar dışında şehrin önde gelen âlimlerine nispet edilen mescitler de bulunmaktadır.³⁶ Bahse konu camilerin tamamının şehirde cereyan eden ilmî faaliyetlerde ve halkın irşadında rol

²⁵ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Ya'lâ, *Ṭabaḳâtü'l-Ḥanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Faḳî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/126.

²⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 14/291; Kureşî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye Fî Belh*, 190.

²⁷ Ebü Bekr Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Davud el-Vâ'iz Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, ed. Abdülhay Habîbî, çev. Abdullah b. Muhammed b. el-Kâsım el-Hüseyn (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferng-i İnan, 1971), 35.

²⁸ Bk. Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 18-19.

²⁹ Ebü'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz* (Beyrut: Dâru Sâder, 1938), 2/438, 447-448; Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mî'târ fî Haberi'l-Aktâr*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Müessesetü Nâsır li's-Sekâfe, 1980), 96; İbn Battûta, *Rihletü İbni Battûta*, 3/42-43.

³⁰ Bk. Lisa Golombek, "Abbasid Mosque at Balkh", *Oriental Art* 15 (1969), 173-189.

³¹ Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 69-70.

³² Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 85.

³³ Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 206-207.

³⁴ Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 351.

³⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/242.

³⁶ Belh'teki cami ve mescitler hakkında geniş bilgi için bk. Can, *Kubbetü'l-İslâm Belh*, 189-196.

oynadığı kabul edilmelidir ancak, özellikle kaynaklarda ismine Belh Camii/Mescidi şeklinde yer verilen büyük camiın ayrı bir yeri vardır. Nitekim kaynaklarımız Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde, ilim ve hadisle işgalde Herat ve Sicistan camileriyle birlikte Belh Camii'nin zirvede olduğunu özellikle belirtir.³⁷ Maalesef, Moğol İstilasası (1221) sonrasında Belh'e de uğramış olan İbn Battûta (ö. 770/1368-69) güzellik bakımından ancak Mağrib'deki Ribâtü'l-Feth Camii'nin kendisiyle denk olabileceğini belirttiği Belh Camii'nin üçte birinin Moğol hükümdarı Cengiz tarafından sütunlarının altında altın olduğu söylentisiyle yıktırıldığını kaydetmektedir.³⁸

Başta Belh Camii olmak üzere tüm bu camilerde halkı irşat etmek maksadıyla gönüllü olarak vaazlar verilmekte, bu amaçla devrin önde gelen âlimleri içerisinden hatipler görevlendirilmekteydi. Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 319/931),³⁹ Kâdilkudât Hüseyin el-Mahmûdî (ö. 506/1112-3),⁴⁰ fakih Ebu Bekir el-Hatîb el-Siczî el-Belhî (ö. 511/1117),⁴¹ Ebû Amr Osman b. Mansur b. Abdülkerim et-Tırâzî (ö. 524/1129),⁴² Ebû Muhammed Fazlullah b. Muhammed b. İsmail b. Muhammed ed-Dandanakânî (ö. 552/1157),⁴³ Ziyâüddîn Muhammed b. Abdullah b. Nasr el-Bistâmî (ö. 562/1176) şehrin önde gelen vaizlerinden ve vaazlarıyla meşhur âlimlerindendirler.⁴⁴

Bu isimlere ilave olarak Ebû Bekr Muhammed b. Ömer et-Tirmizî (ö. 280/893),⁴⁵ Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. el-Hasan b. Hamza el-Belhî (ö. 430/1038), kadı Ebû Bekr el-İskâfî (ö. 475/1082-3),⁴⁶ Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Muhammed b. Malik b. Nasraveyh es-Surmencî el-Belhî, Ebû Amr Osman b. Ahmed b. Muhammed el-Hulmî el-Belhî (ö.

³⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Istahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik* (Beyrut: Dâru Sâder, 2004), 265; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/438; Ali b. Ebû Bekr b. Ali el-Herevî, *el-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârât* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1423), 23.

³⁸ İbn Battûta, *Rihletü İbni Battûta*, 3/42.

³⁹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ-Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957), 11/138; Kureşî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye Fî Belh*, 201.

⁴⁰ Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 333-334.

⁴¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17/159.

⁴² Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9/58; Maveraünnehir'in meşhur âlimlerinden olup Belh'e yerleşmiş ve vefatına kadar kalmıştır. Belh'te Râ'ûm Mescidi'nde imamlık yapmış ve vaaz vermiştir. Bk. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru Hicr Li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1993), 2/523.

⁴³ Aslen Merv'in Dandanakan köyündendir. Merv'de Ensâb sahibi Sem'ânî'nin babasından fıkıh tahsil etmiştir. Belh'e yerleşmiş ve vefatına kadar burada kalmıştır. Vaazları ve münazaralarıyla meşhurdu. Bk. Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Müntehab min Mu'cemi Şüyûhi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417), 1324.

⁴⁴ Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 363.

⁴⁵ Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 263.

⁴⁶ Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 330-331.

538/1142), aynı zamanda şehrin müftüsü Ömer el-Hârezmî (ö. 559/1164),⁴⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Ali Kutbüddin el-Belhî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. el-Abbas el-Bezzâr⁴⁸ ve Selçuklular devrinin önde gelen âlimlerinden İmâmu'ş-Şark Zahîruddîn (ö. 619/1222)⁴⁹ şehrin meşhur hatipleri arasında sayılabilir. Safiyyüddin el-Belhî, kendi zamanında (XIII. yüzyılın başları) Belh'te halkın geneline açık derslerin Farsça verildiğini belirtmektedir.⁵⁰

3. İlim Meclisleri (İmlâ, Münâzara ve Cedel)

Belh'te yaşayan âlimlerin düzenledikleri ilim meclislerinin eğitim-öğretim faaliyetlerinde ayrı bir yeri vardır. Bu toplantılar, medrese öncesi dönemde medreselerin gördüğü işlevleri yerine getirmiştir. Medreselerin ortaya çıkışından sonraki süreçte de onlarla birlikte eğitim-öğretim hayatında asırlar boyunca var olmaya devam etmişlerdir.

İlim meclisleri olarak tasnif ettiğimiz yöntemlerin ilki ve en yaygın olanı imlâ meclisleridir. İmlâ meclisleri özellikle hadis ve fıkıh ilminin tahsilinde en sık kullanılan yöntemlerin başında gelir. Yanı sıra tefsir, münazara ve cedel ile birlikte Arap dili ve edebiyatında uygulanan bir yöntemdir.⁵¹ Hadis ve/veya fıkıh alanında,⁵² Ebû Ali el-Hasan b. Beşîr b. Abdullah en-Nakkâş el-Mehhâd (ö. 458/1065),⁵³ Ebû Bekr el-İskâfî (ö. 475/1082-3),⁵⁴ Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Şücâ' el-Belhî (ö. 482/1089),⁵⁵ Ebû Cafer Muhammed b. el-Hüseyn es-Simincânî (ö. 504/1110),⁵⁶ Şeyhülislâm Muhammed b. el-

⁴⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/318.

⁴⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 1/277.

⁴⁹ Müntecebüddin Bedî' Atabeg el-Cüveynî, *Kitab-ı Atebetü'l-Ketebe: Mecmûa-i Mürâselât-ı Dîvân-ı Sultan Sencer*, nşr. Muhammed Kazvinî-Abbas İkbâl (Tahran: Şirket-i Sâmi Çâp, HŞ 1329), 36-37; Menşurun devam eden satırlarında bu âlimin aynı zamanda bölgenin vergilerini toplamakla görevli olduğuna işaret edilmektedir. Kaynaklarda Zahîruddin unvanıyla anılan birçok şahsın ismine yer verilmektedir. Bunlar içerisinde devrin önde gelen Hanefî fakihlerinden, el-Fevâidi'z-Zahîriyye adlı eserin sahibi Ebû Bekr Zahîruddin Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Buhârî'nin (ö. 619/1222) ilmî vasfının yanında muhtesiplik yaptığı da kaydedilmektedir. Dolayısıyla Atebetü'l-Ketebe'de geçen Zahîruddin adlı âlimin, bizim tespit ettiğimiz şahsiyet olması kuvvetle muhtemeldir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/55; Ebû Gays Hayreddin b. Mahmud Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, 2002), 5/320.

⁵⁰ Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 45.

⁵¹ Abdullah Aydınli, "İmlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/225.

⁵² İsmi zikredilecek olan âlimlerin birçoğunun çok yönlü olması hasebiyle tekrara düşmemek için hadis ve fıkıh alanında imlâ meclisi kuranlara birlikte yer verilmiştir.

⁵³ Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, thk. Münîra Nâcî Sâlim (Bağdâd: Riâsetü Dîvânî'l-Evkâf, 1975), 1/195; Sem'ânî, *el-Müntehab min Mu'cemi Şüyûhi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*, 608.

⁵⁴ Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 330-331.

⁵⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, 10/502-503.

⁵⁶ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/242.

Hüseyin b. Ali el-Kalânîsî el-Belhî (ö. 535/1140),⁵⁷ Ümmü'l-Fazl el-Belhiyye Aişe bnt. Abdullah b. Ali b. Ahmed (ö. 541/1146),⁵⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Belhî (ö. 547/1152),⁵⁹ Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ebü'l-Hasan b. Ali eş-Şeyhî et-Tûrekî el-Belhî (ö. 548/1153),⁶⁰ Ebû Nasr Muhammed b. Halef eş-Şurûtî el-Belhî (ö. 548/1153),⁶¹ Ebü'l-Feth Hamza b. Muhammed b. Bahsûl el-Hemedânî (ö. 549/1154),⁶² Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. Nasr el-Bistâmî el-Havernekî el-Belhî (ö. 551/1156),⁶³ Ebü'l-Feth Muhammed b. Ömer b. Abdüssamed b. Muhammed ed-Dehâsî el-Mutîî el-Belhî (ö. 552/1157),⁶⁴ Ziyâüddîn Muhammed b. Abdullah b. Nasr el-Bistâmî (ö. 562/1176),⁶⁵ kaynaklarda Belh'te bir imlâ meclisi sahibi oldukları ifade edilen âlimlerdir.

Cedel ve münazara alanında ismi öne çıkan en meşhur âlim, el-Hâkim Ebû Nasr b. Sehl el-Belhî'dir (368/978). Makdisî onun Horasan'ın en meşhur münazaracısı olduğunu kaydeder ve kendisiyle çokça münazarada bulunduğunu belirtir.⁶⁶ Belh'te Hanefî mezhebinin önderlerinden Şeyhülislâm Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Hulmî (ö. 547/1152) de şehrin müftüsü, imamı ve münazaracılarındandır. Belh Camii'nde bir imlâ meclisi vardı.⁶⁷

Ebu Sa'd Âdem b. Ahmed b. Esed el-Herevî el-Esedî (ö. 536/1141), Arap dili ve edebiyatı alanında kurduğu ilim meclisiyle öne çıkmaktadır. Aslen Heratlı olmakla beraber Belh'e gelip yerleşmiş, vefatına kadar burada ders vermiştir. Devrin önde gelen

⁵⁷ Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, 2/119; Sem'ânî, *el-Müntehab min Mu'cemi Şüyühi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*, 1436.

⁵⁸ Tespitimize göre Belh'te bir hadis meclisi kurduğu kaydedilen tek kadın âlimdir. Babasından ve Kellâr lakaplı Ebû Mansur b. Abdurrahman b. Muhammed'den, Ebü'l-Hüseyin Adurrahman b. Muhammed b. el-Muzaffer ed-Dâvudî el-Fûşencî'den hadis almıştır. Sem'ânî bu kadın âlimle görüştüğünü ve hadis aldığını belirtmektedir. Bk. Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, 2/422.

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/86-87.

⁶⁰ Belh'in Tûrek Sokağı'nda ikamet etmekteydi. Sayılı edebiyat hocalarından olup Belhli edebiyat düşünürleri ondan ders almaktaydı. Bk. Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, 1/526.

⁶¹ Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, 2/228.

⁶² Aslen Hemedânî olup önce Herat'ta ardından vefatına kadar Belh'te ikamet etmiş ve burada bir imlâ meclisi kurmuştur. Bk. Zehebî, *Siyeru A'âlâmi'n-Nübelâ*, 20/250.

⁶³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/225.

⁶⁴ Sem'ânî, *el-Müntehab min Mu'cemi Şüyühi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*, 1517.

⁶⁵ Ataları Bistâmî olup Belh'e yerleşmişlerdir. Safiyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 363.

⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk. M. J. De Goeje (Kahire: Mektebe Medbûlî, 1991), 379; Kureşî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye Fî Belh*, 202.

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/86-87; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/181.

edîb ve dilcilerdendir. Belhli meşhur şair Reşîdüddin Vatvât (ö. 573/1177)⁶⁸ bu şeyhin öğrencisidir.⁶⁹

Atebetü'l-Ketebe'de yer alan bir atama menşurunda şehrin merkez camiinde münazara için ayrılan bir makamdan bahsedilmesi oldukça dikkat çeken bir bilgidir. Kaydedildiğine göre şehirde yürütülen tüm vaaz, ilmî münazara ve meclislerin düzenlenmesi görevi İmâmu's-Şark Zahîruddîn adlı âlime tevdi edilmekte, şehirdeki bütün âlimlerin ve imamların, Zahîruddîn'in makamına saygı göstergesi olarak, düzenlediği münazaralarda hazır bulunmaları istenmektedir.⁷⁰ Anlaşılan o ki, Nizâmiye Medresesiyle beraber Belh Camii de Selçuklular devrinde vaaz ve ilmî toplantılarla gerek halkın gerekse mütehasısların eğitim-öğretiminde önemli bir rol üstlenmeye devam etmiştir. Her ne kadar kaynaklarda özellikle belirtilmese de özellikle âlimlere nispet edilenler başta olmak üzere şehirdeki diğer cami ve mescitlerde de imlâ meclislerinin düzenleniyor olması gerekir.

4. Medreseler

Bilindiği üzere İslâm dünyasında eğitim-öğretim faaliyetlerinin yapıldığı mekanlar Hz. Peygamber (sav) döneminden itibaren var olmuş, bununla birlikte bu mekânlara medrese adı verilmemiştir. İlk medreselerin ortaya çıkış tarihi ve yeri kesin olmamakla birlikte erken Abbâsîler devri ile Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri söz konusu görüşlerin ağırlık kazandığı zaman ve bölgelerdir. Şehirlerden ise Belh ve Buhara'nın ismi ön plana çıkmaktadır.⁷¹ X. yüzyılda Belhli bir ailenin soyundan gelen Sâmânî hükümdarları ve devlet adamları devrin önde gelen âlimleri adına birer ihtisas okulu niteliğindeki ilk medreseleri inşa ettirerek bölgede eğitim-öğretim adına öncü rol üstlenmişlerdir. Belh ile birlikte Nişabur, Merv, Semerkant ve Buhara gibi Sâmânîler coğrafyasının büyük şehirlerinde otuz kadar medrese inşa edildiği belirtilmektedir.⁷² 350-358/961-969 dolaylarında İran, Horasan ve Batı Türkistan'ı içine alan seyahatinde Belh'i de ziyaret eden İbn Havkal, söz konusu tarihlerde şehirde "ilimler için medreseler, talebeler için kalacak yerler, her türlü ihtiyaç maddesi bulunduğunu" belirterek,⁷³ şehrin eğitim-öğretim açısından son derece yüksek bir seviyede olduğunu vurgulamaktadır.

Belh'te adı şahıslarla anılan medreselerden ilki Mescid-i Medrese'dir. Safiyüddin el-Belhî eserinde şehrin ileri gelenlerinden Abdülaziz el-Makberî'nin şehrin

⁶⁸ Hakkında bk. Örs, "Vatvât, Reşîdüddin", 42/573-574.

⁶⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 1/35-36.

⁷⁰ Atabeg el-Cüveynî, *Atebetü'l-Ketebe*, 36-37.

⁷¹ Bk. Nebi Bozkurt, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/324.

⁷² Usta, "Samaniler Devleti", 7/405.

⁷³ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/448; Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâtâk fî İhtirâki'l-Âfâk* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1409), 1/483.

mescitlerinden olan Mescid-i Adîne'nin yanında inşa ettiği sarayını ve çevresindeki araziye, Hârûn er-Reşîd'in ikinci Horasan valisi olarak Belh'e geldiğinde Ca'fer b. Muhammed b. el-Eş'as'a (ö. 173/789-790)⁷⁴ vakfettiğini belirtir. Ca'fer b. el-Eş'as da orada bir kompleks halinde bir kale, bir hapishane ve bir de cami inşa ettirmiştir. Müellif ileriki bir tarihte aynı yerde bir medrese inşa edildiğini, kendi zamanına ulaşan bu medreseye Mescid-i Medrese adının verildiğini kaydetmektedir.⁷⁵

Belh'teki medreselerden bir diğeri Gazneliler döneminde kurulmuş olan Halîliye Medresesi'dir. Medresenin kuruluş hikayesi şöyledir: Kâdılkudât Halil b. Ahmed b. İsmail eş-Şecerî (ö. 481/1088-9) fıkıh ilmini öğrenmek için Belh şehrine gelmişti. Tahsil hayatından sonra kendi memleketine dönmeye karar verdiğinde şehrin ileri gelenleri Gaznîn Şahı'ndan Belh'te kalması için ricacı olmuşlar, bunun üzerine Belh'te onun adına bir medrese yapılmıştı. Safiyyüddin el-Belhî, kendi zamanında (XIII. yüzyılın başları) bu medreseye adı geçen âlime nispetle Halîliye Medresesi denildiğini kaydetmektedir.⁷⁶

Safiyyüddîn el-Belhî, Şeyhülislâm el-Hüseyin b. el-Ali el-Lâmîşî'den (ö. 522/1128) türbenin civarında yer alan medresede geçen bir anısını aktarmaktadır.⁷⁷ Bu, Belh'te Kusem b. Abbâs'ın türbesi civarında yer alan bir medreseye işaret etmektedir. Aynı şekilde, *Fezâil-i Belh*'te biyografisine yer verilen zatlardan Muhammed b. Ahmed b. İbrahim ez-Zâhid el-Belhî'nin (ö. 584/1188-89) de kendisine ait medresede imlâ dersleri verdiği kaydedilmektedir.⁷⁸

Kaynaklarda adına medrese kurulduğu ifade edilen ve bizim de burada yer verdiğimiz âlimlerin vefat tarihleri dikkate alınırca, II./IX. yüzyılın sonlarından itibaren başta Kerrâmîyye olmak üzere ehl-i sünnet dışı mezhep ve düşüncelere karşı Horasan ve Mâverâünnehir'in genelinde olduğu gibi Belh'te de birçok medresenin kurulduğu anlaşılmaktadır.⁷⁹ Gerçek anlamda kurumsal bir kimliğe sahip olmayan ve bir âlimle özdeşleşen bu medreseler genellikle tek bir ilim dalında, özellikle hadis ve fıkıh alanında ihtisaslaşmayı sağlamaktaydı. Bu tür medreselerin idaresi, eğitim-öğretim müfredatı ve yöntemi, adına medresenin inşa edildiği âlimin gözetimindeydi. Giderleri, yine bu

⁷⁴ Bk. Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Riyad: Dâru Taybe, 1985), 462; Taberî, *Târîh*, 8/347.

⁷⁵ Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 36.

⁷⁶ Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 332-333.

⁷⁷ Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 339.

⁷⁸ Horasan, Irak ve Mâverâünnehir bölgelerine yolculuk yapmış olup döndükten sonra kurduğu medresede imlâ dersleri vermekteydi. 84 yaşında iken vefat etmiş ve Belh'te defnedilmiştir. Hakkında verilen bilgilere ve vefat tarihine bakılırsa Belh'in Selçuklular'ın elinden çıktığı bir dönemde yaşadığı anlaşılmaktadır. Bk. Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 378-379.

⁷⁹ Cihan Piyadeoğlu, "Horasan'ın Doğu Bölgesi: Kubbetü'l-İslâm Belh (Büyük Selçuklular Dönemi)", *Tarih Dergisi* 49 (2010), 18.

medresenin bânisi olan varlıklı âlimler tarafından karşılandığı gibi medreseye tahsis edilen vakıflar yardımıyla da karşılanabilmekteydi.⁸⁰

Bilindiği üzere, Selçuklular dönemi medreselerin gelişimi açısından dönüm noktası kabul edilmektedir. Bu dönemde Selçuklu veziri Nizâmülmülk tarafından inşa ettirilen Nizâmiye Medreseleri devletin himayesinde kurulmaları bakımından ilk resmî medreselerdir. Daha önceki medreseler gerek müfredat gerek kuruluş amaçları bakımından sadece dinî eğitim gayesi taşıırken, başta Bağdat ve Nişabur olmak üzere Merv, Herat, Belh, Basra, İsfahan, Âmul, Musul, Cizre ve Rey gibi şehirlerde kurulan Nizâmiye medreseleri aynı zamanda siyasî amaçlar taşımaktadır.⁸¹

Elimizde Belh Nizâmiye Medresesi'nin inşası ve işleyişi hakkında detaylı bilgi olmamakla birlikte kaynaklar Belh Nizâmiyesi'nde görev yapmış bazı âlimlere işaret etmektedirler. Bunlardan biri Kâdilkudât, şeyh, imam, hafız, muhaddis ve zâhid olarak tavsif edilen Ebû Ali el-Hasan b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer el-Belhî el-Vahşî'dir (ö. 471/1078-1079). Bizzat Nizâmülmülk tarafından davet edilerek Belh'teki medreseye hoca tayin edilmiştir.⁸² Medresede ders verenlerden bir diğeri, aslen İsfereyîn'den olan fakîh Abdullah b. Tahir b. Muhammed Şehfûr et-Temîmî'dir (ö. 488/1095). Belh'e yerleşmiş ve Nizâmiye Medresesi'nde ders vermiştir.⁸³

Atebetü'l-Ketebe'de yer alan bilgiler bize Selçuklular döneminde Nizâmiye'yle birlikte yine devletin kontrolünde olan diğer bazı medreselerin varlığını haber vermektedir. Daha önce bahsi geçen atama menşurunda, İmâmuş-Şark Emîr Zahîrüddîn'in emrine verilen kurumlar arasında Tekişî Medresesi (تكشي) ve Kûze Medresesi (كوزه) adında medreseler de zikredilmektedir. Diğer yerlerle birlikte bu medreselerde de ders verme görevi ve sorumluluğu kendisine ve oğluna verilmiştir.⁸⁴ Burada bahsi geçen Tekişî Medresesi'nin adını, uzun süre Belh'e hâkim olan Tekiş b. Alp Arslan'dan aldığı ve onun tarafından inşa ettirilmiş olduğu düşünülmektedir.⁸⁵

Âlimleriyle ve eğitim kurumlarıyla oldukça yüksek bir ilmî seviyeye ulaşan Belh, XI. ve XII. yüzyıllarda Mâverâünnehir bölgesiyle yarışır hale gelmişti. Bu süreçte bölge âlimleri arasında hararetli fikrî tartışmalar yapılmaktaydı. Bunun sonucunda Belh medreselerine felsefenin girdiği görülür. Özellikle Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın görüşleri revaç bulmaktaydı. Gazzâlî'yle tekke ve zaviyelerdeki sûfiler de bu tartışmalara dahil oldu. Zaman zaman devlet adamları da ilmî tartışmalardan ve taraf olmaktan kendilerini

⁸⁰ Usta, "Samaniler Devleti", 7/405.

⁸¹ Zehebî, *Siyeru A'âlami'n-Nübelâ*, 19/96; Bozkurt, "Medrese", 28/324.

⁸² Safiyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 326-327; Zehebî, *Siyeru A'âlami'n-Nübelâ*, 18/365-367.

⁸³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, 10/599.

⁸⁴ Atabeg el-Cüveynî, *Atebetü'l-Ketebe*, 36-37.

⁸⁵ Piyadeoğlu, "Horasan'ın Doğu Bölgesi", 18-19.

alamadılar. Nitekim Alâeddîn Muhammed Hârizmşah'ın Şeyh Necmeddin Kübra'nın müritlerinden Şeyh Mecdüddîn'i görüşleri nedeniyle cezalandırmak istemesi, münakaşanın boyutlarını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Aynı şekilde Muhammed Hârizmşah'ın, dostu ve hocası olarak bilinen Fahreddin er-Râzî'yi yanına alarak Belh'teki medrese ve tekkeleri teftiş etmesi ve bazı sûfilere karşı muhalefet etmesi de buna örnek olarak verilebilir. Tartışmalara zaman zaman halk da dahil olmakta, hatta bu durum bazı sûfilerin şehri terk ederek Mâverâünnehir ve Arap ülkelerine göçmesiyle sonuçlanmaktaydı. Belh'in içinde bulunduğu sosyopolitik ortam, her ne kadar yaklaşan Moğol tehlikesi asıl sebep olarak görünse de, Mevlânâ'nın babası Muhammed Bahâeddîn Veled'in ailesiyle beraber Belh'i terk ederek uzun bir yolculuktan sonra Konya'ya gelip yerleşmesindeki sebeplerden biri olarak değerlendirilmektedir.⁸⁶ Çünkü Bahâeddin Veled, aklî ilimlere ve özellikle felsefeye karşıydı. Bu sebeple, bahsi geçen ünlü kelâmcı Fahreddin er-Râzî'yi, Hârizmşah Alâeddin Muhammed Tekiş'i ve birtakım devlet görevlilerini vaazlarında şiddetle ve açıkça eleştirmekteydi.⁸⁷

5. Kütüphaneler

Belh'te bir kütüphanenin varlığına dair şüphe götürmeyen kayıtlar, Selçuklular dönemine aittir. Kaydedildiğine göre, Belh'teki Rîsmân Ribâtı (Ribât-ı Rîsmân, İplikçiler Hanı), birbirinden kıymetli kitapları ihtiva eden ve Hizâne-i Kütüb adı verilen bir kütüphaneye sahipti. Bu kütüphanede aynı zamanda halkın dinî konularda bilgilendirilmesi için umuma açık vaazlar verilmekteydi. Sultan Sencer döneminde bu kütüphanede verilecek vaazların takibi, kütüphanenin idaresi ve kitapların muhafazası görevi daha önce adı geçen Emîr Zahîrüddîn'e tevdi edilmişti.⁸⁸

İlgili başlıklar altında haklarında bilgi verilen cami ve mescitlerin, küttâbların, Belh'te yaşayan âlimlerin hatırı sayılır kitap koleksiyonu olduğunda şüphe yoktur. Ancak kaynaklarda buna dair detaylı bilgilere ulaşamamıştır. Aynı şekilde, Belh Nizâmîyesi'nde de bir kütüphanenin var olması gerekir. Ancak bu medresenin kendisi hakkında çok kısıtlı bilgilere sahip olduğumuz gibi, kütüphanesi hakkında da herhangi bir kayda rastlanılmamıştır. Mevlânâ'nın babası Bahâeddîn Veled'in 616/1219 yılının sonlarına doğru Belh'ten ayrılırken 300 deve yükü kıymetli kitabını da yanında götürdüğüne dair kayıt,⁸⁹ âlimlerin kitap koleksiyonlarına dair en önemli örneklerden biridir. Aynı zamanda

⁸⁶ Hüseyin Güllüce, "Mevlânâ'nın Yaşadığı VII./XIII. Asırda Belh ve Konya'nın İlmî ve Tasavvufî Durumuna Genel Bir Bakış", *Ekev Akademi Dergisi* 55 (2013), 105-106.

⁸⁷ M. Nazif Şahinoğlu, "Bahâeddin Veled", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/460.

⁸⁸ Atabeg el-Cüveynî, *Atebetü'l-Ketebe*, 36-37.

⁸⁹ Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (Kabalıcı Yayınları, 2011), 72.

bu, Belh ulemasının sahip olduğu ilmî birikimi ve yüksek seviyeyi göstermesi bakımından da dikkate değerdir.

6. Verrâklar

Kâğıdın Çin’de icadından sonra II/VIII. yüzyılın ikinci yarısında İslâm dünyasında da üretimi ve yaygınlaşmasıyla birlikte kültür alanında büyük gelişmeler meydana gelmiştir. Bunlardan biri, İslâmî literatürde “verrâk” olarak ifade edilen meslek grubunun ortaya çıkışıdır. İlk zamanlarda genelde kitap istinsah eden kimseyi ifade eden verrâk kelimesi, aynı zamanda müsvedde halindeki bir eseri temize çektikleri için bir nevi editörlük olarak da değerlendirilebilir. İmlâ, semâ’, kıraat, ruhsat ve icâzet gibi, bir eserin telif aşamalarındaki hizmetlerinden dolayı verrâklar, okuyucunun söz konusu eserlere ulaşmasında önemli bir yere sahiptiler. Bu mesleğin icra edilebilmesi için birçok ilim dalından haberdar olunması gerekmektedir. Bu sebeple Orta Çağ İslâm dünyasında birçok âlim verrâk nisbesiyle meşhur olmuştur. Abbâsîler dönemindeki kültürel gelişmeyle birlikte verrâklar, açtıkları dükkanlarda birçok eserin orijinallerini veya güvenilir nüshalarını kitap meraklılarının ilgisine sunmuşlardır. Yazı malzemelerinin de satıldığı bu dükkanlar, yanı sıra, âlimlerin, şair ve edebiyatçıların buluşma mekanları haline gelmişlerdir. Bu mekanlarda düzenlenen toplantılarda ilmî ve edebî meseleler müzakere edilerek kültürel hayatın canlanması sağlanmıştır.⁹⁰

Belh’te bu nisbeyle anılan ve bizim de aşağıda önde gelenlerine yer verdiğimiz isimler dışında verrâk mesleğinin durumuna dair kaynaklarda yeterli bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte birçok ilmî sahada ismine işaret ettiğimiz Belh’in en ünlü ilim adamı ve aynı zamanda bu mesleği de icra etmiş olan Ebû Zeyd el-Belhî’nin mesleğe dair kaleme aldığı ifade edilen ancak günümüze ulaşmayan *Fî Medhi’l-Virâka* adlı risâlesi ile *Fî Zemmi’l-Mu‘allimîn ve’l-verrâkîn* adlı risâlesinin olması,⁹¹ Belh’te verrâklık mesleğinin yerini ve âlimlerin bu mesleğe olan ilgilerini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Kaynaklarda Belh’te verrâk olarak hizmet verdiğine işaret edilen kimselerden biri, Ebû Davud Süleyman b. Süleym (Selm) el-Mesâhifi’dir (ö. 288/901). Belh’in mevâlî tabakasından olup müezzinlik ve imamlık yapmaktaydı. Ayrıca hat sanatındaki maharetinden dolayı Mushaf (Kur’ân) yazma işiyle de uğraştığı ve nisbesinin buradan geldiği kaydedilir. Nadr b. Şumeyl’e yetişmiş, ondan rivayette bulunmuştur.⁹²

⁹⁰ İsmail E. Erünsal, “Verrâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/646-652.

⁹¹ Ebû’l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazân (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1997), 171; Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-Üdebâ*, 1/275; Erünsal, “Verrâk”, EK-2/651.

⁹² Sem‘ânî, *el-Ensâb*, 12/283.

Ebû Sevra b. Kâid Hümeym el-Belhî el-Fûrî (ö. 292 veya 293/905 veya 906) de verrâk olarak kaydedilmektedir.⁹³ Hakkında detaylı bilgiye rastlanılmamıştır.

Ebû Bekr el-Verrâk Muhammed b. Ömer el-Hakîm (ö. 294/907), aslen Tirmizli olup Belh'e yerleşmiştir. Devrin önde gelen vaizlerindedir. Ahmed b. Hadraveyh ile görüşmüş, Muhammed b. Sa'd b. İbrahim ez-Zâhid ve Muhammed b. Ömer b. Haşnâm el-Belhî ile sohbet etmiştir. Tasavvufa dair meşhur bir kitabının olduğu ve hadisle iştiğal ettiği kaydedilmektedir. Fezâil-i Belh'te belirtildiğine göre kitabının adı *el-Âlim ve'l-muteallim*'dir.⁹⁴

Ebû Abdullah Muhammed b. Cafer b. Gâlib el-Verrâk el-Belhî (ö. 300/912), *et-Tabakât li ulemâi Belh ve fukahâihâ ve min kudemâihâ's-selef* adlı eseriyle bilinmekte olup, bu eser Belh âlimlerine yer veren en meşhur kitap olarak bilinmekteydi.⁹⁵

Ebû Hafş Ömer b. Muhammed b. Hafş el-Verrâk (ö. 313/925),⁹⁶ nisbesinden anlaşıldığı üzere bu mesleği icra etmekteydi, ancak hakkında başka bilgiye yer verilmemektedir.

Ebü'l-Hasan Şehîd b. el-Hüseyn el-Belhî el-Verrâk el-Mütekellim (ö. 315/927), şair, edîb ve mütekellim olarak nitelenmekte olup Belh'in Cehûzânek köyündendir. Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ile Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) çağdaşı ve arkadaşı olup yakın tarihlerde vefat ettikleri kaydedilmektedir. Geçim sıkıntısı çektiği ve hayatını verrâklık yaparak idame ettirdiği kaydedilir. Bir ara Belh'i ele geçiren Ahmed b. Sehl b. Hâşim el-Mervezî'yi (918-919) eleştirdiği için kaçıp izini kaybettirdiği, Belh'e ancak Ahmed b. Sehl'in ölümünden sonra dönebildiği rivayet edilir.⁹⁷

⁹³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/279.

⁹⁴ Ebû Abdurrahman Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia es-Sülemî, *Tabâkâtu's-Süfiyye*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 178; Safiyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 261-262; Ebû Hafş Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısrî İbnü'l-Mulakkın, *Ṭabaḳātu'l-'Evliyâ*, thk. Nûruddîn Şureybe (Kahire: y.y., 1415/1994), 374-375.

⁹⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/279; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 12/283; Kureşî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye Fî Belh*, 269.

⁹⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, 7/267.

⁹⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 1/1421-1422; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/194; Şalâhuddîn Hâlıl b. Aybek b. 'Abdullâh eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâ'ût - Turkî Muştafâ (Beyrut: y.y., 1420/2000), 16/115-116.

Uhayd b. Muhammed el-Verrâk,⁹⁸ Ebû Hâmid Ahmed b. Kudâme el-Belhî el-Verrâk,⁹⁹ Cafer b. Muhammed el-Belhî el-Müeddib el-Verrâk,¹⁰⁰ Belh'te bu mesleği icra ettiğini tespit ettiğimiz kimselerdendirler.

7. Ribâtlar, Tekke ve Zâviyeler

Bilindiği üzere, İslâm tarihinde ilk zamanlar “sınır boylarında askerlerin atlarını bağlayıp nöbet tuttıkları mekânlara ve buralarda inşa edilen müstahkem yapılara ribât, cihad sevabı almak için ribâtlarda toplanan gönüllü askerlere de murâbit adı verilmiştir.” Kaynaklarda bunun en bariz örneklerine Hz. Ömer devrinden itibaren rastlamak mümkündür. Ribâtlarda askerî eğitimin yanı sıra ibadete ve ilmî faaliyetlere de önem verilmiş, ilk dönemlerde daha ziyade askerî amaçlarla inşa edilen ribâtlar, IX. yüzyılın sonlarından itibaren dinî ve tasavvufî bir karakter kazanmaya başlamıştır. Böylece ribâtlar, tasavvuf öğretisinin yaygınlaşmasında rol oynamışlardır.¹⁰¹ Bu dönüşümün örneklerine erken dönemlerden itibaren Belh'te de rastlanılmaktadır. Nitekim Belhli meşhur sûfî İbrahim b. Ethem'in (ö. 161/778?) babası Ethem b. Mansur b. Yezid b. Cabir el-İclî'nin âlim, zahit ve âbid vasıflarının yanında şehrin önde gelen mücahit murâbitlarından olduğu kaydedilmektedir. Bir keresinde, yaklaşan bir Türk akınına karşı cesurca mücadele verdiği kaydedilir.¹⁰²

Şehrin önde gelen sûfilerinden bir diğeri olan Şakîk-ı Belhî (194/810) de meşhur murâbitlardandır. O da Allah yolunda cihada önem vermekteydi. Nitekim Huttelân ve Vâşgerd arasında yer alan Kûlan bölgesinde gittiği cihatta şehit olmuştur.¹⁰³

Daha önce bahsi geçen Belh Mescidi'nin inşasına dair rivayette, Abbâsîler'in Belh Emîri Davud b. Ali'nin hanımı tarafından yaptırıldığı kaydedilen mescit-zâviye-ribât kompleksindeki ribâtın¹⁰⁴ da askerî amaçla değil, gerek konum olarak şehir merkezinde inşa edilmiş olması gerekse kompleksteki diğer unsurların mahiyeti itibarıyla sosyal ve kültürel sahada hizmet veriyor olması gerekir. Kaynaklarda hakkında bilgi verilmese de şehrin önde gelen sûfilerinden, Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled'in müritlerine ders verdiği bir tekkesinin olması gerekir.

⁹⁸ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Mu'âz et-Temîmî Ebû Hâtim İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarabad, 1973), 8/137.

⁹⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 2/314.

¹⁰⁰ Zehebî, *Siyeru A'âlami'n-Nübelâ*, 14/108.

¹⁰¹ Geniş bilgi için bk. İsmail Yiğit, “Ribât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/76-79.

¹⁰² Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 117-118.

¹⁰³ Safiyyüddîn el-Belhî, *Fezâil-i Belh*, 129.

¹⁰⁴ İbn Battûta, *Rihletü İbni Battûta*, 3/42-43.

İlmî ve kültürel sahada hizmet veren ribâtlardan bir diğeri, Selçuklular dönemine aittir. Daha önce adı geçen Zahîruddin adlı emîrin atama menşurunda şehirdeki Rîsmân Ribâtı (Ribât-ı Rîsmân, İplikçiler Hanı) adında bir ribâta yer verilmekte, bu ribâtın birbirinden kıymetli kitapları ihtiva eden bir de kütüphaneye sahip olduğu kaydedilmektedir. Bu kütüphanede, dolayısıyla ribâtta, umuma açık vaazların verildiği, verilecek vaazların, kütüphanenin idaresinin ve kitapların muhafazasının adı geçen emirin uhdesine bırakıldığı ifade edilmektedir.¹⁰⁵

Sonuç

Araştırmanın başlıkları altında sunulan bilgilerden görüldüğü üzere Belh şehri, Müslümanların hâkimiyetine girdikten sonra İslâm kültür ve medeniyetinin bir parçası haline gelmiş, diğer Orta Çağ İslâm şehirlerinde örneklerine rastlanılan eğitim kurumları Belh'te de ortaya çıkmıştır.

Orta Çağ İslâm dünyasının genelinde eğitim-öğretimin ilk kademesini oluşturan küttâblardan Belh'te kurulduğunu tespit ettiğimiz, Dahhâk b. Müzâhim'in küttâbıdır. Eldeki verilere göre İslâm tarihinin erken dönemine ait, İslâm topraklarının doğusunda şimdiye kadar bilinen en büyük ve hatta belki de ilk küttâbın Dahhâk'ın küttâbı olması muhtemeldir. Günümüzdeki bazı çalışmalarda adı geçen âlime ait küttâbın Kûfe'de olduğuna dair kanaat ise yanlıştır.

Belh'te var olduğu tespit edilen tek kütüphane, Ribât-ı Rîsmân (İplikçiler Hanı) adı verilen ribâtın bir bölümünü teşkil ettiği anlaşılan Hizâne-i Kütüb'tür. Başta Nizâmiye Medresesi olmak üzere diğer medreselerle birlikte bizim burada haklarında bilgi verdiğimiz, şehirde ilmî hayatın terakkisine katkıda bulunan camilerin, mescitlerin, verrâkların ve âlimlerin de hatırı sayılır kitap koleksiyonlarının olduğu düşünülebilir. Ancak bunlara dair herhangi bir tarihî kayda rastlanmamıştır.

Belh'te var olduğu bilinen Nizâmiye Medresesi'ne ilaveten, muhtemelen daha önceki bir tarihte Gazneliler tarafından kurulan Halîliye Medresesi, kuruluş dönemi ve tarihine dair herhangi bir kayda rastlayamadığımız Mescid-i Medrese ile büyük ihtimalle Selçuklular devrinde kurulmuş olan Tekiş Medresesi ve Kûze Medresesi şehrin yüksek öğreniminde faal olan kurumlarıdır. Moğol İstilasının (1221) şehrin mimarî ve kentsel yapısına olduğu kadar ilmî ve kültürel gelişmesine de ket vurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim gezdiği yerlerdeki medreseleri ve âlimleri ziyaret etmesiyle bilinen İbn Battûta, XIV. yüzyılın ortalarında Belh'i harap bir şehir olarak tasvir etmekte, şehirdeki medrese ve benzeri herhangi bir kurumdan ve karşılaştığı herhangi bir âlimden bahsetmemektedir.

¹⁰⁵ Atabeg el-Cüveynî, *Atebetü'l-Ketebe*, 36-37.

Kaynakça

- Atabeg el-Cüveynî, Müntecebüddin Bedîc. *Kitab-ı Atebetü'l-Ketebe: Mecmûa-i Mürâselât-ı Dîvân-ı Sultan Sencer*. nşr. Muhammed Kazvinî-Abbas İkbâl. Tahran: Şirket-i Sâmi Çâp, HŞ 1329.
- Atalay, Mehmet. "Unsurî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/162-163. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Aydınlı, Abdullah. "İmlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/225-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Azamat, Nihat. "Nâsır-ı Hüsrev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/395-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bebek, Adil. "Kâ'bî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/27. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bilgin, Orhan. "Ebü'l-Müeyyed-i Belhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/337-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bolat, Ali. "Şakîk-ı Belhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/305-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bozkurt, Nebi. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Nebi. "Mektep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-Kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1360.
- Can, Mesut. *Kubbetü'l-İslâm Belh (Doğu Horasan'da Tarih, Toplum ve Medeniyet)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Devletşah. *Devletşah Tezkiresi (Tezkire-i Devletşah)*. çev. Necati Lugal. 4 Cilt. İstanbul: Tercüman, 1977.
- Dizer, Muammer. "Ebû Ma'şer el-Belhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/182-184. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Eflâkî, Ahmed. *Ariflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. Kabalıcı Yayınları, 2011.
- Erünsal, İsmail E. "Verrâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/646-652. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Golombek, Lisa. "Abbasid Mosque at Balkh". *Oriental Art* 15 (1969), 173-189. https://doi.org/10.2458/azu_acku_pamphlet_ds374_b28_g65_1969

- Güllüce, Hüseyin. “Mevlânâ'nın Yaşadığı VII./XIII. Asırda Belh ve Konya'nın İlmî ve Tasavvufî Durumuna Genel Bir Bakış”. *Ekev Akademi Dergisi* 55 (2013), 101-112.
- Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1985.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2002.
- Herevî, Ali b. Ebû Bekr b. Ali. *el-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârât*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1423.
- Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Müessesetü Nâsır li's-Sekâfe, 1980.
- Istahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *Mesâlikü'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru Sâder, 2004.
- İbn Battûta, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî. *Rihletü İbni Battûta*. thk. Abdülhâdî et-Tâzî. 5 Cilt. Ribât: Akâdemiyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1417.
- İbn Ebî Ya'âlâ, Ebû'l-Hüseyn İbn Ebî Ya'âlâ Muhammed b. Muhammed. *Ṭabaḳâtu'l-Ḥanâbile*. thk. Muhammed Ḥâmid el-Fakî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer. *Kitabü'l-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.
- İbn Hallikan, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, 1978.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed. *Sûretü'l-Arz*. Beyrut: Dâru Sâder, 1938.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Mu'âz et-Temîmî Ebû Hâtîm. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarabad, 1973.
- İbn Mencuyeh, Ebû Bekr 'Aḫmed b. 'Alî b. Muhammed b. İbrâhîm b. Mencûyeh. *Ricâlu Şaḫîḫi Muslim*. thk. 'Abdullâh el-Leysî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1986.
- İbn Şemâil, Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdülhak. *Merâsîdü'l-İttilâ' Alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l-Bikâ'*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412.
- İbnu'l-Mulâḳḳın, Ebû Ḥafş Ömer b. 'Alî b. Aḫmed el-Mıṣrî. *Ṭabaḳâtu'l-'Evliyâ*. thk. Nûruddîn Şureybe. Kahire: y.y., 1415/1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem. *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1980.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhim Ramazân. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdullâh el-Kûfî. *es-Şikât*. b.y.: Dâru'l-Bâz, 1405/1985.
- İdrîsî, Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh. *Nüzhetü'l-Müştak fi İhtirâki'l-Âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Zer el-Herevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/269-270. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karahan, Abdülkadir. "Enverî, Evhadüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/267-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Kahire: Dâru Hicr Li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 2. Basım, 1993.
- Kureşî, İmân bnt. Su'ûd bnt. Hayşân. *el-Hayâtü'l-İlmiyye Fî Belh Hilâle'l-Fetra (h.205-617/820-1220)*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Kurtuluş, Rıza. "Mezârîşerif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/518-519. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kutluer, İlhan. "Belhî, Ebû Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/412-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Landau, Jacob M. "Küttâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/3-4. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. thk. M. J. De Goeje. Kahire: Mektebe Medbûlî, 3. Basım, 1991.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut, 1980.
- Örs, Derya. "Vatvât, Reşîdüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/573-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Piyadeoğlu, Cihan. “Horasan’ın Doğu Bölgesi: Kubbetü’l-İslam Belh (Büyük Selçuklular Dönemi)”. *Tarih Dergisi* 49 (2010), 1-25.
- Şafedî, Şalâhuddîn Halîl b. Aybek b. ‘Abdullâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Aḥmed el-Arnâ’ût - Turkî Muştafâ. 29 Cilt. Beyrut: y.y., 1420/2000.
- Safiyüddîn el-Belhî, Ebû Bekir Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Davud el-Vâ’iz. *Fezâil-i Belh*. ed. Abdülhay Habîbî. çev. Abdullah b. Muhammed b. el-Kâsım el-Hüseyn. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferng-i İran, 1971.
- Sem‘ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu‘allimî el-Yemânî v.dğr. Haydarabad: Meclisü Dâirati’l-Me‘ârifî’l-Osmâniyye, 1962.
- Sem‘ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Müntehab min Mu‘cemi Şüyûhi Ebî Sa‘d es-Sem‘ânî*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. 4 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1417.
- Sem‘ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *et-Tahbîr fi’l-Mu‘cemi’l-Kebîr*. thk. Münîra Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdâd: Riâsetü Dîvânî’l-Evkâf, 1975.
- Söylemez, M. Mahfuz. “İslâm’ın Erken Döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri”. *Dini Araştırmalar* 5/13 (2002), 57-80.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia. *Tabâkâtu’s-Sûfiyye*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998.
- Şahinoğlu, M. Nazif. “Bahâeddin Veled”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/460-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu’t-Taberî (Târîhu’l-Rusûl ve’l-Mülûk)*. thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim. 11 Cilt. Mısır: Dâru’l-Meârif, 2. Basım, ts.
- Usta, Aydın. “Samaniler Devleti”. *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. ed. İsmal Hakkı Atçeken - Mustafa Demirci. 7/361-436. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu‘cemü’l-Üdebâ*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1993.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu‘cemü’l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 2. Basım, 1995.
- Yazıcı, Tahsin. “Belh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/410-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yazıcı, Tahsin. “İbnü’l-Belhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/529. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yiğit, İsmail. “Ribât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lämi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405.

Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve Vefyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

Ziriklî, Ebû Gays Hayreddin b. Mahmud. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 338-372

Fıkıh Tarihi Yazımında Dönemlendirme Arayışı: Hudarî ve Kâmil Miras Merkezinde İki Tasavvur

*The Search of Periodization in the Writing of the History of Fiqh: Two Conceptions
Centered on Hudarî and Kâmil Miras*

Münir Yaşar KAYA

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Assoc. Prof., University of Afyon Kocatepe, Faculty
Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. of Theology, Department of Islamic Law

munirkaya@aku.edu.tr Orcid: 0000-0002-7089-5634

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

07.10.2023

Kabul Tarihi / Accepted

23.12.2023

Atıf/Cite: Kaya, Münir Yaşar. "Fıkıh Tarihi Yazımında Dönemlendirme Arayışı: Hudarî ve Kâmil Miras Merkezinde İki Tasavvur". İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 8/2 (2023), 338-372.
<https://doi.org/10.20486/imad.1372790>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Fıkıh tarihi modern dönemde disiplinlerin ayrışması ile tarih biliminin altında ilmî tarih anlayışı neticesinde ortaya çıkan bir ilimdir. Batıda aynı dönemlerde gelişen hukuk tarihi anlayışının İslâm hukuk sistemindeki karşılığıdır. 19. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan bu ilme dair ilk eserlerde içeriğe ilişkin iki farklı yöntemin kullanıldığı görülmektedir. Kullanılan yöntemlerden biri kaynaklara dönüş metodu olarak isimlendirilebilecek yöntemdir. İctihat-taklit anlayışında hareket eden bu yöneme göre fıkıh tarihi doğma, kurulma, gelişme, duraklama ve gerileme gibi dönemlere ayrılmaktadır. Bu yöntemle yazılan ilk eser Hudarî Bey tarafından kaleme alınan *Târîhu't-teşrî'l-İslâmî*'dir. Hudarî Bey'den sonra yazılan fıkıh tarihi eserlerinin çoğunluğu da bu yöntemi kullanmıştır. Fıkıh tarihi içeriğinde kullanılan diğer yöntem ise tekemmül metodu ile isimlendirilmektedir. Bu yöneme göre fıkıhın kuruluş, gelişme ve kurumsallaşma dönemleri bulunmaktadır. Bu yöneme dair kaleme alınan ilk fıkıh tarihi eseri olan Kâmil Miras'ın *Târîh-i İlm-i Fikh* adlı eseri aynı zamanda ilmî disiplin olarak yazılmış ilk fıkıh tarihi eserdir. Günümüze kadar bu yöntemle yazılan eser sayısı çok az olsa da son yıllarda bu yöntemin daha makul olduğu fikri benimsenmeye başlamıştır. Çalışma fıkıh tarihinin bir ilim dalı olarak yazılmış olan ilk eseri ve yazılma metodunun diğer metot ile benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Öte yandan son yıllarda fıkıh tarihinde yeni bir dönemlendirme gerektiğine dair düşünceye bir katkı sağlanması hedeflenmektedir. Bu anlamda kanaatimizce tekemmül metodu fıkıh tarihini yeniden dönemlendirme konusunda başlangıç noktası oluşturabilecek bir potansiyele sahiptir. *Târîh-i İlm-i Fikh* bunun ilk örneği olması bakımından literatürde oldukça önemli bir konumdadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Tarihi, Dönemlendirme, Kâmil Miras, Târîh-i İlm-i Fikh.

Abstract

The history of Islamic jurisprudence (fiqh) is an academic discipline that emerged in the modern period due to the differentiation of disciplines and the scientific historical approach underlying the field of history. It finds its counterpart in the Western understanding of legal history that developed during the same era. The initial works on this discipline, which began to develop from the 19th century onwards, reveal the use of two different methods in terms of content. One of the employed methods can be designated as the method of returning to sources. Operating within the framework of the interpretation and imitation (ijtihâd-taqlîd) approach, this method divides the history of jurisprudence into periods such as inception, establishment, development, stagnation, and decline. The first work written using this method is "Târîhu't-teşrî'l-İslâmî", authored by Hudarî Bey. Subsequently, the majority of works on the history of jurisprudence also adopted this method. Another method used in the content of the history of jurisprudence is termed the method of perfection. According to this approach, there are stages in the establishment, development, and institutionalization of jurisprudence. The first work on the history of jurisprudence written in accordance with this method is "Târîh-i İlm-i Fikh" by Kâmil Miras. This work is not only the first historical account of Islamic jurisprudence but also serves as the first scholarly discipline-specific history of jurisprudence. While the number of works written with the method of perfection is limited, in recent years, there has been a growing acceptance of the idea that this method is more reasonable. This study aims to present the first work and its methodology in the context of the history of jurisprudence, highlighting both similarities and differences with the source-returning method. Furthermore, it seeks to contribute to the recent discussions on the need for a new periodization in the history of jurisprudence. In this regard, we believe that the method of perfection has the potential to serve as a starting point for reperiodizing the history of jurisprudence, with "Târîh-i İlm-i Fikh" holding a significant position as its pioneering example in the literature.

Keywords: Fiqh, History of Fiqh, Periodization, Kâmil Miras, Târîh-i İlm-i Fikh.

Giriş

Modern dönemde bir ilim dalı hâlini almış olan hukuk tarihi branşının ilmî bir disiplin olma sürecinin, çok uzun bir zaman dilimine dayanmadığı kabul edilmektedir. Batıda hukuk tarihine yönelik disiplinler açıdan ilk çalışmalar 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren başlamaktadır. İlk olarak Alman Roma hukukçusu Savigny (ö. 1861) tarafından ileri sürülen tarihsel hukuk ekolünün çabalarıyla başlayan hukuk tarihini bir disiplin olarak yerleştirme fikri,¹ İslâm dünyasında da aynı dönemlerde kendisini göstermiş ve 20. yüzyılın başlarından itibaren ayrı bir ilim dalı olarak modern ilmî hayatta yerini bulmuştur. Bu ekolün yansıması olarak genel hukuk tarihinden ziyade özel/millî sayılabilecek hukuk tarihi yazımının revaç bulduğu söylenebilir. Özellikle Batı'da ortaya çıkan bu anlayış Savigny'nin bir Roma hukukçusu olmasının ve Avrupa'nın siyasi tarih olarak kendisini Roma İmparatorluğu'na dayandırmasının etkisiyle Batı'nın kendisini Roma hukukuna adapte etmesine ve hukuk tarihini Roma hukuk tarihi olarak dillendirmesine sebep olmuştur. Buna karşın İslâm dünyası bu kapsamda kendi hukuk sisteminin tarihini yazma işine koyularak fıkıh tarihini yazma çabasına girişmiştir.

Modern dönemde ilmî bir disiplin olarak kendisine yeni yer bulmuş olsa da İslâmî literatüre bakıldığında hukuk tarihi alanı Müslüman toplumlara çok da yabancı değildir. Klasik literatürde bulunan tabakât ve terâcim kitapları, bu alana dair İslâmî literatürde yazılmış en kapsamlı ve geniş literatürü barındırmaktadır. Bu eserler müstakil olarak ilim sahiplerinin isimlerini zikretmekte, yaşam hikayelerinden ve o ilme dair görüş ve fikirlerinden bahsetmektedir. Bu sebeple modern anlamda özel ilim tarihi yazma işi çok daha eski tarihlere milatlanabilir. Bu durum fıkıh başta olmak üzere İslâmî ilimlerin her bir alanı için geçerlidir.

Öte yandan Savigny tarafından hukuk alanı özelinde gerçekleştirilmeye çalışılan ilmî disiplin oluşturma çalışmasındaki amaç, o ilme ait tarihte köşe taşı konumundaki kişilerin görüşlerinin ve devletlerin uygulamalarının ilkesel hâlde modern çağa aktarılmasıdır. Hukuk tarihi anlatılarında Roma hukukuna ait kişi, kurum ve uygulama biçimine dair tarihsel bir anlatımdan ziyade bu amacın ön planda tutulduğu ve asıl gerçekleştirilmesi arzulanan şey olduğu söylenebilir. İslâmî literatüre bakıldığında Savigny tarafından amaçlanan şeyin literatürün oluşmaya başlamasından itibaren sürekli uygulanageldiği görülmektedir. Hatta sadece İslâm'a ait hukuk alanı olan fıkıh özelinde değil İslâmî ilimlerin bütün alanlarında bu anlayış hassasiyetle uygulanagelmıştır. İslâmî literatürde yazılmış bulunan eserlerin hemen hepsinin içeriği, o alana dair ön plana çıkmış şahsiyetlerin görüşleri ve bu görüşlerin dayandığı ilkelerin aktarılmasına

¹ Savigny ve tarihsel hukuk anlayışı hakkında detaylı bilgi için bk. Kasım Akbaş, "Friedrich Carl Von Savigny: Tarihsel Hukuk Okulu Geleneği", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 74/1 (Kasım 2016), 53-72.

dayanmaktadır. Bu anlamda klasik İslâmî literatürün Savigny'den çok daha önce onun savunduğu tarzda bir ilmî disiplini tüm alanlarda işlediğini söylemek mümkün olmaktadır.

Hukuk tarihi ilminin başlangıç noktasının 19. yüzyıl sonları olduğu tezinden hareketle İslâm dünyasında -İslâm dünyasının o dönemdeki temsilcisi olan Osmanlı ve Mısır'da- ilmî disiplin olarak fıkıh tarihi yazımının 20. yüzyıl başlarında ortaya çıktığı söylenebilir. II. Meşrutiyetle birlikte başlayan batılılaşma hareketleri her alanda olduğu gibi yüksek öğrenim alanında da kendisini göstermiş ve Batı tarzı ilim ve eğitim anlayışı çerçevesinde modern üniversitelerin İslâm dünyasındaki ilk örnekleri kurulmuştur. Burada okutulan derslere ait konular bu anlayışa uygun olarak Batı üslûbuna dayalı hâle getirilmiştir. Fakat İslâm dünyasının toplumsal olarak Roma'dan ayrı, hatta onu dünya sahnesinden kaldıran bir toplum olmasından hareketle kendi hukuk tarihini yazma gerekliliğinde hemfikir olunmuştur. Fıkıh tarihi alanına dair eserlerin ilk örnekleri bu vesile ile ortaya çıkmıştır.

Batıda hukuk tarihi yazımı, değinildiği üzere, yeni oluşan Avrupa hukukunun dayanak noktası kabul ettiği Roma hukukunun ilkelerine güncel uygulanabilirlik alanı oluşturabilmeyi amaçlar. Osmanlı'da ise fıkıh tarihi yazımında iki farklı saikin bulunduğu görülmektedir. Birinci saik Batı'daki amaca benzer biçimde ara dönemin atlanarak asr-ı saadete dönme ve orada bulunan ilkelerin güncel çekilebilmesidir. İkinci saik fıkıhın ortaya çıkış anından itibaren her geçen dönemde daha da kurumsallaşan bir yapı arz ettiğinin ortaya konulmasıdır. Fıkıh tarihin yazılma gayesinde ortaya çıkan bu iki farklı amaç, eserlerin iki farklı metotla kaleme alınmasını sağlamıştır. Bu iki farklı metodu adlandırmak gerekirse birincisine İsmail Kara'dan mülhem olarak *kaynaklara dönüş*,² ikincisine ise *tekemmül* metodu adı verilebilir.

İnsan ömründen hareketle fıkıh tarihini dönemlendiren ve ictihad-taklit ekseninde fıkıh tarihini yazan metodun kaynaklara dönüş olarak isimlendirilmesinin sebebi hicri dördüncü asırdan sonraki dönemi taklit dönemi olarak kabul etmesidir. Dolayısıyla bu dönem içerisinde fikhî açıdan herhangi bir ilerleme kaydedilmemiş aksine yeni meselelere çözüm üretilmediği için gerileme başlamıştır. Bu sebeple yapılması gereken, ictihad anlayışının hâkim olduğu ilk asırlara dönmek ve buradaki kaynaklardan hareketle tekrar ictihad mekanizmasını çalıştırmaktır.

Diğer anlayışı tekemmül metodu olarak isimlendirmemizin sebebi fıkıhın gelişim sürecinin belli bir sistematik içerisinde gelişerek anlatılmasıdır. Bu anlamda hüküm çıkartmada kullanılan usûl yöntemleri ilk asırlardan itibaren kullanılmış ve kaynaklara

² İsmail Kara, "Tarih ve Hurafe: Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telâkkisi", *Türklük Araştırmaları Dergisi* 11 (2002), 50-52.

bu yöntemler ile müracaat edilmiştir. Bu yöntemler ise mezhepler ile birlikte yazılı biçime ve sistematik hale bürünerek tekemmül etmiştir.

Osmanlı'nın son dönemi ve özellikle Cumhuriyet'te var olan batılılaşma anlayışının her alandaki baskın karakteri, fıkıh tarihi eserlerinde de batı etkisini ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla kaynaklara dönüş metodunun ilk andan itibaren fıkıh tarihi eserlerinde kullanıldığı söylenebilir. Öte yandan tekemmül metodu gerektiği kadar kullanılmamış ve neredeyse yok kabul edilmiştir. Halbuki fıkıh tarihine ilişkin yazılmış bilenen ilk eserin Kâmil Miras tarafından bu metotla yazıldığı söylenebilir. Çalışma, bahsi geçen sebeplerden dolayı Kâmil Miras'ın *Târîh-i İlm-i Fıkh* adlı eserini ve yazıldığı tekemmül metodunu tanıtmayı ve kaynaklara dönüş metodu ile karşılaştırmada bulunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca metot farklılıklarının tarihsel açıdan fikrî altyapı inşasında etkisine ilişkin değerlendirmelerde bulunmayı ve sorgulamaya vesile olmayı hedeflemektedir.

1. Fıkıh Tarihi Yazımının İlk Örnekleri: Biyografiler

Fıkıh tarihi yazımı her ne kadar batıdaki hukuk tarihi anlayışından hareketle modernleşme sürecine ait bir ilim dalı olarak gözüke de klasik İslâmi literatürde bu alana dair çeşitli örneklere rastlamak mümkündür. Modern literatürde ictihad tarihi anlamına gelecek fıkıh tarihi yazımı mutlak kabul edilmediğinde ictihadı gerçekleştiren kişileri ve bu kişilerin temsil ettiği hükme ulaşma metotlarını ele alan sayısız kaynaktan söz edilebilecektir. Bu açıdan bakıldığında fıkıh tarihi literatürünü 19. yüzyıldan çok daha eski tarihlere götürmek mümkündür. Bahsi geçen literatüre dahil olabilecek en önemli eserlerin ise İslâmi ilimler literatüründe başlı başına bir yer teşkil eden biyografi yazımı olduğu söylenebilir.

Genel anlamıyla insan hayatının yazımı şeklinde ifade edilebilecek biyografi eserleri, terimsel olarak önemli insanların hayatını kaleme alan eserler olarak nitelendirilmektedir. Bu kapsamda biyografi adıyla modern dönemde ortaya çıkmış olsa da önemli insanların hayatlarını konu edinen eserlerin İslâm literatüründe oldukça fazla yer teşkil ettiği görülmektedir. Bu minvalde biyografi derlemelerine ait müstakil bir literatür bulunmaktadır.³

Klasik literatürdeki biyografi derlemelerinin belli ilim dallarına mahsus şekilde yazılması da söz konusu olmuştur. Buna bağlı olarak fıkıh ilmine ve bu ilim alanında şöhret bulmuş kişilere dair yazılan biyografi eserlerinin fıkıh tarihine dair klasik literatürde yazılmış ilk eserler olarak zikredilmesi mümkün olmaktadır. Bu tür eserler fıkıh alanında uzmanlaşmış kişilerin hayatlarını merkeze alarak fıkıh ilminin bahsi geçen dönemdeki durumunu da açıklaması bakımından fıkıh tarihi ile ilişkilendirilebilir.

³ Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018), 17-18.

Dolayısıyla genel anlamda şahıs merkezli bir fıkıh tarihi okumasının klasik literatürde revaçta olduğu zikredilebilir.

Klasik literatürde fıkıh tarihi ile ilişkilendirilecek eserler arasında en önemli türü tabakât türünde yazılmış eserler oluşturmaktadır. Bu türden yazılmış eserler her alanda olduğu gibi konumuz özelinde fıkıh alanına dair çalışmalarda bulunan ve bu ilme katkı sağlayan isimlerin ortak olarak derlendiği eserlerdir. Tabakât türü eserlerin genel özelliği belli bir nesil ya da dönemde yaşayan kişileri gruplayarak ayırmasıdır. Dolayısıyla nesil anlayışından hareketle bir dönemlendirme sistemi içermektedir. Biyografisi yazılan kişilerin dönemlerini tabakalara ayırma konusunda dikkat edilen düstur ise Hz. Muhammed'in (s.a.s.) insanların en hayırlılarının kendi döneminde yaşayanlar ardından onlardan sonra gelenler ve ondan sonra gelenler olduğuna yönelik rivayetidir.⁴ Bu düsturdan hareketle fıkıha dair klasik dönem tabakât eserlerinde fıkıh tarihi dönemlendirmesi söz konusudur.

Klasik literatürde fıkıh tarihine ilişkin özellikle Osmanlı döneminden itibaren farklı bir dönemlendirme anlayışının benimsendiği de görülmektedir. İlk olarak Kemâlpaşazâde tarafından ele alınan bu tabakalandırma fıkıh tarihinin hadiste bahsedilen dönemlerden sonraki dönemleri için kullanılan bir dönemlendirmedir. Buna göre kişilerin hükümlere ulaşmadaki yetkinliğine göre derecelendirme yapılmakta ve fakihler belli bir döneme göre değil istinbat seviyesine göre gruplandırılmaktadır.⁵

Fıkıh tarihi özelinde değerlendirildiğinde Kemâlpaşazâde'nin *Tabakâtü'l-fukahâ*'sının biyografik bir eserden çok müstakil bir fıkıh tarihi dönemlendirmesi içerdiğini söylemek mümkündür. Kemâlpaşazâde'nin bahsi geçen eseri günceldeki anlamıyla tam bir fıkıh tarihi eseri olmasa da fakihlerin tasnifi üzerinden bir fıkıh tarihi sistematiği mahiyetinde değerlendirilebilir. Bu sistematiğe göre mezheplerin oluşmasına kadar geçen süre içerisinde, modern dönem fıkıh tarihi yazımında da değinildiği üzere, mutlak anlamda bir ictihad söz konusudur. Mezheplerin teşekkülünden sonra ictihad sistematiği kurumsallaşmış ve bu kurumsallık içerisinde gerektiği ve ihtiyaç duyulduğu ölçüde ictihad faaliyeti sürdürülmeye devam etmiştir. Böylece zamansal ve mekânsal değişimler neticesinde aynı usûle ve sisteme bağlı kalınarak ihtiyaç duyulan meselelere ilişkin yeni hükümler uygulama alanı bulamayan eski hükümlerle değiştirilebilmiştir.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (İstanbul: y.y., 1422/2001), "Şehâdât", 9; "Fedâilü's-Sahâbe", 1; "Rikâk", 7; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim* (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2006), "Fedâilü's-Sahâbe", 212.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Özer, "İbn-i Kemâl ve Tabakâtu'l-Fukahâ Adlı Eseri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 353-374.

Kurulmuş olan mezhep ve usûl sistematîği bu sayede sürekliliğini koruyarak zamanın ve mekânın değişimine ayak uydurabilmiştir.⁶

Kemâlpaşazâde bu usûl içerisinde fıkıh tarihine ilişkin tasnifini ictihaddan taklide doğru bir hiyerarşi içerisinde fakihleri tabakalara ayırarak yapmaktadır. Kemâlpaşazâde'nin yedi tabakaya ayırdığı fukahanın ilk tabakasında mutlak müctehidler bulunmaktadır.

Dinde müctehid olarak adlandırdığı bu sınıfı mezhep kurucuları oluşturur. Bu kişiler kendi fıkıh anlayışlarına yönelik bir usûl geliştirmekte ve bu usûlden hareketle doğrudan Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi delillerden fûrûa ilişkin hükümlere ulaşmakta ve ilkeler çıkarmaktadır.

Mezhepte müctehid olarak vasıflandırdığı ikinci kademe fakihler ise yetkinlik bakımından dinde müctehid seviyesinde olmasına karşın yeni bir usûl geliştirmeyen ve mutlak müctehid tarafından geliştirilmiş usûl ve kaidelerden hareketle delilleri yorumlayıp fûrû hükümlere ulaşabilen kimselerdir.

Meselede müctehid olarak adlandırdığı üçüncü tabaka fakihler yine mutlak müctehidin usûlüne göre hareket etmekte ve onun fûrû meselelerde verdiği hükümlerde herhangi bir değişikliğe gitmeyen kimselerdir. Ancak herhangi bir sebep dolayısıyla mutlak müctehid ya da mezhepte müctehid tarafından hükmü tespit edilmemiş bir meselede aynı usûlü kullanarak hükme ulaşma kabiliyetine sahiplerdir. Dolayısıyla bu gruptaki fakihler hükmü bulunmayan bir meselede aynı usûl ve kâideleri kullanarak mutlak müctehidin hangi hükme ulaşacağını tahmin edebilmekte ve o hükmü ilan edebilmektedir.

Tahrîc ehli olarak vasıflandırılan dördüncü tabaka fakihler müctehidden ziyade mukallitler arasında sayılır. Dolayısıyla bu kişiler mutlak müctehidin belirlediği usûlden hareketle yeni meselelere hüküm vermezler fakat mutlak müctehidin usûlüne olan vukûfiyetleri ve kaynaklar konusundaki derinleşmiş bilgileri sayesinde müctehidlerden nakledilen farklı nakilleri veya mücmel sözleri şerh edebilme, iki duruma ihtimalli bulunan hükümleri benzer hükümlerden hareketle açıklayabilme kabiliyetine sahiptirler.

Mukallitlerden sayılan diğer tabaka Kemâlpaşazâde'ye göre tercih ehli fakihlerdir. Müctehidlerden aktarılan farklı görüşler arasından hangisinin güncel yaşantıda daha uygun olacağını, sahih olan görüşün hangisi olabileceğini tespit kabiliyetine sahiptirler.

Temyiz ehli olarak nitelediği diğer tabaka fakihler müctehidlerden gelen iki kuvvetli görüş arasında daha kuvvetli olanını seçebilme ya da görüşün müctehide olan

⁶ Kemâlpaşazâde tasnifi üzerinden mezhep sistemi içerisinde kalınarak hükümlerin sürekliliğinin sağlanabilmesi hakkındaki detaylı bir analiz için bk. Mustafa Ateş, "Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn'in Tabakâtü'l-Fukahâ'ya Dair Özgün Yaklaşımı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 547-570.

aidiyetini tespit edebilme salahiyetine sahiptirler. Dolayısıyla onlar *nâdiru'r-rivâye* veya *zâhiru'r-rivâye* olan görüşleri açıklayabilirler.

Kemâlpaşazâde'nin son olarak zikrettiği tabakada mahza mukallitler bulunmaktadır. Bu kişiler yukarıdaki tabakalardan hiçbirinde kendisine yer bulamayanlardır. Bu sebeple yukarıda zikredilen fakihler tarafından açıklanan ve güncelde uygulanması gerektiği belirtilen hükümleri bilen kimseler olarak belirtilir.⁷

Kemâlpaşazâde tarafından ilk defa ortaya atılan bu tasnif, kendisinden sonraki birçok müellif tarafından zikredilmiş ve mezhep içinde kalarak ictihadın ne şekilde yapıldığı ve hükümlerin sürekliliğinin nasıl sağlandığına ilişkin bir çerçeve niteliği kazanmıştır. Bununla beraber farklı derecelerde bulunan fukahanın isimlerinin ve eserlerinin zikredilmesi, fıkının ilk andan günümüze kadar hangi süreç ve aşamalardan geçtiğine dair bilgilerin de aktarılmasını sağlamıştır. Bu anlamda Kemâlpaşazâde'nin fukaha tasnifinin klasik literatürde fıkıh tarihi anlayışına örnek olması bakımından dikkate şayandır.

Klasik literatürde fıkıh tarihi ile ilişkilendirilebilecek *tabakât* türü eserler dışında farklı türden eserler de bulunmaktadır. Bu kapsamda sadece fukahanın özgeçmişlerini bir özet halinde sunmayı amaçlayan *terâcim* türü eserler, yine fazilet ve ilmî derecelerini anlatan *fedâil* ve *menâkıblar*, kişiler ve mekânlar hakkında rivayetlerin derlendiği *ahbâr* türü eserler ve vefat tarihleri ile birlikte dönemin yaşantısına dair bilgiler sunan *vefeyât* türü eserler klasik literatürde fıkıh tarihi ile ilişkilendirilebilecek eserler arasında zikredilebilir.⁸

Sonuç olarak fıkıh tarihi açısından klasik literatür incelendiğinde bugün kullanılan anlamda bir fıkıh tarihi eserine rastlanmamakla birlikte fıkıh tarihi kapsamında değerlendirilebilecek birçok türde eserin bulunduğu görülmektedir. Buradan hareketle fıkıh tarihi alanının resmî olarak bir ilim hüviyetine büründüğü 19. yüzyıldan çok daha önce Müslüman entelektüellerin zihninde fıkıh ilişkili bir tarih bilincinin var olduğu ve bu minvalde eserlerin kaleme alındığı söylenebilir.

2. İctihat Merkezli Fıkıh Tarihi Yazımı: Kaynaklara Dönüş Metodu

19. yüzyıldan itibaren batıda yaşanan hukuk tarihi ekolüne ilişkin gelişmelerin İslâm dünyasına da tesir ettiği ve benzer biçimde fıkıh tarihinin bir ilim olarak ele alınması fikrinin benimsendiği görülmektedir. Ancak bu yüzyılda İslâm dünyasının içinde bulunduğu karışıklıklar ve batı karşısında siyasi açıdan yaşanan gerileme neticesinde ortaya çıkan fikrî anlayış fıkıh tarihi yazımında da kendisini göstermiştir. Buna göre İslâm

⁷ Hüseyin Okur, "Şeyhülislâm İbn Kemâl'in Fukaha Tabakâtı Tasnifine Yöneltilen Eleştiriler ile Bu Tasnifin Düzenlenmesine İlişkin Bir Etüt", 4. Uluslararası Bilimsel Çalışmalar Kongresi, ed. Seraceddin Levent Zorluoğlu - Parisa Göker (Elazığ: Asos Yayınevi, 2020), 83-84.

⁸ Bahsi geçen eser türleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Çeker, *Biyografi Geleneği*, 15-34.

dünyası ictihad kapısının kapanması ve mezhep taassubu fikrinin benimsenmesi ile durağanlaşarak zamanın gelişmelerine ayak uyduramamıştır. Halbuki İslâm'ın kurallarının kıyamete kadar geçerliliğini koruması ve güncelliğini kaybetmemesi gerekir. Zamanın şartlarına göre hükümlerdeki güncelliğin korunabilmesi ise ancak ictihadın sürekliliği ile mümkün olabilir. Dolayısıyla ictihad kapısının kapandığı fikrini benimsemek bu sürekliliğe engel olmakta ve Müslümanların yaşanan gelişmelerden uzak kalmasına sebep olmaktadır. Bu da İslâm dünyasının Batı karşısında gerilemesini ortaya çıkarmıştır. Yapılması gereken İslâm'ın asr-ı saadetteki orijinal halinin benimsenmesi ve ictihad fikrinin yeniden canlandırılmasıdır. Çünkü bugüne kadar Müslümanların İslâm'ı yaşama biçimi yani tarihi oluşturan süreç geri kalmanın ve mağlubiyetin sebebidir. Bu kapsamda Müslümanların mezhep taassubundan kurtulması ve güncel problemlere İslâm'ın en doğru biçimde yaşandığı asr-ı saadetteki anlayışla çözüm bulması gerekir.⁹

Bu anlayış beraberinde “kaynaklara dönüş”¹⁰ fikriyle fıkıh tarihi okuması yapmayı getirmiştir. İctihat-taklit kavramı çerçevesinde iki zıt dönemi ifade edecek biçimde bir tarih telakkisi oluşturulmuştur. Buna göre ilk dört asrı kapsayan ve mutlak ictihadın söz konusu olduğu dönemler İslâm'ın parlak dönemi olarak ele alınırken sonrasında yaşanan dönem taklit dönemi adıyla yerilmekte Müslümanların geri kalmasına sebep olduğuna işaret edilmektedir. Bu anlayışla Klasik literatür içerisinde zikredilen tabakât, terâcim vb. eserler bu anlayışın kaynaklarını oluşturmakla beraber tarih telakkisi farklı biçimde tezahür etmiştir.¹¹

Kaynaklara dönüş metodu şeklinde ifade edilebilecek bu metodun, günümüze kadar yazılan az sayıdaki fıkıh tarihi eserlerinde genellikle benimsendiği söylenebilir. Değindiği üzere mutlak ictihadın gerçekleştiği hicri ilk dört asra ilkesel manada dönüşü benimsemektedir. Bu durumun Roma hukukuna benzer bir dönüş gerçekleştirmeyi amaçlayan Batı'nın tavrıyla örtüştüğü söylenebilir. Ancak fıkıhın mevcut durumunun Batı hukuk sisteminden farklı yapısının farklı saikler nedeniyle gözden kaçırılması yaklaşık bin yıla dayanan birikimin taklit nitelendirilmesi ile yok sayılmasına ve fıkıh tarihindeki katkısının dikkate alınmamasına neden olmuştur.

Batı'nın siyaseten, ilmen ve hukuken 18. yüzyıldan itibaren kendi benliğini oluşturan bir toplum hüviyetinde olduğu aşikârdır. Bu tarihten öncesi Roma İmparatorluğu zamanına kadar kendileri açısından karanlık bir çağ mesabesinde. Bu sebeple karanlık çağı atlayarak tarihî süreçte fikrî ve siyasi mecrada kendilerini zirvede

⁹ Kara, “Tarih ve Hurafe”, 37.

¹⁰ “Kaynaklara dönüş” kavramı ile hangi anlamın kastedildiğine yönelik ayrıntılı bilgi için bk. Kara, “Tarih ve Hurafe” 50-52.

¹¹ Sami Erdem, “Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar İçin Yeni Bir Referans Çerçevesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 86-88.

konumlandıkları bir dönem ile bağlantı kurmaları anlaşılabilir bir gayedir. Fakat aynı dönemlere bakıldığında benzer durumun İslâm toplumları için geçerli olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Batı için karanlık sayılan dönemin İslâm toplumlarının ilmi, siyasi ve hukuki açıdan yerleşik bir düzene sahip olduğu bir döneme tesadüf ettiği aşikâr olan bir diğer durumdur. Fıkıh tarihinin Batı'daki benzerlerinden hareketle ara dönemin atlanarak ve yok sayılarak yazılması, yüzyıllar boyu kesintiye uğramaksızın üzerine katarak gelen ve ilkesel olarak yerleşmiş olan hukuk müktesebatının silinip atılmasına neden olmuştur.¹² Asr-ı saadete dönüş teorik açıdan kulağa kabul edilebilir gelse de bu durum dolaylı bir şekilde Batı'nın kendi iç dinamikleri nedeniyle yaşadığı buhranların İslâm toplumunda da yaşandığını kabul etmek anlamına gelecektir. Kaynaklara dönüş anlayışı ile yazılmış olan fıkıh tarihi eserleriyle -hâlis niyetli olduğu kabul edilse de- her dönemde üzerine bir şeyler katarak gelişen ve sistematik hale gelen bir müesseseden vazgeçilerek bu birikimi yeniden kurmaya çalışmak gibi gerek olmayan bir çaba içerisine girilmesine neden olduğu söylenebilecektir.

İslâm dünyasında yazılan fıkıh tarihine dair eserlerin birçoğunun zikri geçen kaynaklara dönüş metoduyla yazıldığı söylenebilir. Bu eserlerin ortak özelliği taklit dönemi olarak nitelenen hicri dördüncü asırdan günümüze kadar geçen süreçte fıkıhın gerileme devri yaşadığının vurgulanmasıdır. Bu dönemde taklit ruhunun ictihadı köreltmiş olması yeni ortaya çıkan meselelere çözüm üretilmemesinin nedenidir. Dolayısıyla çözümsüz bırakılan toplumsal meseleler terakkiye ve gelişmeye engel olmuştur. Böylece Batı dünyası kendi meselelerine hukuki çözümler sağlamayı başardığı için toplum olarak ilerlemeyi de başarmıştır. İslâm toplumlarının yapması gereken budur. Taklit ruhunun hüküm sürdüğü asırların Müslümanların gerilemesine sebep olmasından dolayı yeniden yükselişe geçmenin yolu fıkıhın zirvede olduğu ilk üç asır anlayışının güncellenebilmesinden geçer. Bu döneme bakıldığında Müslümanları zirveye taşıyanın özgür şekilde yapılan ictihad olduğu görülecektir. Dolayısıyla Müslüman ancak bu ictihad anlayışını topluma yerleştirebilir ve uygulayabilirse yaşadığı buhrandan kurtularak yeniden İslâm'ın yücelmesini sağlayabilecektir. Taklit zihniyeti Müslümanların olduğu yerde saymasına sebep olmuş kendisini geliştirmesine engel olmuştur. Bu anlayıştan neşet eden mezhep taassubu sebebiyle de Müslümanlar arasında fitne vaki olmuş ve birbirlerine düşmüşlerdir. Birlik ve düzenin sağlanabilmesi ancak İslâm'ın ilk yıllarındaki anlayışa tekrar sahip olabilmekle mümkündür. Böylece Müslümanlar Batı'da olduğu gibi ilerleyebilecek ve hayatın yeni şartlarına ayak uydurabilecektir.

Yukarıda zikredildiği biçimde özetlenebilecek bu metoda göre yazılmış fıkıh tarihi eserlerinin bu alandaki eserlerin çoğunluğunu oluşturduğu söylenebilir. Dönemin şartları gereği Müslümanlara ait devletlerin siyaseten çöküşe uğraması ve Müslüman

¹² Kara, "Tarih ve Hurafe", 50.

toplumların Batı tahakkümü altında ezilmeye başlaması kurtuluş için bir çare arayan devrin ulemâsının bu fikre sarıldığını göstermektedir. Osmanlı'nın son dönemine tekabül eden bu devirde yazılmış olan fıkıh tarihi eserlerinin çoğunun bu fikri merkeze alarak yazılmış olmasının nedeni bahsi geçen kurtuluş arama çaresi olsa gerektir. Nitekim zikredilen dönemde farklı alanlara dair yazılmış eserlerin hemen tamamında da aynı fikrî tasavvur görülmektedir.¹³

Kanaatimizce konu özelinde bu fikriyatın kendisini gösterdiği kaynaklara dönüş metoduyla yazılmış eserlerin tespit edebildiğimiz kadarıyla fikrî altyapısını oluşturan Şevkânî'nin *Bedrû't-tâlî* eserini ve ardından bu metotla yazılarak şöhret bulan birkaç eserin incelenmesi Kâmil Miras'ın durduğu çizginin anlaşılması için gerekli ve yeterli olacaktır.

2.1. Kaynaklara Dönüş Metodunun Fikrî Altyapısı: Şevkânî ve Bedrû't-Tâlî

Fıkıh tarihi yazımı açısından 19. yüzyıla tarihlendirilen kaynaklara dönüş metodunun daha önceki tarihlerle izdüşümünü görmek mümkündür. Bu kapsamda genel olarak ictihad-taklit ikileminden ve ictihad kapısının kapandığı fikrine ilişkin reddiyeden hareketle fıkıh tarihi okuması yapan bu metodun dayandığı anlayışın tezahürlerini Şah Veliyyullah Dihlevî, Muhammed b. Abdülvehhâb ve Osman b. Fodyo gibi isimlerin görüşlerinde bulmak mümkündür. Bununla birlikte fıkıh tarihi yazımı özelinde bu anlayışın ilk sistematik biçiminin Şevkânî ile ortaya çıktığı söylenebilir.

On sekizinci yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarına tekabül eden zaman diliminde Yemen bölgesinde yaşamış olan Şevkânî, ilk etapta Zeydî mezhebine mensup bir fakih iken ictihadın sürekli olması gerektiği fikrinden hareketle bir mezhebe bağlı olmayı kabul etmemiş ve kendisinin mutlak müctehid olduğunu söylemiştir. Bu minvalde Kitap ve Sünnet'ten hükümlere nasıl ulaşılabileceğini göstermek amacıyla ahkâm hadislerine ilişkin görüşlerini zikrettiği *Neylü'l-evtâr*¹⁴ adlı eseri Şevkânî'nin en önemli eseri kabul edilir. Bunun dışında fûrû meselelere dair hemen her konuda kendisinin ulaştığı hükümleri derç ettiği *Seylü'l-cerrâr*¹⁵ adıyla bilinen eseri ve fûrû fıkha dair görüşlerinin hangi yönetime dayandığını ortaya koymak ve temellendirmek adına kaleme aldığı *İrşâdü'l-fuhûl*¹⁶ adıyla usûl eseri onu diğer iki önemli eserini oluşturmaktadır. Şevkânî İslâm dünyasında kendisinden sonraki dönemde oldukça rağbet görmüş ve kaynaklara

¹³ Farklı alanlara ilişkin bu anlayışta yazılan eserler ve düşünce yapısı hakkında detaylı bilgi için bk. Kara, "Tarih ve Hurafe", 36-54.

¹⁴ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*, thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk (Demmâm: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2006).

¹⁵ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî eş-Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrârü'l-mütedeffik alâ hadâiki'l-Ezhâr*, thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2012).

¹⁶ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Ebû Hafs Sâmi el-Arabî (Riyad: Dâru'l-Fazîle, 2000).

dönüş anlayışını sistematikleştirdiği vecihle müceddid, müctehid gibi ifadelerle anılarak şöhret bulmuştur. İctihat ve tecdit hareketinin öncülerinden olarak Sıddık Hasan Han ve Reşid Rıza gibi birçok isim Şevkânî'nin takipçisi olmuştur. Öte yandan Batı dünyasındaki çalışmalarda da bu anlamda kendisinden övgüyle söz edilmektedir. Bununla birlikte kendisinin döneminde ve sonrasında özellikle ictihad konusundaki görüşleri çok sert şekilde tenkite ve eleştiriye tabi tutulmuştur.¹⁷

Şevkânî fıkıh tarihine ilişkin çerçevesini ilk olarak Kemâlpaşazâde tarafından geliştirilen müctehidler tabakalarına yaptığı eleştiri ile çizmeye başlar. Ona göre müctehid kendisinden önce hiçbir müctehid ya da âlim yokmuş gibi davranan ve nassın sahabede olduğu gibi doğrudan kendisini de muhatap aldığını kabul eden kişidir. Dolayısıyla Kitap ve Sünnet'ten en uygun hükümleri istinbat ederek bir zanna erişmek için çaba sarf eden kişiye müctehid denir. Bu kapsamda incelendiğinde müctehidler aşamalarından ya da diğer bir ifadeyle tabakalarından söz edilemez.¹⁸

Şevkânî'nin anlayışında ictihad bölünemez bir bütündür. Dolayısıyla ictihad edenler arasında mutlak müctehid, mezhepte müctehid, meselede müctehid gibi ayrışma söz konusu olamaz. Onun ictihad anlayışında her Müslümanın ictihad etmesi zorunludur ve farz-ı kifâyedir. Bu sebeple ictihad etmek için gerekli ilmî birikime ulaşmayı herkesin talep etmesi ve bu yolda çaba sarfetmesi gerekir. Herhangi biri tarafından yapılmış olan ictihad bir başkasını bağlamaz, o da kendi ictihadını yapıp meselelere hükmetmesi gerekir.¹⁹ Bu nedenle fıkıh tarihi bağlamında bir sistematikleşmiş bir kurumsal ictihad ya da usûl metodunu benimsememektedir. Ona göre müctehidler tabakası bulunmamakla birlikte ictihad bakımından ilim talebinin ve taliplerinin aşamaları bulunur. Bu aşamalar her ne kadar tam olarak zikretmese de zihnindeki ictihad tabakaları olduğu anlaşılmaktadır.

Şevkânî'nin tasnifinden anlaşıldığına göre en üst tabakada/ilmin zirvesinde mutlak müctehidler bulunur. Bu seviyedekiler elde ettikleri ilimler ve ulaştıkları seviye sayesinde hiçbir aracıya ihtiyaç duymadan doğrudan naslardan hüküm çıkartma ve uygulama salahiyetine sahiptir. Ayrıca diğer seviyede bulunan kişilerin kendilerine müracaat edecekleri ilim sahipleri sınıfına girmektedir. İkinci aşamada *müctehid fi nefsihi* olarak zikredilebilecek kişiler bulunur. Bu kişilerin ulaştıkları seviye mutlak müctehid

¹⁷ Şevkânî'nin belli başlı takipçileri ve tenkitçileri hakkında bk. Faruk Emrah Oruç, *19. Yüzyılda Fikhî Mezheplere Bakış: Şevkânî ve Neylü'l-evtâr Özelinde* (Ankara: Son Çağ Yayınları, 2021), 28-32; Nail Okuyucu, *Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheplere Bakışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 42-46.

¹⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2/715-716.

¹⁹ Şevkânî'nin ictihad düşüncesi hakkında geniş bilgi için bk. Nail Okuyucu, "Mezhebe Karşı İctihad: Şevkânî'nin İctihad Düşüncesi ve Mezhep Eleştirisi", *Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010), 177-211.

seviyesine ulaşmaya yeterli olmamakla birlikte kendi kendisine hüküm çıkarmaya yetecek düzeydedir. Dolayısıyla naslardan kendisi için hüküm çıkarabilir fakat kendisine müracaat etmek için gelenlere cevap verecek yetkinliği bulunmaz. Üçüncü ilmî düzeyde bulunanlar *tercih ehli* sınıfındadır. Bunlar kendilerine yetecek seviyede ictihad bilgisine sahip olmadıkları için delillerden hareketle hüküm çıkarmaya asıl itibariyle ehil değildirler. Bu kişilerin bir mesele ile karşılaştıklarında yapması gereken ilim ehline sormak ve ondan konu ile alakalı delilleri öğrenmektir. Ancak bunlar ilim ehlinin re'yini değil görüşe ulaştığı delilleri öğrenmekle ve o delilin zahiriyle amel etmekle sorumludur. Bu yönüyle taklit ehli değil tercih ehli sayılırlar. Dördüncü aşama ilmî seviyedekiler henüz başlangıç aşamasındakilerdir. Dünyevi maslahat açısından ilim öğrenen fakat ictihadla ilgili herhangi bir düzeyde ilmî bilgiye sahip olmayan *avam* sınıfıdır. Bunların da yapması gereken üçüncü tabakadakiler gibi bir mesele ile karşılaştıklarında ilim ehlinde o meselenin dayandığı delilleri öğrenmek ve bu delile göre hareket etmektir.²⁰

Şevkânî her ne kadar ilim aşaması olarak zikretse de aslında cevabını bulmaya çalıştığı soru, teoride herkesin müctehid olması gerektiği halde pratikte müctehid olmayanların ne yapacaklarıdır. Bu anlamda zorunlu olarak bir ictihad tabakasından bahsetmektedir. Kişi öncelikle mutlak müctehid olmak için çaba sarfetmeli ve bu seviyeye ulaşmaya çalışmalıdır. Ancak bu seviyeye gelemeyenler de kendi içerisinde bir ictihad seviyesinde bulunmakta ve delillerden hareketle hükme ulaşabilmektedir. Dolayısıyla mutlak müctehid olmayanlar zımnen meselede müctehid konumundadır. Karşılaştığı meseleleri kendisi bizzat ya da bir ilim sahibinden delilleri öğrenerek kendi ictihadiyle çözüme kavuşturmalı ve buna göre hareket etmelidir. Bu kişi tüm meselelere çözüm bulacak derecede delillere hâkim olunca mutlak müctehidlik payesine ulaşır. Ancak bu seviyeye ulaşıncaya kadarki konumu meselede müctehid düzeyindedir. Bu anlayış her ne kadar kendi içerisinde tutarsızlık barındırsa da kaynaklara dönüş anlayışıyla yazılmış olan eserlerin fikrî temelini oluşturması bakımından önem arz etmektedir.

İctihat ve taklit düşüncesinden hareketle ilk defa fıkıh dönemlendirmesine dair bir tasvirde bulunan Şevkânî taklit ve delille ilişkili duruşları bakımından sahabe ve sonrasındaki nesilleri birbirinden ayırmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.s) en hayırlı nesil olarak ilk üç nesli zikrettiği hadisinden²¹ yola çıkarak klasik dönemdekine benzer biçimde bir dönemlemeye gitmekte ancak bu dönemlendirmeyi ictihad merkezli ele almaktadır. Ona göre sahabe ve takip eden iki nesil İslâm'ın yaşanması bakımından mükemmelliğin bulunduğu dönemdir. Çünkü bu dönemde taklit anlayışı söz konusu değildir ve insanlar olması gerektiği gibi ictihad ile amel etmekte taklit taassubuna izin vermemektedir. Müctehid olmayan kişiler dahi zikredildiği üzere taklitten uzak delili bilerek ve ona ittiba

²⁰ Okuyucu, Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı, 86-87.

²¹ Buhârî, "Fedâilü's-Sahâbe", 1; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 2.

ederek hükümlere ulaşmaktadır. Ayrıca bu dönemde re'ye de başvurulmamış, sahabe tarafından insanlar daima delile yönlendirilmiş ve delilsiz herhangi bir hüküm verilmemiştir. Mezhep imamlarının bulunduğu asrı ve mezhep imamlarını da müctehid olarak bu döneme dahil eden Şevkânî, bu müctehidlerin tıpkı sahabe gibi ictihadlarının delillerini öğrenmeden kendi görüşlerine uyulmaması gerektiğini aktardıklarını vurgular. Dolayısıyla onların mezhep imamı olmak ve kendilerinin taklit edilmesini düşünmek gibi bir arzuları bulunmamaktadır.²²

Şevkânî'ye göre mezhep taassubunun ve taklidin başladığı dördüncü asırdan itibaren bozulma ve ictihad konusunda gerileme başlamıştır. Birçok insan müctehidleri mezhep imamı olarak nitelendirmiş ve onların görüşlerini delillerini bilmeden taklit etmeye başlamıştır. Bunun neticesinde artık ictihad kapısının kapandığı anlayışı fıkıh tarihi açısından bir bozulma sürecini ortaya çıkarmıştır. Kendi dönemine kadar devam eden bu süreci gerileme ya da bozulma olarak nitelendirmekle beraber her dönemde müctehidin bulunması gerektiği fikrinden hareketle bu süreç içerisinde de müctehid mesabesinde olan âlimlerin ve fakihlerin bulunduğunu söyler. Bununla beraber bu kişiler taklidi ve mezhebe bağlılığı tercih edip Kur'an ve Sünnet'i terk etmeleri şaşılacak bir tutumdur. Halbuki onlar Arapça bilgileri çok düzeyde kişilerdir ve doğrudan nasları anlayabilecek düzeyleri vardır. Bu haliyle hitap açısından sahabe gibi sayılırlar. Kur'an ve Sünnet'in emirlerinden yüz çevirerek bir müctehidin re'yini taklit etmek için bu kadar ilim sahibi olmaya gerek yoktur.²³

Kendi döneminden itibaren fıkıh tarihinde yeni bir sürecin başladığı anlayışını benimseyen Şevkânî'ye göre mezheplere bağlılığın gerekli olmadığı benimsenmelidir. Buna göre her Müslüman taklit zihniyetinden kurtulmalı ve doğrudan naslardan meselelerin delillerine ulaşarak oradan hükmü bulabilmelidir. Bu kapsamda fıkıh tarihi belirli şahıslara bağlı değildir ve onların tarihsel süreçte her dönemde bulunması gereken müctehidlerden bir farkı yoktur. Her ne kadar mezhep teşekkülünden sonra bozulma tarihi olarak zikredilirse de aslında gerçek fıkıh tarihi böyle değildir ve her dönemde müctehidlerin bulunmasından hareketle sürekli ictihadın bulunduğu bir sürecin tasavvur edilmesi gerekir.²⁴

Bu anlayıştan hareketle tabakât eseri olarak nitelendirilebilecek ve fıkıh tarihi eserleri arasında zikredilebilecek olan *Bedrü't-tâli* isimli eserini kaleme almıştır. Eseri ictihadın sürekli olduğunu ve her nesilde müctehid yetiştiğini kanıtlamak için yazmıştır. Bu nedenle günümüzdeki fıkıh tarihi eserlerinin sistematiği biçimde bir

²² Okuyucu, *Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı*, 88-89.

²³ Ebû Abdillah Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006), 2/639.

²⁴ Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, 2/645.

dönemlendirmeye değil klasik dönem tabakât eserleri biçimine sahiptir. Ayrıca yine iddiasının gereği olarak eser adından da anlaşılacağı üzere hicri dördüncü asırdan sonra yaşamış olan müctehidler ve âlimleri zikretmiştir. Nitekim bunun sebebini de Şevkânî hicri dördüncü asırdan sonra müctehid gelmediğine yönelik mezhep taassubu içerisinde bulunanlar tarafından ileri sürülen iddiaların aksini ispat etmek olarak açıklamaktadır.²⁵

Şevkânî kendi anlayışı doğrultusunda farklı yüzyıllar içerisinde mezhep taassubunun olmadığını söylediği ve buradan hareketle mutlak müctehid olarak kabul ettiği dördüncü yüzyıldan sonraki isimlerden eserinde bahsetmiştir. Yemen’de yetişmesi ve eski bir Zeydî fakihî olması sebebiyle eserinde bahsettiği isimler çoğunlukla Yemenli ve Zeydî âlimlerden oluşmaktadır. Bu isimlerin ortak özellikleri dini hususlarda kimseyi taklit etmemeleri ve naslarla amel etmeleridir. Şevkânî tarafından zikredilen isimler arasında en fazla övgüyle bahsedilenler arasında İbn Hazm, İbn Teymiye²⁶ ve İbnü’l-Cevzî’nin²⁷ bulunduğu söylenebilir. Öte yandan mezhep sistematiği içerisinde hatırı sayılır bir yere sahip olan ulemaya tabakâtında toplum içerisindeki etkisi ve şöhretinden dolayı zarureten yer verdiği izlenimini doğuracak şekilde çok kısa yer vermiştir. Ancak bu bölümde genellikle bu âlimlerin fikhî yönlerinden ziyade diğer alanlardaki özelliklerinden bahsetmiştir.²⁸ Bu tutumun bahsi geçen âlimlerin müctehid seviyesine gelecek derecede ilim tahsil etmelerine rağmen mezhebi neden taklit ettiklerinin şaşılanacak bir durum olduğunu söylediği ulemâdan olması muhtemeldir.

Sonuç olarak *Bedrü’t-tâlî* Hz. Peygamber döneminden ibaren başlayan bir silsile halinde yazılmış müstakil bir fıkıh tarihi kitabı değildir. Ancak kendisinden sonra yazılacak olan ve günümüze kadar birçok müellif tarafından uygulanacak olan fıkıh tarihi yazım üslubunun fikrî alt yapısı Şevkânî tarafından oluşturulduğu söylenebilir. Yine Şevkânî’nin mutlak müctehid kabul ettiği âlimlere tabakâtında oldukça geniş yer vermesi ve mezhep taklitçisi olarak gördüğü bazı âlimler hakkındaki bilgilendirmeyi muhtasar olarak geçmesine ilişkin yöntemi sonraki dönemlerde kaynaklara dönüş metoduyla yazılacak olan eserlere etki etmiştir.

2.2. Kaynaklara Dönüş Metodunda İlk Dönemlendirme Örneği: Hudarî Bey (v. 1927) ve Târîhu’t-teşrî’l-İslâmî

19. yüzyıldan itibaren Batı’da ortaya çıkan hukuk tarihi ekolü ve İslâm dünyasında başlayan batı tarzı kanunlaştırma faaliyetleri etkisiyle fıkıh tarihine ilişkin eserlerin yazılmaya başlandığı görülmektedir. Öte yandan İslâm dünyasının içinde bulunduğu siyasi çalkantılar ve batı karşısındaki üstünlüğün kaybedilmesi neticesinde ortaya çıkan

²⁵ Şevkânî, *el-Bedrü’t-tâlî*, 1/33-34.

²⁶ Şevkânî, *el-Bedrü’t-tâlî*, 1/94.

²⁷ Şevkânî, *el-Bedrü’t-tâlî*, 2/686.

²⁸ Bu isimlerle ilgili bilgilendirme için bk. Okuyucu, *Şevkânî’nin Fıkıh Tarihi Anlayışı*, 93-94.

ictihadın canlandırılması düşüncesi, bu düşüncenin öncülerinden olan Şevkânî, ardından gelen Reşid Rıza ve Muhammed Abduh gibi isimlerle hızla yayılmıştır. İlk örneklerinin bu dönemlere denk geldiği fıkıh tarihi eserlerinin yazım üslubunda da bu anlayış kendisini göstermiştir.

Kaynaklara dönüş şeklinde nitelendirdiğimiz bu metotla yazılmış fıkıh tarihi çalışmaları incelendiğinde eserlerin tamamına yakınının bu alanda yazılmış ilk eser olarak kabul edilen Hudarî Bey'in *Târîhu't-teşrî'l-İslâmî* isimli eseriyle içerik bakımından ilişkili olduğu görülecektir. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başlarına tekabül eden zaman diliminde yaşamış Mısırlı bir âlim olan Hudarî Bey, Sudan'da kadı olarak görev yapmış ve Muhammed Abduh'un tecdid fikirlerini benimsemiş âlimlerdendir.²⁹ Hakkında yazılan makaleden ilk baskısının 1920 de yapıldığı anlaşılan ve *Târîhu't-teşrî'l-İslâmî* ismiyle Arapça olarak yayınlanan eserinin günümüze kadar birçok baskısı yapılmıştır.³⁰ Eser ayrıca Haydar Hatipoğlu tarafından 1974 yılında *İslâm Hukuku Tarihi* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

Eserde Hudarî Bey tarafından İslâm teşri tarihi altı devre ayrılır. Bu anlamıyla klasik dönemde fıkıh tarihi yazım üslubu olan tabakât ve terâcim türü üslûbun terk edildiği ve Hudarî Bey ile müstakil fıkıh tarihi yazımına geçildiği birçok yazar tarafından kabul edilmektedir. Eserin mukaddimesinde kendisine ait bir tasnif olduğunu belirttiği fıkıh tarihine ilişkin devirler sırası ile şu şekilde isimlendirilmiştir.³¹

Birinci Devir: Resûlullah'ın (s.a.s) hayatını içine alan dönem. Bu dönem Hz. Peygamber'e inen ilk vahiyden itibaren başlayıp vefatına kadar geçen süreci ifade eder. Bu dönem içerisinde Kur'ân-ı Kerîm güçlüğün bulunmaması, teklifin az olması ve tedrice uyulması şeklindeki üç temel ilkeye uygun olarak vahyolunmuştur. Hükümlerin konulmasında tedric, özellikle uygulanmış olan ilkedir.³²

İkinci Devir: Sahabe büyükleri dönemi. Bu dönem Hz. Peygamber'in vefatından başlayıp Hulefâ-i Râşidîn'in sonuna kadar devam eden dönemdir. Bu dönemde sahabe tarafından Kitap ve Sünnet'e dayanmayarak şahsi heva ve hevese bağlı şekilde yapılan re'y yerilmiş ancak Hz. Ömer'in mektubunda belirttiği şartlar dahilindeki re'y övülmüştür. Nitekim nasların ruhuna uygun olan da bu re'ydir.³³

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bk: Ferhat Koca, "Hudarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), cilt/sayfa.

³⁰ Eser basım tarihleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Koca, "Mısırlı İslâm Tarihçisi ve Hukukçusu Muhammed Hudarî Bek (1837-1927): Hayatı, Eserleri ve Fikhî Görüşleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 167-178.

³¹ Muhammed el-Hudarî, *Târîhu't-teşrî'l-İslâmî* (Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1960), 4-5.

³² Hudarî, *Târîhu't-teşrî'l-İslâmî*, 18-21.

³³ Hudarî, *Târîhu't-teşrî'l-İslâmî*, 115.

Üçüncü Devir: Sahabe küçükleri ve tabiîn büyükleri dönemi. Bu dönem siyasi olarak Emevî iktidarının başladığı ve hicrî ilk asrın sonuna kadar devam ettiği süreci ifade eder. Bu dönemde Müslümanlar siyasi birliğinin kaybetmeye ve fırkalara ayrılmaya başlamıştır. Ayrıca hadis rivayetlerinin yaygınlaştığı buna bağlı olarak uydurma rivayetlerin hadisler arasına karıştığı dönemdir. Mevâlî sınıfına mensup birçok İslâm âliminin yetişmesi ve İslâm toplumunun coğrafi olarak genişlemesi gibi sebepler neticesinde ehl-i rey ve ehl-i hadis ekolü ortaya çıkmış, iki ekol arasında tartışmalar vuku bulmuştur.³⁴

Dördüncü Devir: Fıkhın bir ilim olarak ortaya çıktığı dönem. Bu dönem hicri ikinci asrın başından itibaren başlayan ve üçüncü asrın sonuna kadar devam eden devirdir. Bu dönemde İslâm devletinde şehircilik ve kalkınmadaki gelişmeler, ilmî hareketliliğin artması, hadislerin tedvin edilmesi, fıkhın kaynakları konusunda ihtilafların ortaya çıkması ve çözüme kavuşturulması gereken fikhî meselelerin artışı söz konusudur. Bu dönemde halku'l-Kur'ân gibi kelâmî tartışmalar ve buradan ortaya çıkan düşünce yapısı da fikhî hükümlerde kendisini göstermiştir. Fıkhın kaynakları konusunda ortaya çıkan mesalih-i mürsele, istihsan gibi fer'î delillere yönelik tartışmalar da bu dönemde müctehidlerin meselelere bakış farklılıklarını genişletmiştir.³⁵

Beşinci Devir: Taklit anlayışının başladığı dönem. Bu dönem hicri dördüncü asırdan Abbasîlerin yıkıldığı zamana kadar devam eden dönemdir. Bu dönem ilmî açıdan çok büyük gelişmelerin bulunduğu dönem olsa da siyasi bakımdan kargaşanın bulunduğu ve birliğin bozulmaya başladığı dönemdir. Siyasi bu kargaşa neticesinde bağımsızlık anlayışı zedelenmiş ve taklit ruhu yerleşmeye başlamıştır.³⁶

Altıncı Devir: Mutlak taklit dönemi. Bu dönem Bağdat'ın Moğollar tarafından işgalinden başlayarak günümüze kadar geçen süreyi kapsamaktadır.³⁷ Bu dönem Hudarî'nin deyimiyle dini ilimler ve buna bağlı olarak fıkıh açısından gerileme dönemidir. Bu dönemde farklı yerlerde bulunan İslâm âlimlerinin ve imamların temel eserleri ile günümüzdekilerin irtibatı kesilmiştir. Bu irtibatın kesilmesi neticesinde müctehidlerin bulunduğu dönem ile günümüz arasında karanlık bir zaman dilimi oluşmuştur. Bu sebeple yapılması gereken bu asıl eserlerin uyutuldukları yerden çıkarılması ve onların okunup okutulmaya başlamasıdır. Bu sayede günümüzde fıkıhçıların yetiştiğini söylemek ve gerilemeyi durdurmak mümkün olabilecektir.³⁸

³⁴ Hudarî, *Târîhu't-teşrî'l-İslâmî*, 134-146.

³⁵ Hudarî, *Târîhu't-teşrî'l-İslâmî*, 174-230.

³⁶ Hudarî, *Târîhu't-teşrî'l-İslâmî*, 323-326.

³⁷ Hudarî, *Târîhu't-teşrî'l-İslâmî*, 4-5.

³⁸ Hudarî, *Târîhu't-teşrî'l-İslâmî*, 365-368.

Hudarî Bey tarafından oluşturulan bu dönemlendirme kaynaklara dönüş metodunun genel olarak kabul ettiği dönemlendirme olmuştur. Buna göre ilk devir aslî hükümlerin konulduğu, ikinci devir ictihadın gerçekleşmeye başladığı dönemdir. Üçüncü devirle birlikte siyasi fırkalar ortaya çıkmış, ulemâ farklı şehirlere dağılmış, uydurma hadisler ortaya çıkmıştır. Bu nedenler neticesinde ehl-i hadis ve ehl-i rey ekollerinin doğmuş ve ictihada başvurma sıklığı konusunda bu iki ekol arasında hararetli tartışmalar gerçekleşmiştir. Dördüncü dönem İslâm medeniyetinin zirveye ulaştığı, Rumca ve Yunancadan yapılan tercüme sayesinde bilimsel faaliyetlerin revaç bulduğu, hadislerin tedvin edildiği, kelâmî tartışmaların boy gösterdiği ve fıkıhın ıstılahlarını oluşturarak kurumsallaşmaya başladığı dönemdir. İctihat bu dönemde daha sistematik ve usûle bağlı şekilde yapılmaya başlamıştır. Fakat ictihaddaki usûl farklılıkları farklılaşmaya ve gruplaşmaya sebep olmuştur. Beşinci dönemde ilmî olarak büyük gelişmeler gerçekleşmekle birlikte siyasi bağımsızlığın kaybolması bağımsız ictihadın kaybolup taklit ruhunun yeşermeye başlamıştır. Son dönemde ise artık ictihad tamamen yok olmuş, taklit anlayışı kök salarak tüm İslâm dünyasında yayılmış ve İslâm dünyasının gerilemesine yol açmıştır.

Hudarî Bey tarafından yapılan dönemlendirme ve bu dönemlendirme içeriğindeki bilgilere bakıldığında Şevkânî tarafından sistematik hale dönüştürülen ictihad-taklit düşüncesinin doğrudan yansıması görülmektedir. Hudarî Bey'e göre beşinci ve altıncı dönemlerde gelişen taklit ruhu Müslümanların ve İslâm dünyasının gerilemesine neden olan karanlık bir dönemi ortaya çıkarmıştır. Bu karanlık dönemin aşılarak ilk asırlardaki ictihad anlayışı benimsenmedikçe ve temel kaynaklar tozlu raflardan indirilmedikçe ilerleme ve gelişme mümkün olmayacaktır.

Şevkânî ve Hudarî'nin bu anlayışı batıda skolastik düşünce sebebiyle kilisenin baskısının aşılması, orta çağ karanlığının yok sayılması ve bu sayede özgür düşüncenin geliştirilmesi fikri ile paralellik arz ettiği söylenebilir. Bu anlamda yaklaşık bin yıllık bir dönem Batı'da olduğu gibi İslâm dünyasında da taklit zihniyeti sebebiyle karanlık bir dönemdir. Burada özgür düşünce ve ictihad gelişmemiş Allah'ın emirleri yerine kişilerin görüşlerine itibar edilmiştir. Yaklaşık bin yıllık süreç içerisinde ilmî bakımdan herhangi bir gelişme olmadığı iddiası başlı başına ta'lîl edilmeye muhtaç bir iddiadır. Öte yandan bu fikir bahsi geçen bin yıllık süreç içerisinde siyaseten İslâm dünyasının temsilcisi konumunda olan Selçuklu ve Osmanlı tecrübesinin karanlık dönem olduğunu, bu iki devletin ilmî açıdan İslâm dünyasına hiçbir katkı sunmadığını aksine Müslümanların bu devletler sebebiyle hukukî/fıkıhî açıdan geri kaldığını zımnen söylemek olacaktır. Bu durumun çok daha detaylı bir analiz gerektiren ispata muhtaç bir iddia olduğunu söylemek izahtan varestedir.

Öte yandan kaynaklara dönüş metodunda zikredilen gerileme dönemi içerisinde sayıları az da olsa mutlak müctehid derecesine çıkan kişiler olduğu Şevkânî ve sonrasında

Hudârî Bey tarafından kabul edilmektedir. Şevkânî tarafından bu kişilerin taklit anlayışını benimsemeleri şaşılacak bir durum olarak nitelense de Hudârî Bey bu anlayışı benimsemelerini bir mecburiyet olarak açıklamaktadır. Müctehid vasfına sahip bu kişiler ictihad yapmaları halinde taklit zihniyetine sahip toplum tarafından dışlanacak ve hasetçiler sebebiyle kendilerine zarar verilebilecektir. Bu nedenle bu vasfa sahip kişiler bu dönemde taklit anlayışını benimsemek zorunda kalmış ya da özgür biçimde ictihad edemeyerek sessizliğe bürünmüşlerdir.³⁹

Doğrudan naslardan hareket ederek hükümlerde Allah'ın muradını anlayabilecek seviyede ilim sahibi olan ve mutlak müctehidlik payesi elde eden bir kişinin dışlanma ya da eziyet korkusu sebebiyle Allah Teâlâ'nın emirlerinden anladığını söylemekten çekindiğini iddia etmek ispat gerektiren bir başka durumdur. Çünkü bu durum dünyevî hiçbir baskıya boyun eğmeden senelerce hapis yatmayı ve orada ölmeyi göze alan müctehidlerin içerisinde bulunduğu ictihad kurumunun mertebesini tenzil demek olacaktır. Halbuki Şevkânî'nin de deyimiyle müctehid senelerce ilim öğrenerek tüm kaynaklara hâkim olan ve aslî kaynaklardan hüküm çıkartma seviyesine geldiği için topluma Allah'ın hükümlerini aktaracak olan kişidir. Bir başka deyimle İslâm'ın emirleri ile topluma yön verecek kişidir ve bu kişinin toplumun baskısından çekinerek İslâm'ın hükümlerini söylememeyi seçmesinin izahı pek mümkün değildir.

2.3. Kaynaklara Dönüş Metoduyla Yazılan Fıkıh Tarihi Örnekleri

19. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında yaşanan batılılaşma hareketleri ve neticesinde fıkıhın taklitten kurtularak ictihad merkezli yenileşme anlayışı yeni ilim dallarının bu minvalde gelişmesine etki etti. Dolayısıyla fıkıh tarihi yazımı da çoğunlukla Hudârî Bey ile birlikte başlayan kaynaklara dönüş metodu tesirinde yazılma sürecine evrildi. Fıkıh tarihi yazımının ilk örneklerinden olması hasebiyle kendisinden sonra bu alanda kaleme alınmış eserlere etki eden Hudârî Bey'in tasnifinden hareketle önce Osmanlı'nın batılılaşmayı savunan fikir adamları tarafından sonrasında Türkiye'deki birçok isim tarafından kaynaklara dönüş metodu asıl kabul edilerek fıkıh tarihi yazımına girilmiştir.

Günümüze kadar gelen süreç içerisinde fıkıh tarihi alanında literatürün çok geniş olmadığı bilinmekle birlikte var olan eserlerin büyük çoğunluğunun kaynaklara dönüş metodu ile yazıldığı söylenebilir. Bu kapsamda Osmanlı'da yazılmış ilk örneklerini zikretmek ve sonrasında Türkiye Cumhuriyeti'ndeki mahiyeti hakkında bilgi vermek gelişimi göstermesi bakımından yeterli olacaktır.

2.3.1. İctihada Dair – Halim Sâbit

Osmanlı'nın son döneminde batılılaşma taraftarı ulemâ arasında sayılan Kazanlı Halim Sabit'in her ne kadar müstakil bir kitap haline getirilmemiş olsa da *Sırat-ı Müstakîm*

³⁹ Hudârî, *Târîhu't-teşrî'l-İslâmî*, 326.

Dergisi'nin 58 ve 78. sayıları arasında silsile halinde yayınlanmış 16 makaleden oluşan *İctihada Dair* yazıları fıkıh tarihinin bir derlemesi mahiyetindedir.⁴⁰ Halim Sabit yazı dizisinin 1910 da yayınlanmış olan son makalesinde fıkıh tarihine dair o güne kadar bir eserin yazılmadığından bahsetmekte, kendisinin az bir bölümü olmakla birlikte bu minvalde bazı makaleler kaleme aldığını zikretmektedir.⁴¹

Halim Sabit'in fıkıh tarihine dair mülâhazaları incelendiğinde genel olarak ictihad mekanizmasını yeniden ortaya çıkarma amacına matuf kaynaklara dönüş metodunu kullandığı anlaşılmaktadır. İctihadı yeniden ortaya çıkarmak için yapılması gereken ictihad mekanizmasının son derece şeffaf çalıştığı ve taklit ruhunun henüz sonraki dönemlerde olduğu gibi yerleşmediği ilk asra dönmektir. Bu görüşünü Şevkânî'de olduğu gibi "Ümmetimin en hayırlısı ashabımdır..."⁴² hadîs-i şerîfi ile temellendirir. Ona göre Hz. Peygamber'in bu ihtarı ilk üç nesilden sonra dünyaya gelmiş olan Müslümanların hata ve yanlış içerisinde olacağını açıkça göstermektedir. Bu nedenle Müslümanların içinde bulunduğu zilletten ve buhrandan kurtulmanın yegâne çaresi ilk üç neslin İslâm anlayışına dönmek ve ona sıkı sıkıya sarılmaktır. Bu ise ancak o neslin rahle-i tedrisine girerek onların İslâm'a ve hükümlere dair izlediği metodu takip etmekle mümkün olabilir.⁴³

Halim Sabit tarafından kaleme alınan yazı dizisinin izlediği metodun ne olduğu kullandığı şu cümlelerden anlaşılmaktadır:

*"Artık kavmimizde, milletimizde ziyâ-yı İslâmiyyet'i söndürmek istemez isek, İslâmiyyet'i seviyor isek şu bulunduğumuz hal-i mezellet ve delâleti temessuk ederek geriye doğru, mâziye doğru dönmek lazım. Evet, tâ Asr-ı Saâdet'e, asr-ı ashâb ve tâbiüne kadar; Hazret-i Peygamber'in hayriyetini ihbâr buyurduğu kurûna kadar... Mâzî-i İslâmiyyetin tâ sadrına kadar yükselelim de bizzât envâr-ı nübüvvetten, bizzât ashâb-ı kirâm ve tâbiîn-i izâm İmâm Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî, İmâm Ahmed b. Hanbel... hazerâtının derslerinden, ilimlerinden istifâde ve istifâza edelim."*⁴⁴

Halim Sabit'in sözlerinden de anlaşılacağı üzere fıkıh tarihi Batı'daki tarihçi hukuk ekolü ve Hudârî Bey'deki dönemlendirme anlayışına benzer şekilde fıkıhın zirve döneminin yeniden canlandırılmasını ön gören kaynaklara dönüş metodunu

⁴⁰ Halim Sabit'in bahsi geçen makalelerin Latinize edilmiş hali için bk. M. Ertuğrul Düzdağ (ed.), *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Yakın Tarihimiz Belgeseli 1908-1925: Sırat-ı Müstakim Mecmuası* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2014), 3/3/81-83, 91-93, 155-157, 169-171, 182-184, 197-198, 212-213, 228-230, 243-245, 258-260, 278-279, 291-292, 306-308, 321-322, 369-371, 390-392.

⁴¹ Halim Sabit, "İctihada Dair", *Sırat-ı Müstakim* 3/78 (1325), 414.

⁴² Buhârî, "Fedâilü's-Sahâbe", 1; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 2.

⁴³ Sabit, "İctihada Dair", 413.

⁴⁴ Sabit, "İctihada Dair", 413-414.

benimsemektedir. İlk üç nesilden sonra günümüze kadar geçen süre Müslümanların zillete düştüğü ve taklit ruhunun her tarafı kaplayarak İslâm'ın nurunu sönmesine neden olan bir dönemdir. Yapılması gereken Müslümanların asırlar boyunca yaşadığı mezelleti bırakarak ilk üç neslin İslâm anlayışına ircâ etmek ve bu sayede İslâm'ı ve Müslümanları yeniden olması gerektiği mertebeye ulaştırmaktır.

Halim Sabit kendisinin de belirttiği üzere kâmil bir fıkıh tarihi yazma işine girişmemiştir. Bununla beraber yazı dizisinde fıkıh tarihi ictihad tarihi anlayışı özelinde dönemlendirilir. Ona göre fıkıh tarihi her dönemde farklı ictihad metotlarının bulunduğu ve hassaten ilk üç devrin birbirini tamamlayarak geçildiği dört devirden oluşmaktadır. “*Dersaadet'te İctihad*” adını verdiği ilk dönemde Hz. Peygamber'in (s.a.s) hükümleri vazederken ictihad metodunu göstermediğini ve ashabin da hüküm bulunmayan bir meselede kendilerinin ictihad ettiklerini vurgulamıştır. “*Devr-i Ashab'da İctihad*” adını verdiği ikinci devirde ashabin artık hükümleri soracak bir resûl bulunmadığı için Hz. Peygamber'den öğrendikleri vechiyle ictihad etmek zorunda kaldıklarını belirtmekte ve istişare metoduyla yeni meselelerin hükmüne ulaşmaya çalıştıklarını detaylı şekilde zikretmektedir. “*Devr-i Tâbiîn'de İctihad*” adını verdiği üçüncü devirde sahabe fakihleri tarafından yetiştirilen ve İslâm beldelerinin hepsine dağılan ehl-i ictihad ulemânın bulunduğunu ve bu dönemde artık İslâm'ın mükemmel biçimde bir kanun halini aldığını vurgulamaktadır. Bu dönemi de kendi içerisinde “*Kûfe Mekteb-i Fikhîsi*”, “*Hicaz Mekteb-i Fikhîsi*”, “*İctihad ve Şâfiîler*” ve “*İctihad ve Hanbelîler*” olmak üzere dört kısma ayırarak her bir mezhebin fikhî metotlarını ve hükümlere dair çözümlerini zikretmektedir. “*Dördüncü Karn-ı Hicrî'den Sonra*” diyerek adlandırdığı ve günümüze kadar sürdüğünü kabul ettiği dönemi ilerlemenin sona erdiği ve gerilemenin baş gösterdiği bir dönem olarak telakki etmektedir. Bu gerilemenin neticesinde meşru ictihadın kaybolduğu ve mezhep bağlılığının revaç gösterdiğinden dem vurmaktadır. Bu dönem içerisinde mezhep taassubunun ya da diğer tabirle taklidin peyderpey yükseldiğini ictihadın ise zamanla yok olmaya başladığını söyler. Bu süreci ilgi çekici biçimde Kemâlpaşazâde'nin *Tabakât-ı fukahâ*'sından hareketle tasvir eder. Ona göre ictihad tabaka sıralaması ile azalmış ve taklit ise bu sıralama ile artmıştır. Dolayısıyla bu dönem içerisinde önce “*ictihad fi'l-mezheb*” sonra “*usûl-i tahrîc*” ardından “*ictihad fi'l-mesele*” daha sonra “*tercih*” ve son olarak “*taklid*” yöntemini ulemâ benimsemiş ve mezhep taassubu tamamıyla yerleşmiştir. Bu durum mutlak ictihadın tamamen kaybolmasına ve artık müctehidin yetişmemesine sebep olmuştur.

Bütün bu dönem telakkilerinden hareketle günümüze gelindiğinde yapılması gereken yeniden *ictihad-ı meşru*yu ortaya çıkarabilmektir. Bunun için ilk üç devirde bulunabilen müctehidler dönemine geri dönülmeli ve onların usûllerinden hareketle yeni müctehidler yetiştirilebilmesi sağlanmalıdır. İslâm'ın o dönemlerde olduğu gibi yeniden ışığının yakılabilmesi ancak bu yolla mümkündür.

2.3.1.1. el-Medhal ve Fıkıh Tarihi Dersleri – Seyyid Bey

Dârülfünûn Hukuk Fakültesi'nde Usûl-i Fıkıh derslerini, İlahiyat Fakültesi'nde Fıkıh Tarihi derslerini veren Seyyid Bey bu görevlerinin yanında siyasi olarak da döneminin en etkili simalarından biridir. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin reisliği ve Cumhuriyet dönemindeki adliye vekilliği görevi onun siyasi yönünün kuvvetini göstermek için yeterlidir. Mecliste Adliye vekili olarak yaptığı konuşmanın hilafetin kaldırılmasını sağlayan en etkili metinlerden biri olduğu kabul edilir.⁴⁵

Seyyid Bey *Medhal* adlı eserinin giriş kısmında fıkıh tarihini dört bölümde kısaca ele almaktadır. Burada daha çok usûl-i fıkıhın gelişimini tarih olarak zikretmekte ise de fıkıh tarihi dönemlendirmesi sayılması mümkündür. Bu anlamda fıkıh tarihi “devr-i risâlet”, “devr-i ashâb”, “devr-i tâbiîn” ve “devr-i müctehidîn” olarak dört döneme ayrılmaktadır. Ancak bu eserin fıkıh tarihinden ziyade fıkıh usûlü eseri olması sebebiyle burada klasik fıkıh usûlü anlatımı ile hareket edilmiş sonraki devirler ve taklit anlayışına temas edilmemiştir. Sonraki dönemlere ilişkin dönemlendirmesini ilahiyat fakültesinde vermiş olduğu Fıkıh Tarihi dersi için hazırladığı ders notunda başlık halinde zikreder. Ona göre devr-i müctehidînden sonra “devr-i muharricîn” ve “devr-i mukallidîn” dönemleri bulunmaktadır. Ancak bu dönemlere ilişkin detaylı bilgiyi hazırlayamamıştır.⁴⁶

Gerek *Medhal*'deki gerekse Fıkıh Tarihi dersleri adıyla neşrettiği notlarındaki dönemlendirme metodu incelendiğinde Hudaî Bey'in üslûbunun Seyyid Bey'de de bulunduğu görülmektedir. Eserinin içerisinde Hudaî Bey'den hatırı sayılır miktarda tercüme bulunması bu hükmü teyit edecek bir başka karinedir. Bu anlamda Seyyid Bey'in de Hudaî Bey gibi kaynaklara dönüş metodunu benimsediği ve var olan buhrandan çıkış için İslâm'ın zirve dönemine dönülmesi taraftarı olduğu zikredilebilir. Çeşitli ilmî makalelerindeki modernist görüşleri, siyasi kişiliğindeki görevleri ve hilafetin ilgasındaki rolü de düşünüldüğünde ictihad-taklit ekseninde bir düşünce yapısının bulunduğu rahatlıkla anlaşılabilir.

2.3.2. Cumhuriyet Döneminde Yazılan Örnekler

Osmanlı son döneminde görülmeye başlayan öze dönüş metodu ile yazılmış fıkıh tarihi eserlerinin Cumhuriyet döneminde de devam ettiği görülür. Bu dönemde yazılmış olan eserlerin çoğunda detaylara inildiğinde bazı farklar bulunsa da genel olarak Hudaî Bey tarafından başlatılmış olan bu üslubun benimsendiği söylenebilir. Nitekim

⁴⁵ Seyyid Bey'in hayatı ve görüşleri hakkında yapılan çalışmalar için bk. Sami Erdem, *Seyyid Bey'in İslâm Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993); Osman Karadeniz (ed.), *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu (16 Mayıs 1997)* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997); İsmail Kara, “Seyyid Bey (Çelebizâde Mehmed)”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999); Sami Erdem, “Seyyid Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

⁴⁶ Bk. Erdem, “Fıkıh Tarihi”, 99.

Cumhuriyet devrinde yazılmış ilk fıkıh tarihi müellifi kabul edilebilecek olan İzmirli İsmail Hakkı 1936'da basılan *Müslüman Türk Hukuku ve Dini* adlı eserini Hudaî'nin dönemlendirmesinden yararlanarak hazırladığını açıkça belirtmektedir.⁴⁷ İzmirli'nin eseri kaynaklara dönüş metodu ile yazılmış olmakla birlikte Hudaî'nin son dönem olarak telakki ettiği gerileme döneminde ondan farklı olarak alt dönemlendirmeye gitmektedir. Buna göre Abbasî devletinin yıkılışından hicri 1000 yılına kadar koyu taklit anlayışı bulunmakla birlikte ictihad da mezhep içinde olmak kaydıyla devam etmekte ve meseleler mezhep usûlüne göre çözülmektedir. Bu devirde birçok nitelikli fakih ve âlim yetişmiş ve eser vermiştir. Osmanlı'nın siyasi olarak duraklamaya başladığı dönemden sonra ise tamamen taklit ruhu benimsenmiş ve fakihlerin kalplerini kaplamıştır.⁴⁸

Cumhuriyet döneminde yazılmış olan eserlerin tamamına yakınında fıkıh tarihi dönemleri genellikle ilk üç neslin bulunduğu devirler doğuş-kuruluş-yükseliş şeklinde, sonrasındaki devirler, duraklama ve gerileme devri olarak nitelenmektedir. Dolayısıyla bu tasnifin insanın yaşam döngüsünden yola çıkılarak fıkıh tarihine uyarlandığını söylemek mümkün olmaktadır. Öte yandan dönemin bu türden yazılmış eserlerinde Hudaî Bey'in tasnifinden farklı olarak gerileme dönemi günümüze kadar devam etmemekte, Mecelle ile birlikte bir uyanış ve yeni ictihad döneminin başladığı kabul edilmektedir.⁴⁹

Son dönemlerde fıkıh tarihi ile ilgili yapılan çalışmalarda her ne kadar daha çok fıkıha giriş mahiyetinde yazılmış eserler olsa da içeriğinde fıkıh tarihine dair bölümler hayli yer kaplamaktadır. Bu bölümler incelendiğinde kaynaklara dönüş metodundan farklı bir yeni bir üslubun benimsenmeye çalışıldığı söylenebilir. Kaynaklara dönüş metodunda taklit kavramına yüklenen olumsuz anlam⁵⁰ ve çoğunluğu Osmanlı hakimiyetinde geçen uzun bir sürenin tamamıyla yok farz edilmesi bu anlayışın sorgulanmasına neden olmuştur. Çünkü bu iddiaya göre yaklaşık bin yıllık bir süreçte hükmü bulunması gereken hiçbir yeni meselenin ortaya çıkmamış olması ya da çıkmış olsa bile zikri geçen anlamda bir taklit anlayışının bu meseleye çözüm üretmemiş olması gerekecektir. Vakıada durumun böyle olmadığı ve olmayacağı izahtan varestedir. İslâm dünyasında müctehidlerin asrında bulunmayan çözüme muhtaç birçok farklı mesele ile karşılaşmış ve taklit zihniyetinin bulunduğu iddia edilen bu dönemde çözüme kavuşturulmuştur. Bir taraftan iddia edildiği gibi bir taklit ruhunun bulunması diğer

⁴⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Müslüman Türk Hukuku ve Dini* (İstanbul: Akşam Matbaası, 1936), 45.

⁴⁸ İzmirli, *Müslüman Türk Hukuku ve Dini*, 40-45.

⁴⁹ Örnek için bk. Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1975).

⁵⁰ Bu kavrama olumlu bir anlam yüklemesi ile yazılmış fıkıh tarihi çalışması için bk. Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukuku Tarihi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2006), 131-137.

tarafından ictihadda hükmüne ulaşılması gereken meselelere çözüm üretilmesi mümkün değildir. Bu ve benzeri farkındalıklardan hareketle 2000'li yılların başından itibaren kaynaklara dönüş metodunun varsaydığı dönemlendirme anlayışı sorgulanmaya başlamıştır.⁵¹ Bu kapsamda kaynaklara dönüş metodunun özellikle fıkıh tarihinde Osmanlı tecrübesine tanımladığı rolü sorgulayan çalışmalar kaleme alınmıştır.⁵²

Kaynaklara dönüş metodunun mutlak hakimiyetinde geçtiği yaklaşık bir asırdan sonra farklı üslubun benimsenmesi gerektiği akademik camiada revaç bulmaya başlamıştır. Bu anlamda son dönem eserlerinde tekemmül metodunu ihsas ettirecek türde dönemlendirmenin yapıldığı görülebilir. Yapılan tasnife göre ilk üç neslin yükseliş dönemi olduğu konusunda kaynaklara dönüş metodu ile aynı kanaat taşınmaktadır. Ancak sonraki dönemlere dair fıkıhın gerilediği anlayışını benimsemek hakkaniyetli olmayacaktır. Dolayısıyla bu dönemde fıkıhın sistematik hale geldiğine dikkat çekilerek istikrar dönemi gibi adlarla adlandırılmaktadır. Yeni usûlle yazılan eserlerde bu dönem Türklerin Müslüman olması ve Tanzimat-Mecelle gibi hukuki değişimlerin gerçekleşmesinden hareketle birkaç bölüm altında incelenmektedir. Yine son yüzyılda istikrarın siyaseten ve hukuken bozulmasından da hareket ederek yeniden uyanış dönemine dönüldüğü aktarılmaktadır. Netice itibariyle son dönemde yapılmış olan fıkıh tarihi çalışmalarına bakıldığında kaynaklara dönüş metodunun terk edilerek tekemmül metodunun benimsenmeye başlandığı söylenebilir.⁵³

3. Fıkıh Tarihi Yazımında Farklı Bir Tasavvur: Tekemmül Metodu ve Kâmil Miras

Fıkıh tarihinin bir ilim dalı olarak çıkışından günümüze kadar geçen süre boyunca fıkıh tarihine ilişkin tek bir dönemlendirme tasavvuru ön plana çıkmaktaydı. Değilindiği üzere son yıllarda çeşitli saiklerle bu dönemlendirmede sorunların bulunduğu ve fıkıh tarihi anlatımlarında yeni bir dönemlendirme ve üslûbun benimsenmesi gerektiği anlayışı gelişmiştir. Bununla birlikte her ne kadar sonrasında unutulmuş olsa da fıkıh tarihinin ilim haline gelme sürecinde ikinci bir metodun daha uygulandığı söylenebilir.

⁵¹ İlgili sorgulamalara ilişkin literatür bilgisi için bk. Murat Şimşek, "Fıkıh Tarihinde Osmanlı Nereye Düşer? Retorik ile Gerçeklik Arasında Modern/Çağdaş İslâm Hukuk Tarihi", *Osmanlı'da İlmî Fıkıh: Âlimler, Eserler, Medreseler* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2017), 303-304 Dp.7. Ayrıca bk. Muhammed Tayyib Kılıç, "Fıkıh Tarihinin İçtihat Merkezli Yazılması Problemi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* 14/27 (2016), 127-143.

⁵² Osmanlı'nın fıkıh tarihinde durduğu yer hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Recep Cici, "İslâm Hukuk Tarihi Açısından İlk Dönem Osmanlı Hukuk Çalışmalarına Bir Bakış (1299-1500)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 241-260; Süleyman Kaya, "Fıkıh Tarihi Bağlamında Osmanlı Tecrübesini Doğru Anlamak", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016), 1-15; Şimşek, "Fıkıh Tarihinde Osmanlı Nereye Düşer".

⁵³ Örnekler için bk. Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2012), 143-172; Abdullah Kahraman, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Bilay Yayınları, 2019), 61-413.

Bu anlamda Kâmil Miras tarafından kaleme alınmış olan *Târîh-i İlm-i Fıkıh* isimli eser kaynaklara dönüş metodunu kullanmayan tekemmül metodu olarak zikredilebilecek metotla yazılmış olan ilk fıkıh tarihi eseridir. Günümüz çalışmalarından bazılarında bu eserin hatalı biçimde Hudarî'den mülhem olduğu zikredilse de⁵⁴ farklı metotla yazıldığını teyit eden çalışmalar göze çarpmaktadır.⁵⁵ Tarafımızca bu farklı metot tekemmül metodu olarak isimlendirilmiştir.

Tekemmül metodunun fıkıh tarihi dönemlerine yönelik kaynaklara dönüş metoduna göre daha objektif bir görüntü barındırdığı söylenebilir. İctihadî açıdan yenilenme amacı gütmeyen bu metoda göre fıkıh ilmi ortaya çıkışından günümüze kadar geçen süreçte kurumsallaşmasını tamamlayarak istikrara kavuşmuştur. Bu istikrar arada siyaseten ve sosyolojik olarak yaşanan iniş ve çıkışlar bulunsa da bozulmadan devam edegelmiştir. Her ne kadar yazımına yönelik çıkış noktasını Batı'da oluşan tarihçi hukuk ekolü oluştursa da bu türden yazılan fıkıh tarihi eserlerinde doğrudan tarihçi ekolün fikriyatı benimsenmemiştir. Aksine İslâm toplumunun Batı toplumundan ayrılan yapısı ve Müslümanların uygulayageldikleri hukuk sisteminin kendisine has özelliği ön plandadır. Bunun Batı'daki ekol ile daha çok ilmî disiplin oluşturma amacı yönünden benzeştiği söylenebilir. Bu ekole göre de özelde fıkıh, genelde hukuk tarihinin müstakil bir ilmî disiplin olarak ortaya konulması gerekir. Bu sayede mevcut döneme kadar uygulanmakta olan hukukun ne tür aşamalardan geçtiği öğrenilebilecek ve sonraki dönemlerde uygulama alanı geliştirilebilecektir. Bu metotla yazılan eserlerde İslâm toplumunun hukuk sisteminin düzenli ve sistematik biçimde geliştiği ve arada atlanılması gereken bir dönemin bulunmadığı kabul edilir. Dolayısıyla her geçen dönem fıkıhın kurumsallaşması açısından bir önceki döneme göre daha kâmil ve sistematik bir haldedir.

Tekemmül metoduna göre de kaynaklara dönüş metodunda olduğu gibi fıkıhın kurumsallaşmaya başladığı ve zirveye ulaştığı dönem ilk dört nesli kapsayan dönemdir. Asr-ı saadetten başlayarak sahabe, tâbiîn ve son olarak tebe-i tâbiîn dönemine gelinceye kadar usûl açısından fıkıh kemâle ulaşmayı ve kurumsal hale gelmeyi başarmıştır. Bu metodun farklılaştığı yer buradan sonraki dönemdir. Bu dönemden sonra Müslümanlar arasında yaşanan siyasi ve toplumsal ihtilaflar fıkıhın kurumsallığının eksilmesine ya da hukuki düzenin kaybolmasına etki etmemiş, hukuk bu kurumsal halini siyasi olaylardan bağımsız şekilde sürdürmeye devam etmiştir. Dolayısıyla bu metodun anlayışına göre fıkıh tarihi içerisinde unutulmak istenen es geçilmesi gereken bir gerileme dönemi bulunmaz. Fıkıhın kurumsallık bakımından zirveye ulaştığı tebe-i tâbiîn

⁵⁴ Kemal Yıldız vd., "Türkçe Telif Edilen Fıkıh İlmi/İslâm Hukuku Tarihi Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 129-130.

⁵⁵ Bk. Erdem, "Fıkıh Tarihi", 95; Şimşek, "Fıkıh Tarihinde Osmanlı Nereye Düşer", 308.

döneminden itibaren yükselme değil genişleme/yerleşme dönemine girilmiş ve mevcut kurumsal yapı kök salmaya ve sağlamlaşmaya başlamıştır. Bu sebeple 20. yüzyıla gelinceye kadar yerleşmiş olan bu ana yapı içerisine ihtiyaç halinde yeni eklemeler yapılmış ve yapının ana gövdesinde herhangi bir bozulma meydana gelmemiştir.

Değindiği üzere eser tekemmül metodu ile yazılmış olan ilk eserdir. İlk olduğu zikredilmekle beraber ardından bu metotla yazılmış çok fazla eserin bulunmadığı cihetle son yıllara gelinceye kadar yayınlanmış tek eser olarak kabul edilmesi de mümkündür. Öte yandan Miras'ın bu eserin tarihsel karşılaştırma yapıldığında fıkıh tarihinin ilim olarak ortaya çıkışından sonraki ilk fıkıh tarihi eseri olduğu söylenebilir. Çünkü günümüze kadar çoğunlukla ilk fıkıh tarihi eseri kabul edilen Hudarî Bey'in eserinin zikredildiği şekilde 1920 de basılmıştır. Kâmil Miras ise 1912 yılında kurulan Dârülfünûn'da fıkıh tarihi dersini vermesi esnasında ders notu olarak bu eseri kaleme almıştır. İkinci cildi Medresetü'l-Mütehassısın'de anlattığı ders notlarından oluşmaktadır. Eserlerin basım tarihleri rûmî takvimde 1329-1331 yılları arasındadır ve milâdî olarak bu yıllar 1913-1915 yılları arasına tekabül etmektedir. Bahsi geçen tarihler karşılaştırıldığında bir ilim olarak kaleme alınan ilk fıkıh tarihi eserinin *Târîh-i İlm-i Fıkıh* olduğu görülmektedir. Nitekim Kâmil Miras tarafından da daha önce bu alana ilişkin bir eserin kaleme alınmadığı teyit edilmektedir. Öte yandan son dönemde eser hakkında yapılmış bazı çalışmalarda da bu kanaat açıkça dile getirilmektedir.⁵⁶ Ancak kanaatimizce kaynaklara dönüş anlayışının dönemin fikir adamları tarafından çoğunluklu biçimde benimsenmesi bu eserin ve metodun gölgede kalmasına, Hudarî Bey tarafından işlenen metodun revaç bulmasına sebep olmuştur.

Eserde bu metodun uygulandığını zikretmemizin nedeni kaynaklara dönüş metoduyla yazılan eserlerin aksine daha objektif bir bakış açısıyla fıkıh dönemlerini ele alınmasıdır. Diğer bir neden olarak müellifin dönemin hukukunu ve verilen hükümleri etkileyen bir çehresi bulunmadıkça siyasi olay ve değişimlere çok fazla değinmemesi zikredilebilir. Bu üslûp müstakil bir ilmi tarih anlayışı içermeye daha yakın bir üsluptur. Kâmil Miras da eserini bu üslûba uygun biçimde kaleme almış ve subjektif değerlendirmelerden ziyade tarihsel bir incelemede bulunmuştur. Miras eserinde fıkıh dönemlerini yüzyıl ve nesil olarak ayırmakta ve “karn-ı evvel”, “karn-ı sâni”, “karn-ı sâlis” ve “karn-ı rabî” başlıklarıyla tabakât yazım geleneğine göre dönemlendirmektedir. Bu nesillere geçmeden önce ilk olarak Hz. Peygamber (s.a.s) devrinde fikhın mahiyetini

⁵⁶ Hüseyin Okur, “Osmanlı Medreselerinde Telif Edilen İlk Türkçe ‘Fıkıh Tarihi’: Kâmil Miras'ın ‘Tarih-i İlm-i Fıkıh’ Adlı Eseri ve Sistematiği”, *6th International Istanbul Scientific Research Congress Proceedings Book* (İstanbul: ISCYA Yayınevi, 2021), 144-145; Ali Duman, “Kâmil Miras'ın ‘Târîh-i İlm-i Fıkıh’ Adlı Eseri Üzerine”, *İLSAM Akademi Dergisi* 2/2 (2022), 249.

açıklamaktadır. Bu kapsamda incelendiğinde klasik dönemdeki tabakât kitaplarındaki telif tarzına uygun olduğu da belirtilebilir.

Miras eserinde ilk olarak fıkıh tarihinin içeriğine ilişkin bilgi verir. Ona göre fıkıh tarihi İslâm'a ait hükümlerin ne şekilde konulduğunu, yerleştiğini, ne suretle nakledildiğini, hükümlerin hangi metotlarla çıkarıldığını, çeşitli fikhî mezheplerin hangi şartlarda, nasıl ortaya çıktığını ve yayıldığını aktaran bir ilimdir. Bu amaçla öncelikle Hz. Peygamber (s.a.s) devrinde fıkıhın mahiyetini açıklayarak başlar. Dolayısıyla fıkıh tarihinin ilk dönemi Hz. Peygamber'in hayatta olduğu ve vahyin devam ettiği dönemdir. Burada şer'î hükümlerin ne şekilde vazedildiğini anlatarak vahyin mahiyetini ve Kitap ile Sünnet'in vahiy ile olan irtibatını açıklar. Bahsi geçen dönemde hükümlerin iki temel kaynağının oluşum sürecini ve mahiyetini anlatmaktadır. Bu kapsamda şer'i hükümlerin nasıl konulduğu, sahabe tarafından vahyin nasıl korunduğu ve zabt edildiği, haber-i vâhidin delil olması, hadislerden hükmün nasıl çıkarılacağı gibi meseleler ele alınmaktadır. Senet zinciri ve ravi tabakalarından bahsedilerek hadis usulüne, Kur'ân ve Sünnet'in Hz. Peygamber'in vefatından sonraki yazıya geçirilme ve cem edilmesinden bahsedilerek tefsir ve hadis tarihine temas edilmektedir.

Hz. Peygamber döneminden itibaren fikhî hükümlere kaynaklık eden deliller klasik fıkıh usulü çerçevesinde anlatılarak aslî ve fer'î delillerin neler olduğu açıklanmaktadır. Buna göre Kitap, Sünnet ve icmâ asıl ve müttefekun aleyh kaynakları oluştururken bunlar dışında zikredilen delillerin hüküm çıkarmadan asıl değil yardımcı kaynak olduğu zikredilmektedir. Böylece hükümlere ulaşılırken ilk dönemden itibaren dikkat edilen hususlar ve deliller aktarılmış olmaktadır.

Hz. Peygamber dönemi bu şekilde uzun ve detaylı biçimde aktarıldıktan sonra övülen ilk üç nesil dönemindeki fıkıhın durumuna geçiş yapılır. Karn-ı evvel adıyla anılan sahabe döneminde fıkıhın durumu, sahabe arasında hükümler konusundaki yaşanan ihtilafların mahiyeti, sebepleri ve nasıl çözüldüğüne dair tarihsel aktarım yapılmaktadır. Ardından sahabenin fakih ve müctehidlerinin hayatları hakkında bilgi verilmekte, bu isimlerin ictihadları ve fetvalarına dair örnekler aktarılmaktadır. Eserin birinci cildi bu aktarımla sona ermektedir.

Kâmil Miras eserinin ikinci cildine karn-ı sâni olarak tanımladığı tâbiîn ile başlar. Bu dönemi sahabe döneminin sona erdiği h. 100 yılından başlatıp tâbiîn âlimlerinden Halef b. Halife'nin vefat tarihi olan h. 180 yılında sona erdirmektedir. Bu dönemde teşekkül etmeye başlayan Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey ekollerinin temsilcilerinden ve bu ekollerin özelliklerinden bahseder. Bu dönemin önemli özellikleri arasında coğrafyanın genişlemesi ve muamelelerin farklılaşmasından dolayı örfün delil olarak kullanılmaya başlaması olarak saymaktadır. Dolayısıyla bu dönemde Kitap ve Sünnet'te bulunmayan yeni meselelerin örfе göre çözüldüğünü belirtmektedir. Ardından dönemdeki fukahanın yaşamlarından ve biyografilerinden bahsetmektedir.

Karn-ı Sâlis olarak isimlendirdiği ve h. 230 yılına kadar devam eden tebe-i tâbiîn dönemindeki ulemânın fıkha bakışlarını genel mahiyette özetledikten sonra fıkıh ilminin tedvin edilmeye ve müstakil bir ilim olarak ortaya çıkmaya başladığını aktarır. Fıkha dair kaleme alınan ilk eserler bu dönemde ortaya çıkmıştır. Tedvin ile birlikte artık mezheplerin de oluşmaya başladığı aktaran Miras'ın taklit konusuna bakışında dönemindeki olumsuz algıdan etkilendiğine dair işaretler bulunmaktadır. Bu dönemdeki mukallit sayılan avamın meselelerin delillerini öğrenerek bilinçli hareket ettiğini karn-ı râbî'den sonra bilinçsiz bir taklidin ortaya çıkmaya başladığını belirtir. Ancak icthad ve taklit konusundaki detaylı görüşlerine dair eserinde herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Genel olarak anlaşıldığı kadarıyla taklit konusunu biri bilinçli diğeri bilinçsiz taklit olmak üzere ikiye ayırdığı, yerilen taklidin bilinçsiz ve körü körüne bağlanma şeklindeki taklit olduğunu kabul ettiği söylenebilir.

Miras bu dönem içerisinde örf ve kazâya dair ayrı bir başlık açarak yeni meselelere dair hükme ulaşmanın usul ve yönteminden bahsetmektedir. Bu kapsamda Hz. Ömer'in Basra kadısı olarak görevlendirdiği Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı kazâ usulüne dair mektubu şerh etmektedir. Bu aktarımıyla fıkıhın genel ilkelerine değindiği söylenebilir. Öte yandan örf ve âdet ile ilgili konuya detaylıca değinerek fıkıhın tedvin edildiği ve kurumsallaştığı dönemden sonra meselelerin ne şekilde çözüme kavuşturulacağını, örfün yeni meselelerde etkisinin ne olacağını açıklamaktadır. Böylece Miras'a göre sonraki dönemlerde fıkıh yeni meselelere çözüm bulamayan donuk bir vaziyet ifade etmemekte, yeni meselelere belirlenen usul ve örf çerçevesinde çözüm bulunabilen dinamik bir yapı arz etmektedir. Bu dönemde son olarak yine dönemin fukahasına ait biyografileri aktarmaktadır.

Karn-ı râbî olarak isimlendirdiği sonraki neslin bitiş tarihine ilişkin bilgi vermeyen Miras bu dönemde İmam Şâfi ve İmâm Ahmed b. Hanbel'in fıkıhta temâyüz ettiğinden bahsetmektedir. Bu dönemin en önemli özelliği iki ana ekolün dışında İmam Şâfi'nin ve Ahmed b. Hanbel'in yeni ekol oluşturması ve fıkıh usulüne dair ilk metinlerin ortaya çıkmasıdır. Böylelikle fıkıh ilminde kurumsallaşma tamamlanmış ve her müçtehidin usulü kisve-i tâba bürünmüştür. Kanaatimizce Kâmil Miras'ın bu dönemden sonrasını detaylı biçimde işlememesinin sebebi bu kurumsallaşmanın kendi dönemine ve günümüze kadar devam ettiğini öngörmesidir. Dolayısıyla fikhî açıdan dönemlendirmeye sebep olacak çok büyük bir değişiklik olmamış ve belli başlı müçtehidlerin hükümlere ulaşma usulleri İslâm dünyasında yerleşmiştir. Böylelikle fıkıhın dikey biçimde yaşadığı gelişme artık yerini yeni fer'î meselelere bu usuller çerçevesinde çözümler bulunarak yatay bir genişlemeye bırakmıştır. Nitekim Miras'ın karn-ı râbî içerisinde istihsân, maslahat ve istishâb gibi usûl kâidelerini detaylıca anlatarak her bir müçtehidin usuldeki alameti farikasını aktarmasının nedeni de bu olsa gerektir. Böylelikle müçtehidlerin delilleri ve yöntemleri bulunarak sonraki dönemlerde yeni meselelerin hükmüne

ulaşılabilecektir. Eserinin son kısmında yarım kalmış olmakla birlikte usûl-i fikhın tedvin edilmesinden bahsetmesi de kurumsallığın tamamlandığına dair kanaatinin bir başka göstergesi olmaktadır.

Miras'ın fıkıh ilminin teşekkülünden sonra yatay bir seyirde genişlediği kanaatinde olduğunu gösteren bir başka gösterge ilk cildin sonunda bulunan ifâde-i mahsûsadaki ifadelerinden de teyit edilmektedir. Miras fıkıh tarihinin konusu ile ilgili biri genel/mücmel diğeri özel/mufassal iki çerçeve tasavvur ettiğini aktarır. Mücmel olan fıkıh ilminin teşekkülü diğere nazaran çok daha önemli ve önceliklidir. Bu sebeple ilk olarak bu kısmı ele aldığını zikreder. Fıkıhın alt dalları sayılabilecek İslâm ahkâmının ana konularının ne şekilde geliştiğini içerecek mufassal kısmını eserin bir ders notu olmasından hareketle yetiştirememiş ve öğrencilere kendilerinin bu konuda çalışmalarını öğütlemiştir. Buradan hareketle fıkıh ilminin ilk dört asırda kurumsallaşmasından sonra yatay olarak genişleyerek özel konularda gelişmeler gösterdiğini vurgulamakta dördüncü asırdan sonrası için bir tasavvurda bulunmaktadır. Dolayısıyla bu cümlelerden hareketle Kâmil Miras'ın fıkıhın bir gerileme ya da duraklama dönemi yaşadığını düşünmediği ve genişleyerek güncel sistematiğini korumaya devam ettiğini kabul ettiği söylenebilecektir.

Sonuç

Fıkıh tarihi modern dönemde müstakil hale gelmiş bir ilim olarak kabul edilir. Tarihî süreç içerisinde İslâm tarihi özelinde birçok eser yazılmış olsa da isim olarak fıkıh tarihine has bir literatür bulunmamaktadır. Ancak fıkıh tarihinin konusu kapsamına giren olay ve konuların tamamen es geçildiğini söylemek mümkün değildir. Klasik dönemde birçok kaynakta fıkıh tarihi konularının dağınık halde bulunduğu ya da farklı amaçla yazılmış müstakil eserlerde bulunduğu görülmektedir. Bu anlamda fıkıh tarihi ile doğrudan ilişkilendirilebilecek eserler arasında tabakât ve terâcim türünde yazılmış kitaplar ön plana çıkmaktadır. Genellikle farklı dönemlerde yaşamış fukahanın biyografilerini içeren bu tür eserler klasik dönemde fıkıh tarihi yazımına ilişkin anlayışı göstermesi bakımından dikkate şayandır.

Modern anlamda fıkıh tarihi yazımı 19. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Fıkıh tarihinin bir ilim dalı olarak bu yüzyılda ortaya çıkmasıyla ilgili sebepler arasında batıda ortaya çıkan hukuk tarihi ekolünün etkisinin olduğu ifade edilebilir. Batıda ortaya çıkan modern ilmî disiplinler ve kurumlar İslâm dünyasına batılılaşma etkisi ile sirayet etmiş ve bu kapsamda batı benzeri ancak kendisine özgü yeni ilmî disiplinler oluşmuştur. Fıkıh tarihi de bu disiplinlerden biri olarak bu dönemde ortaya çıkmıştır.

Yeni bir ilim dalı olarak ortaya çıkan fıkıh tarihinin içeriğinin belirlenmesi aşamasında farklı saikler ön plana çıkmıştır. Bu anlamda ictihad-taklit anlayışı çerçevesinde fıkıh tarihini insan ömrüne benzeten doğuş-kuruluş-gelişim-duraklama-gerileme gibi dönemler üzerinden okuyan anlayış ile fıkıhın kurumsallaşma ve

sistematikleşme sürecini işleyerek klasik tabakât anlayışından neşet eden anlayış çerçevesinde iki farklı fıkıh tarihi yazım metodu ortaya çıkmıştır. Bu metotlardan ilki fikhin gerileme sürecinden kurtulması ve yeniden yükselmesi amacına matuf biçimde zirvede olduğu dönemlere geri dönmeyi savunmasından dolayı kaynaklara dönüş metodu olarak isimlendirilmiştir. İkinci metot ise daha objektif bir tarih okuması içerisinde olması ve fikhin ilk günden bu yana zamanla sistematik hale gelerek kurumsallaşmasını öne çıkarmasından dolayı tekemmül metodu olarak zikredilmiştir.

Kaynaklara dönüş metodu fıkıh tarihinin ortaya çıktığı dönem ve bu dönemdeki fikrî tezahürün İslâm dünyasının geri kalmasına yönelik çare arayışında bulunması sebebiyle günümüze kadar daha etkin ve fıkıh tarihi çalışmalarında daha etkili bir rol oynamıştır. Aynı tarihlerde ortaya çıkmasına karşın tekemmül metodu, geri kalmanın sebebi olarak kabul gören bir anlayış olması hasebiyle geri planda kalmış ve ilmî çevrelerde fazla revaç bulamamıştır.

Kaynaklara dönüş metodu ile ilk defa Hudarî Bey tarafından kaleme alınan fıkıh tarihi eserinin yapısında Şevkânî'nin düşüncelerinin etkisi yadsınamaz. Dolayısıyla bu metodun fikrî altyapısının Şevkânî tarafından çizildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Hudarî Bey'in eserindeki üslûp ve dönemlendirmesi İslâm dünyasında oldukça etkili olmuş ve bu tarihten sonra yazılan fıkıh tarihi eserlerin çoğunluğunda bir çerçeve olarak kullanılmıştır. Bu kapsamda Osmanlı'dan günümüze yazılan eserlerde Hudarî Bey'in izlerini bir şekilde görmek mümkündür.

Tekemmül metodu ile ilk fıkıh tarihi eseri Kâmil Miras tarafından kaleme alınmıştır. Miras'ın eseri incelendiğinde onun sadece tekemmül metodunun değil İslâm dünyasında fıkıh tarihinin ilim olarak ortaya çıkışından sonra yazılmış ilk fıkıh tarihi eseri olduğu anlaşılmaktadır. Miras'ın ve tekemmül anlayışının temelinde ictihadın ve dolayısıyla fikhin ilerleyen ve gerileyen bir yapısının bulunmadığı görülebilir. Fıkıh asr-ı saadetten bu yana her dönemde ihtiyaç duyulan meselelerin çözümüne katkı sağlayan bir kurum olmuştur. Çözüme nasıl ulaşılabileceğine ilişkin teorik ilke ve usûller Hz. Peygamber'in övgüyle söz ettiği İslâm'ın ilk üç asrında yerleşmiş ve kurumsal bir yapı kazanmıştır. Bu asırlardan sonraki dönemlerdeki meseleler, kurumsallaşan bu usûlî yapı sayesinde çözüme kavuşturularak hükme ulaşılmıştır. Bu anlamda bakıldığında delillerin kullanılması konusunda mezhepler ile modern dönemde yeni ictihad arayışları içerisinde bulunanlar arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Hatta mezhepler hükme ulaşma aşamasında delillerin ne şekilde kullanılabileceğini açıklaması yönüyle modern ictihad anlayışından daha önde olduğu söylenebilir. Örneğin modern ictihad anlayışında delillerin tearuz etmesi durumunda ne şekilde hareket edileceği konusu net değilken, mezhep usûllerinde bu kavram oldukça detaylı biçimde anlatılmış ve benimsenen yöntemler zikredilmiştir.

Günümüzde fıkıh tarihi konusundaki çalışmalara bakıldığında özellikle 2000'li yıllara kadar kaynaklara dönüş metodu yegâne metot olarak kabul edilmiş tekemmül metoduna ilişkin hiçbir tasavvur geliştirilmemiştir. Ancak son dönemlerde fıkıh tarihi ile ilgili yapılan çalışmalar her ne kadar daha çok fıkha giriş mahiyetinde yazılmış eserler olsa da içeriğinde bulundan fıkıh tarihine dair bölümlemelerde yeni bir üslûbun ortaya konulmaya çalışıldığı görülebilir. Bu anlamda son dönem eserlerinde tekemmül metodunu ihsas ettirecek türde dönemlendirmenin yapıldığına şahit olunmaktadır. Öte yandan konuya ilişkin değerlendirmeler içeren akademik çalışmalarda da kaynaklara dönüş anlayışından vazgeçilerek yeni bir üslûbun belirlenmesi gerektiği fikri ön plana çıkmaktadır. Çünkü bahsi geçen metotta yaklaşık bin yıllık bir süreç taklit adıyla tamamen reddedilmekte ve bu süreç içerisindeki hukuksal tecrübe Batı'dakine benzer biçimde ihmal edilmektedir. Bu sebeple son dönemdeki çalışmalar kaynaklara dönüş metodundan farklı olarak görmezden gelinen bu dönemi istikrar dönemi şeklinde nitelemeye başlamaktadır. Kanaatimizce bu durum objektif bir disiplin olan tarih ilminin yapısına daha uygun hale gelmektedir.

Sonuç olarak son dönemde yapılan çalışmalarda fark edildiği üzere fıkıh tarihi yazımında bir kurumsallaşma anlayışının benimsenmesi kanaatimizce daha uygun olacaktır. Bu tür bir anlayışın ilk Kâmil Miras ile kisve-i tâba bürünen tekemmül metodunda bulunduğu anlaşılmaktadır. Miras'ın da değindiği üzere eksikleri bulunabilirse de tekemmül metodu ile fıkıh tarihi yazımı geliştirilerek bu eksikler rahatlıkla giderilebileceği kanaatine ulaşılmıştır. Öte yandan tekemmül metodunun ilmî disiplin olarak tarih yazımı için daha objektif ve hakkaniyetli bir metot olacağı söylenebilir.

Kaynakça

- Akbaş, Kasım. "Friedrich Carl Von Savigny: Tarihsel Hukuk Okulu Geleneği". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 74/1 (2016), 53-72.
- Ateş, Mustafa. "Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn'in Tabakâtü'l-Fukahâ'ya Dair Özgün Yaklaşımı". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 547-570.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. İstanbul: y.y., 1422/2001.
- Cici, Recep. "İslâm Hukuk Tarihi Açısından İlk Dönem Osmanlı Hukuk Çalışmalarına Bir Bakış (1299-1500)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 241-260.
- Çeker, Huzeyfe. *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018.
- Duman, Ali. "Kâmil Miras'ın 'Târîh-i İlm-i Fıkıh' Adlı Eseri Üzerine". *İLSAM Akademi Dergisi* 2/2 (2022), 243-257.
- Düzdağ, M. Ertuğrul (ed.). *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Yakın Tarihimiz Belgeseli 1908-1925: Sıratı müstakim Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2014.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukuku Tarihi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2006.
- Erdem, Sami. "Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar İçin Yeni Bir Referans Çerçevesi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 85-105.
- Erdem, Sami. "Seyyid Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/54-56. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Erdem, Sami. *Seyyid Bey'in İslâm Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Hudârî, Muhammed. *Târîhu't-teşrî'l-İslâmî*. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1960.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Müslüman Türk Hukuku ve Dini*. İstanbul: Akşam Matbaası, 1936.
- Kahraman, Abdullah. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Bilay Yayınları, 2019.
- Kara, İsmail. "Seyyid Bey (Çelebizâde Mehmed)". *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*. 2/529-530. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Kara, İsmail. "Tarih ve Hurafe: Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telâkkisi". *Türklük Araştırmaları Dergisi* 11 (2002), 31-70.
- Karadeniz, Osman (ed.). *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu (16 Mayıs 1997)*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Karaman, Hayreddin. *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1975.
- Kaya, Süleyman. "Fıkıh Tarihi Bağlamında Osmanlı Tecrübesini Doğru Anlamak". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016), 1-15.

- Kılıç, Muhammed Tayyib. "Fıkıh Tarihinin İctihat Merkezli Yazılması Problemi". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)* 14/27 (2016), 127-143.
- Koca, Ferhat. "Hudârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/283-284. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Koca, Ferhat. "Mısırlı İslâm Tarihçisi ve Hukukçusu Muhammed Hudârî Bek (1837-1927): Hayatı, Eserleri ve Fikhî Görüşleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 167-178.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2012.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. 2 Cilt. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2006.
- Okur, Hüseyin. "Osmanlı Medreselerinde Telif Edilen İlk Türkçe 'Fıkıh Tarihi': Kamil Miras'ın 'Tarih-i İlmi Fıkıh' Adlı Eseri ve Sistematiği". *6th International Istanbul Scientific Research Congress Proceedings Book*. 140-149. İstanbul: ISCYA Yayınevi, 2021.
- Okur, Hüseyin. "Şeyhülislâm İbn Kemâl'in Fukaha Tabakâtı Tasnifine Yöneltilen Eleştiriler ile Bu Tasnifin Düzenlenmesine İlişkin Bir Etüt". *4. Uluslararası Bilimsel Çalışmalar Kongresi*. Ed. Seraceddin Levent Zorluoğlu – Parisa Göker. 82-89. Elazığ: Asos Yayınevi, 2020.
- Okuyucu, Nail. *Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheblere Bakışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Okuyucu, Nail. "Mezhebe Karşı İctihad: Şevkânî'nin İctihad Düşüncesi ve Mezhep Eleştirisi". *Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010), 177-211.
- Oruç, Faruk Emrah. *19. Yüzyılda Fikhî Mezheplere Bakış: Şevkânî ve Neylü'l-evtâr Özelinde*. Ankara: Son Çağ Yayınları, 2021.
- Özer, Hasan. "İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 353-374.
- Sabit, Halim. "İctihada Dair". *Sırat-ı Müstakîm* 3/78 (1325), 413-414.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî. *es-Seylü'l-cerrâru'l-mütedeffik alâ hadâiki'l-Ezhâr*. thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2012.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*. thk. Ebû Hafis Sâmi el-Arabî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Fazîle, 2000.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî. *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*. thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk. Demmâm: Dâru İbn Kesîr, 2006.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî. *el-Bedrû't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006.

Şimşek, Murat. “Fıkıh Tarihinde Osmanlı Nereye Düşer? Retorik ile Gerçeklik Arasında Modern/Çağdaş İslâm Hukuk Tarihi”. *Osmanlı’da İlmî Fıkıh: Âlimler, Eserler, Medreseler*. 301-341. İstanbul: İSAR Yayınları, 2017.

Yıldız, Kemal vd. “Türkçe Telif Edilen Fıkıh İlmî/İslâm Hukuku Tarihi Çalışmaları”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 127-145.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 373-396

Şer'u Men Kablenâ Bağlamında Hz. Nûh Kıssasının Fikhî Yönü

The Jurisprudential Aspects of the Parable of Prophet Noah in the Context of Shar'u Men Kablena

Fatih KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Assistant Professor, Şırnak University Faculty of
İslam Hukuku Anabilim Dalı. Divinity Department of Islamic Law.

fatihkaratas@sirnak.edu.tr Orcid: 0000-0003-1468-192X

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

13.10.2023

Kabul Tarihi / Accepted

23.12.2023

Atıf/Cite: Karataş, Fatih. "Şer'u Men Kablenâ Bağlamında Hz. Nûh Kıssasının Fikhî Yönü". İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 8/2 (2023), 373-396.
<https://doi.org/10.20486/imad.1375431>

Bu makale, İsrail'in Gazze'de insanlık ve hukuka aykırı olarak, vahşi ve barbarca yaptığı saldırılar sonucu hayatını, evini, yurdunu, ailesini, mukaddesatını kaybeden masum insanlara ithaf edilmiştir. İsrail'in yaptığı; bir katliam, soykırım ve terörizmdir. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırı olan tüm işgal ve saldırıları suçtur; bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Kıssalar, hidayet kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in insanları hakka, iyiye ve doğruya irşad etmek için kullandığı üslup ve yöntemlerin en önemlilerindedir. Bu sebeple birçok yönden araştırma konusu edilmiş olan Kur'ân kıssalarının fikhî yönden de incelenmesi gerekmektedir. Zira fikhî usûlü açısından şer'u men kablênâ (önceki ümmetlerin şeriatları) delilinin hüccet olması hususu ihtilafli olsa da uygulamada bu delile dayalı olarak birçok fikhî hükmün konulduğu bilinmektedir. Ayrıca klasik kaynaklarda birçok fikhî meselenin çözümünde bu kıssalardan istifade edildiği; fukahanın kıssalarda geçen birtakım kullanımlara dayanarak ictehad ettiği dikkat çekmektedir. Öte yandan dinin tek, şeriatların ise değişiklik arz ettiği bir gerçektir. Dolayısıyla önceki şeriatlar ile son şeriat arasındaki yakın ilişki, benzerlikler ve farklılıkların tespiti, mukayese imkânı verdiği gibi tarihsel süreçte şeriatlardaki değişimi ve bunun sebeplerini görmeyi de sağlamaktadır. Bu sebeple şeriat sahibi ilk peygamber olarak kabul edilen Hz. Nûh'un (a.s) kıssasının fikhî yönden incelenmesi bu çalışmada konu edinilmiştir. Bu kıssada yağmur duasında (istiskâ) istiğfar etmenin gerekliliği başta olmak üzere aile fertlerinin (ehl) kimlerden oluştuğu, din bağı ve kan bağı ilişkisi, gayrı müslim kadınla evlilik, hayvanların neslinin korunması gibi birçok fikhî meseleyi yakından ilgilendiren hususlar mevcuttur. Bundan dolayı çalışmada Hz. Nûh'un (a.s) kıssası fikhî yönüyle ele alınıp bu kıssadan çıkarılmış/çıkarılabilecek olan şer'î hükümler ve varsa bunlarla ilgili tartışmalar ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fikhî, Şeriat, Şer'u Men Kablênâ, Hz. Nûh (a.s), Kıssa, Fikhî Hüküm.

Abstract

Parables are among the most prominent of the styles and methods used by the Qur'an, the source of guidance, to guide people to the truth, the good, and the right. Therefore, the Qur'anic parables, which have been the subject of research in many aspects, should also be scrutinized in terms of jurisprudence. Because, although the issue of the evidence of shar'u men kablênâ (the shari'ah of the previous nations) being a valid argument is controversial in terms of jurisprudence, it is known that many jurisprudential rulings have been made in practice based on this evidence. Moreover, it is noteworthy that classical sources utilize these parables in the solution of many jurisprudential issues and that the fuqaha make ijtehad based on some of the usages in the parables. On the other hand, it is a fact that religion is one and shari'ahs vary. Therefore, determining the close relationship, similarities, and differences between the previous shari'ah and the last shari'ah provides the opportunity for comparison, as well as seeing the change in the shari'ah in the historical process and the reasons for it. For this reason, the jurisprudential analysis of the story of Prophet Noah (a.s), who is regarded as the first prophet with a shari'ah, is the subject of this study. In this parable, there are issues that are closely related to many jurisprudential issues such as the necessity of forgiveness in the prayer for rain (istiskâ), who the family members (ahl) consist of, the relationship between religious ties and kinship, marriage with a non-Muslim woman, and the protection of the generation of animals. Therefore, in this study, the parable of Prophet Noah (a.s) is discussed from a jurisprudential point of view and the shar'i judgments that are/can be deduced from this parable and the discussions, if any, related to them are tried to be put forward.

Keywords: Fiqh, Shari'ah, Shar'u Men Kablena, Prophet Noah, Parable, Fiqh Judgment.

Giriş

İlk insanlar dünyaya gözlerini tevhid inancı ve İslam diniyle açtılar. Çünkü onlar bir peygamber olan babaları Hz. Âdem'in (a.s) terbiyesinde yetiştiler. Dolayısıyla belki şeytana uyma sonucu bazı amelî hatalar yapmış olsalar da şirkten uzak yaşadılar. Bu şekilde aradan uzun yıllar geçti. Nihayet şeytanın desiseleriyle insanlar, ölen salih yakınlarını saygı ile anmak amacıyla, resimlerini, sonra da heykellerini yaptılar. Zamanla bunlara bir kutsallık atfettiler ve onlardan bereket ve hayır ummaya başladılar.¹ Böylece insanoğlu yaratıcısına karşı işlenecek en büyük suç² işlemiş oldu.

Allah Teâlâ, şirkin terk edilmesi ve tevhide dönülmesi için Hz. Nûh'u (a.s) peygamber olarak gönderdi. Şirke karşı ilk mücadeleyi veren bir peygamber olmasının yanında Hz. Nûh'un (a.s) önemli ikinci bir özelliği de şeriat sahibi ilk resûl olmasıdır. Hz. Nûh (a.s), Hz. Âdem'den (a.s) sonra yeryüzüne bir şeriat ile (kız, kız kardeş, hala ve teyzelerle evlenmenin haram kılınması ve diğer farzlar gibi) gönderilen resûllerin ilkidir.³ Nitekim şefaathadisi olarak bilinen hadiste geçen şu ifade bunu göstermektedir: "İnsanlar kıyamet günü kendilerine şefaathadisi için Hz. Nûh'a (a.s) gelip; 'Ey Nûh! Sen yeryüzüne gönderilmiş resûllerin ilkinin, Allah seni çok şükreden bir kul olarak adlandırdı' diyecekler"⁴ Aynı şekilde Hz. Nûh (a.s) insanlığın ikinci atası olarak anılmaktadır.⁵ Rivayetlere göre kırk, elli veya otuz beş yaşlarında peygamber olarak gönderildiği kavmini tam dokuz yüz elli sene boyunca Allah'ı birlemeğe davet etmiştir.⁶ Nitekim bu peygamberlik süresi ayetle de sabittir.⁷ Kendisi "ülü'l-azm" adı verilen beş büyük peygamberden birincisidir.⁸

¹ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el- Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 18/307-308.

² Bk. Lokmân 31/13.

³ Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî el-İşbîlî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/315; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/232; İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmâîl ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr (Muhtasar)*, s.nşr. İhtisâr eden: Muhammed Ali es-Sâbûnî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/28.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el- Buhârî, *Sahîh*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Ehâdisü'l-enbiyâ", 5; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "İmân", 327.

⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/233; Süleyman Mollaibrahimoğlu, "Nûh (a.s.) Kıssası", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/7 (1998), 56-57.

⁶ Bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/233.

⁷ el-Ankebût 29/14.

⁸ Ömer Faruk Harman, "Nûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/226; Hayreddin vd. Karaman, *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/163-164.

Bütün peygamberlerin tek bir dini (İslam) tebliğ ettiği⁹ ve bu dinin temel unsurlarının (inanç ve ahlak esasları gibi) aynı olduğu malumdur. Ancak dinin uygulanmasını içeren muâmelât, ukûbât ve ibadetlerin bazı detaylarında; yani şeriatla değişikliklerin olduğu da bir gerçektir. Son resûlün (s.a.s.) şeriatını bilmekteyiz. Önceki peygamberlerin şeriatlarından ise sadece Kitap ve Sünnette anlatıldığı kadarını biliyoruz. Esasen temel unsurları aynı olan bir dinin amelî hükümlerindeki farklılıkların az ve yüzeysel, benzerliklerin ise fazla olacağını söyleyebiliriz. Ancak yine de mukayese etmek ve tarihsel süreçte meydana gelen değişimi görebilmek için bunları tespit etmenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimizce bunun için ilk resûlün şeriatındaki hükümleri Kur'ân'dan ayıklamak herhalde daha isabetli olsa gerektir.

Hz. Nûh (a.s) kıssası, tufan hadisesi, Cudi dağı gibi konularla ilgili olarak yapılmış çalışmaların oldukça fazla olduğunu; birçok makalenin yazıldığını ve önemli sempozyumların gerçekleştirildiğini belirtmeliyiz.¹⁰ Kıssaya genel bakış sağlaması yönüyle bunlardan istifade ettik. Ancak doğrudan konumuzla ilgili olarak herhangi çalışma bulunmamaktadır. Şu var ki din farkının evlenme engeli olması bağlamında Hz. Nûh'un (a.s) karısının kâfir olması meselesine değinmesi açısından "Hz. Nûh Kıssası Bağlamında Ailevi İlişkiler" adlı çalışma¹¹ burada kayda değerdir. Ayrıca Kur'ân kıssalarını fikhî mahiyetleri itibariyle inceleyen "Fikhî Açısından Kur'an Kıssaları"¹² ve "İslam Hukuku Açısından Kur'an Kıssalarının Kritiği"¹³ isimli çalışmalar önemlidir. Çalışmada önce şer'u men kablenâ delili ve Hz. Nûh (a.s) kıssası hakkında kısa bilgi verildikten sonra bu kıssadan istinbat edilmiş veya edilebilecek şer'î hükümlere değinilecektir.

1. Şer'u Men Kablenâ Delili

Şer'u men kablenâ, peygamber kıssalarıyla doğrudan ilgili olan ve bu kıssaların fikhî değerini ortaya koyan bir delildir. Bu bakımdan öncelikle bu delilin manası ve hüccet oluşuna değinmek gerekmektedir. "Bizden öncekilerin şeriatı" diye tercüme edebileceğimiz ve hücciyeti hakkında ihtilaf bulunan ferî delillerden şer'u men kablenâ, Allah Teâlâ'nın bizden önceki ümmetler için teşri kıldığı ve onlara tebliğ etsin diye peygamberlerine indirdiği hükümler olarak tanımlamıştır.¹⁴ Şer'u men kablenâ, dinin vaz

⁹ Âl-i İmrân 3/19.

¹⁰ Örnek olarak bk. Hamdi vd. Gündoğar (ed.), *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyum Bildirileri* (İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2014); İbrahim vd. Baz (ed.), *2. Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyum Bildirileri* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021).

¹¹ Bk. Ramazan Şahan, "Hz. Nûh Kıssası Bağlamında Ailevi İlişkiler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/33 (2014), 233-235.

¹² Bk. Abdullah Acar, *Fikhî Açısından Kur'an Kıssaları* (Konya: E-kopi Yayınları, 2010).

¹³ Bk. Mustafa Kayhan, *İslâm Hukuku Açısından Kur'ân Kıssalarının Kritiği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).

¹⁴ Bk. Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1432/2011), 209.

edicisinin Allah Teâlâ olması ve bütün peygamberlerin tebliğ ettiği dinin umdelerinin aynı olması ile Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şeriatının önceki bütün şeriatları nesh ettiği gerçeği¹⁵ arasında değerlendirilen bir delil olunca hüccet olma yönünün tartışılması kaçınılmaz olmuştur. Zira birinci gerçek bu delilin hüccet olduğunu öne çıkarırken ikincisi bağlayıcı olamayacağını düşündürmektedir.

Şer'u men kablenâ delili ile ilgili tartışmadan önce ittifakla benimsenen yönlerine değinmekte fayda vardır. Her şeyden önce belirtilmelidir ki üzerinde konuştuğumuz ve delil olma değeri atfettiğimiz öncekilerin şeriatları, ferî ve tâlî bir delil olmasından da anlaşılacağı üzere, sadece Kitap ve Sünnette zikri geçen hükümler olmaktadır. Değilse; gerek gayri müslim birinin gerekse bir Müslümanın başka dinlerin kutsal metinlerinden çıkardığı hükümlerin Müslümanları bağlamadığında şüphe yoktur.¹⁶

Kitap veya Sünnette zikri geçen öncekilere ait şer'î hükümlere gelince; bunların bir kısmı hakkında, önceki ümmetlerde olduğu gibi bizim için de meşru olduğuna dair bir delil mevcuttur. Bu tür hükümlerin bizim için de geçerli şer'î bir hüküm olduğu konusunda tartışma yoktur. Örneğin "Ey iman edenler! Takvalı olabilesiniz diye oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı"¹⁷ ayetinde orucun hem bizden öncekilere hem de bize emredildiği açıktır. Ancak buradaki hükmün bizim hakkımızda meşru oluşunun dayanağının şer'u men kablenâ değil de şeriatımızın nassları olduğuna¹⁸ dikkat edilmelidir. Her ne kadar ilgili hükmün delili şer'u men kablenâ olmasa da bu gibi hükümleri, bizden önceki şeriatlarda da bulunduğunu göstermesi ve iki şeriat arasındaki benzerlik ve yakın ilişkiyi göstermesi açısından önemli görmekteyiz. Bu nedenle ilgili örnek hükümlerin bu delille bağlantılı olarak tatad edilmesinde bir beis bulunmasa gerektir. Nitekim aşağıda bu türden örneklerle de yer verilecektir.

Kitap ve Sünnette yer bulan önceki şeriatlara ait hükümlerden bir kısmında ise bizim hakkımızda neshedildiğine dair delil bulunmaktadır. Dolayısıyla bu hükümler, önceki ümmetlere mahsus olup ittifakla bizim için meşru olmaktan çıkmıştır. Bu kısmın örneği, "Yahudilere tırnaklı her hayvanı haram kıldık. Yine onlara, sırtları veya bağırsaklarının taşıdıkları yahut kemiklerine karışanları hariç, siğir ve davarın iç yağlarını da haram kıldık. Azgınlıkları sebebiyle onları böyle cezalandırdık. Elbette biz doğru söyleyenlerizdir."¹⁹ ayetidir.

¹⁵ Bk. H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 69-70.

¹⁶ Bk. Ebûbekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es- Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426/2005), 364-365. Ayrıca şer'u men kablenâ hakkında bk. Abdullah Acar, "Peygamberlik Öncesi Hz. Yusuf'un Hayatı ile Zülkarneyn ve Hızır Hakkındaki Ayetlerin 'Şer'u Men Kablenâ' Kapsamında Bağlayıcılığı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015), 8-16.

¹⁷ el-Bakara 2/183.

¹⁸ Bk. Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2003), 105; Zeydân, *el-Vecîz*, 209; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 70.

¹⁹ el-En'âm 6/146.

Müslümanlar için haram olan yiyeceklerin sayıldığı bir önceki ayet, Yahudiler hakkındaki bu hükmün bizim için mensûh olduğuna delalet etmektedir.²⁰

Asıl bahis mevzuu olan ve usûlcülerin tartıştığı kısma gelecek olursak; bu kısmı oluşturan hükümler hakkında, ne bizim hakkımızda geçerli olduğuna ne de kaldırıldığına dair delil bulunmaktadır. Bu kısma “*Orada (Tevrat’ta) onlara (İsrâiloğullarına) şu hükmü farz kıldık: Cana can, göze göz, burna burun, kulağa kulak, dişe diş (kısas edilir). Yaralamalar da kısasa (tabidir).*”²¹ ayeti örnek olarak verilmektedir. Bu gibi hükümler hakkında genel olarak iki farklı yaklaşım söz konusudur. Çoğunluk Hanefîler ile Malikî ve Şafîîlerin bir kısmına ait olan birinci yaklaşıma göre şer’u men kablenâ, bizim için de geçerli bir şeriat olarak hüccettir. Şafîîlerin çoğunluğunun benimsediği ikinci yaklaşım ise onu bizim için geçerli bir şeriat olarak görmemektedir.²² Hanefîler, kendi görüşlerini bir kaide olarak şöyle ifade etmişlerdir: “Allah’ın Kitap’ında veya Hz. Peygamber’in (s.a.s.) beyanında bizden öncekilerin şeriatı olduğu sabit olan bir hüküm ile -onu nesheden bir delil olmadığı sürece- Peygamberimiz’e (s.a.s.) ait bir şeriat olmak üzere amel etmemiz gerekir.”²³

Konuyu uzatmamak gayesiyle her iki yaklaşımın görüşlerini teyit için istidlal ettikleri delillere burada değinmeyeceğiz. Sadece şer’u men kablenâyı hüccet sayan görüşün tercihe şayan olarak görüldüğünü²⁴ belirtmekle yetineceğiz.

2. Kısaca Hz. Nûh (a.s) Kıssası

Hz. Nûh (a.s) kıssasından istinbat edilen şer’î hükümleri ortaya koymadan önce Kur’ân’da anlatılan hususları ana hatlarıyla zikretmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. Zira kısas bilindiği takdirde; ondan çıkarılan hükümleri anlamak daha kolaylaşacaktır. Ayrıca her bir hükmü zikrederken; kıssada onunla ilgili olan kısmı yeniden tekrar etmeye de ihtiyaç bırakmayacaktır.

Hz. Âdem’den (a.s) sonra tevhid inancını unutup terk eden ve puta tapıcılığa sapanan insanlara Hz. Nûh (a.s) peygamber olarak gönderilmiştir. Derhal kavmini rab olarak Allah Teâlâ’yı tanıyıp yalnızca O’na ibadet ve kendisine bir peygamber olarak itaat

²⁰ Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 105; Zeydân, *el-Vecîz*, 209; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 70-71.

²¹ el-Mâide 5/45.

²² Ali b. Muhammed el- Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afifi (Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402/1982), 4/140; Ebû Abdillâh Bedrüdîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdir ez- Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh* (b.y.: Dâru'l-Ketbî, 1414/1994), 8/42-43; Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 105-106; Zeydân, *el-Vecîz*, 210; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 71.

²³ Bk. Fahru'l-İslam Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el- Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfu'l-esrâr ile birlikte)*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), 3/315-316; Serahsî, *Usûl*, 364-365; Muhammed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), 215.

²⁴ Bk. Sabri Erturhan, "Ashâb-ı Kehf Kıssasının Fikhî Okunuşu", *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu*, ed. Seydihan Küçükdağlı-Serdar Yakar (Kahramanmaraş: y.y., 2013), 332; Sabri Erturhan, "Hz. Eyyûb Kıssasının Fikhî Yansımaları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 228-229.

etmeleri için davetine başladı. İnanmadıkları takdirde başlarına bir azabın geleceğini, inanmaları durumunda ise günahlarının bağışlanacağını ve belirli bir süreye kadar yaşayacaklarını bildirdi. Azap vakti geldiğinde bunun ertelenmeyeceğini de ekledi.

Hız. Nûh (a.s) tam dokuz yüz elli yıl kavmine bu daveti yaptı ve onlara karşı tevhid mücadelesi verdi. Bu uzun süre içerisinde davetini gece gündüz aksatmadan ve gizli açık uygulanabilecek her türlü yöntemler ile sürdürdü. Ancak bu, onlara tesir etmediği gibi imandan uzaklaşmalarını artırdı. Onun davetinden kaçmak için kulaklarını tıkayıp gizleniyorlardı. İnat, kibir, hakaret ve tehditle karşılık veriyorlardı. Hız. Nûh (a.s) inanıp istiğfar etmeleri gerektiğini; böyle yaptıkları takdirde Allah'ın onlara yağmurlar yağdıracağını, bahçeler ve nehirler, bolca nesil ve mallar bahşedeceğini anlatıyordu. Tebliği karşılığında onlardan hiçbir şekilde ücret istemediğini, Allah'ın kendisine verdiği vazife gereği bunu yaptığını özellikle vurguluyordu.

Uzun yıllar ve asırlarca tevhid mücadelesi yılmadan sürdü. Fakat Hız. Nûh (a.s) dokuz buçuk asır sonunda kavmini Rabbine şikâyet etmek üzere dua etti. Şikâyetinde kavminin kendine isyan ettiğini, ileri gelenlere uyduklarını, bu ileri gelen zenginlerin de büyük hileler kurduğunu, halk tabakasını putlarına sahip çıkmaya zorladıklarını ve birçoklarını saptırdıklarını dile getirdi. Rabbinden yardım isteyip kendisi ile kavmi arasında verilecek hükmün artık inmesini istedi. Duasına icabet edildi. Kendisine inanmış olanlar dışında artık hiç kimsenin inanmayacağına dair vahiy gelince; inkârcıların sapkınlıklarının ve helaklerinin artırılması ve hepsinin azap ile yok edilmeleri bedduasında bulundu. Aynı zamanda Allah Teâlâ, Hız. Nûh'a (a.s) kendisine bildirilecek vahye uygun bir gemi yapmasını da emretti. Çünkü tufan ile azap vakti gelmişti. Kavminin alayları arasında gemi yapımı sona erdi.

Nihayet Hız. Nûh'a (a.s) aile fertleri ve diğer insanlardan inanmış olanlar ile her canlıdan birer çifti gemiye alması emredildi. Kendisine inanmayanları, hatta karısı ve bir oğlunu gemiye alamadı. Besmele ile bindiği gemisinden bakınca inanmayan oğlunu gördü ve son bir ümitle iman etmesi ve gemiye binmesi için seslendi. Ancak oğlu dağa çıkıp kurtulacağını söyleyerek karşılık verdi. Sonunda tufan başladı. Göklerden yağın olağan dışı şiddetteki yağmurlar ile yerlerden fıskıran sular birleşip dağları aştı ve boğulmadık hiç kimse bırakmadı. Oğlu da boğulanlardan oldu. Hız. Nûh (a.s), kurtarılması için Allah'a yalvardı; duasında oğlunun da kurtarılacağı vadedilen aile fertlerinden olduğunu dile getirdi. Ancak Allah Teâlâ, bu oğlunun kendisine inanmış aile fertleri içinde yer almadığını; dolayısıyla bu talebinin doğru olmadığı yönünde uyardı. O da (a.s) hemen pişman olup Allah'a sığındı.

Gök ve yere sularını tutmaları yönünde ilahî emir verilince; tufan son buldu. Hız. Nûh'a (a.s) zalim olan kavminden ve tufandan kurtarıldıkları için Allah'a hamdetmesi ve

bereketli bir mekâna konmalarına yönelik dua etmesi emredildi. Sular çekildi ve gemi Cudi'ye oturdu.²⁵

3. Hz. Nûh (a.s) Kıssasının Fıkhî Yansımaları

Hz. Nûh (a.s) kıssasından istinbat edilmiş veya edilebilecek şer'î hükümleri bu kısımda zikredeceğiz. Burada genel olarak öncelikle konuyla ilgili ayet mealine yer verecek, ardından ayetle ilgili varsa müfessirlerce yapılmış yorumlara değineceğiz. Sonrasında ayetin delalet ettiği hükmü fıkıh eserlerinden istifade ile aktarmaya çalışacağız.

3.1. Yağmur Duasında (İstiskâ) İstiğfar

"(Nûh dedi ki) *Kavmime: 'Rabbinizden bağışlanma dileyin; çünkü O çok bağışlayandır. (Bağışlanma dileyin ki) size gökten bol yağmur indirsün, mallar ve oğullar vererek sizi desteklesin, size bahçeler versin ve sizin için nehirler akıtsın'* diye söyledim."²⁶ Bu ayet rızık ve yağmur istemenin istiğfar ile yapılacağına delalet etmektedir. Nitekim rivayete göre Hz. Ömer (r.a) yağmur duası için çıkmış, dönünceye kadar istiğfarda bulunmuştur. Nihayet yağmur yağmıştır. Ancak beraberindekiler, "Senin duanda yağmur yağmasını istediğine şahit olmadık." dediler. O da buna karşılık, "Ben gökten yağmurun isteneceği şeyle onu istedim." cevabını verip mealini verdiğimiz ayeti okumuştur.²⁷

Çoğunluk fukaha tarafından benimsenen görüşe göre yağmur duası için imam, cemaatle birlikte topluca namaz kılınan yere çıkar. Onlara bir hutbe irat eder ve bu hutbede çokça istiğfar ederek dua eder. Sonra kibleye dönerek cemaate iki rekât istiskâ namazı kıldırır. Fıkıh kitapları, bu namazdan önce yapılacak bol istiğfarın delili olarak yukarıda mealini verdiğimiz ayeti kullanmıştır.²⁸ Hatta istiskânın meşruiyeti için Kitap'tan bu ayet delil olarak gösterilmiştir.²⁹

²⁵ Hz. Nûh'un (a.s) kıssası hakkındaki bu malumat, el-A'râf 7/59-64, Yûnus 10/71-73, Hûd 11/25-49, el-Mû'minûn 23/23-30, eş-Şu'arâ 26/105-122, el-Ankebût 29/14-15, es-Sâffât 37/75-82, el-Kamer 54/9-16 ve Nûh 71/1-28 ayetlerinden özetlenmiştir. Detaylı bilgi için bk. bk. Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: y.y., 1979), 3/1094-1097; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, sad. Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1990), 516-517; M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 1/87-113; Mollaibrahimoğlu, "Nûh (a.s.) Kıssası", 56-68; Harman, "Nûh", 33/226-227; Hüseyin Güneş, *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 33-41; Mehmet Bağış, *Kur'an'daki Peygamber Kıssalarında Değerler Eğitimi*, Veysel Güllüce-Merve Saçlı (ed.) (Ankara: İlahiyat Yayınevi, 2021), 53-58.

²⁶ Nûh 71/10-12.

²⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/302.

²⁸ Bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsar*, thk. Abdülgaffâr Süleymânel-Bendârî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1431/2010), 3/309-310.

²⁹ Bk. Komisyon, "İstiskâ", *el-Mevsû'atu'l-Fıkhîyyetü'l-Kuveytiyye*, (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1427/2006), 3/305; Mahmûd Muhammed Hattâb Sübkî, *ed-Dînü'l-hâlis ev irşâdü'l-halk ilâ dîni'l-*

Diğer yandan istiskânın sadece duadan ibaret ya da dua, hutbe ve namaz eylemlerini içeren bir fiil olup olmadığı hakkındaki ihtilafta da aynı ayetin etkili olduğunu görmekteyiz. Buna göre Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Yusuf (ö. 182/798), istiskânın bir dua ve istiğfar olduğu; dolayısıyla burada cemaatle kılınacak sünnet hükmünde bir namazın olmadığı görüşündedir. Onlara göre insanların yalnız olarak namaz kılmaları ise caizdir. Bu görüşün dayanaklarının başında yukarıda zikrettiğimiz ayet gelmektedir. Çünkü ayetin sonu, öncesinde emredilen istiğfarın istiskâda yapılacağını göstermektedir. Ayette bu istiğfara namaz eklemek ise yer bulmamıştır. Buna karşın Malikî, Şafiî, Hanbelîler ve Hanefîlerden İmam Muhammed (ö. 189/805) ise istiskânın dua, namaz ve hutbeyle olacağını benimsemektedirler.³⁰

Görüldüğü üzere yağmurun yağması için istiğfar ile Allah'a dua etme ve tazarruda bulunmanın sünnet olduğu noktasında fukaha arasında tartışma yoktur. Tartışma, bunun dışında ayrıca namaz da kılınması mevzusundadır. Ebû Hanîfe sadece istiğfarla yetinileceği düşüncesindedir.³¹ O bu görüşü için “*Rabbinizden bağışlanma dileyin; çünkü O çok bağışlayandır. (Bağışlanma dileyin ki) size gökten bol yağmur indirsin.*” ayetiyle istidlal etmiştir. Zira ayet, istiğfarın yağmur vesilesi olduğuna delalet etmekte olup buna başka bir şey eklememiştir. Diğer fukaha ise istiskâ namazının ve hutbe okunmasının mendup, hutbede bolca istiğfar edilmesinin ise sünnet olduğu görüşündedirler.³² Cumhur, aynı ayeti hutbe esnasında çokça istiğfar edilmesine delil olarak kullanmıştır.³³

Rivayet edildiğine göre Hz. Nûh'un (a.s) uzun yıllar süren davetinden sonra kavmi O'nu (a.s) yalanladıklarında; Allah Teâlâ kırk veya yetmiş sene boyunca yağmur yağdırmamış ve kadınlarının rahimlerini kısır hâle getirmiştir. Bunun üzerine Hz. Nûh

hak, nşr. el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyetü's-Sübkiyye, thk. Emîn Mahmûd Hattâb (b.y.: y.y., 1397/1977), 5/130.

³⁰ Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es- Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/76-77; Alâüddîn Ebûbekir b. Mes'ûd el- Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1328/1910), 1/282-283; Burhânuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebîbekr el-Ferğânî el- Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 1/106-107; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslamî ve edilletuh* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/1439-1440; Komisyon, "İstiskâ", 3/310-311.

³¹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 199-200.

³² Komisyon, "İstiskâ", 4/40-41.

³³ Bk. Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ el- Müzenî, *el-Muhtasar min ilmi's-Şâfiî ve-min ma'nâ kavlih*, thk. Ebî Âmir Abdullâh Şerefüddîn ed-Dâğistânî (Riyad: Dâru Medâric, 1440/2019), 1/192; Muvaffakuddîn Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî el-Cemmâîlî İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 3/342-343; Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en- Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1347/1928), 5/83-84.

(a.s) onlara, iman ile istiğfar ettikleri takdirde Allah'ın bollukla rızıklandıracağını ve içerisinde oldukları zor durumu kaldıracağını vadetti. Buna göre yağmur istemenin istiğfar ve dua ile yapılacağı hükmünün mezkûr ayetlere dayanılarak istinbat edilmesi, şer'u men kablenânın örneğidir.³⁴

Görüldüğü gibi Hz. Nûh (a.s), yağmurun yağması için kavmine istiğfar etmelerini emretmiştir. Kur'ân'da istiskâ ile ilgili olarak en açık bir şekilde Hz. Nûh (a.s) kıssasındaki bu olayı görmekteyiz. Ebû Hanîfe'nin içtihadında sadece bu olaya dayanması ve istiskâda namazı öngören hadisler³⁵ ile amel etmeye ihtiyaç duymaması, onun tarafından bunların şaz olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Şu hâlde konuyla ilgili tek delil olarak şer'u men kablenâ kalmaktadır. Bu, adı geçen delilin onun nezdinde makbul ve işlevsel olduğunu kanıtlar niteliktedir.

3.2. Teknolojinin Müslümanların Elinde Olması

"(Nûh'a şu vahyolundu:) *Gemiyi bizim gözetimimiz altında ve vahyimize (sana vahyettiğimiz yapılaş sanatına) göre yap.*"³⁶ Ebûbekr b. el-Arabî'nin (ö. 543/1148) belirttiğine göre Allah Teâlâ müminleri kurtarmayı murat ettiğinde; Hz. Nûh'a (a.s) gemi yapmasını emretti. Bunun üzerine Hz. Nûh (a.s); "Yarabbi! Ben marangoz değilim." dedi. Allah Teâlâ ise; "Elbette; fakat bu bizim gözetimimizde gerçekleşecek." buyurdu. Böylece Hz. Nûh (a.s), keseri eline aldığı anda; eli hiç hata yapmaz oldu.³⁷

Kanaatimizce bu ayetin delalet ettiği hükümlerden biri de teknolojinin Müslümanların elinde olması, onların elinde geliştirilmesi gerektiğidir. Bunun izahını şu şekilde yapabiliriz. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlayan) birçok deliller vardır."³⁸ Dikkat edilirse; ayette Allah'ın varlık ve kudretinin delilleri olarak zikredilen hususlar, biri hariç, insanın hiçbir güç ve katkısının

³⁴ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el- Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye (Fethu'l-kadîr ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/91.

³⁵ İlgili hadisler için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995), 3/105-106; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "İkâmetü's-salât", 153; Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabileli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Salât", 257.

³⁶ Hûd 11/37; el-Mü'minûn 23/27.

³⁷ Bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/31.

³⁸ el-Bakara 2/164.

olmadığı, tamamen doğa olaylarından ibaret olan şeylerdir. İstisnaî olarak “...insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde” ifadesiyle bildirilen husus ise salt doğa olayı olmayıp insanın müdahalesinin söz konusu olduğunu görmekteyiz. Şöyle ki gemiyi denizde batmayacak şekilde yapıp üreten ve ona taşınacak faydalı şeyleri yükleyen insandır. Buna rağmen ayette gemiler, diğer doğa olayları arasında Allah’ın varlığının göstergelerinden biri olarak sayılmıştır. Çünkü insan yapıp ürettiği bir şeyi, ancak Allah’ın kendisine bahşettiği akıl özelliğini kullanarak ve yine Allah’ın yer altı ve yer üstünde yarattığı zenginlikleri vasıta edinerek ortaya koyabilmektedir. Bundan dolayı teknoloji adı altında insanın ürettiği, insanlığa fayda getiren, hayatı kolaylaştıran ve çoğu zaman hayranlık uyandıran her icat; aslında Allah’ın dünyada var ettiği nimetler ve insana verdiği akıl marifetiyle gerçekleşmesi yönüyle, kâinatın yaratıcısının tek ve her şeye kadir olduğuna delildir. Şu hâlde Allah Teâlâ’nın Hz. Nûh’a (a.s) gemi yapmasını emretmesi ve bunu O’na yaptırması, teknolojinin Müslüman bir elde şekillenmesi gerektiğine delil olabilir. Çünkü Müslümanların elinde olmayan günümüz teknolojisi, sağladığı birtakım faydalar yanında birçok zararı da beraberinde getirmektedir. Mevcut zararlı yönlerinden arındırılmış ve insanlığa sadece fayda getiren bir teknoloji, ancak kalbinde Allah korkusu taşıyan, hak ve adaleti bilen, insanların en hayırlısının onlara en faydalısı bilincine sahip olan Müslümanlar eliyle temin edilebilir.

Diğer taraftan ayette geçen “...gemiyi vahyimize göre yap” ifadesine, geminin şekli, özellikleri ve durumu hakkında “sana bildirilen vahye göre yap” manası verilmiştir.³⁹ Buradan da teknolojik her üretimde İslam’ın kaynakları olan Kitap ve Sünnette belirlenmiş temel ahkâm, ahlak ve adap kurallarının gözetilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla teknolojik ürünler, İslam ahkâm ve ahlakına aykırı olan içerikler barındırmamalı ve insanı bunlara sürüklememelidir.

3.3. Nikâhta Nesebin Sübutu

Hz. Nûh (a.s), kendisine inanmayan oğlunun kurtulmasını talep etmişti: “Nûh Rabbine dua etti ve ‘Rabbim! Oğlum ailemdir. Senin vadin ise haktır. Sen hükmedenlerin en iyisinin’ dedi.”⁴⁰ Bu ayetin delalet ettiği hükümlerden biri de kadının sahih nikâh içerisinde doğurduğu çocuğun nesebinin bu kadının kocasından sabit olmasıdır. Zira Hz. Nûh (a.s), “Rabbim, bu oğlum da benim ailemdir.” derken; “Çocuk, nikâhın sahibine aittir (الولد للفراش)”⁴¹ hakikatine dayanarak söylemiştir. Hatta kaynaklarda “Hz. Peygamber’in (s.a.s.)

³⁹ Bk. Ebûbekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1441/2020), 3/212; İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr (Muhtasar)*, 2/224.

⁴⁰ Hûd 11/45.

⁴¹ Buhârî, *Sahîh*, "Hudûd", 23; Müslim, *Sahîh*, "Radâ", 36; İbn Mâce, *Sünen*, "Nikâh", 59; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Talâk", 34; Ebû İsa Muhammed b. İsa et- Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-

'Çocuk yatak (nikâh) sahibine aittir (الولد للفراش)' hükmünü Hz. Nûh'un (a.s) bu oğluna yönelik ifadesinden dolayı verdiği"⁴² dile getirilmiştir.⁴³ Dolayısıyla bu bilginin, şer'u men kablennânın hücciyetine işaret eden kuvvetli bir delil olduğunu da söyleyebiliriz. Konuyla ilgili hadisin ifadesi ise şöyledir: "الولد للفراش وللعاهر الحجر / Çocuk yatak (nikâh) sahibine aittir, zina edene ise mahrumiyet vardır."⁴⁴

Hz. Nûh'un (a.s) "Oğlum ailemendendir." sözü, sahih bir nikâhta doğmuş olan çocuğun nesebinin onu doğuran kadının nikâhlı eşine ait olduğu hakikatini ifade etmektedir. Şu var ki belli durumlarda imanın soy bağından daha önemli olduğu gerçeğinin de devam eden ayetlerle vurgulandığı unutulmamalıdır. Aşağıda zikredileceği üzere iman etmemiş olan bu oğlu tufanda helak olmaktan kurtulamamıştır.

3.4. Din Bağının Kan Bağından Kuvvetli Oluşu

Hz. Nûh (a.s), inanmayanlardan olan oğluna gemiye binmesi için seslendi. Ancak oğlu kabul etmedi ve o da boğulanlardan oldu. Sonrasındaki durum ayette şöyle ifade edilmektedir: "Nûh Rabbine dua etti ve 'Rabbim! Oğlum ailemendendir. Senin vadin ise haktır. Sen hükmedenlerin en iyisisin.' dedi. Allah Teâlâ: 'Ey Nûh! O senin ailenden değildir. O salih olmayan bir ameldir. Hakkında bilgin olmayan şeyi benden isteme. Sana cahillerden olmamanı öğütlerim.' buyurdu."⁴⁵ Bu ayetteki "ailenden değildir / إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ" ifadesi, çoğunluk tarafından "senin dininin ehlinde değildir (senin dinini kabul etmemiştir)" şeklinde yorumlanmıştır. Buna dayanılarak ayetin, dinde ortak olmanın nesepte ortak olmaktan daha kuvvetli olduğuna delalet ettiği belirtilmiştir.⁴⁶ Buradan, iman olmayınca tek başına kan bağının birçok hak ve sorumluluk (miras gibi) için yeterli olmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁷

Hz. Nûh (a.s), duasında bir baba şefkatiyle kendi kanından olan oğlunun tufandan kurtarılmasını istemişti. Ancak ayetin son kısmında cahillerden olmaması tavsiye edilmiştir. Buna göre muvahhit bir Müslüman olmadığı hâlde sırf oğlu olduğu için onun kurtulmasını istemesi, din bağının kan bağından üstünlüğü konusunda bilgi sahibi olmadığını göstermektedir.

İslâmi, 1417/1996), "Radâ", 8; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb el-Hurâsânî en- Nesaî, *Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Talâk", 48.

⁴² Ebû Ömer b. Abdilber el-Kurtubî en- Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf vd. (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1439/2017), 5/495-496.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/47; Kayhan, *İslâm Hukuku Açısından Kur'ân Kıssalarının Kritiği*, 179.

⁴⁴ Buhârî, *Sahîh*, "Hudûd", 23; Müslim, *Sahîh*, "Radâ", 36; İbn Mâce, *Sünen*, "Nikâh", 59; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Talâk", 34; Tirmizî, *Sünen*, "Radâ", 8; Nesaî, *Sünen*, "Talâk", 48.

⁴⁵ Hûd 11/45-46.

⁴⁶ Ebu'l-Hasen İmâduddîn Ali b. Muhammed Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Musa Muhammed Ali Va'ze Abdu Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984), 4/226; Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/46.

⁴⁷ Karaman, *Kur'an Yolu*, 3/174.

Din bağı soy bağından kuvvetli olmakla birlikte din ihtilafının nesep bağına koparmak gibi bir etkisi de yoktur. Yani evlat ile baba arasındaki kan bağı sabittir; farklı dinlere mensup olmaları bu sabiteyi ortadan kaldırmaz. Nitekim Kur'ân'da kâfir olmasına rağmen Hz. Nûh'un (a.s) oğlu babasına nispet edilmiştir: “Nûh, oğluna seslendi.”⁴⁸ Bu ayet, din farklılığının nesep bağına kesmediğini göstermektedir. Çünkü inançlarının farklı olmasına rağmen; Kur'ân, Hz. Nûh'a (a.s) oğlunu nispet etmiştir.⁴⁹

3.5. Aileye (Ehl) Vasiyette Bulunma

“Nûh; ‘Rabbim! Oğlum ailemdendir (ehlindendir).’ dedi.”⁵⁰ ayetinde (إن ابني من أهلي) ifadesiyle Hz. Nûh (a.s), oğlunu ev halkından biri olarak isimlendirmiştir. Bu da hem lügat açısından hem de şer'an kişinin karısıyla birlikte oğlunun da ev halkından (ehl) olduğunu gösterir. Hz. Nûh (a.s) oğlunun ev halkından olduğunu söylemiş; Allah Teâlâ da oğlunu, Onun ev halkı dışında tutmamıştır. Ancak küfrü sebebiyle helak olacaklar arasında olup kurtulamayacağı hususu, bu durum dışında değerlendirilmelidir.⁵¹ Buna göre malının üçte birini “ehline” vasiyet eden bir kimsenin bu vasiyeti, ev ahalisi içerisinde bulunan oğul, karı, kardeş veya yabancı bir kimse olsun; bunlar adına geçerli olur. Hâlbuki kıyasa göre “ehl” kelimesi sadece karı içindir. Ancak istihsan yapmış ve evinde bulunan ve ev halkından olan herkese şamil kılmıştır. Hz. Nûh'un (a.s) sözü buna delalet etmektedir. Nitekim başka bir ayette “Andolsun, Nûh bize yalvarıp yakardı. Biz de duayı ne güzel kabul ederiz! Kendisini ve ailesini o büyük felâketten kurtardık.”⁵² buyurulmuştur. Burada da evinin ve gemisinin içerdiği herkesi ehli olarak isimlendirmiştir.⁵³ Buna göre ehl kelimesinin, sadece kişinin karısı için değil; şartlara göre nikâh, nesep veya iman gibi bağlarla kendisine bağlananları da içine alacak şekilde daha geniş bir manaya sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Hanefîlere göre bir kimse “aileme (ehl) vakfettim” veya “aileme vasiyet ettim” diyerek herhangi bir malını kendi ailesine vakıf veya vasiyet ile bıraksa; bu vakıf veya vasiyet Müslüman olan en uzaktaki babaya (örneğin yaşamakta olan dede veya dedenin babası gibi) bağlı olan bütün aile fertleri için geçerli olur. Ancak “falan kimsenin ailesine

⁴⁸ Hûd 11/42.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş- Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983), 4/131-132; Müzenî, *el-Muhtasar*, 2/722; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî el- Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fî fikh mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Alî Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 18/86-87; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1386/1966), 6/123.

⁵⁰ Hûd 11/45.

⁵¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/17; Abdulazîz b. Merzûk et- Tarîfî, *et-Tefsîr ve'l-beyân li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdulmecîd b. Hâlid el-Mubârek (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1438/2016), 3/1607.

⁵² es-Sâffât 37/75-76.

⁵³ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/212; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/225; Kurtubî, *el-Câmi*, 9/47.

(ehline) vasiyet ettim” derse; Ebû Hanîfe’ye göre vasiyet sadece o falanın karısı için geçerli olur. İmameyne göre ise hür olup da nafakasından sorumlu olduğu aile fertlerinin hepsi bu vasiyetin lehtarları olur. Dolayısıyla burada “ehl” kelimesine karısı, bakımı altındaki yetim, geçimini sağladığı çocuk dâhil olur. Ama evinden ayrılmış olan oğlu veya evlenmiş olan kızı bu ifadenin kapsamına girmez. İmameyn bu görüşleri için “ehl” kelimesine kişinin nafakasıyla yükümlü olduğu kimseler manasını yükleyerek yukarıdaki ayetler ile istidlalde bulunmuşlardır.⁵⁴

3.6. Gayrı Müslim Bir Kadınla Nikâh

Hız. Nûh’un (a.s) Yam (Kenan) isimli oğlu ve karısı Vâ’ile (veya Vâli’a) müminlerden değildi.⁵⁵ “Nihayet emrimiz gelip sular da coşup yükselince; ‘her canlıdan (erkekli-dışılı) birer çift, daha önce haklarında (helak) hükmü verilmiş olanlar müstesna aileni ve iman edenleri gemiye bindir.’ dedik.”⁵⁶ ayetinde gemiye bindirilecek aile fertlerinden istisna edilenler, yani gemiye alınmayanlar işte bu ikisiydi. Karısının kâfir olduğu ayet nassı ile sabittir: “Allah, kâfirlere Nûh’un karısı ile Lût’un karısını misal olarak verdi. Bu iki kadın, kullarımızdan iki salih kulun nikâhı altındaydılar; ama kocalarına karşı hainlik ettiler. O ikisini Allah’tan gelen azaptan kurtarmaya kocalarının hiçbir şekilde faydası olmadı ve (o iki kadına hitaben) ‘Cehenneme girenlerle beraber siz ikiniz de girin’ denildi.”⁵⁷

Hız. Nûh’un (a.s), peygamberliğine inanmayan ve bu inkârını tufanda helak oluncaya kadar sürdüren bir karısının olduğu bilinmektedir. Buna göre Onun şeriatında Müslüman bir erkeğin kâfir bir kadınla evlenmesinin ve bu nikâhı sürdürmesinin mübah olduğu anlaşılmaktadır. Fıkıh usûlünde bilinen kaideye göre bizden önceki ümmetlere ait şer’î bir hüküm (şer’u men kablenâ), onu nesheden bir delil varit olmadığı sürece, bizim için de geçerli bir şer’î hüküm olur. Burada ise belirttiğimiz mübahlık hükmünü bizim şeriatımızda nesheden delil mevcuttur. Bu delil de “İman etmedikleri sürece müşrik kadınlar ile evlenmeyin; inanmış bir cariye, -hoşunuza gitse bile- müşrik bir kadından daha hayırlıdır.”⁵⁸ ayetidir. Ayrıca inanmayan bir kadınla nikâhlanılamayacağı hükmü üzerinde icma vardır. Dolayısıyla Hız. Nûh’un (a.s) şeriatında bulunan bu hüküm ile amel edilemez.⁵⁹

Bir peygamberin putperest bir kadınla evlenmesi hususu, şaşırtıcı olabilir. Ancak Müslümanların kâfirlerle evlenmelerini yasaklayan vahiy gelmeden önce Hız. Peygamber’in (s.a.s.), kızları Rukıyye (ö. 2/624) ve Zeyneb’i (ö. 8/629) müşrik olan Utbe b.

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 7/350; Komisyon, "İstiskâ", 1/98-99.

⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi*, 9/35; İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr (Muhtasar)*, 2/577.

⁵⁶ Hûd 11/40.

⁵⁷ et-Tahrîm 66/10.

⁵⁸ el-Bakara 2/221.

⁵⁹ Bk. Muhammed Yûsrî İbrâhîm, *Fıkhü'n-nevâzil li'l-ekalliyyâti'l-müslime -te'sîlen ve tatbîkan-* (Kahire: Dâru'l-Yûsr, 1434/2013), 2/1036.

Ebî Leheb ve Ebü'l-Âs İbnü'r-Rebî' ile evlendirmiş olmasını⁶⁰ düşündüğümüzde; bu durumu anlamamız kolaylaşacaktır. Dolayısıyla nasıl ki İslam şeriatının ilk yıllarında din farkı evlenme engeli değil idiyse; önceki şeriatlarda da inanmayanlar ile evlenmenin mübah olduğu hükmü mevcut idi.⁶¹

Hız. Nûh'un (a.s) şeriatında olan ve bizzat kendisinin uyguladığı gayrı müslim kadınla evlilik hususuna klasik kaynaklarımızda değinilmemiş olması dikkat çekicidir. Öyle zannediyoruz ki gayrı müslim ile evlilik, o dönemin gerektirdiği bir zorunluluk icabı meşru kılınmıştı. İlk kez puta tapıcılığın başladığı, bunun bütün topluma yayıldığı ve Hız. Nûh'a (a.s) inananların çok az olduğu bir dönemde din farkının evlenme engeli sayılması, inananların çoğalamaması; hatta nesillerinin kesilmesine yol açacaktı. Dolayısıyla böyle bir ortamdaki şeriatla din farkının evlenme engeli olmaması normal karşılanmalıdır. Yahut bu durum, bazı peygamberler için özel bir imtihan alanı olarak da yorumlanabilir.

3.7. Hayvan Neslini Koruma

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Nihayet emrimiz gelip de sular coşup yükselince (Nûh'a) 'Her canlı türünden birer çift, daha önce haklarında azap hükmü verilmiş olanlar hariç aileni ve inananları gemiye bindir.' dedik."⁶² Görüldüğü gibi Allah Teâlâ, peygamberine müminlerin ve hayvanların hayatlarını korumasını emretmiştir. Dolayısıyla bu ayette hayvanları, nesillerinin tükenmesine karşı korumaya ve onları, doğal afetler, salgın hastalıklar gibi durumlarla yok olmaktan muhafazaya bir işaret vardır. Zira hayvanların varlığı ya doğrudan insanların menfaatini sağlamakta ya da dolaylı olarak, yani tabiatta bulunan denge ve düzen içindeki rolü gereği insana faydası dokunmaktadır. Buna göre insanlara dolaylı da olsa faydası olan hayvan türlerinden herhangi birini, neslinin tükeneceği şekilde yok etmek haram olur. Yine ayetten kulların rızıklarını ve menfaatlerine olan şeyleri doğal afet zamanlarında koruma ve çoğaltmanın vacip olduğu da anlaşılır.⁶³

3.8. Hükmü Bilinmeyen Bir Ameli Yapma

Hız. Nûh (a.s), kendisine inanmayan oğlunun tufandan kurtulmasını ve gemide onun da diğer aile fertleri gibi yanında olmasını duasında istemiş; ancak Allah Teâlâ bu talebini reddetmiş ve O'nu (a.s) uyarmıştır: "*Allah: 'Ey Nûh! O senin ailenden değildir. O sâlih olmayan bir ameldir. Hakkında bilgin olmayan şeyi benden isteme. Sana cahillerden olmamanı öğütlerim.'* buyurdu."⁶⁴ Bunun üzerine O da (a.s) bu isteğinden vazgeçmiş ve pişmanlıkla

⁶⁰ Bk. Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 8/25, 29.

⁶¹ Bk. Şahan, "Hız. Nûh Kıssası Bağlamında Ailevi İlişkiler", 235.

⁶² Hûd 11/40.

⁶³ Tarîfi, *et-Tefsîr ve'l-beyân*, 3/1603-1604, 4/1802.

⁶⁴ Hûd 11/46.

“Hakkında bilgi sahibi olmadığım bir şeyi Senden istemekten yine Sana sığınırım Rabbim!”⁶⁵ demiştir. Bu ifadenin manası, istemenin caiz olup olmadığı konusunda bilgi sahibi olunmayan bir şeyi istemekten sığınmadır. Dolayısıyla bu, ancak Allah’ın bir şeyi isteme hakkındaki hükmünü bildikten sonra dua etme ve onu istemenin caiz olduğunu gösterir. Buna göre hem bu ilahî uyarı hem de sığınma şeklinde uyarıya verilen cevap, insanın yapmak istediği şeyin öncelikle hükmünü bilmesi gerektiğine delildir. Öyleyse Allah Teâlâ’nın bir eylem hakkındaki hükmü bilinmedikçe; onu yapmaya kalkışmak caiz değildir. Bu, birçok meselenin hükmünü içeren bir kuraldır. Söz gelimi alım-satım yapacak olan bir kimse, alışverişte neyin meşru kılındığını öğrenmelidir. İşte Hz. Nûh’un (a.s) yukarıdaki sözü bu kurala da delalet etmektedir. Nitekim “...hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme!”⁶⁶ ayetinde bilinmeyen bir şeyin ardına düşmekten menedilmesi de bu durumun bir benzeridir. Buna göre mesela namazın hükümlerini bilip de namaz kılmayan günah işlediği gibi bu hükümleri öğrenmeksizin namaz kılan bir kimse de günaha girmiştir.⁶⁷

3.9. Besmele

“Nûh; ‘Binin gemiye; onun yüzüp gitmesi de demir atıp durması da Allah’ın adıyladır. Şüphesiz Rabbim çok mağfiret ve merhamet edendir.’ dedi.”⁶⁸ Bu ayette her işe başlarken bismelenin zikredilmesine bir delil vardır.⁶⁹ Dolayısıyla ayet, her durumda ve her iş üzerine Allah’ı zikretme noktasında nasstır. Nitekim hadiste de bildirildiği üzere “Allah’ı zikretmeden başlanılan her önemli iş güdüktür.”⁷⁰ Hz. Peygamber de (s.a.s.) her anında Allah’ı anardı.⁷¹ Besmele çekilmesinin mendup olduğu yerlerin en kuvvetlisi, yeme ve içmeye başlama; vacip olduğu yerlerden biri ise kurban kesimidir.⁷² Aynı şekilde ayet bir bineğe, gemiye, uçağa vs. binerken Allah’ı zikretmenin müstehap olduğuna da delalet etmektedir. Bu binmenin yolculuk maksadıyla olması da şart değildir.⁷³

⁶⁵ Hûd 11/47.

⁶⁶ el-İsrâ 17/36.

⁶⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mâlikî el-Karâfî, *Envârü'l-burûk fî envâ'il-furûk (el-Furûk)* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2/148-149.

⁶⁸ Hûd 11/41.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/37; İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr (Muhtasar)*, 2/225.

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/395.

⁷¹ Hz. Peygamber’in (s.a.s.) işlerine başlarken ilk zamanlar Hz. Nûh’un (a.s) ifadesinden ilhamla “bismillâh”, sonraları ise Hz. Süleyman’ın (a.s) mektubunda geçen bismelenin kâmil hali olan malum lafzı kullandığı ile ilgili olarak bk. Acar, *Fıkhî Açından Kur’an Kıssaları*, 55.

⁷² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur’ân*, 3/16-17.

⁷³ İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr (Muhtasar)*, 2/225; Tarîfî, *et-Tefsîr ve'l-beyân*, 3/1604.

3.10. Hamd Etme

“(Ey Nûh!) Sen ve beraberindekiler gemiye yerleştiğinizde; ‘Bizi bu zalimler topluluğundan kurtaran Allah’a hamdolsun!’ de.”⁷⁴ Bu ayette Hz. Nûh’a (a.s) ve beraberindeki müminlere, kendilerini zalim olan kavimlerinden ve tufanda boğulmaktan kurtardığı için Allah’a hamd etmeleri emredilmiştir. “el-hamdu lillâh”, Allah’a her şükredenın kullanacağı bir ifadedir.⁷⁵ Dolayısıyla bir nimet elde eden veya bir azap ya da felaketten kurtulan kimsenin Allah Teâlâ’ya hamd ve senada bulunması, şükür için secde etmesi müstehap olarak görülmüştür.⁷⁶

3.11. Dua

Dua etmek, ibadetın özü⁷⁷ olup halis kulluğun en bariz göstergelerındendir. Kulun, kendi aczının ve yaratıcısının ise mutlak kudretinin bilincinde olmasından dolayı kula en çok yakışan ve onu rabbine en çok yaklaştıran hâldir. Kul ile rabbi arasındaki en samimi irtibattır. Ancak inanan insan, dua ile Allah’a muhtaç bir varlık olduğunu ve her an O’nun yardım ve desteği ile kaim olduğunu bilir. Bu yüzden gerçek müminlerin her anı dua ile doludur.

Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberler başta olmak üzere salih müminlerin yapmış olduğu güzel dualardan birçok örnekler verilmiştir. Böylece inananlara duanın yapılması zorunlu ibadetlerden biri olduğu vurgulandığı gibi nasıl dua edileceği de öğretilmiştir. Bu sebeple hem peygamberlere ait hem de rivayetlerde geçen meşhur ve meşru duaları taklit ederek dua etmek müstehaptır.⁷⁸ Hz. Nûh’un (a.s) yapmış olduğu dualarından biri şöyledir: “Rabbim! Beni, ana-babamı, evime mümin olarak gireni, mümin erkekleri ve mümin kadınları başışla!”⁷⁹ Bu, kadın-erkek bütün müminler için yapılmış bir duadır ve diri olanları da ölmüş olanları da kapsamaktadır. Yani geçmiş ve kıyamete kadar gelecek bütün ümmetlerden olan müminleri içerir.⁸⁰ Bu duada dikkat çeken hususlardan biri de bütün mümin erkek ve kadınlara da dua edilmiş olması yönüyle giyaben dua etmenin faziletine işaret etmektedir.⁸¹

⁷⁴ el-Mü’minûn 23/28.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi*, 12/119.

⁷⁶ Bk. Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn b. Şeref en- Nevevî, *Hilyetü’l-ibrâr ve şî’âru’l-ahyâr fi telhîsi’d-da’avât ve’l-ezkârî’l-müstahbbe fi’l-leyl ve’an-nehâr (el-Ezkâr)*, thk. Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî (b.y.: Dâru İbn Hazm, 1425/2003), 482.

⁷⁷ Tirmizî, *Sünen*, "De'avât", 2.

⁷⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr (Muhtasar)*, 3/582.

⁷⁹ Nûh 71/28.

⁸⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 8/358.

⁸¹ Komisyon, "İstiskâ", 20/265-266.

Hız. Nûh'un (a.s) yapması emredilen bir duası da şudur: “Yine: ‘Rabbim! Beni bereketli bir yere kondur. Sen, konuk edenlerin en hayırlısı’sın.’ de.”⁸² Bu duanın yapılma zamanı hakkında gemiden çıkarken veya gemiye girerken olduğu şeklinde farklı yorumlar yapılmıştır. Kurtubî (ö. 671/1273), her iki mananın da ayetin kapsamında olduğunu belirtmektedir; dolayısıyla burada Allah Teâlâ kullarına hem yola çıkmak için araca bindiklerinde hem de araçtan inerken bu duayı yapmalarını öğretmektedir. Hatta evlerine girip selam verdiklerinde de bunu söylerler. Nitekim Hz. Ali'nin de (r.a) mescide girdiğinde bu duayı yaptığı rivayet edilmiştir.⁸³ Buna göre yolculuk öncesinde ve sonuna doğru yapılabildiği gibi yolculuk bittikten sonra da yerleşilecek mekâna girerken de bu duanın yapılması mümkün ve yerinde bir davranış olacaktır.

Yukarıdakinden başka ayrıca ayette ilk defa bir mekânda konaklanılacağı zaman Allah'ı zikretmenin müstehap olduğuna da delalet olduğu belirtilmiştir. Tercihe şayan olan bu anlayışa göre bu dua, kişinin mutadı olan evine veya bahçesine girmesi hakkında değil; daha önce gitmediği bir yerde konaklaması ile ilgilidir. Dolayısıyla daimî olmasa bile ikameti dışında yeni bir mekâna yerleşileceği zaman ayetteki dua yapılır. Zira bu dua, yeni mekânda bereket talebini ihtiva etmektedir.⁸⁴

3.12. Gemi Yolculuğunda Tilavet Secdesi

Kıssayı anlatan ayetlerden birinde şöyle buyurulmuştur: “Gemi, dağlar gibi (büyük) dalgalar arasında onları (içindekileri) götürüyordu.”⁸⁵ Ayette denizde akıp gitme/seyretme eylemi gemi yolcularına değil; doğrudan gemiye nispet edilmiştir. Buradan hareketle gemi yolculuğunda tilavet secdesi bulunan bir ayeti tekrar ile okuyan bir kimsenin tek bir tilavet secdesi yapmasının yeterli olacağı hükmüne ulaşılmıştır. Hâlbuki aynı durum başka bir binek üzerinde gerçekleşmiş olsaydı; her tekrar okuma için ayrı secde gerekecekti. Aradaki fark şundan kaynaklanmaktadır: Gemi yolculuğu hem şer'an hem de örfen gemiye binene değil; bizatihi gemiye izafe edilir. Şer'an bu izafe edilme, zikrettiğimiz ayete dayanmaktadır. Çünkü Allah Teâlâ su üzerindeki bu akıp gitmeyi gemiye izafe etmiştir. Örfî kullanımda da “gemi şu kadar mesafe kat etti” denilir. Buna göre gemi yolculuğu yapan kimse için, her ne kadar değişse de, mekân birliğinin bulunduğu kabul edilir. Ancak başka binekleri kullanan için örfte “şu kadar mesafe yol gittim” denilir ve yol alma yolcuya izafe edilir. Dolayısıyla burada hakikaten ve hükmen mekân değişikliği söz konusu olduğundan secdeler de tekrar edilir.⁸⁶

⁸² el-Mü'minûn 23/29.

⁸³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/120.

⁸⁴ Tarîfî, *et-Tefsîr ve'l-beyân*, 4/1803-1804.

⁸⁵ Hûd 11/42.

⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/13-14; Ebü'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdulkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-

3.13. Mescitlerin Fazileti

Hız. Nûh'un (a.s) kıssasında mescitlerde bulunma ve namaz kılındıktan hemen sonra kaçır gibi ayrılmayıp musallada beklemenin faziletine delalet eden hususlar da vardır. Şu duasında buna işaret edilmektedir: “*Rabbim! Beni, ana-babamı, mümin olarak evime gireni, iman etmiş erkekleri ve iman etmiş kadınları bağışla!*”⁸⁷ Bu ayette geçen “*iman etmiş olarak evime girenler*” ifadesindeki “ev”, müfessirler tarafından “mescit” olarak yorumlanmıştır. Nitekim başta Kâbe olmak üzere mescitlerin de “beytullah (Allah'ın evi)” olarak isimlendirildiği malumdur.⁸⁸ Bu manaya göre Hız. Nûh (a.s), mescide girmeyi mağfiret duasına sebep olarak görmüştür.⁸⁹ Hız. Peygamber'in de (s.a.s.) bu minvaldeki bir hadisi şöyledir: “Abdestini bozmaksızın namaz kıldığı yerde kalmaya devam ettiği sürece sizden biriniz için melekler dua eder ve ‘Allah'ım onu bağışla, Allah'ım ona merhamet et!’ der.”⁹⁰

3.14. Tebliğ Karşılığında Ücret Alma

“Nûh kavmine; ‘Ey kavmim! Ben bunun (Allah'ın dinine davet) karşılığında sizden herhangi bir mal da istemiyorum. Benim mükâfatım ancak Allah'a aittir.’ dedi.”⁹¹ Bu ayette insanları davet ve irşat etme karşılığında herhangi bir mal alınmaması gerektiğine işaret vardır. Nitekim bir başkasından mal alan kimse, bu iyiliği gördüğü kimseye karşı minnet duyar. Böylece ona karşı hakkı söyleyemez hâle gelir. Peygamberler bu konuda masum olmalarına rağmen; ümmetlerinden mal almazlardı. Bunun en önemli hikmetlerinden biri, insanların daveti karşılığında kendilerinden mal alanın maksadında şüpheye düşüp ondan uzaklaşacakları gerçeğidir.⁹²

İnsanlara hayırlı şeyler öğretme karşılığında ücret alma, ne ücretin ne de yapılan işin kendisi sebebiyle haram kılınmıştır.⁹³ Alınan bu karşılığın hükmü, davetçiye ve davet edilene olan etkisine, bunların birbirine karşı konumlarına ve mal verirken gözetilen amaca göre mübah, mekruh veya haram olabilir. Hız. Peygamber de (s.a.s.) Kureyş'ten mal istemedi ve almadı. Ama Hız. Ebûbekir (r.a) harcamada bulunur; O da (s.a.s.) alırdı. Yine

İlmiyye, 1424/2004), 2/11. Gemi ve diğer bineklerde namaz kılma arasındaki fark için de aynı ayete dayalı çıkarımlar yapılmıştır. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/2-3.

⁸⁷ Nûh 71/28.

⁸⁸ Bu düşünce Kur'an'da mevcuttur. Bk. Yûnus 10/87.

⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/313; Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/314.

⁹⁰ Buhârî, *Sahîh*, "Salât", 61; Müslim, *Sahîh*, "Mesâcid", 49; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salât", 20; Tirmizî, *Sünen*, "Salât", 129; Nesaî, *Sünen*, "Mesâcid", 40.

⁹¹ Hûd 11/29.

⁹² Tarîfî, *et-Tefsîr ve'l-beyân*, 3/1601.

⁹³ Nitekim ezan okuma, imamlık yapma, Kur'an ve fıkıh öğretimi gibi taatler için icare akdi yapılması; yani bunlar karşılığında ücret alınması müteahhirîn fukaha tarafından caiz görülmüş ve bu görüş fetvaya esas kabul edilmiştir. Bk. Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el- Mavsîlî, *el-İhtiyâr li ta'îli'l-Muhtâr*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beirut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 1/318.

Hz. Peygamber (s.a.s.) daha önceleri devlet başkanlarından gelen hediyeleri kabul etmezken; Medine’de İslam’ın gücü ve şevketi kuvvetlenince bunları kabule başladı. Zira minnet altında kalmayacaktı.⁹⁴

Sonuç

Şer’u men kablenâ delili açısından Hz. Nûh (a.s) kıssasına baktığımızda; usûlcülerce bu delil hakkında ittifak ve ihtilaf edilen hususların her birine örnek bulunduğunu görmekteyiz. Mesela yağmur duası (istiskâ) meselesi, usûlcülerin önceliklerin şeriatlarının hüccet olup olmamasında ihtilaf ettikleri nokta ile ilgilidir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin istiskâyı istiğfardan ibaret sayan, cumhurun da istiskâ hutbesinde çokça istiğfarı sünnet gören görüşlerini Hz. Nûh’un (a.s) kavmine istiğfarı emrettiği ayete dayandırmaları, şer’u men kablenânın tipik bir örneğidir. Aynı zamanda bu meselede, ilgili delilin hücciyeti konusunda ihtilaf etmiş olsalar da hem Hanefîlerin hem de cumhurun bu delili işlevsel olarak kullandıkları anlaşılmaktadır.

Hz. Nûh’un (a.s) karısının inanmayanlardan olması; dolayısıyla da bir Müslümanın gayrı müslim bir kadınla evlenmesi meselesi, bizim şeriatımızda nesh edilen bir hüküm olduğundan, önceki şeriatların ittifakla delil kabul edilmeyen kısmına örnektir. Dua etme, önemli işlere besmele ile başlama gibi meseleler ise hükümleri bizim şeriatımızda da bulunması hasebiyle bizim için de geçerli olan kısma örnek olmaktadır. Ayrıca kıssadan hükümü çıkarılan aile fertlerine vasiyet, gemi yolculuğunda tilavet secdesi gibi bazı fikhî meseleler, bu kıssadaki bazı lafızların kullanımı (şer’î hakikat) ile ilgilidir. Bunlar da Kur’ân-ı Kerîm’in neresinde ve hangi bağlamda geçerse geçsin; şer’î kullanımların her an yeni bir meselede hüküm kaynağı olabileceğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

⁹⁴ Tarîfî, *et-Tefsîr ve'l-beyân*, 3/1601-1603.

Kaynakça

- Acar, Abdullah. *Fıkhî Açından Kur'an Kıssaları*. Konya: E-kopi Yayınları, 2010.
- Acar, Abdullah. "Peygamberlik Öncesi Hz. Yusuf'un Hayatı ile Zülkarneyn ve Hızır Hakkındaki Ayetlerin 'Şer'u Men Kablenâ' Kapsamında Bağlayıcılığı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015), 7-32.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.
- Âmidî, Ali b. Muhammed el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Affî. 4 Cilt Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1402/1982.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 3. Basım. Basım, 2017.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye (Fethu'l-kadîr ile birlikte)*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bağış, Mehmet. *Kur'an'daki Peygamber Kıssalarında Değerler Eğitimi*. ed. Veysel Güllüce-Merve Saçlı, Ankara: İlahiyat Yayınevi, 2021.
- Baz, İbrahim vd. (ed.). *2. Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyum Bildirileri*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. sad. Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1990.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Sahîh*. thk. Komisyon. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Burhâneddîn el-Buhârî, Ebü'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdulkerîm Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Cessâs, Ebûbekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 5. Basım, 1441/2020.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt İstanbul: y.y., 10. Basım, 1979.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabileli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Erturhan, Sabri. "Ashâb-ı Kehf Kıssasının Fıkhî Okunuşu". *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu*. ed. Seydihan Küçükdağlı-Serdar Yakar. 329-358. Kahramanmaraş: y.y., 2013.
- Erturhan, Sabri. "Hz. Eyyûb Kıssasının Fıkhî Yansımaları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 225-260.
- Gündoğar, Hamdi vd. (ed.). *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyum Bildirileri*. İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2014.

- Güneş, Hüseyin. *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *İlmu usûli'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2003.
- Harman, Ömer Faruk. "Nûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/224-227. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Hâşiye Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1386/1966.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. thk. Abdülgaffâr Süleymânel-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl ed-Dımaşkî. *Tefsîru İbn Kesîr (Muhtasar)*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî el-Cemmâîlî *el-Muğnî*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım. Basım, 1428/2007.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Arabî, Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî el-İşbîlî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- İbrâhîm, Muhammed Yüsrî. *Fıkhü'n-nevâzil li'l-ekalliyyâti'l-müslime -te'sîlen ve tatbîkan-*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Yüsr, 1434/2013.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mâlikî el-. *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk (el-Furûk)*. 4 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebûbekir b. Mes'ûd el-. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1328/1910.
- Kayhan, Mustafa. *İslâm Hukuku Açısından Kur'ân Kıssalarının Kritiği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

- Kiyâ el-Herrâsî, Ebu'l-Hasen İmâduddîn Ali b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Musa Muhammed Ali Va'ze Abdu Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1405/1984.
- Komisyon. *el-Mevsû'atu'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1427/2006.
- Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2004.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî el-. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikh mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*. thk. Alî Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mavsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Mergînânî, Burhânuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Ebîbekr el-Ferğânî el- *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. Ali. *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "Nûh (a.s.) Kıssası". *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/7 (1998), 56-68.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ el-. *el-Muhtasar min ilmi's-Şâfiî ve-min ma'nâ kavlih*. thk. Ebî Âmir Abdullâh Şerefüddîn ed-Dâğstânî. 2 Cilt Riyad: Dâru Medâric, 1440/2019.
- Nemerî, Ebû Ömer b. Abdilber el-Kurtubî en-. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf vd. 17 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1439/2017.
- Nesaî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb el-Hurâsânî en-. *Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 8 Cilt. Halep: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 9 Cilt Kahire: Dâru'l-Fikr, 1347/1928.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-. *Hilyetü'l-ebrâr ve şî'âru'l-ahyâr fi telhîsi'd-da'avât ve'l-ezkârî'l-müstahbbe fi'l-leyl ve'an-nehâr (el-Ezkâr)*. thk. Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî. b.y.: Dâru İbn Hazm, 1425/2003.

- Pezdevî, Fahru'l-İslam Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-. *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfu'l-esrâr ile birlikte)*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım. Basım, 1430/2009.
- Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426/2005.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb. *ed-Dînü'l-hâlis ev irşâdü'l-halk ilâ dîni'l-hak*. nşr. el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyetü's-Sübkiyye. thk. Emîn Mahmûd Hattâb. 9 Cilt. b.y.: y.y., 4. Basım, 1397/1977.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1403/1983.
- Şahan, Ramazan. "Hz. Nûh Kıssası Bağlamında Ailevî İlişkiler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/33 (2014), 215-248.
- Tarîfî, Abdulazîz b. Merzûk et-. *et-Tefsîr ve'l-beyân li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmecîd b. Hâlid el-Mubârek. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1438/2016.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-. *Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 1417/1996.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. 8 Cilt b.y.: Dâru'l-Ketbî, 1414/1994.
- Zeydân, Abdulkarim. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1432/2011.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh*. 10 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 4. Basım, ts.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 397-431

Hârezmşâh II. Me'mûn'un İlmî, Edebî ve Entelektüel Çevresi

Scientific, Literary, and Intellectual Circle of Khwārazmshāh Ma'mûn II

Aykut ÖZBAYRAKTAR

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi Fen Edebiyat Assist. Prof., Amasya University, Faculty of Arts and
Fakültesi, Tarih Bölümü Sciences, Department of History

aykut.ozbayraktar@amasya.edu.tr Orcid: 0000-0001-9804-7875

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

13.10.2023

Kabul Tarihi / Accepted

23.12.2023

Atıf/Cite: Özbayraktar, Aykut. "Hârezmşâh II. Me'mûn'un İlmî, Edebî ve Entelektüel Çevresi".
İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 8/2 (2023), 397-431.
<https://doi.org/10.20486/imad.1375651>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate
ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees
and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Me'mûnîler Devleti, 386-408/996-1017 yılları arasında Hârezm bölgesine ve Kuzey Horasan'daki Ferâve-Nesâ havalisine hâkim olmuştur. Me'mûnî Hârezmşâhlar ve üst rütbeli devlet adamları bilimi, felsefeyi ve edebiyatı yüksek düzeyde himaye ederek Hârezm'i bilgin, şair ve edipler için bir tür cazibe merkezi haline getirmişlerdir. Onların Hârezm'de şekillendirdikleri ilmî ve edebî muhit çağımızdaki tarih araştırmacıları tarafından "Hârezm Me'mûn Akademisi" adıyla anılmaktadır. Söz konusu gelişmede 399-407/1008-1017 seneleri arasında egemen olan Hârezmşâh II. Me'mûn önemli bir rol oynamıştır. Bu çalışmada Hârezmşâh II. Me'mûn'un ilmî, edebî ve entelektüel çevresi konu edilmektedir. Bilimsel araştırmalara, Arapça şiirlere ve edebî eserlere ziyadesiyle meraklı olduğu anlaşılan Hârezmşâh II. Me'mûn'un himayesi altında faaliyet gösteren bilgin, şair ve edipler bu makalede tespit edilerek onların aralarındaki ilişkilere değinilmektedir. Şu'arâ ve üdebâ tabakasından Se'âlibî, Sehlî, Hâmidî, Sahrî, Hilâlî, Ma'sûmî, Kâsî; matematik ve astronomi bilginleri Bîrûnî, İbn İrâk, Hubûbî ve Abdüssamed el-Hakîm; filozof-hekimlerden İbnü'l-Hammâr, İbn Sînâ ve Mesîhî; din âlimlerinden İbnü'l-Lebbân ve Şâri'î gibi isimlerin Hârezmşâh II. Me'mûn'un himayesinde Hârezm'de çalıştıkları belirlenmiştir. Makalede zikredilen âlim ve ediplerin Hârezmşâh II. Me'mûn için ve ona ithafen kaleme aldıkları eserleri yahut onu övmek veya eleştirmek üzere derledikleri şiirleri de tespit edilmiştir. Böylece makale Hârezmşâh II. Me'mûn'un İslam Medeniyeti'nin gelişmesine başat aktörlerden olan bilge hükümdarlara münasip bir örnek teşkil ettiğini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Medeniyeti, Orta Asya, Hârezm, Me'mûnîler, Me'mûn Akademisi.

Abstract

The Ma'mûnid State ruled in the Khwârezm region and the Nasâ-Farâwa region in Northern Khorâsân between 386-408/996-1017. Ma'mûnid rulers and senior statesmen patronized science, philosophy, and literature at a high level and made Khwârezm a center of attraction for scholars and literati. The academic and literary circle they shaped in Khwârezm is called the "Khwârezm Ma'mûn Academy" by modern researchers. Khwârazmshâh Ma'mûn II, who ruled between 399-407/1008-1017, played an important role in this development. This article we present is about the literary, scientific, and intellectual circle of Khwârazmshâh Ma'mûn II. It identifies the poets, literati, and scholars who worked under the auspices of Khwârazmshâh Ma'mûn II, who was understood to be very interested in scientific studies, literary works, and poems, and it touches upon the relations between them. Tha'âlibî, Sahlî, Hâmidî, Sahrî, Hilâlî, Ma'sûmî, and Kâthî from the poets or literary classes; mathematics and astronomy scholars Bîrûnî, İbn İrâq, Hubûbî, and Abd Samad al-Hakîm; philosopher and physicians İbn al-Khammâr, Masîhî and İbn Sînâ; It has been determined that religious scholars such as İbn al-Labbân and Şâri'î received the protection of Khwârazmshâh Ma'mûn II and worked in his entourage in Khwârezm. In the article, the works written and dedicated by these scholars and writers in the name of Khwârazmshâh Ma'mûn II and the poems they compiled to praise or criticize him were also identified. It is emphasized that Khwârazmshâh Ma'mûn II is a suitable example of the wise rulers who were the main actors in the development of Islamic Civilization.

Keywords: Islamic Civilization, Central Asia, Khwârezm, Ma'mûnids, Ma'mûn Academy.

Giriş

Tarihi Hârezm bölgesi 386-408/996-1017 senelerinde Me'mûnî Hânedanı azası Hârezmşâhlar tarafından müstakilen yönetilmiştir. Me'mûnî iktidarı, 50 bin¹ askerden müteşekkil güçlü bir orduya sahip olmasına rağmen fetihler yaparak toprak kazanmak yerine bilimi, felsefeyi ve edebiyatı yüksek düzeyde himaye etmiş ve Hârezm'i bilginler ve edipler için bir tür cazibe merkezi haline getirmiştir. Öyle ki İbn Sînâ, Bîrûnî, Mesîhî, İbnü'l-Hammâr, İbn İrâk ve Se'âlibî gibi İslâm biliminin ve edebiyatının iftihar kaynağı haline gelen şahısların da aralarında bulunduğu birçok bilgin, şair ve edip Me'mûnîler döneminde Hârezm'de toplanmıştır.² Bu gelişmede Me'mûnî Devleti'nin veziri Ahmed b. Muhammed es-Sehlî (ö. 418/1027) ve takribi 399³-407/1008-1017 yılları arasında hükmeden Hârezmşâh Ebû'l-Abbâs II. Me'mûn b. I. Me'mûn b. Muhammed b. Alî başat aktörler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Sunulan bu makale Hârezmşâh II. Me'mûn'un ilmî ve edebî çevresini inceleyerek onun Hârezm'deki entelektüel muhitin şekillenmesinde oynadığı rolü ele almaktadır. Hârezmşâh II. Me'mûn'un himayesi altında çalışan bilgin, şair ve edipleri belirleyerek onların mezkûr hükümdarın talepleri üzerine kaleme aldıkları ya da ona ithaf ettikleri eserlerini ve şiirlerini tespit etmektedir. Şahitlerin ifadelerinden hareketle Hârezmşâh II. Me'mûn'un karakterine değinmektedir ve maiyetindeki aydınlarla münasebetlerini ortaya koymaktadır. Böylece Orta Çağ'da İslâm biliminin ve edebiyatının tekamülünde bilge devlet adamlarının önemli bir rol oynadıkları bilgisini doğrulayarak Hârezmşâh II. Me'mûn'un entelektüel hükümdarlara bir örnek teşkil ettiğini vurgulamaktadır.

Bilime ve edebiyata düşkün bir hükümdar olan Hârezmşâh II. Me'mûn devletin üst kademe yönetiminde kendisi gibi bilime ve edebiyata meraklı, bilimsel ve edebî niteliklerle donanmış entelektüel devlet adamlarıyla çalışmıştır. Onlar arasında en dikkat çekici olanlar veziri Sehlî, elçileri Hâmidî ve Şâri'î, başkâtibi Sahrî, başdanışmanı Bîrûnî'dir. Zikredilenlerin dışında Hârezmşâh II. Me'mûn'un maiyetinde ilmî ve edebî vasıflara haiz çok sayıda memur ve idareci bulunduğu anlaşılmaktadır. Devlet adamlarına ilaveten Hıristiyan filozof-tabipler İbnü'l-Hammâr ve Mesîhî, ferâiz alimi İbnü'l-Lebbân, büyük edip Se'âlibî, şairler sınıfından Hilâlî ve Ma'sûmî gibi isimler Hârezmşâh II. Me'mûn'un himayesinde çalışmışlardır. Bunlara ek olarak büyük filozof-hekim İbn Sînâ,

¹ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Târîh-i Beyhakî*, tsh. Alî Ekber Feyyâz (Meşhed: Dânişgâh-i Firdevsî-yi Meşhed, 1383), 649.

² Ahmet Taşağıl, "Me'mûnîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/105.

³ Hârezmşâh II. Me'mûn'un iktidarının ne zaman sona erdiği kesin olarak tespit edilebilmektedir fakat ne zaman tahta çıktığı belirsizdir. Muhammed Nâzım'ın detaylı bir incelemesinden de anlaşıldığı üzere Hârezmşâh II. Me'mûn'un iktidarı 399/1008 senesinde başlamış olmalıdır. Bk. Muhammad Nâzım, *The Life and Times of Sultân Mahmûd of Ghazna* (Cambridge: Cambridge University Press, 1931), 184-185.

fıkıh ve cebir alimi Hubûbî, matematik ve astronomi üstadı İbn Irâk, takvim uzmanı gökbilimci Abdüssamed el-Hakîm, ünlü şair ve dilbilimci Kâsî gibi şahısların da aralarında olduğu birçok önemli bilgin Hârezmşâh II. Me'mûn döneminde Hârezm'de yaşamış ve ilmî faaliyetlerde bulunmuşlardır.

1. Hârezmşâh II. Me'mûn'un Veziri Sehlî (Süheylî)

Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed es-Sehlî, Me'mûnî sarayının edebî-entelektüel muhitinde lider bir figürdür. Hârezm'in yerlisi ve saygın şahıslarından biri olarak tanımlanır. Zengin, soylu ve kültürlü bir ailede yetişmiştir.⁴ Gençliğinde Suriye'ye kadar seyahat ederek Mağribîler⁵ ailesine bağlanmıştır. 366/976 yılı civarında Hamdânîler tarafından idare edilen Halep'te Vezir Ebî'l-Kâsım el-Hüseyn b. Alî el-Mağribî'nin (ö. 354/965'ten sonra) yeğeninin terbiyesiyle meşgul bulunduğu kaydedilmektedir.⁶ 386-396/996-1005⁷ yılları arasında, tam olarak belirlenemeyen bir tarihte memleketi Hârezm'e geri dönmüştür. Merhum babasının yerine Me'mûnîler Devleti'nin veziri tayin edilmiştir. Hârezmşâh II. Me'mûn'un gazabından çekindiği için 404/1013 yılında görevinden istifa ettiği belirtilmektedir. Hükümdar ile veziri arasındaki ihtilafın ne olduğundan bahsedilmemiştir. Ancak Sehlî'nin istifasını takiben firari gibi kaçarcasına Hârezm'i terk ettiği ve servetini yanına alamadığı için bazı maddi sıkıntılara katlanmak zorunda kaldığı vurgulanmaktadır.⁸ Öyle anlaşılıyor ki Hârezmşâh II. Me'mûn ile Vezir Sehlî arasında çok ciddi bir tartışma yaşanmıştır.

Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makâle* adlı kitabında Hârezmşâh II. Me'mûn'u ve Vezir Sehlî'yi şu sözleriyle tanımlayarak övmüştür:

"Hârezmşâh Ebû'l-Abbâs Me'mûn'un bir veziri vardı. İsmi Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed es-Süheylî (yani Sehlî) idi. Bilge tabiatlı, cömert ve fâzıl idi. Hârezmşâh da benzer şekilde bilge tabiatlı ve fâzıl dostu idi. Onların bilge ve faziletli olmalarından dolayı Ebû Alî Sînâ, Ebû Sehl Mesîhî, Ebû'l-Hayr

⁴ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ' (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993), 2/504.

⁵ Mağribî ailesi ve Ebî'l-Kâsım el-Hüseyn b. Alî el-Mağribî hakkında detaylı bilgi edinmek için bk. Cengiz Tomar, "Mağribîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 17/322-323.

⁶ Ebû'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî (İbnü'l-Adîm), *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/1107.

⁷ İbn Sînâ, 393-395/1003-1005 yılları arasında Buhara'dan Hârezm'e gitmiştir. Bk. Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/320. Bu yıllarda Me'mûnîlerin vezirinin Sehlî olduğu belirtilmektedir. Bk. Ebû'l-Hasen Zahîrüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî, *Tetimmetu Sivânî'l-hikme*, thk. Refikü'l-Acem (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1994), 63. O halde Sehlî'nin vezarete tayini 396/1005 yılından öncedir fakat bu tarih Me'mûnîler Devleti'nin kurulduğu 386/996 yılından önce olamaz.

⁸ Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2/504-505.

*Hammâr, Ebû Reyhân Bîrûnî, Ebû Nâsr İrâk gibileri bu dergâhta toplanmışlardı.*⁹

Hakikaten Vezir Sehlî'nin ilme, felsefeye ve edebiyata meraklı bilgin bir devlet adamı olduğu görülmektedir. Vezirlik döneminde Hârezm'de İbn Sînâ ve Mesîhî başta olmak üzere birçok âlim, bilgin ve edibi himaye etmiş ve onları ilmî çalışmalarında yönlendirerek sayısız eser kaleme almalarına vesile olmuştur. Hıristiyan filozof ve tabip Mesîhî, *Esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye*¹⁰ adlı felsefe ve *Kitâbü't-Tıbbi'l-küllî*¹¹ isimli tıp eserlerini Vezir Sehlî'nin beklentisi ve talebi doğrultusunda kaleme alarak ona ithaf etmiştir. İbn Sînâ ise *Risâle fî cemî'i aksâmi 'ulûmi'l-evâ'il*¹² adında felsefe, *el-Kasîdetü'l-müzdevce fî'l-mantık*¹³ başlıklı mantık, *Def'ü'l-mazarri'l-küllîye 'ani'l-ebdâni'l-insâniyye*¹⁴ isimli tıp ve *Cevâbü's-Şeyhü'r-Re'îs 'alâ su'âli Ebî Hüseyin Ahmed es-Sehlî iyyâhu 'an 'illeti kıyâmi'l-'arzi vasati's-semâ*¹⁵ adındaki astronomi eserlerini Vezir Sehlî'nin talepleri doğrultusunda kaleme alarak ona ithaf etmiştir. Hârezmli bir matematikçi ve kadı olan Ebû Alî el-Hasan b. Hâris el-Hubûbî'nin de Vezir Sehlî'nin talep etmesi üzerine Hanefî ve Şâfiî mezhepleri hakkında bir fıkıh kitabı yazdığı ve esere *Kitâbü's-Sehlî* adını verdiği kaydedilmektedir.¹⁶ Vezir Sehlî'ye ithafen yazılan eserlerin zikredilenlere kıyasla çok daha fazla olduğu düşünülebilir ancak haklarında bilgiye rastlanmamaktadır.

Vezir Sehlî'nin bilim ve felsefeye olan ilgisi dışında yetenekli bir şair ve eser telif eden bir edip olduğu kaydedilmektedir. *er-Ravzatü's-Sehliyye fî'l-evsâf ve't-teşbihât* başlıklı eseri günümüze intikal edememiştir. Fakat Sehlî'ye ait birkaç şiir ve başka şairler

⁹ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Ömer b. Alî Semerkandî (Nizâmî-î Arûzî), *Çehâr Makâle*, tsh. Muhammed Kazvînî (Tahran: y.y., ts.), 116.

¹⁰ Cüneyt Kaya, "Ebû Sehl İsbâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye'si", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/2 (2020), 480.

¹¹ Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî (İbn Ebû Usaybia), *'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etebbâ'*, thk. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, ts.), 437; Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Leiden/Köln: E. J. Brill, 1970), 150-151.

¹² Hinrich Biesterfeldt - M. Cüneyt Kaya, "An Aristotelian Classification of the Sciences by Avicenna?", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 22 (2020), 21.

¹³ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Sînâ (İbn Sînâ), *Mantikü'l-meşrikiyyîn ve'l-kasîdetü'l-müzdevce fî'l-mantık* (b.y.: Hindawi Foundation, 2018), 37.

¹⁴ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Sînâ (İbn Sînâ), "Def'u'l-mazarri'l-küllîyye 'ani'l-ebdâni'l-insâniyye (Tedârîku envâ'i'l-hata'i'l vâkı'a fî't-tedbîr)", *Min Mü'ellesâti İbn Sînâ et-Tıbbiyye*, thk. Muhammed Zühayr el-Bâbâ (Halep: Câmî'atu Halep Ma'hedü't-Turâsi'l-İlmiyyü'l-'Arabî, 1984), 11.

¹⁵ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Sînâ (İbn Sînâ), "Cevâbü's-Şeyhü'r-Re'îs 'alâ su'âli Ebî Hüseyin Ahmed es-Sehlî iyyâhu 'an 'illeti kıyâmi'l-'arzi fî vasati's-semâ", *Resâ'ilü's-Şeyhü'r-Re'îs İbn Sînâ* (Kum: y.y., 1980), 441-442.

¹⁶ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 3/1108.

tarafından Vezir Sehlî'ye ithafen derlenen bazı şiirler, muahhar kaynaklarda aynen nakledilerek zamanımıza ulaşabilmiştir.¹⁷

2. Hârezmşâh II. Me'mûn'un Büyükelçisi Hâmidî

Ebû Abdullâh Muhammed b. Hâmid el-Hâmidî, Hârezmşâh II. Me'mûn'un sarayında öne çıkan lider bir figürdür. Hârezmli olup gençliğinde ünlü şair Şebîbî'nin¹⁸ (ö. 373/984'ten sonra) gözetimi altında yetişmiştir. Akabinde Sâ mânî devlet adamlarından Hüsâmü'd-devle Ebî'l-Abbâs Tâş el-Hâcib¹⁹ (ö. 377/987) ile birlikte çalışarak Dîvânü Resâ'il'in yöneticiliğinde bulunmuştur. Bilinmeyen bir yılda istifasını takiben Büveyhî veziri es-Sâhib İsmâ'îl b. Abbâd et-Tâlekânî'nin²⁰ (ö. 385/995) hizmetine girmiş ve İran'ın Kum şehrindeki Berîd Teşkilatında idareci olarak çalışmıştır. es-Sâhib İsmâ'îl b. Abbâd'ın ölümünden sonra Hârezm'e dönmeyi düşünmüş ve Horasan'ın kuzeyinde, Me'mûnîlerin kontrolü altında bulunan Ferâve şehrine gelmiştir. Muhtemelen Hârezmşâh I. Me'mûn'un çağrısı üzerine Ferâve'den Hârezm'e gidip Me'mûnîlerin hizmetine girmiştir.²¹

Hârezm'e geldikten sonra hariciyede görevlendirilen Hâmidî, bazı önemli elçiliklerde görev almıştır. Belh'te bulunan Gazneli Sultan Mahmûd'u muhtemelen 388/998 senesinde ve tahta cülûsunu tebrik etmek amacıyla²² ziyaret etmiştir. Kayda

¹⁷ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâ'îl es-Se'âlibî, *Yetîmetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l-'asr*, thk. Müfîd Muhammed Kumeyha (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1403/1983), 4/291; Yâkût Hamevî, *Mu'cemül-üdebâ*, 2/503-505. ; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 3/1108.

¹⁸ Ebû Sa'îd Ahmed b. Şebîb eş-Şebîbî, Hârezmli bir şair ve edip olup Sâ mânî ve Büveyhî devletlerinde eşzamanlı olarak yüksek rütbeli görevlerde bulunmuştur. Bu duruma istinaden *Sâhibü'l-ceyşeyn ve Şeyhü'l-devleteyn* (İki Ordunun Komutanı ve İki Devletin Büyüğü) lakabıyla anılmıştır. Edebî ve askerî vasıfları dolayısıyla hem kılıç hem kalem erbabı olarak nitelenmiştir. Bk. Se'âlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, 4/277.

¹⁹ Ebî'l-Abbâs Tâş el-Hâcib'in siyasi-askeri faaliyetlerine dair bk. Erdoğan Merçil, "Sâ mânî Devleti'nde Türkler'in Rolü", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 35 (1994), 262-263.

²⁰ es-Sâhib İsmâ'îl b. Abbâd et-Tâlekânî'nin hayatı, faaliyetleri ve eserlerine dair detaylı bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/512-515.

²¹ Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî (İbnü'l-Kıftî), *el-Muhammedün mine's-şu'arâ' ve eş'âruhüm*, haz. Hasan Ma'merî (Beyrut: Dârü'l-Yemâme, 1390/1970), 231-232. es-Sâhib İsmâ'îl b. Abbâd 385/995 yılında öldüğüne göre Hâmidî'yi Hârezm'e davet eden hükümdar 386-387/996-997 yılları arasında iktidarda bulunan Hârezmşâh I. Me'mûn olmalıdır.

²² Çünkü Hâmidî mezkûr ziyareti esnasında Gazneli kâtip ve şair Ebû'l-Feth el-Büstî (ö. 400/1010) ile görüşmüş ve onun bazı şiirlerine konu olmuştur. Bk. Se'âlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, 4/284-286; İbnü'l-Kıftî, *Muhammedün*, 231-233. Ebû'l-Feth el-Büstî, Gazneli Mahmûd'un saltanatının ilk yıllarında Belh'ten ayrılarak Semerkant'a göç etmiştir. Bk. Hüseyin Elmalı, "Büstî, Ebû'l-Feth", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK-1/227. Bu noktadan yola çıkılarak Hâmidî'nin ziyaretinin Gazneli Mahmûd'un 388/998 yılında iktidara geçişini tebrik etmek amacıyla yapıldığı tarafımızca düşünülmektedir.

geçirilmiş bir diğer elçiliği ise Cürcân'da Ziyârî emîri Kâbûs b. Veşmgîr²³ (ö. 403/1012) ziyaretidir. Müzakereleri devam ederken Hâmidî'nin belagati, edebi ve azminden etkilenen ve ona hayran kalan Emîr Kâbûs b. Veşmgîr'in onu kendi hizmetine celp etmek amacıyla cömertçe tekliflerde bulunduğu, hatta baskı ve hilelere de müracaat etmekten geri durmadığı kaydedilmektedir. Hâmidî'nin her şeye rağmen Hârezmşâh II. Me'mûn'a ihanet etmediği ve hainlik temalı bir şiir okumak suretiyle Emîr Kâbûs'u ısrarından vazgeçirdiği belirtilmektedir.²⁴ Hârezmşâh II. Me'mûn ise sadakatini ödüllendirmek için Hâmidî'yi şahsi kütüphanesinin yöneticisi ve danışmanı tayin etmiştir.²⁵ Vezir Sehlî'nin 404/1013 yılında istifası üzerine Hâmidî'ye vezirlik görevi verildiği düşünülmektedir.²⁶ Ancak vezareti 405/1014 yılında vefatı²⁷ hasebiyle kısa sürmüştür.

Hâmidî, yakın dostu ve talebesi Se'âlibî'yi Hârezm'de himaye etmiş ve Arap edebiyatı sahasında desteklemiştir. Hâmidî'ye olan hayranlığını gizlemeyen Se'âlibî'nin *Yetîmetü'd-dehr* başlıklı kitabında aktardığı şiirlerin bir kısmını Hâmidî'den öğrendiği anlaşılmaktadır.²⁸ Se'âlibî *Ahsenü mâ semî'tü* (*mine'-ş-şî'r ve'n-nesr*) isimli eserini Hâmidî'ye ithafen yazmıştır.²⁹ Hârezmşâh II. Me'mûn için hükümdarlık sanatıyla alakalı olarak *Âdâbü'l-mülûk* adlı kitabını telif eden Se'âlibî, aynı tarzda ve vezirlikle alakalı olarak *Tuhfetü'l-vüzerâ'* başlıklı eserini de vezirliğe tayin edilen Hâmidî için kaleme almıştır.³⁰

²³ Kâbûs b. Veşmgîr'in hayatı ve iktidarı hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Güner, "Kâbûs b. Veşmgîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/44.

²⁴ Se'âlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, 4/286.

²⁵ İbnü'l-Kıftî, *Muhammedûn*, 233.

²⁶ Se'âlibî, *Tuhfetü'l-vüzerâ'* adlı kitabının mukaddimesinde bu eserini sadece unvanını zikrederek Hârezmşâh'ın veziri ve elçisi Ebû Abdullâh el-Hamdûnî'ye ithaf etmiştir. Bk. Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se'âlibî, *Tuhfetü'l-vüzerâ'*, thk. Sa'd Ebû Diye (Amman: Dârü'l-Beşîr, 1993), 17. Bilal Orfali'nin de ifade ettiği üzere kitabın ithaf edildiği kişinin nisbesinin hatalı yazıldığı ve el-Hamdûnî yerine el-Hâmidî olması gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Abdullâh el-Hamdûnî isimli bir tarihi şahsiyete kaynaklarda rastlanmamaktadır fakat Ebû Abdullâh el-Hâmidî'nin tarihi hakikati ve Hârezmşâh'ın elçisi olduğu tartışmasızdır. Detaylı incelemesi için bk. Bilal Orfali, "The Works of Abû Mansûr al-Tha'âlibî (350-429/961-1039)", *Journal of Arabic Literature* 40/3 (2009), 298-299. Bu ithafa dayanılarak Sehlî'nin 404/1013 yılında istifasından sonra vezarete Hâmidî'nin tayin edildiği düşünülebilir.

²⁷ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/77.

²⁸ Se'âlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, 2/143; 3/228, 383; 4/277; 5/37, 54, 87.

²⁹ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se'âlibî, *Ahsenü mâ semî'tü*, haz. Halil Ümrân el-Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 5. Se'âlibî'nin bu eserini ismini belirtmeden Nâzır dediği kişiye ithaf ettiği görülmektedir ancak Nâzır ile kastedilen şahsın Hâmidî olduğu eser üzerinde detaylı bir inceleme sonucunda anlaşılmıştır. Bk. Orfali, "al-Tha'âlibî", 281.

³⁰ Se'âlibî, *Tuhfetü'l-vüzerâ'*, 17; Orfali, "al-Tha'âlibî", 298-299. Ayrıca 26. dipnota bakınız.

İbnü'l-Kıftî; Hâmidî'nin sadece nesrinin değil, nazmının da güzel olduğunu belirterek onun edebî yeteneklerini ve mizacını övmüştür.³¹ Herhangi bir telif eseri tespit edilemeyen Hâmidî'ye ait şiirler ve onun için yazılan kasideler Se'âlibî tarafından alıntılanarak çağımıza intikal edebilmiştir.³² Hâmidî ile Sehlî'nin iki yakın dost oldukları, karşılıklı şiirler söyleyerek haberleştikleri görülmektedir. Bunların uygun bir örneği Hâmidî'nin bir oğlunun 402/1011 yılında doğması vesilesiyle yaşanmıştır. Baba olan Hâmidî, sevincini paylaşmak için Sehlî'ye şu şiiri yazmıştır:

عوائد صنع الله تكنفي تترى ... فتورثني ذكرا وتلزمي شكرا
فمنها نجيب جاء كالبدر طالعا ... سويا سنيا شد لي نوره أزرا
وما هو إلا خادم وابن خادم ... لسيدنا مد الإله له العمرا
فما رأيه في الاسم لا زال مسميا ... مواليه كي يفتنوا الفخر والذخرا³³

Hâmidî'nin sevincini paylaşan Sehlî ise ona şöyle güzel bir şiirle karşılık vermiştir:

سكنت إلى ما قلته أولا نثرا ... نعم وإلى ما صنعته آخرا شعرا
فهناك الله النجيب فإنه ... من الله فضل يوجب الحمد والشكرا
وما جاء إلا أن يكون لصنوه ... ظهيرا فقوى الآن بينهما ظهرا
وأوثر أن يكنى بكنية جده ... أبي أحمد والاسم اختاره نصرا
ليحمد منه الله تقواه والهدى ... وينصره في علمه والنهي نصرا³⁴

Yukarıda alıntılanan şiirler gerek Hâmidî'nin gerek Sehlî'nin yetenekli ve usta şairler olduklarını göstermektedir. Bu örnekle Me'mûnî saray çevresinde kültürlü, edip

³¹ İbnü'l-Kıftî, *Muhammedûn*, 231-232.

³² Hâmidî'nin bazı şiirleri ve onun hakkında derlenen şiirler için bk. Se'âlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, 4/285-291. ; İbnü'l-Kıftî, *Muhammedûn*, 231-233.

³³ Se'âlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, 4/291. Bu şiiri şöyle tercüme edebiliriz:
Allah Teâlâ'nın ihsanının kazandırdıkları beni çepeçevre ve peş peşe kuşatıyor. Zira (onun ihsanı) bana bir erkek evlat miras bırakıyor ve beni şükürle yükümlü tutuyor.
Onlardan biri de Necîb'dir ki yükselen, kusursuz ve aziz bir dolunay gibi geldi de parlıtı beni destekledi. O, ancak efendimizin hizmetkârının oğlu ve efendimizin kulu kölesidir. Allah onun ömrünü uzun etsin. Kullarının şerefyâb olması için yavrumuzun müsemma olduğu isim konusunda efendimizin fikirleri nedir?

³⁴ Se'âlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, 4/291. Bu şiiri şöyle tercüme edebiliriz:
Evvelâ nesir olarak, evet daha sonra da şiir olarak yazdıklarından memnun oldum.
Allah Necîb'i sana mübarek kılsın. Kuşkusuz o, Allah'ın hamdı ve şükürü gerektiren bir lütfudur.
O ancak ikiz kardeşinin bir destekçisi olarak geldi. Ki böylece şimdi ikisinin arasında sırt(ın) güçlenmiştir.
Dedesı Ebû Ahmed'in künyesiyle künyelenmesi yeğlendi. İsmi de ona yardımcı olarak seçildi.
Bu vesileyle Allah onun takvâsını ve gittiği doğru yolu övsün ve ilmiyle idrakinde ona bolca üstünlük ihsan etsin.

yöneticiler bulunduğu ve onların basit hadiselerde dahi kendi aralarında veciz diyaloglar kurabildikleri anlaşılmaktadır. Me'mûnî hükümetinde yer alan edebî niteliklere sahip devlet adamlarının Sehlî ve Hâmidî'den ibaret olmadığı belirtilmelidir.

3. Hârezmşâh II. Me'mûn'un Başdanışmanı Bîrûnî

Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, Hârezmşâh II. Me'mûn'un çevresinde yer alan en önemli isimlerden biridir. Hârezm'in yerlisi olup 362/973 senesinde doğmuştur. Me'mûnîlerden önce Hârezm'de hükmeden Afrîğ Hanedanı³⁵ tarafından himaye edilmiş ve yetiştirilmiştir. Me'mûnîler Devleti'nin kurucusu Hârezmşâh I. Me'mûn'un 386/996 yılında Afrîğ iktidarını devirmesi üzerine Hârezm'den ayrılmıştır. Bir süre Horasan-Mâverâünnehir şehirlerinde dolaştıktan sonra tam olarak belirlenemeyen bir tarihte Hârezm'e gelmiştir.³⁶

Başlangıçta Me'mûnîlere karşı tepkili olan Bîrûnî memleketine geri döndükten sonra Hârezmşâh II. Me'mûn ile iyi ilişkiler kurmuştur. Öyle ki 407/1017'de vefat eden Hârezmşâh II. Me'mûn'a yedi yıl başdanışman olarak hizmet ettiğini belirtmektedir. Şu halde Bîrûnî'nin müşavirlik görevi 400/1010 yılında başlamış olmalıdır. Hârezmşâh II. Me'mûn'un maiyetine katılmış, samimi dostu olmuş, en yakın mesai arkadaşlarından biri haline gelmiş ve devletin dış politikasının belirlenmesinde önemli rol oynamıştır.³⁷ Bîrûnî'nin kaydettiği bazı hatıralar ve değerlendirmeler Hârezmşâh II. Me'mûn'un karakteri ve sosyal ilişkilerindeki tutumuyla alakalı çıkarımlar yapmayı mümkün kılmaktadır. Bîrûnî, Hârezmşâh II. Me'mûn hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

“O; fâzıl, cesur, çalışkan ve sıkı çalışmakta müspet bir adamdı. ... Ebû'l-'Abbâs'ın en büyük hüneri; dilinin hakarete, müstehcen söze ve hurafelere kapanmış olmasıydı. Ebû Reyhân olarak ben ona yedi sene hizmet ettim ve onun dilinden hiç küfür çıktığını işitmedim. Onun kızgınlıkta en sert olduğunda bile küfrü 'Ey Köpek' demesi idi.”³⁸

Bîrûnî'nin mezkûr ifadeleri, Hârezmşâh II. Me'mûn'un birçok iyi niteliğiyle birlikte en beğenilen yönünün terbiyesi olduğunu göstermektedir. Yine Bîrûnî'nin kaydettiği şu hatırasıyla Hârezmşâh II. Me'mûn'un maiyetine ve âlimlere karşı ne kadar mütevazı davrandığı ortaya çıkmaktadır:

“Ebû Reyhân anlattı: Birgün Hârezmşâh şarap içmiş halde ata binmişti. Odamın yakınına geldi ve beni çağırmasını emretti. Biraz geç kaldım. Benim

³⁵ Afrîğ Hanedanı hakkında bk. C. E. Bosworth, “Âl-e Afrîğ”, *Encyclopædia Iranica* (Erişim 11 Ekim 2023).

³⁶ Günay Tümer, “Bîrûnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/207.

³⁷ Beyhakî, *Târîh*, 639-651.

³⁸ Beyhakî, *Târîh*, 639. Beyhakî, Bîrûnî'nin mezkûr sözlerini onun günümüze kadar intikal edemeyen *Meşâhir-i Hârezm* (doğrusu *Kitâbü'l-Müsâmere fî ahbâri'l-Hârezm*) başlıklı eserinden aynen alıntıyla aktardığını belirtmektedir.

nevbet hücreme kadar at sürdü ve inmek istedi. Yeri öptüm ve inmesin diye yemin ettim ve şöyle dedi: 'İlim, saltanatların en şereflişidir. Her mahluk onun yanına gelir ve o gitmez.' Sonra da dedi: 'Dünyevi formaliteler olmasaydı seni davet etmezdim. Zira ilim daha yüksektedir ve (ondan) daha yüksek (bir şey) yoktur.'"³⁹

Bîrûnî'nin kaydettiği mezkûr anekdot, Hârezmşâh II. Me'mûn'un devlet yönetiminde niçin ilmî ve edebî vasıflara haiz kimselerle çalıştığını ve entelektüel kişilerin onun himayesi altında toplandığını açıklamaktadır. Cesaret, erdem, çalışkanlık, terbiye, mütevazılık gibi iyi hasletleri bilginleri ve edipleri mest etmiş ve onun himayesine katılmalarında etkili olmuştur. İlaveten Hârezmşâh II. Me'mûn'un cömertliğine de vurgu yapmak gerekir. Zira Bîrûnî tarafından kaydedildiğine göre Hârezmşâh II. Me'mûn huzurunda bulunanlara çok kıymetli hediyeler dağıtmaktan imtina etmemiştir. O kadar ki değerli bir at, giysiler ve içinde 10.000 dirhem para bulunan keseden müteşekkil hediye paketlerini meclisindeki çok sayıda kişiye dağıttığı kaydedilmektedir.⁴⁰ İslâm coğrafyacısı İbn Havkal'ın bir kaydından IV/X. asrın ikinci yarısında Hârezm'deki Sâhibü'ş-Şurta'nın (Posta/İstihbarat Teşkilatı Müdürü) 1000 dirhem maaş aldığı öğrenilmektedir.⁴¹ Öyleyse Hârezmşâh II. Me'mûn'un hediye paketindeki yalnız bir kese paranın bile üst düzey bir bürokratin on aylık maaşına tekabül eden çok yüksek bir meblağ olduğu anlaşılmaktadır.

Matematik ve astronomi başta olmak üzere bilimin farklı branşlarında faaliyette bulunan Bîrûnî'nin günümüze intikal eden eserleri arasında Hârezmşâh II. Me'mûn'un isteğiyle yazılıp ona ithaf edilenlere tesadüf edilmemiştir. Ancak Bîrûnî'nin Hârezm'de çalıştığı sırada astronomik gözlemler ile meşgul olduğu⁴² ve Hârezmşâh II. Me'mûn'un himayesindeki alimlerle ilmî-entelektüel iletişim halinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Onlardan biri olan Mesîhî, Bîrûnî için 12 risale kaleme almıştır.⁴³ Bu örnek, Bîrûnî'nin Hârezmşâh II. Me'mûn'un çevresinde şekillenen ilmî muhitten çok yüksek düzeyde faydalandığını göstermektedir.

Sehlî ve Hâmîdî kadar değilse de aynı zamanda bir şair olan Bîrûnî, bir şiirinde hamisi Hârezmşâh II. Me'mûn'dan şu iki mısrayla bahsetmiştir:

³⁹ Beyhakî, *Târîh*, 640.

⁴⁰ Beyhakî, *Târîh*, 639.

⁴¹ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî (İbn Havkal), *Sûretü'l-arz* (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, 1992), 353.

⁴² E. S. Kennedy, "al-Bîrûnî, Abû Rayhân Muḥammad ibn Aḥmad", *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), 2/149.

⁴³ Mesîhî'nin Bîrûnî için kaleme aldığı ve hiçbir günümüze intikal edemeyen risalelerin başlıkları için bk. Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Risâle li'l-Bîrûnî fî fihristi kütübi Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî*, tsh. Paulus Kraus (Londra: Dâru'l-Varâk li'n-Neşr, 2017), 70.

وأولاد مأمون ومنهم عليهم ... تبدى بصنع صار للحال آسيا
وأخراهم مأمون رقه حالي ... ونوه باسمي ثم رأس راسيا⁴⁴

4. Hârezmşâh II. Me'mûn'un Başkâtibi Sahrî

Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed es-Sahrî, Me'mûnî sarayının edipler zümresinin en önemli mensuplarından biridir. Hârezmli olup gençlik yıllarında es-Sâhib İsmâ'îl b. Abbâd'ın himayesine girdiği ve onun yanında tahsil gördüğü kaydedilmektedir. Bilinmeyen bir tarihte memleketi Hârezm'e geri dönmüştür. Hârezmşâh II. Me'mûn'un en saygın kâtibi, en önemli âmili, en özel mesai arkadaşı, en yakın nedimi ve en iyi şairi olarak nitelenmiştir. Hârezmşâh II. Me'mûn'un meclislerinde mutlaka bulunduğu, onun cömertliğinden daima faydalandığı, ona me'ânî ve bed'î hakkında şiirler sunduğu belirtilmektedir. Kusursuz bir edip, yetkin bir âlim, usta bir kâtip ve sâhir bir şair ifadeleriyle övülmüştür. Hicâz'a özgü zerafeti, Irâk'a özgü hattı, kolay anlaşılır belagati, olağanüstü mertliği, gösterişli yakışıklılığıyla Hârezm'in iftihar kaynağı olarak görülmüştür. Zihni hızlı, mizacı sıhhatli ve doğaçlamada eşsiz bir edip olduğu ifade edilir. Şiirlerini kafiyeler sanki elinde hazır bekliyormuş gibi yaratıcılıkta itkân ve ihsân yoluyla hızla derlediği vurgulanmaktadır. *Resâ'ilu Müdevvene* ve *Dîvânu Şi'r* başlıklı iki eseri günümüze ulaşmamıştır.⁴⁵

Vezir Sehlî ile iyi ilişkiler kurmuştur ve onu metheden güzel bir şiir söylemiştir. Bu şiir aynı zamanda Sehlî'nin iyi niteliklerini ve cömertliğini vurgulamaktadır:

نفس مصدقة جميع عاداتها ... لكن مكذبة ظنون عاداتها
هماته حكمت على هاماتها ... أن أصبحت للوحش من أقواتها
يا أحمد بن محمد يا خير من ... ولي الوزارة عند خير ولايتها
ما دامت الأيام في الغفلات عن ... عرصات مجدك فاغتنم غفلاتها⁴⁶

Sahrî'nin Hârezmşâh Ebû'l-Abbâs'ı methettiği belirtilen bir şiiri vardır ancak bu şiirde konu edilen hükümdarın II. Me'mûn mu, yoksa babası I. Me'mûn mu olduğunu tayin etmek mümkün değildir. Zira baba oğul olan her iki Hârezmşâh'ın da künyesi Ebû'l-

⁴⁴ Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 5/2334. Bu şiiri şöyle tercüme edebiliriz:

Me'mûn oğulları ile onların uluları birdenbire Asya'da boy gösterdiler.

Sonuncuları olan Me'mûn bana müreffeh bir hayat yaşattı, adımı yüceltti ve iyi bir yönetim sergiledi.

⁴⁵ Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2/500-501.

⁴⁶ Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2/503. Bu şiiri şöyle tercüme edebiliriz:

Bir zat, varsayım olanlar dışındaki bütün vaatlerini yerine getiriyor.

Onun alicenaplığı vahşi hayvanların dahi maişetini sağlamak için bütün tepelere hükmediyor.

Ey Ahmed ibn Muhammed! Ey valilerin en üstünleri nezdinde dahi hükümeti idare edenlerin en hayırlısı!

Günler senin asaletinin avlusundan gafil olarak geçip gittiği sürece, onların gafletlerini ganimet bil.

Abbâs'tır. Sahrî tarafından derlenen şiirin Hârezmşâh II. Me'mûn'a hitap ettiği kanaatindeyiz. Şiiri şöyledir:

أشبه البدر في السنا والسناء ... وحوى رقة الهوى والهواء
وأتى الشيب بعدها منذرا لي ... عن يد الدهر بالبلى والبلاء
وإذا شاء بالندى الملك العا ... دل في المجد والعلا والعلاء
أبدل الشين منه سينا وأوطا ... ني الثريا من الثرى والثراء⁴⁷

Sahrî, 406/1016 senesinde Hârezmşâh II. Me'mûn tarafından idam edilmiştir.⁴⁸ Onu idama sürükleyen sebebin ne olduğu belirsizdir. Ancak Bîrûnî'nin Sahrî hakkında kaydettiği şu hatırası onu ölüme sürükleyen sebepler hakkında bazı ipuçları barındırmaktadır:

“Bu Hârezmşâh'ın (yani II. Me'mûn) sabrı o noktadaydı ki bir gün rûd dinleyerek şarap içiyordu. Fazlasıyla fâzıl ve edip olduğu için terbiyeyi çok gözetiyordu. Ben onun yanındaydım ve Sahrî dedikleri başka biri onunla birlikteydi. Çok fâzıl, edip, hoş sözlü, terassül idi ama çok edepsizdi. Bir bakıma nefis terbiyesi sahibi değildi. Derler ki “nefis terbiyesi, eğitim terbiyesinden hayırlıdır.” Sahrî şarap kadehini eline aldı, içmek istedi. Sarayda bulunan nevbet atları kişnemeye başladılar ve onlardan biri şiddetle yellendi. Hârezmşâh "fi şâribi'ş-şârib" (içenin bıyığında) dedi. Sahrî kızgınlıktan ve edepsizlikten kadehi yere attı. Ben boynunun vurulmasını emredecek diye korktum, endişelendim. (Hârezmşâh) Emir vermedi, güldü ve geçiştirdi. Sabır ve büyüklük gösterdi.”⁴⁹

Anlaşılan o ki Hârezmşâh II. Me'mûn'un nezdindeki statüsü ve prestiji Sahrî'yi zaman içinde cesaretlendirmiş ve küstahlaştırmıştır. Hükümdara karşı hadsiz, edepsiz ve saygısızca tavırları idamına yol açmış olabilir. Belki de Sahrî'yi idama götüren sebep ustaca hazırladığı ve Hârezmşâh II. Me'mûn'u hicvettiği düşünülen şu şiiridir:

أيا ذا الفضائل واللام حاء ... وياذا المكارم والميم هاء
ويا أنجب الناس والباء سين ... ويا ذا الصيانة والصاد خاء
ويا أكتب الناس والتاء ذال ... ويا أعلم الناس والعين ظاء

⁴⁷ Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2/502. Bu şiiri şöyle tercüme edebiliriz:

Parlaklık ve yücelikte aya benzedi. Sevginin ve hoş havanın zarafetini şahsında topladı. Onun devrinden sonra ihtiyarlık, zamanla yozlaşma ve belaya karşı beni uyararak geldi. Adil hükümdar görkem, yücelik ve üstünlükte cömertliği dilerse şını (ش) sine (س) dönüştürür. Süreyya yıldızı (hükümdar) topraktan ve servetten ihsan ederek beni alçaltır.

⁴⁸ Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2/500.

⁴⁹ Beyhakî, *Târîh*, 640.

تجود على الكَلِّ والِدالِ راء ... فأنت السخيّ ويتلوه فاء

لقد صرت عيبا لداء البغاء ... ومن قبل كان يعاب البغاء⁵⁰

Sahrî'nin mezkûr şiirinde kimi hicvettiği belirtilmemektedir fakat şiirin bir hükümdar hakkında olduğu anlaşılmaktadır. Öyleyse eleştirilen hükümdar Hârezmşâh II. Me'mûn'dan başkası olamaz. Sahrî'yi Hârezmşâh II. Me'mûn ile karşı karşıya getiren sebebi tespit etmek kaynaklarda net bir bilgi verilmediği için mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte Sahrî ile Hârezmşâh II. Me'mûn arasındaki iyi ilişkilerin Vezir Sehlî'nin 404/1013 yılında istifasının etkisiyle bozulduğu düşünülebilir. Zira Sehlî, Hârezmşâh II. Me'mûn ile yaşadığı bir tartışma neticesinde istifa ederek Hârezm'den kaçarcasına ayrılmıştır ve Sahrî'nin Vezir Sehlî'ye olan sevgisi ve hayranlığı ona hitaben derlediği mezkûr methiyesinde açıktan görülebilmektedir. Sehlî'nin istifasıyla Sahrî'nin idamı arasında yalnız iki hicri senelik kısa bir zaman fark olması da Sahrî'yi Hârezmşâh II. Me'mûn ile karşı karşıya getiren ve ona karşı küstahça davranışlar sergilemeye yönelten sebebin Sehlî'ye yapılan baskılar olduğu görüşünü desteklemektedir. Görünüşe göre Sahrî, mezkûr ve buna benzer hicivleri ve saygısız-küstah tavırları nedeniyle Hârezmşâh II. Me'mûn tarafından öldürülmüştür. Hârezmşâh II. Me'mûn'un karakteri yakın ve çok sevdiği bir mesai arkadaşını katletmeye müsait olmasa da hükümdarlıkta bu türden durumlarla karşılaşılması olağandır.

5. Hârezmşâh II. Me'mûn'un Yakın Dostu Se'âlibî

Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Se'âlibî, Hârezmşâh II. Me'mûn'un edebî-entelektüel çevresinin ileri gelenlerindedir. 350/961 yılında Nişabur'da doğmuş, Hârezmli ünlü ediplerden Ebû Bekr el-Hârezmî'den dersler almıştır.⁵¹ 403/1013 senesinde Cürcân'da ikamet ettiği sırada Hârezmşâh II. Me'mûn tarafından davet edilmesi üzerine

⁵⁰ Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2/503. Bu şiiri şöyle tercüme edebiliriz:

Ey yüce meziyetler sahibi! (Lâm harfi hâ olsa Ey kepezelikler sahibi!)
 Ey erdemlerin sahibi (Mim harfi güzel he olsa Ey kötülüklerin sahibi!)
 Ey insanların en soylusu! (Bâ harfi sîn olsa Ey insanların en pisi!)
 Ey himaye sahibi (Sâd harfi hâ olsa Ey ihanet ehli!)
 Ey insanların en doğru sözlüsü! (Tâ harfi zâl olsa Ey insanların en yalancısı!)
 Ey insanların en bilgini ('Ayn harfi zâ olsa Ey insanların en zalimi!)
 Herkese cömertlik edersin (Dâl harfi râ olsa Herkese zorbalık edersin.)
 Zira sen alicenapsın. (Yâ harfini fâ okurlar. Sen budalanın tekisin.)
 Fuhuş illetin nedeniyle sen ayıbın ta kendisi oldun.
 Daha önce ise fuhuşun kendisi kınanırdı.

⁵¹ Se'âlibî'nin yaşamı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Se'âlibî, Ebû Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 26/236-239. Ayrıca bk. Orfali, "al-Tha'âlibî", 273-318.

Hârezm'e göç etmiştir⁵² ve 408/1017 yılına kadar kalmıştır. Hârezmşâh II. Me'mûn ve veziri Hâmidî ile çok iyi ilişkiler kurmuş, hükümdarın şahsi kütüphanesinden faydalanmış ve edebiyat sohbetleri ile meşgul olmuştur. Se'âlibî'nin Hârezmşâh II. Me'mûn'dan çok itibar gördüğü, meclislerde aranan isimler arasında yer aldığı anlaşılmaktadır.⁵³

Se'âlibî; Hârezm bölgesinde geçirdiği dört yıllık kısa zaman zarfında *Âdâbü'l-mülûk*,⁵⁴ *Nesrû'n-nazm ve hallü'l-'ikd*,⁵⁵ *el-Letâ'if ve'z-zarâ'if*,⁵⁶ *el-Kinâye ve't-ta'rîz*⁵⁷ ve *Lübâbü'l-âdâb*⁵⁸ başlıklı beş eserini Hârezmşâh II. Me'mûn'un talep ve yönlendirmeleri doğrultusunda yazıp ona ithaf etmiştir. Zikredilenlere ek olarak 403-407/1013-1017 yılları arasında yazılmış olan ve özel isim belirtmeden Hârezmşâh'a ithaf edilen *en-Nuhye fi't-tard ve'l-ğunye* adlı kitabın Hârezmşâh II. Me'mûn için Se'âlibî tarafından kaleme alındığı düşünülmektedir. Se'âlibî'nin *Berdü'l-ekbâd fi'l-a'dâd* ve *Ğurerü'l-belâğa ve durerü'l-fesâha* başlıklı iki ayrı eserinin daha Hârezmşâh II. Me'mûn'a ithafen yazıldığı kabul edilmektedir.⁵⁹ Ayrıca Se'âlibî'nin telif ettiği ve günümüze ulaşamayan *el-Hârezmîyyât*, *Kitâbu Hasâ'isü'l-fedâ'il* ve *el-Maşrîk* adlı üç ayrı eserin de Hârezmşâh II. Me'mûn'a ithafen yazıldığı belirtilmektedir.⁶⁰

Zikredilen eserleri Se'âlibî'nin Hârezm'de çalıştığı dört yıllık kısa süreyi çok verimli ve üretken geçirdiğini göstermektedir. Hiç şüphesiz mezkûr eserlerin kaleme alınmasında onu sipariş verip yönlendiren Hârezmşâh II. Me'mûn önemli bir rol oynamıştır. Örneğin Se'âlibî; *el-Kinâye ve't-ta'rîz*'in mukaddimesinde kitabı aslında 400/1010 yılında Nişabur'da kaleme aldığını, Hârezmşâh II. Me'mûn'un bu eserden bahsedilmesi üzerine şahsi kütüphanesi için bir nüsha hazırlamasını emrettiğini ve onun talebine binaen eserini yeniden tasnif ve tertip ederek *el-Kinâye ve't-ta'rîz*'e çevirdiğini

⁵² Se'âlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, 5/165.

⁵³ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se'âlibî, *el-İcâz ve'l-îcâz* (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 95.

⁵⁴ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se'âlibî, *Âdâbü'l-mülûk*, haz. Abdülhamid Hamdân (Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2007), 11.

⁵⁵ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se'âlibî, *Nesrû'n-nazm ve hallü'l-'ikd* (Suriye: y.y., 1883), 2.

⁵⁶ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se'âlibî, *el-Letâ'if ve'z-zarâ'if fi medhi mehâsini'l-eşyâ' ve ezdâdihâ* (Beyrut: Dârü'l-Menâhil, ts.), 6-7.

⁵⁷ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se'âlibî, *el-Kinâye ve't-ta'rîz*, thk. Ayşe Hüseyin Ferîd (Kahire: Dâru Kubâ', ts.), 3.

⁵⁸ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se'âlibî, *Lübâbü'l-âdâb*, thk. Ahmed Hasan Besic (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 20.

⁵⁹ Orfali, "al-Tha'âlibî", 283, 296-297, 306.

⁶⁰ Âzertâş Âzernûş - Revzân Misâh, "Se'âlibî, Ebû Mansûr", *Dânişnâme-yi Bozorg-i İslâmî* (Erişim 04 Ekim 2023).

belirtmektedir.⁶¹ Öyle anlaşılıyor ki Se‘âlibî mezkûr eserleri Hârezmşâh II. Me‘mûn’un şiir ve edebiyat sohbetlerinde bulunmasının mahsulleri olarak üretmiştir. Hükümdarın edebî meclisleri hakkında detaylı bilgilere sahip olmasak da bunların sıklıkla ve özel temalarla düzenlendikleri düşünülebilir. Hârezmşâh II. Me‘mûn’un sadece نظر (bakış, görüş, anlayış) kelimesinin derin anlamlarının konu edildiği bir sohbetine katılan Se‘âlibî, şu veciz ifadeyi Hârezmşâh II. Me‘mûn’un dilinden bizzat işittiğini kaydeder: “Benim gayem bir kitaba bakmak, bir dosta bakmak, bir kerîme bakmaktır.”⁶²

Âdâbü’l-mülûk isimli ünlü eserinin mukaddimesinde Se‘âlibî, Hârezmşâh II. Me‘mûn dönemine tanık olduğu ve onun himayesine girdiği için rabbine şükrettikten sonra hamisini hayranlığını gizlemeden kayda değer şu ifadeleriyle övmüştür:

“Bütün faziletlerin ve iyi niteliklerin onda birleştiğini; diğer seçkin hükümdarlar üzerinde ayrı ayrı veya bireysel olarak görebileceğimiz, tarih ve biyografi kitaplarından anlattığımız, işittiğimiz ve okuduğumuz erdemleri onda açıkça görebildik ve tanıklıkta bulunabildik. Hükümdarların genelde gurur duydukları şeylerden yani soylu bir köken ve eski bir aileye mensup olmaktan bahsederek o zaman ‘asalet onun atalarının soyu ve şeref onun iyi özelliklerinin dilidir’ diyebiliriz. İnsana bahşedilen her türlü saadetin ilki olan ve onda hayır ve bereket işareti olan çehreden bahsedecek olursak, ki Araplar ve Acemler hükümdarlarını her zaman bu sıfatla övmüşler ve onlara bu mükemmelliği atfetmişlerdir, onun yüzünde biz dolunayı ve güneşin etkisini görürüz ki bize alemlerin rabbi olan yaratıcının yüceltilmesinden bahseder, nazardan ve hainlerden korunması için ona dua ederiz. Yüksek ahlâk, yüksek fikirlilik, doğru görüş, iyi davranış ve bir nevi saltanat meziyetlerinden bahsetmek için birbirimizle yarışsak tüm bu faziletlerin en yücesini kendisinde birleştirdiğini görürüz. Bunları dikkatle gözlemlemiş ve şahsına uygulamıştır ve gençliğinin daha başında olmasına ve vücudunun tazeliğine rağmen son derece sahibidir. Olgun bir adam ve kafasında beyaz saçlar olduğunda hangi nitelikleri kazanabileceğini merak ediyorum. Konuyu değiştirip incelik ve bilgiden bahseder isek onu adaşı olan Halife el-Me‘mûn’dan başkasıyla özdeşleştiremeyiz. Onun yüce sözünü işiten ve kaleminin meyvelerine doğrudan şahit olan kim ise şüphesiz ki belâgat onun için çok kolay iştir ve mükemmellik de onun diğer vasıflarının en küçüğüdür. Tebaasına adaletinden, topraklarının ne denli güvenliğe sahip olduğundan ve pazarlarında hangi iyi ürünlerin hızla alınıp satıldığından bahsedecek olur isek onun günlerinde kaç antik dinî gelenek yeniden canlandırıldı, onlara ne kadar cömertlik ve özen gösterildi? Allah tarafından tasdik edildiğinin ve

⁶¹ Se‘âlibî, Kinâye, 4-5.

⁶² Se‘âlibî, el-İcâz ve’l-İcâz, 95. Beyhakî, Hârezmşâh II. Me‘mûn’un mezkûr sözünü Nişabur’da gördüğü Se‘âlibî’den bizzat işittiğini belirterek sözü eserinde alıntılamıştır. Bk. Beyhakî, Târîh, 460.

günlerinin devam ettirildiğinin açık ve sağlam delilleri hemen algılanır. Özellikle ilahi takdiri tarafından sıkı şekilde ahdedilmiş bir düzenleme ile işaretlenmiştir. Allah'ın onu yüceltme sebebi onun vasıtasıyla bilinmesini istediği dinî ve dünyevî meselelerini duyurmasıdır. ... Doğuda ve batıda ülkeleri fethetmesi ve hem savaşta hem de barışta düşmanlarına karşı sebat etmesi arzu edilir ki kendisi için hazırlanmış olanın en üstünü elde etsin ve bunu başarması için elinden geleni yapsın. Seleflerinin ulaştığı en yüksek dereceye ulaşmalıdır.⁷⁶³

Se'âlibî'nin *Lübâbü'l-âdâb* adlı eserinin mukaddimesinde Hârezmşâh II. Me'mûn için sarf ettiği sözleri ise çok daha dikkat çekicidir:

"Geçmiş hükümdarlardan Emîrül-Mü'minîn el-Me'mûn gibi bizim zamanımızın hükümdarlarından olan Mevlânâ el-Melikül-Mü'eyyedül-Âlimül-Âmel Ebû'l-Abbâs Me'mûn b. Me'mûn Hârezmşâh yöntem, taslak ve nüktede güzel ve maharetli eserleri kendisine davet eder. ... O; ikramları, misafirperverliği, duaları, mizacında edebiyat ve cömertlik karışımı, yazma becerisi ve mucizeviliğiyle edebiyatı güzelce restore etti ve (edebiyatın) iktidarını yeniden diriltip ihya etti. Edebiyat ehline meylî, kitap okumakta şevki, hükümlanlıkta durumu, ... ihsanlar dağıtmasıyla âlimleri birbirine yaklaştırdı."⁷⁶⁴

Yukarıda alıntılanan her iki paragraf da bir edibin gözünden Hârezmşâh II. Me'mûn'u tanıtmaktadır. Se'âlibî'nin mezkûr cümlelerini Hârezmşâh II. Me'mûn'a karşı duyduğu derin bir hayranlık hissiyatı içinde yazdığı anlaşılmaktadır. Hârezmşâh II. Me'mûn'un edebiyatı ve şiiri yüksek düzeyde desteklemesi çok sayıda yetenekli şair ve edibin onun himayesi altında toplanmasında en temel faktör olmuştur. Öyle ki Hârezmşâh II. Me'mûn yakın dostlarını ve mesai arkadaşlarını dahi edebî niteliklere sahip devlet adamları arasından seçmiştir. Bunun etkisiyle olsa gerek ki Se'âlibî, Hârezmşâh II. Me'mûn'u İslâm Uygurluğunun yükselişindeki en önemli aktörlerden biri olan Halife Me'mûn ile her fırsatta özdeşleştirmiştir.

6. Hârezmşâh II. Me'mûn'un Saray Şairleri: Hilâlî ve Ma'sûmî

Hârezmşâh II. Me'mûn'un himayesinde edebî vasıflara sahip devlet adamları dışında birçok şairin bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak kaynaklarda onlardan az bir kısmı hakkında bilgi bulunmaktadır. Mezkûr şairlerden bazılarının Hârezmşâh II. Me'mûn'a hitaben kaleme aldıkları methiyeleri zamanımıza intikal edebilmiştir.

Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ahmed el-Hilâlî, Hârezmşâh II. Me'mûn'un saray çevresine mensup olduğu bilinen şairlerden biridir. Hayatı, tahsili ve eserleri hakkında

⁶³ Se'âlibî, *Âdâbü'l-mülûk*, 11-13.

⁶⁴ Se'âlibî, *Lübâb*, 20.

bilgiye tesadüf edilememiştir fakat bazı şiirleri kaynaklarda alıntılanarak günümüze ulaşabilmiştir. Hilâlî'ye ait aşağıdaki şiirin Hârezmşâh II. Me'mûn'u methetmek için derlendiği kaydedilmektedir:

فُلُّكَ المَوَاهِبِ تجري من أنامله ... طوعاً فللشكر مَجْرَاهَا وَمَرَسَاهَا
لو كان للأرضِ جزءٌ من سَمَاحته ... لأظْهَرْتُ كل كَنْزٍ من خباياها
لو لَامَسَ الصخر صارت من قساوتها ... إلى السلاسةِ حتى صِرْنَ أمواها
ولو أشارَ إلى الأفلاكِ معترضاً ... لما استمرَّ على الدُّنيا قضاياها
أغرُّ أَلْحَمَّ أحوالي وَسَدَّاهَا ... بحسنِ غرِّ العطايا حين أسداها⁶⁵

Ebû Muhammed b. Ahmed el-Ma'sûmî, Hârezmşâh II. Me'mûn için methiye kaleme alan bir diğer şairdir. Aynı zamanda büyük filozof-hekim İbn Sînâ'nın önde gelen bir talebesi olduğu⁶⁶ bilinen Ma'sûmî'nin Hârezmşâh II. Me'mûn'u kastettiği anlaşılan bir şiiri şöyledir:

يا أَيُّهَا المَلِكُ الذي انْقَادَتْ لَهُ ... جَمَعَاتُ هذا الدَّهْرِ بعد شِمَاسِ
لك هِمَّةٌ في المجدِ مَأْمُونِيَّةٌ ... أَعْيَتْ سَمِيكَ من بَنِي العَبَّاسِ
ذو رَاحَةٍ حَكَمْتَ لِحاتِمِ طِيءٍ ... ولخَالِدٍ في الجُودِ بالإفلاسي
لم يُلِمْهُ عَن ضَبْطِ حَوَزَةِ مُلْكِهِ ... سُكْرُ الشَّبَابِ ولا حَمِيَّةَ الكاسِ
وَلِيَهْنِكَ المَلِكُ الذي أُلْبِسْتَهُ ... يا خَيْرَ لِبَاسٍ لِخَيْرِ لِبَاسِ
فَاللَّهُ لَمْ يَبْعَثْكَ إِلَّا رَحْمَةً ... مَبْسُوطَةً لِلنَّاسِ بعد النَّاسِ⁶⁷

⁶⁵ İbnü'l-Kiftî, *Muhammedûn*, 53-54. Bu şiiri şöyle tercüme edebiliriz:

Beceriler gemisi onun parmak uçlarından zorlanmadan akıp gidiyor. Zira akması da durması da şükür içindir.

Yeryüzünde onun cömertliğinden bir parça bulunsaydı, tüm hazineler gizlendikleri yerden ortaya çıkarlardı.

Eğer kayaya dokunsaydı, kaya sertlikten yumuşaklığa dönüşürdü de nihayet eriyip su oluverirdi.

Şayet karşı durarak gök cisimlerini işaret etseydi, onların dünya üzerindeki davaları devam etmezdi.

Eli açık olan bu zat ihsanları sayesinde benim durumlarımı iyileştirdi, gediklerimi kapattı.

⁶⁶ Alper, "İbn Sînâ", 20/321.

⁶⁷ İbnü'l-Kiftî, *Muhammedûn*, 27. Bu şiiri şöyle tercüme edebiliriz:

Ey isyandan sonra bu çağın serkeşlerinin kendisine boyun eğmek zorunda kaldığı hükümdar!

Senin asalette Benî'l-Abbâs'tan olan adaşlarını bitkin düşüren bir Me'mûnî kararlılığın var.

Neredeyse iflas ettirecek cömertliğine Hâtem-i Tayyî ve Hâlid'e dahi hükmedecek dirliliğin sahibisin.

Ne gençlerin sarhoşluğu ne de gösterişli giyinen elitlerin hamaseti seni mülkündeki toprakları dizginlemekten alıkoymadı.

Sana giydirilen hükümlerlik elbisen konforlu olsun, ey kıyafetlerin en güzellerini bolca giydirenlerin en hayırlısı!

Ma'sûmî'nin muhtemelen Hârezmşâh II. Me'mûn'u methetmek üzere kaleme aldığı bir diğer şiiri şöyledir:

لَهُ مَخَّضَ الْقَلْكَ الْمَسْتَدِيرُ ... فَكَانَ هُوَ الزُّبْدُ إِذْ مُخَّضًا
هُوَ الْمَلِكُ الْأَوْحَدُ الْمُرْتَضَى ... وَمَنْ مِنْ سَنَا نُورِهِ يُسْتَضَى
فَلَا زَلْتَ تُعْنَى بِتَصْحِيحِ مَا ... مَنْ الْمَلِكِ غَيْرَكَ قَدْ أَمْرَضَا
وَلَا زَلْتَ نَاصِرَ دِينَ الْإِلَهِ ... وَسَيْفًا عَلَى خَصْمِهِ مُنْتَقَى⁶⁸

Bahsedilenlerden başka IV/X. yüzyılın son çeyreğinde hayatta buldukları anlaşılabilir ve bir hükümdara hitaben yazılmış politik içerikli şiirlere sahip olan Ebû'l-Kâsım Ahmed ibn Ebî Darğâm, Ebû'l-Hasan Me'mûn ibn Muhammed ibn Me'mûn, Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm et-Tâcir ve Ebû Muhammed Abdullâh b. İbrâhîm er-Rakkâşî gibi Hârezmli şairleri de yad etmemiz gerekmektedir.⁶⁹ Ancak onların şiirlerinde hangi hükümdara hitap ettikleri belirtilmediği için Hârezmşâh II. Me'mûn'un himayesinde olup olmadıkları belirsizdir.

7. Hârezmşâh II. Me'mûn'un Hıristiyan Hekimleri: İbnü'l-Hammâr ve Mesîhî

Arapça edebiyata yüksek düzeyde ilgili olduğu görülen Hârezmşâh II. Me'mûn'un tıp ilmiyle de yakından alakadar olduğu Hıristiyan filozof-hekimler İbnü'l-Hammâr ve Mesîhî'yi dinî taassup olmaksızın himaye etmesinden anlaşılmaktadır.

Ebû'l-Hayr el-Hasen b. Süvâr b. Bâbâ b. Behrâm/Behnâm el-Bağdâdî, Orta Çağ İslâm dünyasında yetişen önemli filozof-tabiplerden biri olup İbnü'l-Hammâr demekle ma'ruftur. Süryani kökenli ve Hıristiyanlık inancına mensup olup 300/913 senesi civarında doğmuştur. Ömrünün çoğunu Bağdat'ta geçirmiştir.⁷⁰ Hârezmşâh I. Me'mûn'un daveti üzerine 387/997 yılında ya da daha önce Hârezm'e gelmiştir.⁷¹ Çünkü mezkûr tarih

Allah seni insanlar ve ondan sonra gelecek nesiller için ancak rahmet ve mutluluk kaynağı olarak gönderdi.

⁶⁸ İbnü'l-Kıftî, *Muhammedûn*, 27. Bu şiiri şöyle tercüme edebiliriz:

Yörüngesinde dönen galaksi onun için çalkalanıp elendi de çalkalandıktan sonra geriye kalan zübde (öz) oydu.

O kendisinden hoşnut olunan yegâne hükümdar. Her kim onun parıldayan zıyasından istifade ederse aydınlanır.

İşte bu nedenle sen hala senin dışındaki hastalıklı hükümdarlıkları düzeltmekle yükümlüsün.

Ve yine sen hala Allah'ın dininin hamisi ve onun hasmına karşı çekilmiş seçkin kılıcısın.

⁶⁹ Se'âlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, 4/278-282, 291-292.

⁷⁰ Sahbân Halîfât, "İbnü'l-Hammâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/65-66.

⁷¹ Beyhakî, *Tetimmet*, 37.

Hârezmşâh I. Me'mûn'un vefat yılıdır.⁷² İbnü'l-Hammâr'ın Hârezm'e yerleştiği sırada 80 yaşını aşmış bir ihtiyar olduğu anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Hammâr'ın günümüze intikal edebilen ya da edemeyen birçok eseri telif ettiği bilinmektedir. Onlardan bazılarının ne zaman ve nerede yazıldıkları bilinse de bir kısmı belli değildir.⁷³ İbnü'l-Hammâr'ın yalnız *İmtihânü'l-etıbbâ'* adlı kitabını Hârezm'de iken yazdığını kesin olarak söyleyebiliriz. Çağımıza ulaşamayan bu eser, Hârezmşâh II. Me'mûn için ve ona ithafen yazılmıştır ve muhtevası o zamana kadar yaşamış tabiplere dair değerlendirmedir.⁷⁴ Öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Hammâr mezkûr eserini Hârezmşâh II. Me'mûn'un talep ve sipariş etmesi üzerine onun merakını gidermek maksadıyla kaleme almıştır.

Ebû Sehl İsâ b. Yahyâ el-Cürcânî el-Mesîhî, Hârezmşâh II. Me'mûn'un himayesindeki bir diğer Süryani-Hıristiyan filozof-tabiptir. Horasan'ın Cürcân şehrinde doğmuş ve tahsiline Bağdat'ta devam etmiştir.⁷⁵ Hârezmşâh I. Me'mûn'un daveti üzerine muhtemelen 387/997 yılında ya da daha önce Hârezm'e gelmiştir.⁷⁶ Hârezm'de bulunurken Vezir Sehlî için kaleme aldığı tıp ve felsefe eserlerinin yanında Hârezmşâh I. Me'mûn için *Ta'birü'r-rü'yâ* başlıklı bir kitap telif etmiştir.⁷⁷ Sıradan bir rüya tabirinden ziyade beynin fonksiyonları, ruh hali ve tıp bilimiyle ilgili olduğu anlaşılan bu eser çağımıza intikal edememiştir.

Mesîhî, Hârezmşâh II. Me'mûn'un talep ve yönlendirmesi doğrultusunda iki tıp eseri daha kaleme almıştır. *Risâle fî tahkiki emri'l-vebâ' ve'l-ihritâzi minhu ve islâhuhu izâ vaka'a* başlıklı tıp risalesini Hârezmşâh II. Me'mûn'un emriyle ve onun kendisine sorduğu sorulara yanıt olarak yazdığını belirten Mesîhî, bu çalışmada salgın hastalık türlerini tasvir ederek salgından korunma tedbirlerini ve salgınla mücadele usullerini açıklamıştır.⁷⁸ Hârezmşâh II. Me'mûn için telif ettiği *Risâle fî tahkiki sû'i'l-mizâc mâ hüve ve kem esnâfuhu* adlı başka bir tıp çalışmada da kötü ruh hali, onun tanımı ve çeşitleriyle alakalı bilgiler vermiştir.⁷⁹ Sözü edilen iki eser Hârezmşâh II. Me'mûn'un tıp bilimiyle

⁷² Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr el-Utbî er-Râzî, *Târîh-i Yemînî*, frs. çev. Ebû's-Şeref Nâsuh Curfâdekânî (Tahran: Çâphâne-i Muhammed Alî, 1334), 116.

⁷³ Halîfât, "İbnü'l-Hammâr", 66.

⁷⁴ İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, 429.

⁷⁵ Maryam Taghavi-Shirazi, "Abu-Sahl al-Masihi (died circa 1010 AD): The Persian physician in the early medieval era", *Journal of Medical Biography* 28/3 (2020), 132-134.

⁷⁶ Beyhakî, *Tetimmat*, 90.

⁷⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Târîhü'l-hükemâ' kable zuhûri'l-İslâm ve ba'dehu "Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh"*, thk. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib (Paris: Dâru Bîbliyû'a, 2007), 315.

⁷⁸ Ebû Sehl İsâ b. Yahyâ el-Mesîhî el-Cürcânî, "Risâle fî tahkiki emri'l-vebâ' ve'l-ihritâzi minhu ve islâhuhu izâ vaka'a", thk. Lütfullâh Kârî, *Mecelletu Târîhü'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye* 13 (2005), 119-120.

⁷⁹ Kaya, "Esnâf", 474.

yakından ilgilendiğini ve himayesindeki tabipleri tıbbi eserler yazmaya teşvik ettiğini göstermektedir.

8. Hârezmşâh II. Me'mûn'un Bağdat'taki Medresesi ve İbnü'l-Lebbân

Kaynaklar Hârezmşâh II. Me'mûn'un dinî hassasiyetlerini ve din âlimleriyle ilişkilerini kapsamlı bir şekilde incelemeye yarayacak bilgiler ihtiva etmemektedirler. Ancak onun dinî ilimlerle yakinen ilgilendiğine ve bu sahada da çok geniş bir çevreye sahip olduğuna delalet edebilecek uygun bir örneğe İbnü'l-Lebbân demekle ma'ruf Şâfî ferâiz ve hadis âlimi Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Abdullâh b. el-Hasan el-Basrî'nin (ö. 402/1011) Bağdat'tan gelerek Hârezmşâh II. Me'mûn'u ziyaret etmesi hadisesinde rastlanmaktadır. Kütüb-ü Sitte müellifi Ebû Dâvûd'dan hadis dersi veren ferâiz âlimi İbnü'l-Lebbân, Hârezmşâh II. Me'mûn ile görüşme yapmak için Hârezm'e gelmiştir. Hârezmşâh II. Me'mûn'un İbnü'l-Lebbân'ı misafir etmekte aşırıya kaçtığı, ona çok hürmet gösterdiği ve sarayda ihtimamla ağırladığı kaydedilmektedir. Bu ziyaretten sonra Hârezmşâh II. Me'mûn, Hârezmli fakihlerin barınması ve tahsil görmesi için Bağdat'ta bir medrese inşa ettirmiş ve İbnü'l-Lebbân'ı bu medresenin müderrisi olarak görevlendirmiştir. Hârezmşâh II. Me'mûn'un her yıl Bağdat'a yüklü meblağ para gönderdiği ve medresenin masraflarını karşıladığı belirtilmektedir. Onun ölümünden sonra gelirlerinin azalması nedeniyle medrese bakımsızlıktan dolayı zamanla harabeye dönmüştür.⁸⁰

Mezkûr örnekle Hârezmşâh II. Me'mûn'un edebiyat ve tıp biliminde olduğu gibi dinî ilimlere ve din âlimlerine de yüksek düzeyde kıymet atfettiği, hatta Bağdat gibi uzak yerlere tahsil için giden Hârezmli talebelerin ve bilginlerin himaye edilmesine yönelik faaliyetlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Hârezmşâh II. Me'mûn'un ilmî ve entelektüel çevresinde hadis, fıkıh gibi sahalarda çalışan din âlimlerinin de önemli bir yeri olduğu düşünülebilir. Zira onun Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Hârezmî eş-Şâri'î isimli hadis âlimini 400/1010 yılında Nişabur'da Gazneli Sultan Mahmûd ile görüşmek üzere elçi olarak görevlendirdiği bilinmektedir.⁸¹ Söz konusu tayin, Hârezmşâh II. Me'mûn'un devlet idaresinde yakın mesai arkadaşları arasında din âlimlerinin de bulunduğunu göstermektedir.

9. Hârezmşâh II. Me'mûn Döneminde Hârezm'de Çalışan Diğer Âlimler

Hükümdarla doğrudan temas halinde buldukları yazılı kaynaklarla tespit edilenler dışında Hârezmşâh II. Me'mûn devrinde Hârezm'de çalıştıkları belirlenen ve onun himayesinde oldukları anlaşılan âlim, bilgin ve edipler de mevcuttur. Onların

⁸⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1427/2006), 13/26-27.

⁸¹ İbrâhîm b. Muhammed es-Sarîfînî, *el-Müntehab min Kitâbi's-Siyâk li't-târîhi Nîsâbûr*, thk. Hâlid Haydar (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414), 90.

arasından İbn Sînâ, İbn İrâk, Hubûbî ve Kâsî önde gelen meşhur isimler olarak zikredilebilirler.

Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdullâh b. Alî b. Sînâ, dönemin en büyük bilginlerinden biridir. 370/980 yılında Buhara’da doğmuştur. Eğitim sürecini takiben Sâmnî Emîri Nûh b. Mansûr tarafından himaye edilmiştir. Sâmnîlerin 395/1005 yılında tarih sahnesinden çekilmesiyle Vezir Sehlî ile irtibat kurmuş ve Hârezmşâh II. Me’mûn’un selefi Hârezmşâh Alî döneminde (387-399/997-1008) kesin olarak belirlenemeyen bir tarihte Hârezm’e gelmiştir. Hârezm’de fakih olarak istihdam edildiği ve maaşa bağlandığı anlaşılan İbn Sînâ, hamisi Vezir Sehlî’den gelen talepler üzerine en az dört kitap kaleme almıştır. Otobiyografisinde de belirttiği üzere mücbir bir sebepten ötürü Ziyârî emîri Kâbûs b. Veşmgîr’e bağlanmak niyetiyle Hârezm’den ayrılmış ve Nesâ, Bâverd, Tûs, Semenkân ve Câcerm’e uğradıktan sonra Cürcân’a ulaşmıştır. Fakat seyahati sırasında Emîr Kâbûs’un tahttan indirilerek katledilmesinden dolayı emeline kavuşamamıştır.⁸²

Ziyârî emîri Kâbûs b. Veşmgîr, 402/1011-1012 yılında tahttan indirilmiş ve 403/1012 senesinde katledilmiştir.⁸³ İbn Sînâ’nın Emîr Kâbûs’a bağlanmaya niyetlenmesi, İbn Sînâ’nın Hârezm’den ayrıldığı sırada Emîr Kâbûs’un tahtında bulunduğunu gösterir. İbn Sînâ, Cürcân şehrine geldiğinde Emîr Kâbûs’un hapiste öldürüldüğünü öğrenmiştir. Hârezm’den çıkması ile Cürcân’a varması arasında uğradığı duraklar da dikkate alınarak İbn Sînâ’nın Hârezm’den 401-402/1011-1012 yılı dolaylarında ayrıldığı anlaşılmaktadır. O halde İbn Sînâ, Hârezmşâh II. Me’mûn iktidarının ilk yıllarında Hârezm’den uzaklaşmıştır. İbn Sînâ, Hârezm’den ayrılma gerekçesini açıklamamış ve yalnız ayrılmak zorunda kaldığını belirtmiştir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ, Hârezmşâh Alî’den sonra tahta geçen Hârezmşâh II. Me’mûn’dan beklediği alakayı ve desteği görememiştir. Nitekim onun Hârezm’de bulunurken kaleme aldığı tüm eserlerini Vezir Sehlî’ye ithaf etmesi ve Hârezmşâh II. Me’mûn için herhangi bir çalışma hazırlamamış olması da bu düşüncüyü desteklemektedir. Yine de İbn Sînâ, 399-401/1008-1011 arasındaki birkaç senesini Hârezmşâh II. Me’mûn döneminde Hârezm’de geçirmiştir.

Ebû Nasr Mansûr b. Alî b. İrâk, Hârezmşâh II. Me’mûn zamanında Hârezm’de çalışan önemli bir matematik ve astronomi âlimidir. Me’mûnî iktidarının kurucusu olan Hârezmşâh I. Me’mûn tarafından 386/996 yılında tahttan indirilerek idam edilen Afrîğî Hârezmşâh Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İrâk’ın⁸⁴ akrabasıdır.⁸⁵

⁸² Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Sînâ (İbn Sînâ) – Ebû Ubeyd Abdülvahid b. Muhammed el-Cûzcânî, *Sergüzeşt-i İbn Sînâ*, frs. çev. Sa’id Nefîsî (Tahran: Encümen-i Düstârân-i Kitâb, 1331), 1-6.

⁸³ Güner, “Kâbûs b. Veşmgîr”, 44.

⁸⁴ Ebû’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Âsârü’l-bâkiye mine’l-kurâni’l-hâliye* (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’-d-Dîniyye, 2008), 41.

⁸⁵ Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makâle*, 116.

Hanedanı mezkûr tarihte iktidardan devrilmesine rağmen iç savaştan sağ çıkmış ve Me'mûnîlerin döneminde (386-408/996-1017) de Hârezm'deki mülklerinde rahat bir yaşam sürmüştür.⁸⁶

Hayatının yirmi iki yılını Me'mûnîlerin idaresi altında geçiren İbn Irâk'ın yirmi iki eseri bilinmektedir. Bunlardan biri kısmen olmak üzere on altı tanesi günümüze intikal edebilmiş ve altı tanesi kaybolmuştur. İbn Irâk'ın eserlerinin hangi tarihlerde ve nerede kaleme alındığı belirsizdir. Çünkü çalışmalarının kâhir ekseriyetini herhangi bir hükümdara ithaf etmemiştir ve bilimsel meselelerde yazmıştır. Sadece *Risâle fî mecâzâtî devâ'irü's-sümût fî'l-usturlâb*'ı 388/998 yılında, *Makâle fî islâhi şekli min kitâbi Mânâlvâvus fî'l-kürriyyât*'ı 398/1007 yılında ve Hârezmşâh Alî döneminde telif ettiği belirlenmiştir.⁸⁷ *el-Mecistî eş-Şâhî* başlıklı kitabının ise Hârezmşâh Alî'ye ithafen 390-391/1000 yılı dolaylarında yazıldığı belirtilmektedir.⁸⁸ Öte yandan İbn Irâk, çoğu eserini Bîrûnî'nin talepleri doğrultusunda hazırlamıştır.⁸⁹

Ebû Alî el-Hasan b. Hâris el-Hubûbî, Me'mûnîler döneminde Hârezm'de çalışan diğer bir matematik bilginidir. Matematiğe ek olarak fıkıh ilminde de uzmanlaşmış ve Hârezm'de kadılık yapmıştır.⁹⁰ Onun cebir ve mukâbele ilminde uzman olduğu, matematiği fıkıh ilmine uyguladığı ve vasiyet, miras paylaşımı gibi hukuki meseleler için cebir işlemleriyle çözümler ürettiği anlaşılmaktadır. Nitekim önemli çalışması *Kitâbü'l-istiksâ ve't-tecnîs fî 'ilmi'l-hisâb*'da (veya *Kitâbü'l-istiksâ fî'l-cebr ve'l-mukâbele*) vasiyet-miras konularının cebir, mukâbele, geometri, hatâin, dînâr, dirhem, hutut ve sûtûh gibi bazı matematiksel işlemlerle çözülmesi üzerine örneklerle açıklayıcı bilgiler vermiştir ve eserini şahıs adı belirtmeden Hârezmşâh'a ithaf etmiştir.⁹¹ Kitabın ithaf edildiği Hârezmşâh'ın kim olduğu belirsizdir. Ancak Hubûbî'nin Vezir Sehlî için *Kitâbü's-Sehlî* isimli bir fıkıh kitabı kaleme alması⁹² söz konusu Hârezmşâh'ın Alî ya da kardeşi II. Me'mûn olabileceğini düşündürmektedir. Hubûbî'ye ait isimsiz bir risale yakın zamanda Orta Asya ve Kazakistan Müslüman Dini Kurulu Kütüphanesi'nde 1118 no'lu mecmuada keşfedilmiştir ve tıpkı İstiksâ'da olduğu gibi isimsiz risalenin de miras hukukuyla

⁸⁶ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru Hacer, 1413), 7/290-291.

⁸⁷ Ferruh Müftüoğlu, "İbn Irâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/87-88.

⁸⁸ E. S. Kennedy, "A Survey of Islamic Astronomical Tables", *Transactions of the American Philosophical Society* 46/2 (1956), 135.

⁸⁹ Ebû Nasr Mansûr b. Alî b. Irâk (İbn Irâk), *Resâ'ilu Ebî Nasr ibn 'Irâk ile'l-Bîrûnî*, Haydarabad: Cem'iyetu Dâ'iretü'l-Me'ârif, 1948.

⁹⁰ Yûnus Kerâmetî, "Ebû 'Ali Hubûbî", *Dânişnâme-yi Bozorg-i İslâmî* (Erişim 04 Ekim 2023).

⁹¹ Ebû Alî el-Hasan b. Hâris el-Hubûbî el-Hârezmî, *Kitâbü'l-istiksâ ve't-tecnîs fî 'ilmi'l-hisâb* (İstanbul: Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Koleksiyonu, No. 34 Fe 1366/2), 41a-94b.

⁹² Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2/505; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 3/1108.

bağlantılı matematiksel işlemler hakkında olduğu kaydedilmektedir.⁹³ Kahire Dârü'l-Kütüb koleksiyonunda yer alan 1202 numaralı *Fî Tasrîhü'l-küre* adlı yazma risalenin de Hubûbî'ye ait olduğu düşünülmektedir.⁹⁴

Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî el-Harâsî el-Kâsî, Me'mûnîler döneminde ileri gelen Hârezmlî bir dil âlimi, şair ve ediptir. Edebiyatta Hârezm'in iftihar kaynaklarından biri olarak nitelenmiştir. Hayatı ve faaliyetleri hakkında neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır ancak 425/1034 yılında vefat etmiştir. Bazı şiirleri kaynaklarda alıntılanarak çağımıza ulaşmıştır.⁹⁵ Ancak *Kitâbü't-Tasrîf, er-Resâ'ilü'l-belâğâ ve'l-berâ'a fî'n-nazm ve'n-nesr ve Kitâbu Şerhü'l-Mütenebbî* başlıklı üç kitabı kayıp durumdadır.⁹⁶

Orta Çağ Arap edebiyatının en önemli şairlerinden olan Mütenebbî'nin *Dîvân*'ına ilk şerhi Sa'd b. Muhammed el-Vâhîd (ö. 385/995) yazmıştır. Mezkûr eser için Farsça ve Arapça dillerinde 100 kadar şerh yapılmıştır.⁹⁷ Kâsî'nin *Şerhü'l-Mütenebbî*'si onların arasından en eski olanlardan biridir. Kâsî'nin Mütenebbî'ye ait şiirleri sağlam şerh ettiği ve *Kitâbü't-Tasrîf* adlı eserinin sarf ilminde eşi görülmemiş bir çalışma olduğu belirtilmektedir.⁹⁸ Hârezmşâh II. Me'mûn ile doğrudan teması tespit edilemese de Kâsî'nin Me'mûnîler döneminde kendi memleketi Hârezm'de çalıştığı anlaşılmaktadır. Vefat yılına bakılarak Kâsî'nin Hârezmşâh II. Me'mûn devrine de tanıklık ettiği ve onun himayesinde olduğu düşünülebilir.

10. Hârezmşâh II. Me'mûn'un İlmî-Edebî Maiyetinin Gazne'ye Nakli

Hârezmşâh II. Me'mûn'un himayesi altında çalışan bilgin ve ediplerden bazıları onun Şevval 407/Mart 1017 tarihinde kanlı bir isyan⁹⁹ veya faili meçhul bir cinayet¹⁰⁰

⁹³ J. Kh. Ibadov, "Mathematical Manuscripts by al-Ḥubûbî, al-Sajāwandî and al-Āmilî in the Library of the Muslim Religious Board for Central Asia and Kazakhstan", *Studies in History of Medicine & Science - New Series* 12/1-2 (1993), 82.

⁹⁴ Roshdi Rashed, *Ibn al-Haytham's Theory of Conics, Geometrical Constructions and Practical Geometry, A History of Arabic Sciences and Mathematics*, çev. J. V. Field (Londra: Routledge, 2013), 3/577 (16. Dipnot).

⁹⁵ Ebü's-Safâ Selâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût - Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâs, 1420/2000), 4/90.

⁹⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *Buġyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luġâviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Seydâ: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 1/172; İsmâîl b. Muhammed Emîn el-Baġdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve asârü'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1951), 2/65.

⁹⁷ İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/198.

⁹⁸ Safedî, *Vâfi bi'l-vefeyât*, 4/90; 6/214.

⁹⁹ Beyhakî'nin kaydına göre Hârezmşâh II. Me'mûn bir isyan sırasında öldürülmüştür. Bk. Beyhakî, *Târîh*, 647.

¹⁰⁰ Utbî ve İbnü'l-Esîr'e göre Hârezmşâh II. Me'mûn isyan sırasında değil de sessiz sedasız bir suikast sonucunda devlet adamları tarafından katledilmiştir. Bk. Utbî, *Târîh*, 240; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b.

sonucunda katline tanık olmuşlardır. Kısa bir süre sonra, Safer 408/Temmuz 1017'de, Gazneli Mahmûd, Hârezm'i hakimiyeti altına almıştır.¹⁰¹ Gazneli egemenliği Hârezm'in tüm maddi varlıklarını ve insan gücünü tüketmiştir. O kadar ki eniştesi Hârezmşâh II. Me'mûn'un intikamını almak, katilleri cezalandırmak ve fitne ateşini söndürmek gibi gerekçelerden hareket eden Gazneli Mahmûd; 408/1017 yılında gerçekleşen Hezâresb Savaşı'nda Me'mûnîlerin elli bin askerlik güçlü ordusunu imha etmiş, aldığı beş bin harp esirini Hindistan'da çalışmak şartıyla cebren ordusuna katmış, Hârezmli ordu komutanlarını ve üst düzey devlet ricalini öldürmüştü, halkı korku ve endişeye sevk edecek şiddet gösterilerinde bulunmuş, direnişçileri ezmiş, devlete ait hazinelere el koymuş ve Me'mûnî ailesi azalarını hapsedirmiştir.¹⁰² Bununla yetinmeyen Sultan Mahmûd, Hârezmşâh II. Me'mûn'un maiyetinde bulunan bilgin ve edipleri Gazne'ye sürgün ederek himayesinde çalışmaya zorlamıştır.¹⁰³ Gazne'ye sürülenlerin arasında İbnü'l-Hammâr, Bîrûnî, İbn İrâk, Se'âlibî ve Abdüssamed el-Hakîm'in de adları yer almaktadır.¹⁰⁴

Gazneli Mahmûd, Hârezmşâh II. Me'mûn'un himayesindeki bilginlerden bir kısmının itikadı bozuk kimseler olduğunu düşünmüş ve ehlisünneti müdafaa etmek uğrunda onların inançlarını sorgulamıştır. Bu konuda iyi bir örnek, Bîrûnî ve hocası Abdüssamed el-Hakîm'in Gazne'ye sürgün edildikten sonra bir müddet tutuklanıp yargılanmalarıdır. Yâkût el-Hamevî hadiseyi şöyle anlatmıştır:

*"Fazilet ehinden bazıları bana anlattılar: Bîrûnî'nin Gazne'ye gelmesinin sebebi Gazneli Mahmûd'un Hârezm'i zapt ettiği zaman onu ve hocası Abdüssamed-i Evvel b. Abdüssamed el-Hakîm'i tutuklaması, onları Karmâtî ve inançsız olmakla itham ederek ölümle burun buruna getirmesiydi. O (Bîrûnî), ölümün kendisini yakaladığını aklından geçirdi ve sonra ümit ferahlığı ölümden kurtaran bir sebeple ona yardım etti. Ona dair astroloji ilminde döneminin önde geleni olduğu söylenir. Şüphesiz ki hiçbir hükümdar, onun gibi birinden vazgeçmez. (Hükümdar) Onu yanına katıp Hind diyarına girdi."*¹⁰⁵

Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (İbnü'l-Esîr), *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Abdullâh el-Kâdî - Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 8/94.

¹⁰¹ Ebû Saîd Abdülhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd el-Gerdîzî, *Târih-i Gerdîzî*, tsh. Abdülhay Habîbî (Tahran: Dünyâ-yı Kitâb, 1363), 395-396.

¹⁰² Utbî, *Târih*, 240-241; Gerdîzî, *Târih*, 395-396; Beyhakî, *Târih*, 642, 647-651; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/94.

¹⁰³ Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makâle*, 116-118.

¹⁰⁴ Mezkûr hadiselerle dair geniş bilgi için bk. Aykut Özbayraktar, "Hârezm'in Gazneliler Tarafından İşgali ve Me'mûnî Devleti'nin Yıkılışı", *Küllîye - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi [Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılı Özel Sayısı]*, (2023), 301-313.

¹⁰⁵ Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 5/2333-2334.

Abdüssamed el-Hakîm, Karmâtî olmaktan suçlu bulunmuş ve idam edilmiştir. Bîrûnî, *Ahbârü'l-Mübeyyiza ve'l-Kerâmita* başlıklı eserini yazması sayesinde suçlamalardan beraat ederek idamdan kurtulmuştur.¹⁰⁶ Bîrûnî ve Abdüssamed el-Hakîm'in karşılaştıkları dinsizlik ithamının benzerine Bîrûnî'nin başka bir hocası İbn Irâk'ın da maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Subkî'nin (ö. 771/1370) uzun uzadıya anlattığı bu hikâyeye özetle şöyledir: İbn Irâk'ın bir köyü vardı ve orada inşa ettiği kasrında yaşıyordu. Son derece zengindi ve yüzlerce yolcuyu kendi çiftliğinde ağırlayabiliyordu. Son derece cömert olup muhtaçlara yardım etmeyi severdi. Gazneli Mahmûd, 408/1017 yılında Hârezm'i hakimiyetine alırken onun çiftliğine uğradı ve misafir oldu. İbn Irâk o kadar zengindi ki hem Gazneli Mahmûd'un hem de askerlerinin ihtiyaçlarını dışarıdan bir şey getirmeye gerek kalmadan karşılayabildi. Öyle ki atlar için dahi arpa temin edebilmişti. Ancak Sultan Mahmûd, çiftliğinde mescit görmediği için İbn Irâk'ı itikadı bozuk olmakla suçladı ve Hârezm'in başkenti Cürcâniye (Gurgânc) şehrine girdiğinde onu çarmla gerdirerek idam etti.¹⁰⁷

Subkî'nin kaydında verilen İbn Irâk'ın büyük bir çiftliğe ve çok maddi imkanlara sahip olduğu bilgisi kabul edilebilir. Zira Me'mûnîlerden önce Hârezm'e hükmeden Hârezmşâh II. Muhammed'in akrabası ve hanedan azası olduğu bilinmektedir.¹⁰⁸ Ancak İbn Irâk'ın 408/1017 yılında Gazneli Mahmûd tarafından idam edildiği bilgisine şüpheyle yaklaşmamız icap eder. Nitekim Nizâmî Arûzî, İbn Irâk'ın Sultan Mahmûd tarafından Gazne'ye götürüldüğü bilgisini vermektedir.¹⁰⁹ Ayrıca Bîrûnî'nin Me'mûnîlerden sonra yerleştiği Gazne'de hocası İbn Irâk'a bazı ilmî konularda müracaat ettiği ve İbn Irâk'ın *fi'l-berâhîn 'alâ 'ameli Muhammed ibn es-Sabbâh fî imtihâni's-ş-şems* isimli risalesini kaleme aldığı kaydedilmektedir.¹¹⁰ Mezkûr delillerden hareketle günümüz tarih araştırmacıları da İbn Irâk'ın 408/1017'de Gazneli Mahmûd tarafından öldürülmediğini, bilakis Gazne'ye götürüldükten sonra 407/1035 senesine kadar yaşadığını kabul etmektedirler.¹¹¹

Me'mûnîler devrinin tanığı olan mezhep tarihçisi Bağdâdî (ö. 429/1037), Sultan Mahmûd'un Hârezm'e hakim olur olmaz Bâtınîlere yani ehlisünnet karşıtlarına yönelik

¹⁰⁶ Tümer, "Bîrûnî", 208.

¹⁰⁷ Subkî, *Tabakât*, 7/290-291.

¹⁰⁸ Cevâd Heravî, "Âl-i 'Irâk (Hârezm'de Sâmanîlere Tâbi Yüz Yıllık Bir İktidar Hakkında Yeni Bir Araştırma)", çev. Aykut Özbayraktar, *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (2018), 67.

¹⁰⁹ Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makâle*, 116-118.

¹¹⁰ Müftüoğlu, "İbn Irâk", 20/87.

¹¹¹ Rüşdî Râşid, "Ebû Nasr b. 'Irâk 'indemâ kâne'l-emîri 'âlimen", *Mecelletü't-Tefâhüm* 11/40 (2013), 146-147. ; Sonja Brentjes, "Abu Nasr Mansur b. 'Ali b. 'Iraq (lived circa 950-1036) and Abu'l-Rayhan al-Biruni (lived from 973-after 1050) as students, teachers, and companions", *Models & Optimisation and Mathematical Analysis Journal* 3/1 (2015), 28-29.

ciddi bir takibat başlattığını ve ele geçirilenleri öldürdüğü bilgisini vermektedir.¹¹² Bu durumu dikkate alarak hem Bîrûnî hem de hocaları Abdüssamed el-Hakîm ve İbn Irâk'ın ehlisünnet karşıtı, kötü itikatlı şahıslar olmakla suçlandıklarını düşünebiliriz. Anlaşılan o ki İbn Irâk, bu suçlamadan beraat etmiştir ve Gazne'ye sürülmüştür. Belki de İbn Irâk'ı kurtaran *Keşfi a'vâri'l-Bâtiniyye bimâ mevvehû 'alâ 'ammetihim fi ru'yeti'l-ehille* başlıklı eseri olmuştur. Çünkü mezkûr risalesinde İbn Irâk; hilalin görünmesi ve Ramazan orucunun başlangıç zamanı gibi dinî yönleri olan astronomik konularda Bâtınîler ile halka açık ve kapalı oturumlarda çok kez tartışmak zorunda kaldığını, Me'mûnîlerden önce bölgede hükmeden ve akrabası olan Afrîğî Hârezmşâh II. Muhammed döneminin bu tür münakaşaları gerektiren bir devir olduğunu belirtmektedir.¹¹³ Bâtınîlerin görüşlerini eleştirdiği risalesi sayesinde İbn Irâk'ın kendisine yöneltilen kötü itikatlı olmak ithamından kurtulduğu düşünülebilir. Yine de Sultan Mahmûd'un Hârezmşâh II. Me'mûn'a bağlı astronomi âlimlerine karşı ciddi bir taassupla yaklaştığı ve onları idamla burun buruna getirdiği söylenebilir.

Hârezmşâh II. Me'mûn'un maiyetindeki Hıristiyan filozof-tabip İbnü'l-Hammâr'ın ise başından çok ilginç bir ihtida olayı geçtiği görülmektedir. Rivayete göre yüz yaşını aşkın iken Gazne'ye gönderilen İbnü'l-Hammâr, Sultan Mahmûd'un İslâm'ı tebliğini reddetmiştir. Kısa süre sonra İbnü'l-Hammâr; çarşıda yürürken Kur'ân okuyan birini işitir, durup dinler, ondan etkilenir ve ağlar. Sonra evinde uykuya dalar ve rüyasında Hz. Muhammed'in kendisine "Ey Ebâ'l-Hayr! Kamil ilminle senin gibi birinin benim nübüvvetimi inkar etmesi ne kadar çirkin bir şeydir" dediğini görür. Uykusunda Hz. Muhammed'in eliyle Müslüman olur ve uyanınca ihtidasını duyurur. İleri yaşına rağmen fıkıh öğrenir, Kur'ân ezberler ve dinini güzel yaşar.¹¹⁴

İbnü'l-Hammâr'ın yüz yaşından sonra ihtida etmesi elbette mümkündür fakat asırlık yaşamını Müslümanların arasında sürdüren İbnü'l-Hammâr'ın Gazneli Mahmûd tarafından yapılan İslâm tebliğini reddettikten sonra Kur'ân'dan etkilenmesi de şaşırtıcı bir tesadüftür. Öyle anlaşılıyor ki Sultan Mahmûd'un ehlisünneti müdafaa uğrunda mutaassıp tutumunun ve sert mizacının etkisiyle Bîrûnî, Abdüssamed el-Hakîm, İbn Irâk gibi bilginlerin inançsızlık, Karmâtîlik gibi ithamlara maruz kaldıklarını gören İbnü'l-Hammâr; kendini Gazne'de çok da güvende hissetmeyerek dinini değiştirmeyi ve İslâm'a girmeyi uygun görmüştür.

¹¹² Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 276.

¹¹³ İbn Irâk, *Resâ'il* (VI. Risale), 11-12.

¹¹⁴ Şehrezûrî, *Târihü'l-hükemâ*, 297.

Hârezmşâh II. Me'mûn'un yakın dostu olan Se'âlibî'nin başına bu tür bir soruşturma gelmemiştir. Se'âlibî, Gazne'de yaklaşık beş yıl kalarak Gazneli yöneticiler için bazı eserlerin telifiyle meşgul olmuştur.¹¹⁵

11. İbn Sînâ ve Mesîhî'nin Hârezm'den Kaçışı Hikâyesinin Tahlili

Hârezmşâh II. Me'mûn'un maiyetinin Gazne'ye sevkiyle alâkalı daha ilginç bir rivayet ise filozof-tabipler İbn Sînâ'nın ve Mesîhî'nin Hârezm'den firarı hikâyesidir. Nizâmî Arûzî'nin uzun kaydını şöyle özetleyebiliriz: Hârezmşâh II. Me'mûn ve onun veziri Sehlî, cömertlik ve bilgelik hasletleriyle tanınmışlardı. İbn Sînâ, Mesîhî, Bîrûnî, İbn Irâk, İbnü'l-Hammâr gibi bu devrin büyük bilginleri bilge ve fazıl dostu oldukları için onların himayesinde toplanmışlardı ve hiçbir şeye muhtaç olmaksızın mutlu bir şekilde yaşıyorlardı. Sultan Mahmûd, böylesine önemli âlimlerin kendi sarayında değil de Hârezmşâh II. Me'mûn'un katında toplanmalarını kıskandı ve tehdit dolu bir mektup göndererek mezkûr kişilerin Gazne'ye sevk edilmelerini istedi. Sultan Mahmûd'un elçisi Hüseyin b. Alî Mîkâl muhteşem bir ziyafette ağırlandıkça Hârezmşâh II. Me'mûn maiyetinde bulunan bilginleri bu durumdan gizlice haberdar etti ve Gazneli Mahmûd'a mukavemet edebilecek gücü olmadığını söyledi. İbn Irâk, Bîrûnî, İbnü'l-Hammâr gibiler Gazneli Mahmûd'un çok bahşış verdiğini işittikleri için gitmeye razı oldular. İbn Sînâ ve Mesîhî ise gitmeyi istemediler ancak Hârezm'de kalmaları da mümkün değil idi. Hârezmşâh II. Me'mûn, İbn Sînâ ve Mesîhî'ye gece yarısı kılık değiştirerek ve kimseye haber vermeden kaçıp gitmelerini tavsiye etti. İbn Sînâ ve Mesîhî saraydan firar ettiler ve Horasan bölgesinin kuzeyindeki Cürcân'a ulaşmak üzere çöl yoluna düştüler. Hârezmşâh II. Me'mûn, ertesi gün Gazneli elçilerini kabul etti. Bîrûnî, İbn Irâk ve İbnü'l-Hammâr'ın hazır olduklarını ama İbn Sînâ ve Mesîhî'nin kaçtıklarını bildirdi. Gitmeyi kabul edenlerin evrakları hiç zaman kaybedilmeden hazırlandı ve yola çıktılar. Belh şehrinde Gazneli Mahmûd'a bağlandılar. İbn Sînâ ve Mesîhî ise Hârezm ile Cürcân'ı birbirinden ayıran büyük çölde (Karakum Çölü) sefer halindeydiler. Gazneli Mahmûd'un asıl istediği İbn Sînâ'nın himayesi altına girmesiydi fakat amacına ulaşamamıştı. İbn Irâk aynı zamanda bir ressam idi. Sultan Mahmûd, İbn Irâk'a İbn Sînâ'nın portresini ezberden çizmesini emretti ve bu resmi çoğaltıp casuslara dağıttılar. Her yere adamlar gönderildi ve İbn Sînâ'nın bulunarak getirilmesi istendi. Bu sırada İbn Sînâ ve Mesîhî çölde 50 fersah yol kat etmiş ve perişan olmuşlardı. Sonra bir kuyunun başına inerek takvim çıkardılar ve kendi talihlerinin falına baktılar. İbn Sînâ bu talihle yollarını kaybedecek ve telef olacaklarını söyledi. Mesîhî ise falını iki gün içinde öleceği ve kendisi için hiçbir ümit kalmadığı şeklinde yorumladı. Yola devam ettiler ve İbn Sînâ'nın anlattığına göre dördüncü günde kum fırtınasına yakalandılar. Dünyaları karardı ve yollarını kaybettiler. Mesîhî çöldeki sıcağa daha fazla tahammül edemedi ve susuzluktan öldü. İbn Sînâ hayatta

¹¹⁵ Topuzoğlu, "Se'âlibî, Ebû Mansûr", 26/236.

kaldı ve Cürcân şehrine ulaşabildi. Cürcân Emîri Kâbûs b. Veşmgîr ile görüştü ve Cürcân'da bir süre hekimlik yaptı. Ancak Emîr Kâbûs çok iyilikler yapmasına rağmen ona bağlanmadı ve Rey'e gitti.¹¹⁶

Mezkûr anekdot, alternatif kaynaklardan doğrulanabilen bazı tarihi hakikatleri ihtiva etmektedir. Hârezmşâh II. Me'mûn ve Vezir Sehlî'nin bilge, fazıl ve cömert şahıslar olmaları ve adı geçen bilginlerin bu sebeple onların himayesi altında Hârezm'de toplanmaları doğru bir bilgidir. İbn Sînâ'nın Hârezm'den ayrılmak zorunda kalması ve Emîr Kâbûs b. Veşmgîr ile irtibata geçmek için Cürcân'a gitmesi de doğrudur.¹¹⁷ İbn Sînâ, Cürcân seyahatini çöl yolunu kullanarak gerçekleştirmiş olabilir. Zira IV/X. yüzyıl coğrafyacılardan İstahrî, Me'mûnîlerin başkenti Cürcâniye ile Ziyârîlerin başkenti Cürcân arasında ticari kervanların gidip geldiğine değinmiştir.¹¹⁸ Coğrafi açıdan iki şehir arasında 350.000 km²'lik alana yayılan Karakum Çölü bulunmaktadır. Mesîhî'nin Me'mûnîlerden ne zaman ayrıldığı ve akıbeti hakkında ise kayda değer bir bilgiye rastlanmamaktadır. İbn Sînâ ve Mesîhî'nin Sultan Mahmûd'un himayesine hiçbir zaman girmemiş olmaları da dikkat çekici bir husustur. Diğer taraftan bu hikâye tarihi hakikatlerle çelişen birçok hususa sahiptir.

İbn Sînâ ve Mesîhî'nin kaçış hikayesini doğru kabul edersek olayın 403/1012 yılından önce gerçekleşmesi gerekir. Çünkü İbn Sînâ'nın mezkûr tarihte Cürcân şehrinde bulunduğu otobiyografisinden öğrenilmektedir.¹¹⁹ Hikâyede Bîrûnî ve diğer âlimlerin bahşişlere tamah ederek Hârezm'den ayrıldıkları ve Sultan Mahmûd'a bağlandıkları belirtilmektedir. Halbuki Bîrûnî, Hârezmşâh II. Me'mûn'a yedi yıl danışmanlık yaptığını ve devletin 408/1017 yılında yıkılışına kadar süregelen politik gelişmelere fiilen iştirak ve tanıklık ettiğini kaydetmiştir.¹²⁰ Öte yandan İbn Sînâ, Cürcân'da bulunurken Mesîhî'ye hitaben *Risâle ilâ Ebû Sehl el-Mesîhî fi'z-zâviye* başlıklı bir eser telif etmiştir.¹²¹ Oysa kaçış hikâyesinde Mesîhî'nin çölde susuzluk sebebiyle öldüğü bilgisi verilmektedir. İbn Sînâ, bir ölü için risale kaleme almayacağına göre Mesîhî'nin en azından çölde seyahat ederken ölmediğine hükmedilebilir. Ayrıca anekdotta İbn Sînâ ve Mesîhî'nin fal bakarak akıbetlerine dair öngöründe bulunmaları dikkate değerdir. Hakikatte her ikisinin de falcılığa ve astrolojiye karşıt oldukları bilinmektedir.¹²² Anekdotun son kısmında İbn

¹¹⁶ Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makâle*, 116-121.

¹¹⁷ İbn Sînâ - Cüzcânî, *Sergüzeşt*, 5-6.

¹¹⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 299.

¹¹⁹ İbn Sînâ - Cüzcânî, *Sergüzeşt*, 5-6.

¹²⁰ Beyhakî, *Târîh*, 639-651.

¹²¹ Günümüze intikal edemeyen bu eserin bilgisi alternatif kaynaklardan elde edilmektedir. Bk. İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, 457.

¹²² Yûnus Kerâmetî, "Ebû Sehl Mesîhî", *Dânişnâme-yi Bozorg-i İslâmî* (Erişim 13 Ekim 2023).

Sînâ'nın Emîr Kâbûs b. Veşmgîr ile görüştüğünden bahsedilmektedir fakat otobiyografisine göre İbn Sînâ, Cürcân'a ulaştığında Emîr Kâbûs'un bir kaleye hapsedildiğini ve orada öldüğünü öğrenmiştir.¹²³ Son olarak bahsedilen hikâyenin farklı bir varyantının da olduğunu ifade etmeliyiz. İkinci varyantta Mesîhî'nin yerini filozof-tabip İbn Miskeveyh alır. İbn Miskeveyh tıpkı Mesîhî gibi çölde ölür.¹²⁴ Mesîhî gibi İbn Miskeveyh'in de hayatının son yıllarının iyi bilinmiyor olması kayda değer bir husustur.¹²⁵ Bu suretle farklı varyasyonlarıyla hikâye, akıbeti belirsiz iki filozof-hekim için ortak bir ölüm hazırlamaktadır.

Zikredilen argümanlardan hareketle Nizâmî Arûzî'nin kaydettiği anekdotun birtakım tarihi hakikatlerden esinlenilerek kurgulanmış gerçek dışı bir anlatı olduğunu söyleyebiliriz. Belki de bu rivayet Mesîhî'nin esrarengiz bir şekilde ortadan kaybolmasını veya İbn Sînâ'nın hayatındaki bazı gizemleri açıklamak üzere hazırlanmıştır. Ancak her ne olursa olsun Mesîhî ve İbn Sînâ'nın Gazneli Mahmûd'un himayesinde hiçbir şekilde çalışmak istemediklerini ve Hârezmşâh II. Me'mûn'un sarayındaki devrin en parlak isimlerini bir araya getiren bilimsel, edebî ve entelektüel cemiyetin muasır hükümdarları kiskandıracak kadar değerli olduğunu düşündürmektedir.

Sonuç

Hârezmşâh II. Me'mûn çok geniş bir ilmî-entelektüel muhitte hüküm sürmüştür. Filozof-tabipler İbn Sînâ, Mesîhî ve İbnü'l-Hammâr; matematik ve astronomi bilginleri Bîrûnî, İbn İrâk ve Abdüssamed el-Hakîm; din âlimleri Hubûbî, İbnü'l-Lebbân ve Şârî'î; edipler ve şairler zümresinden Se'âlibî, Sehlî, Hâmidî, Sahrî, Hilâlî, Ma'sûmî ve Kâsî'nin onun döneminde ve himayesi altında Hârezm'de çalıştıkları tespit edilmiştir. Şüphesiz ki Hârezmşâh II. Me'mûn'un ilmî ve edebî maiyeti zikredilenlerden çok daha kalabalık olmalıdır. Onlar arasından ancak kendi devrinde İslâm dünyasında şöhrete kavuşanlar belirlenebilmektedir.

Hârezmşâh II. Me'mûn'un söz konusu başarısı âlim ve şairleri mest eden mizacı, onlara karşı tevazuyla gösterdiği geniş hürmeti, temin ettiği maddi imkanları ve edebî-ilmî konulara olan yoğun ilgisinden kaynaklanmıştır. O, bilhassa Arap edebiyatıyla yakinen alakadar olmuştur. Öyle ki hükümetinde yakın mesai arkadaşlarını bile edebî vasıflara sahip devlet adamlarından seçmiştir. Me'mûnî sarayında yüksek düzeyde kültürlü insanların bulunduğu, ilmî ve edebî konuların tartışıldığı meclisler ve sohbetler düzenlendiği, meclislerindeki tartışmalar sonucunda çok sayıda eser kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Se'âlibî, Hârezmşâh II. Me'mûn için yazdığı eserlerinde hamisini adaşı

¹²³ İbn Sînâ - Cûzcânî, *Sergüzeşt*, 6.

¹²⁴ *Nâme-yi Dânişverân-ı Nâsırî* (Kum: Dârü'l-Fikr - Dârü'l-İlm, 1379), 1/83-84.

¹²⁵ Mehmet Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/201-203.

olan Halîfe Me'mûn'a benzetmiş ve onu Arapça şiirin ve edebiyatın iktidarını yeniden diriltmekle övmüştür. Hârezmşâh II. Me'mûn'un sarayında Farsça şiirler ve eserler hiçbir şekilde rağbet görmemiştir.

Hârezmşâh II. Me'mûn'un sarayında ve ülkesinde taassuptan uzak, geniş bir hoşgörü ortamının hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim gerek Bâtınî dailerin faaliyette bulunması gerekse Hıristiyan filozof-hekimlerin himaye edilmesi bu durumun açık göstergeleridir. Öte yandan Bîrûnî, İbn Irâk, Abdüssamed el-Hakîm gibi astronomi bilginlerinin Sultan Mahmûd tarafından dinsizlik ithamıyla suçlanmaları da âlim ve ediplerin Hârezmşâh II. Me'mûn'un himayesinde toplanmalarını sağlayan önemli bir etkenin onun hoşgörüsü olduğuna delalet etmektedir. Ancak hükümdarlığın gereği olarak Hârezmşâh II. Me'mûn'un yeri geldikçe sert ve acımasız bir tutum takınabildiği hem Sahrî'nin idamından hem de Sehlî'nin Hârezm'den kovulmasından hareketle düşünülebilir.

Dikkat çekici bir şekilde İbn Sînâ, Hârezmşâh II. Me'mûn ile iyi ilişkiler ve yakınlık tesis edememiştir. İbn Sînâ daha ziyade Vezir Sehlî ile yakınlık kurmuştur ve Sehlî için birçok eser kaleme almıştır. Buna mukabil Hârezmşâh II. Me'mûn'a ithafen herhangi bir eser yazmamış veya kitaplarında ondan bahsetmemiştir. Kanaatimizce İbn Sînâ'yı Hârezm'den uzaklaşmak zorunda bırakan temel sebep Vezir Sehlî ile Hârezmşâh II. Me'mûn arasındaki münasebetin gerginleşmesidir. Görünüşe göre İbn Sînâ, hamisi Vezir Sehlî'nin politik konumunun gittikçe zayıflaması nedeniyle Hârezm'den uzaklaşma ihtiyacı hissetmiştir. Nitekim İbn Sînâ'nın yola çıkmasından kısa süre sonra 404/1013 yılında Vezir Sehlî de istifa ederek Hârezm'den Irak'a gitmiştir. Sahrî'nin Hârezmşâh II. Me'mûn'a karşı tutumunu değiştirmesinde ve bu nedenle öldürülmesinde de Vezir Sehlî'nin bertaraf edilmesinin etkisi olduğu düşünülmektedir. Öte yandan İbn Sînâ ve Mesîhî'nin Hârezm'den kaçmaları hadisesi birtakım tarihi hakikatlerden hareketle uydurulmuş bir hikâye olarak değerlendirilmektedir.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/319-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Âzernûş, Âzertâş – Misâh, Revzân. “Se‘âlibî, Ebû Mansûr”. *Dânişnâme-yi Bozorg-i İslâmî*. Erişim 04 Ekim 2023.
<https://lib.eshia.ir/23022/17/6289/ثعالبي>
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Bağdâdî, İsmâîl b. Muhammed Emîn. *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ül-mü'ellifîn ve asârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-'Arabî, 1951.
- Bayrakdar, Mehmet. “İbn Miskeveyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/201-208. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Beyhakî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin. *Târîh-i Beyhakî*. tsh. Alî Ekber Feyyâz. Meşhed: Dânişgâh-i Firdevsî-yi Meşhed, 1383.
- Beyhakî, Ebü'l-Hasen Zahîrüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed. *Tetimmetu Sivânî'l-hikme*. thk. Refîkü'l-'Acem. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1994.
- Biesterfeldt, Hinrich - M. Cüneyt Kaya. “An Aristotelian Classification of the Sciences by Avicenna?”. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 22 (2020), 1-21.
https://www.academia.edu/44864002/An_Aristotelian_Classification_of_the_Sciences_by_Avicenna
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *el-Âsârü'l-bâkiye mine'l-kurûni'l-hâliye*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008.
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Risâle li'l-Bîrûnî fî fihristi kütübi Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî*. tsh. Paulus Kraus. Londra: Dârü'l-Varâk li'n-Neşr, 2017.
- Bosworth, C. E. “Âl-e Afrîğ”. *Encyclopædia Iranica*. Erişim 11 Ekim 2023.
<https://www.iranicaonline.org/articles/al-e-afrig>
- Brentjes, Sonja. “Abu Nasr Mansur b. 'Ali b. 'Iraq (lived circa 950-1036) and Abu'l-Rayhan al-Biruni (lived from 973-after 1050) as students, teachers, and companions”. *Models & Optimisation and Mathematical Analysis Journal* 3/1 (2015), 28-35.
<https://www.academia.edu/23203156>
- Çelebi, İlyas. “Sâhib b. Abbâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/512-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Durmuş, İsmail. “Mütenebbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/195-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Elmalî, Hüseyin. “Büstî, Ebü'l-Feth”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/226-228. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

- Gerdîzî, Ebû Saîd Abdülhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd. *Târîh-i Gerdîzî*. tsh. Abdülhay Habîbî. Tahran: Dünyâ-yı Kitâb, 1363.
- Güner, Ahmet. “Kâbûs b. Veşmgîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/43-44. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Halîfât, Sahbân. “İbnü'l-Hammâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/65-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Heravî, Cevâd. “Âl-i 'Irâk (Hârezm'de Sâ mânîlere Tâbi Yüz Yıllık Bir İktidar Hakkında Yeni Bir Araştırma)”. çev. Aykut Özbayraktar. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (2018), 61-73. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/603293>
- Hubûbî, Ebû Alî el-Hasen b. Hâris el-Hârezmî. *Kitâbü'l-İstiksâ ve't-tecnîs fi 'ilmi'l-hisâb*. İstanbul: Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Koleksiyonu, No. 34 Fe 1366/2, 41a-94b.
- Ibadov, J. Kh. “Mathematical Manuscripts by al-Ḥubûbî, al-Sajâwandî and al-'Âmilî in the Library of the Muslim Religious Board for Central Asia and Kazakhstan”. *Studies in History of Medicine & Science (New Series)* 12/1-2 (1993), 81-88.
- İbn Ebû Usaybia, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî. *'Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*. thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, ts.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Sûretü'l-arz*. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, 1992.
- İbn Irâk, Ebû Nasr Mansûr b. Alî b. Irâk. *Resâ'ilu Ebî Nasr ibn 'Irâk ile'l-Bîrûnî*. Haydarabad: Cem'iyyetu Dâ'iretü'l-Me'ârif, 1948.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Sînâ. “Cevâbü'ş-Şeyhü'r-Re'îs 'alâ su'âli Ebî Hüseyin Ahmed es-Sehlî iyyâhu 'an 'illeti kıyâmi'l-'arz fî vasati's-semâ”. *Resâ'ilü'ş-Şeyhü'r-Re'îs İbn Sînâ*. 441-454. Kum: y.y., 1980.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Sînâ. “Def'u'l-mazarri'l-küllîyye 'ani'l-ebdânî'l-insânîyye (Tedâriku envâ'i'l-hata'i'l vâkı'a fî't-tedbîr)”. *Min Mü'ellesâtı İbn Sînâ et-Tıbbiyye*. thk. Muhammed Züheyr el-Bâbâ. 11-73. Halep: Câmî'atu Haleb Ma'hedü't-Turâsi'l-'İlmiyyü'l-'Arabî, 1984.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Sînâ. *Mantıkü'l-meşrikiyyîn ve'l-kasîdetü'l-müzdevce fî'l-mantık*. b.y.: Hindawi Foundation, 2018.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Sînâ - Ebû Ubeyd Abdülvahid b. Muhammed el-Cûzcânî. *Sergüzeşt-i İbn Sînâ*. frs. çev. Sa'îd Nefîsî. Tahran: Encümen-i Dûstdârân-i Kitâb, 1331.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî. *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Abdullâh el-Kâdî - Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbnü'l-Kiftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *el-Muhammedûn mine's-su'arâ' ve eş'âruhüm*. haz. Hasan Ma'merî. Beyrut: Dârü'l-Yemâme, 1390/1970.
- İstahrî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Kaya, Cüneyt. "Ebû Sehl İsâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye'si". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/2 (2020), 467-499. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.770552>
- Kennedy, E. S. "A Survey of Islamic Astronomical Tables". *Transactions of the American Philosophical Society* 46/2 (1956), 123-177. <https://doi.org/10.2307/1005726>
- Kennedy, E. S. "al-Bîrûnî, Abû Rayḥân Muḥammad ibn Aḥmad". *Dictionary of Scientific Biography*. ed. Charles Coulston Gillispie. 2/147-158. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.
- Kerâmetî, Yûnus. "Ebû 'Ali Hubûbî". *Dânişnâme-yi Bozorg-i İslâmî*. Erişim 04 Ekim 2023. <https://lib.eshia.ir/12293/8/232/حجوبى>
- Kerâmetî, Yûnus. "Ebû Sehl Mesîhî", *Dânişnâme-yi Bozorg-i İslâmî* (Erişim 13 Ekim 2023). <https://lib.eshia.ir/23022/5/2239>
- Merçil, Erdoğan. "Sâmânî Devleti'nde Türkler'in Rolü". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 35 (1994), 253-266. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/101918>
- Mesîhî, Ebû Sehl İsâ b. Yahyâ el-Cürcânî. "Risâle fî tahkîki emri'l-vebâ' ve'l-ihtirâzi minhu ve islâhuhu izâ vaka'a". thk. Lütfullâh Kârî. *Mecelletu Târîhü'l-'Ulûmi'l-'Arabîyye* 13 (2005), 5-55.
- Müftüoğlu, Ferruh. "İbn İrâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/87-88. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Nâme-yi Dânişverân-ı Nâsırî*. 9 Cilt. Kum: Dârü'l-Fikr – Dârü'l-İlm, 1379.
- Nâzım, Muhammad. *The Life and Times of Sultân Mahmûd of Ghazna*. Cambridge: Cambridge University Press, 1931.
- Nizâmî-î Arûzî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Ömer b. Alî Semerkandî. *Çehâr Makâle*. tsh. Muhammed Kazvînî. Tahran: y.y., ts.
- Orfali, Bilal. "The Works of Abû Manşûr al-Tha'âlibî (350-429/961-1039)". *Journal of Arabic Literature* 40/3 (2009), 273-318. <https://www.jstor.org/stable/20720591>
- Özbayraktar, Aykut. "Hârezm'in Gazneliler Tarafından İşgali ve Me'mûnî Devleti'nin Yıkılışı". *Külliye Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi [Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılı Özel Sayısı]* (2023), 301-313. <https://doi.org/10.48139/aybukulliye.1335969>

- Rashed, Roshdi. *Ibn al-Haytham's Theory of Conics, Geometrical Constructions and Practical Geometry, A History of Arabic Sciences and Mathematics*. çev. J. V. Field. Londra: Routledge, 2013.
- Râşid, Rüşdî. "Ebû Nasr b. 'Irâk 'indemâ kâne'l-emîri 'âlimen". *Mecelletü't-Tefâhüm* 11/40 (2013), 145-170. <https://tafahom.mara.gov.om/storage/al-tafahom/ar/2013/040/pdf/08.pdf>
- Safedî, Ebû's-Safâ Selâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût - Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâs, 1420/2000).
- Sarîfînî, İbrâhîm b. Muhammed. *el-Müntehab min Kitâbi's-Siyâk li't-târîhi Nisâbûr*. thk. Hâlid Haydar. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Âdâbü'l-mülûk*. haz. Abdülhamid Hamdân. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2007.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Ahsenü mâ semî'tü*. haz. Halîl Ümrân el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *el-İcâz ve'l-İcâz*. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *el-Kinâye ve't-ta'rîz*. thk. Ayşe Hüseyin Ferîd. Kahire: Dâru Kubâ', ts.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *el-Letâ'if ve'z-zarâ'if fî medhi mehâsini'l-eshyâ' ve ezdâdihâ*. Beyrut, Dârü'l-Menâhil, ts.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Lübâbü'l-âdâb*. thk. Ahmed Hasan Besic. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Nesrü'n-nazm ve hallül-'ikd*. Suriye: y.y., 1883.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Tuhfetü'l-vüzerâ'*. thk. Sa'd Ebû Diye. Amman: Dârü'l-Beşîr, 1993.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Yetîmetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l-'asr*. thk. Müfid Muhammed Kumeyha. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Subkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru Hacer, 1413.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugâviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Seydâ: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Târîhü'l-hükemâ' kable zuhûri'l-İslâm ve ba'dehu "Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh"*. thk. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib. Paris: Dâru Bîbliyû'a, 2007.

- Taghavi-Shirazi, Maryam. "Abu-Sahl al-Masihi (died circa 1010 AD): The Persian physician in the early medieval era", *Journal of Medical Biography* 28/3 (2020), 132-135. <https://doi.org/10.1177/0967772017720372>
- Taşagül, Ahmet. "Me'mûnîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/105. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Tomar, Cengiz. "Mağribîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/322-323. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Tümer, Günay. "Bîrûnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/206-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Seâlibî, Ebû Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/236-239. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ullmann, Manfred. *Die Medizin im Islam*. Leiden/Köln: E. J. Brill, 1970.
- Utbî, Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr er-Râzî. *Târîh-i Yemînî*. frs. çev. Ebû'ş-Şeref Nâsuh Curfâdekânî. Tahran: Çâphâne-i Muhammed Alî, 1334.
- Yâkût Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ' (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1427/2006.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 432-458

Kitâbü'l-İmâre Özelinde İmam Müslim'in Siyaset Anlayışı

Imam Muslim's Understanding of Politics in Particular to Kitâbü'l-İmâre

Hasan ERYILMAZ

Dr. Öğretim Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Asst. Prof, Ömer Halisdemir University, Faculty of
Üniversitesi, Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı. Islamic Sciences, Department of Hadith.

hasaneryilmaz85@gmail.com Orcid: 0000-0001-5343-6981

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

10.10.2023

Kabul Tarihi / Accepted

24.12.2023

Atıf/Cite: Eryılmaz, Hasan. "Kitâbü'l-İmâre Özelinde İmam Müslim'in Siyaset Anlayışı". İslam
Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 8/2 (2023), 432-458.
<https://doi.org/10.20486/imad.1373669>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate
ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees
and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Hz. Peygamber'in vefatının ardından onun misyonunu yerine getirmeye namzet her bir aday veya anlayış, kendi haklılığını savunmak, hilafeti kazanmak veya mevcut statüyü korumak için Kur'an ayetleri ve özellikle hadislerden kendilerine işaret eden referanslar bulmaya çalışmıştır. Bu süreç, İslâm tarihinde farklı mezhep ve ekollerin oluşmasına yol açarken aynı zamanda İslâm'ın çeşitli kaynaklarının şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Özellikle hadis kitaplarında, yöneticilerin ve yönetilenlerin nitelikleri üzerine ayrıntılı bölümler oluşmuş, genellikle adalet, danışma, liyakat, sorumluluk, hesap verebilirlik, dini inançlara bağlılık ve itaat gibi, yönetici ve yönetilenlerin yetki ve sorumlulukları evrensel temel değerlere uygun olarak verilmiştir. Ancak bu alanda en derli toplu çalışma olduğu düşünülen *Sahih-i Müslim*'in "Kitâbü'l-İmâre" bölümünde, yöneten ve yönetilenlere dair hususlar evrensel değerleri ikinci planda tutmak suretiyle daha spesifik ve yerellik içeren unsurlar eşliğinde ele alınmıştır. Müslim'in diğer musanniflerden farklı olarak böyle bir yolu tercih etmesi üzerinde çalışılmayı önemli hale getirmiştir. Bu çalışmada İmam Müslim'in (ö. 261/875) sözü edilen tasnifine dair detaylar ve hadisleri tercih etmedeki zihni arka plan olarak müellifin siyaset ve yönetim anlayışı tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece nakledilen rivayetlerin anlaşılması ve modern zamanlara hitabı meselesinde bir yargıya ulaşılması amaçlanmaktadır. Çalışma Kitâbü'l-İmâre'de tahrîc olunan rivayetler üzerine bina edilecek olup, aidiyeti tartışmalı bir konu olduğu için bâb başlıkları değerlendirme ve çıkarımlara dahil edilmeyecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sahih, Müslim, İmâre, Siyaset.

Abstarct

After the death of the Prophet (pbuh), each candidate or understanding to fulfill his mission tried to find references to themselves from the Qur'anic verses and especially the hadiths in order to defend their own rightness, gain the caliphate or maintain the current status. While this process led to the formation of different sects and schools in Islamic history, it also contributed to the shaping of various sources of Islam. Especially in hadith books, there are detailed sections on the qualities of rulers and the governed, and the powers and responsibilities of the rulers and the governed are generally given in accordance with universal basic values such as justice, consultation, merit, responsibility, accountability, devotion to religious beliefs and obedience. However, in the Kitâb al-Imâra section of Sahih Muslim, which is thought to be the most comprehensive work in this field, issues regarding the ruler and the ruled are discussed with more specific and local elements, keeping universal values in the background. The fact that Muslim preferred such a path, unlike other writers, made it important to study it. In this study, we will try to determine the details of the mentioned classification of Imam Muslim (d. 261/875) and the author's understanding of politics and management as the mental background in choosing the hadiths. Thus, it is aimed to understand the narrations and reach a conclusion regarding their appeal to modern times. The study will be based on the narrations reported in Kitâb al-Imâra, and since its belonging is a controversial issue, the chapter headings will not be included in the evaluations and inferences.

Keywords: Hadith, Sahih, Muslim, Imâra, Politics

Giriş

İslâm dini, bir öğreti olarak toplumun tüm katmanlarını kapsayan ve yaşamın her alanına yönelik hükümler içeren bir vasfa sahiptir. Bu yönü itibarıyla insanı ilgilendiren hemen her konuda bir hüküm koyma gayreti içerisinde olmuştur. Dinin bu yönü pek tabidir ki insanları ve devleti yönetme sanatı olarak tanımlanan siyaset olgusunu da kuşatmaya matuftur. Bu nedenle vahyin ilk yıllarından itibaren toplumun düzenli ve huzurlu bir şekilde yaşayabilmesi için, Hz. Peygamber İslâm'ı yaşatmak ve uygulamanın yanı sıra insanları sevk ve idare konusunda memur tayin edilmiştir. Hz. Peygamber gerek ilahi buyruklar gerekse rey ve içtihadı ile zamanının gereklerine uygun statik olmayan ve maslahata yönelik bir yönetim anlayışı ortaya koymuştur. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra, doğru dini uygulama ve toplumun idaresi konusunda kimin yetkili olduğu meselesi önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir. Bu tartışmalar çoğunlukla otoritesi ve salahiyeti vahiyle temin edilmiş bir peygamberin yerine bu tür niteliklere sahip olmayan ortalama bir insanın gelmesi etrafında şekillenmiştir. Mutlak bir otoriteye sahip olmadığı açık olan her bir aday ve anlayış, hilafeti kendine yakın kılabilmek veya statüyü muhafaza edebilmek için ayetlerden ve bilhassa Hz. Peygamber'in hadislerinden kendisine işaret eden bir yol aramıştır. Bu durum, İslâm tarihindeki farklı mezhep ve ekollerin oluşmasına yol açmasına paralel olarak İslâmi pek çok kaynağın şekillenmesinde de itici güç olmuştur. Bilhassa hadis kitaplarında bu alana özel bölümlerde yönetici ve yönetilenlerin nitelikleri detaylı bir şekilde aktarılmaya çalışılmıştır. Pek çok müellif farklı konu başlıkları etrafında doğrudan yahut dolaylı bir şekilde siyasi düşüncesini yansıtan rivayetlere yer vermiştir. Ancak tasnif dönemi musannifleri içerisinde hiçbirisi Müslim b. Haccâc (ö. 261/875) kadar düzenli ve kamil bir çalışma ortaya koyamamıştır. Siyasetle ilgili hadisleri *el-Câmiu's-Sahîh*'in içerisinde "İmâre" ismini verdiği özel bir kitap bölümünde tasnif ederek diğer Kütüb-i sitte eserlerinden de farkını ortaya koymuştur. Gerek rivayetlerin tahrîci esnasında takip edilen usûl ve gerekse konunun tasnif edilmesi açısından son derece düzenli olduğu dikkat çekmekte olan bu çalışmanın farklı açılardan incelenmeyi hak ettiği ortadadır. Bu sebeple çalışmamızın konusu ilgili bölümde tercih ve tasnif olunan rivayetlerden hareketle Müslim'in siyaset anlayışına hasredilmiştir. Müslim'in böyle bir anlayışının bilinmesi, hem Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'i kaleme alırken izlediği tasnif yöntemini hem de eserindeki hadisleri yorumlama açısından büyük bir kazanım sağlayacaktır. Bununla beraber ülkemizde Müslim'in Kitâbü'l-İmâre'si üzerine müstakil bir çalışma yapılmış olduğunu da hatırlatmakta yarar vardır.¹ Fakat, bu çalışmanın odaklandığı konu olan Müslim'in tahrîc yönteminden farklı olarak araştırmamızda, özgün olduğunu düşündüğümüz noktaların metodoloji ve yorumlama açısından ele alınması

¹ Abdullah Taha İmamoğlu, *Hadis ve Siyaset* (İstanbul: Beka Yayınları, 2015).

amaçlanmaktadır. Bu vesileyle belirtmek isteriz ki, bu çalışmada ilgili hadislerin sıhhatiyle ilgili herhangi bir değerlendirmeye girilmeyecek olup, tespitlerimiz yalnızca tercih edilen rivayetlere ve bunların tasnifinde göz önüne alınan diğer faktörlere dayanacaktır. *Sahih-i Müslim*'in bâb başlıklarının aidiyetinin tartışmalı bir konu olduğu öteden beri bilindiği için değerlendirmelere bâb başlıkları dahil edilmeyecektir. Kitâbü'l-İmâre'de tahrîc olunan rivayetler üzerine bina edilecek Müslim'in siyaset anlayışının, aslında sosyoloji ve siyaset felsefesi gibi ilimlerle doğrudan ilgili olduğu da ifade edilmelidir.

1. Hadis Kaynaklarında Siyaset ve Yönetim

Hadis edebiyatının teşekkül etmesinden itibaren birbirinden farklı binlerce konu ve başlık, geleneğe ait kitaplarda yerini almıştır. Bu eserlerde yer alan konuların açılması ve hatta müstakil çalışmalar ortaya konulması, müelliflerin dönemin ilgi ve beklentilerine cevap verme çabalarının bir sonucudur. Hz. Peygamber'in vefatının ardından İslâm toplumunu en fazla meşgul eden konu açıktır ki yöneten ve yönetilenlerin keyfiyeti ve ilişki biçimleri üzerinde olmuştur. Dönemin sosyal ve siyasi hayatına büyük ölçüde yön veren bu zemindeki tartışmaların ilim dünyasına yansımaları kaçınılmaz olmuştur. Buradan hareketle pek çok musannif yönetim, yönetimin gerekliliği, yöneticide aranan nitelikler, yöneticinin dikkate alması gereken hususlar, yönetilenlerin yöneticilerle ilişkileri, yöneticilere itaatin gerekliliği, cemaate bağlılık gibi konularda kalem oynatmıştır. Ancak hadis kaynaklarında bu konuların işlendiği müstakil ve ortak bir başlıktan bahsetmek pek mümkün değildir. Örneğin günümüze ulaşan en erken hadis kitaplarından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmî*'inde konu ile ilgili çok sayıda bâb başlığı ve 80 kadar rivayete yer verilmiştir. Aynı şekilde İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'inde "Kitâbü'l-Ümerâ" adlı müstakil bölümde 182 rivayet zikredilmiştir. *Kütüb-i sitte* içerisinde de konuyla ilgili pek çok bölüm ve hadis nakledilmiştir. Söz gelimi Buhârî, siyaset anlayışını yansıtabilecek pek çok tespite "Sulh", "Ahkâm" ve "Fiten" gibi bölümlerdeki bâblarda yer vermiştir.² Araştırmaya konu olan *Sahih-i Müslim*'in Kitâbü'l-İmâre bölümünde ise 56 bâb ve 185 hadis bulunmakla birlikte yöneten ve yönetilenlerin nitelikleri ve sorumluluklarına tahsis edilen 22 bâb ve 90 hadis yer almıştır. *Kütüb-i sitte* müelliflerinden Ebû Dâvud (ö. 275/889) ise bu içerikteki rivayetlerin bir çoğunu "Harâc ve'l-İmâre ve'l-Fey" ismini verdiği kısımda nakletmiştir. Diğer hadis kaynaklarında da yöneten ve yönetilenler arasındaki ilişki biçimine rehberlik edecek muhtevaya sahip hatırı sayılır bir rivayet varlığından söz edilebilir. "İmâmet", "Kudât", "Biat", "Cihad" ve "Harâc" gibi bâb ve kitap bölümleri altında pek çok müellif siyaset anlayışını yansıtabilecek

² Mustafa Ertürk, "Buhârî'nin Siyaset Anlayışı: Yöneten ve Yönetilen İlişkisi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Bahar, 2021), 10.

başlık ve rivayetlere yer vermiştir.³ Müslim'in musannef türü eserlerde ilk olarak kullandığı "Kitâbü'l-İmâre" isminin kendisinden sonra bazı müstakil eserlere ilham verdiği düşünülmektedir. Örneğin Ahmed b. Süleyman ez-Zübeyrî (ö. 317/929) ve Taberânî'nin (ö. 360/971) "Kitâbü'l-İmâre" olarak adlandırdığı bu iki eser, aynı isimle kaleme alınan ilk müstakil çalışma olarak bilinmektedir. Ancak her iki çalışma da günümüze ulaşamamıştır.⁴

2. Yönetenlerle İlgili Bazı Hususiyetler

Hadis müktesebatında pek çok rivayet yöneticilerden bahsederken onların sahip olması gereken birtakım niteliklere değinir. Bu nitelikler genel olarak adaletli olmak, istişare etmek, liyakatli olmak, sorumluluk sahibi olmak, hesap verebilir olmak ve dini değerlere bağlı olmak gibi yöneticinin vazifesini layığıyla yerine getirebilmesi için gerekli evrensel geçerliliği olan özelliklerdir. Ancak *el-Câmiu's-Sahîh*'te müellifin siyasete bakış açısını yansıtan ve daha spesifik bir yöne sahip olan bazı hususiyetler de işlenmiştir. Bu bölümde sözü edilen kadim eserin Kitâbü'l-İmâre bölümündeki hadislerden yola çıkarak *Sahih-i Müslim* açısından yöneticilerde olması gereken niteliklere değinilecektir.

2.1. Yöneticinin Kureyş'ten Olması

İmamların Kureyşliliği meselesi Hz. Peygamberin vefatının ardından Müslümanlar arasında en çok tartışılan konulardan birisi olmuştur. Hiç şüphesiz bu tartışmalara neden olan en önemli husus halifelerin Kureyş'ten olması gerektiğini bildiren çok yaygın bir rivayet kümesinin varlığıdır. İslâm medeniyetinin ihdas ettiği hemen her ilim geleneğinde bu rivayetler çerçevesinde yöneticilerin Kureyş'ten olması gerektiğine dair genel bir kabulden bahsedilebilir. Ben-i Saide sakifesinde Müslümanlar Hz. Peygamber'den sonraki dönemi sevk ve idare edecek halifeyi seçmek için bir araya geldiklerinde ilgili hadisle amel ettikleri, hatta bu hadisi işiten hilafet iddiasında bulunan bazı Ensar topluluklarının iddialarından vazgeçtikleri yaygın bir kanaattir.⁵ İslâm siyaset tarihine bu denli geniş çaplı tesiri olan bir rivayetin hadis kitaplarında ilgili bölümlerde en başta zikredilmesi şaşırtıcı değildir. Kitâbü'l-İmâre bölümünde İmam Müslim, toplam 56 bâba yer vermiş bunlardan ilkinde de sözü edilen hadis ve tariklerine tahsis etmiştir. Müslim'in ilk olarak naklettiği rivayet: "İnsanlar bu iş hususunda Kureyş'e tabidirler. Müminleri, Kureyş'in müminlerine: Kafirleri de Kureyş'in kafirlerine tabidir" mealindeki Ebû Hüreyre hadisidir.⁶ Aynı metnin tekraren paylaşıldığı bölümde Cabir b. Abdullah,

³ Konuyla ilgili daha detaylı bilgi için: Abdullah Taha İmamoğlu, *Hadis ve Siyaset* (İstanbul: Beka Yayınları, 2015), 55-97.

⁴ İmamoğlu, *Hadis ve Siyaset* 55.

⁵ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâidi'l-Müslim*, thk. Yahya İsmâil (Mısır: Dâru'l-Vefa, 1998), 6/214. Daha geniş bilgi için: Ali Bakkal, "Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde 'İmamlar Kureyş'tendir' Hadisinin Rolü Üzerine", *İstem Dergisi* 3/6 (2005), 87-90.

⁶ Müslim, "İmâre", 1.

Abdullah b. Ömer ve Cabir b. Semure'den nakiller de yer almaktadır. Bu tarikler ilk rivayetten farklı olarak “İnsanlar hayır ve şerde Kureyş'e tabidirler”⁷ ve “İnsanlardan iki kişi kaldığı müddetçe bu iş Kureyş'e aittir”⁸ ziyadelerini de içermektedir. Rivayetlerde “bu iş” lafzıyla kapalı bir şekilde gelen ifade iş, riyaset, emirlik ve önderlik manasındadır. Bu açıdan bakıldığında cahiliye dönemindeki müminlerden kastın Hz. İbrahim'in tevhid dini üzerinde devam eden Hanifler olduğu, kafirleri ise Haniflik inancını benimsemeyen müşrikler olduğu söylenebilir.⁹

Hadislerin derlendiği musannef türü eserlerde, müellifin belirli bir rivayet hakkındaki görüşleri ve bu rivayetle ilgili çıkarımları, bâb başlıklarından ve bu başlıklar altında sunduğu ayetler ve hadislerden anlaşılır. Müellif, eserini öncelikle güvenilir hadisleri toplamak amacıyla yazmış olabilir, ancak aynı zamanda “bâb” olarak adlandırılan bölüm başlıklarında kullandığı ifade biçimleri, konu başlıkları altında sunduğu ayetler ve hadisler ile bu rivayet arasında kurduğu mantıksal ilişkilerle kendi düşüncelerini ve çıkarımlarını da yansıtır. Musannef türü kitapların bu özelliği, uzun zamandır hadis üzerine çalışan kişiler tarafından fark edilmiş ve kabul edilmiştir.¹⁰ Buradan hareketle *el-Câmiu's-Sahîh*'te yönetenlerde aranan en önemli niteliklerden birinin Kureyş kabilesine mensubiyet olduğu söylenebilir. Nitekim *Sahih-i Müslim* şârihlerinden Kâdî İyâz, (ö. 544/1149) Kureyşlilik şartını Müslim'le birlikte ulemânın geneline şamil kılmış ve üzerinde icmânın oluştuğunu ifade etmiştir.¹¹ Müslim üzerine şerh yazan Nevevî de (ö. 676/1277) İmâre bölümünde yer alan hadisleri şu şekilde yorumlamıştır: “Bu rivayetler, imâmetin Kureyş'e özgü bir hal olduğunun kanıtıdır. Kureyş ehli dışındakilere yönetici olarak akitte bulunmak caiz değildir. Ehl-i bidatten buna aykırı görüş bildirilen görüşler ise sahih hadis, sahabe ve tabiin görüşleriyle reddolunmuştur.”¹²

Müslim tarafından benimsenen yöneticiliğin Kureyş'in hakkı olduğu düşüncesi ilim geleneğimizde genel itibarıyla kabul görmeye birlikte bu düşüncüyü karşı çıkan bazı ekol ve isimler de vardır. Haricîler, Mürcie'nin bir kısmı ve Mutezile'nin çoğu gerek Kureyşli gerek herhangi bir Arap, gerekse bir köle olsun Kitap ve Sünneti uygulayacak

⁷ Müslim, “İmâre”, 3.

⁸ Müslim, “İmâre”, 4.

⁹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, trc. Mehmet Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayınları, 2014), 6/8. (Mütercim'in Açıklaması).

¹⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1379), 1/13.

¹¹ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 6/214.

¹² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim* (Beirut: Dâru'l-İhyâi Turasi'l-Arabî, 1392), 12/200.

her Müslüman, devlet başkanlığı vazifesini yürütebilir iddiasını savunmuşlardır.¹³ Bu iddia üzerinden İmamların Kureyş'ten olduğunu bildiren rivayetler de tenkitçi yaklaşımdan nasibini almıştır. Örneğin Mutezile teorisyenlerinden Nazzâm (ö. 231/845), söz konusu rivayeti başka bir rivayete arz etmiş ve bunun tarihi bir yanılğı ve çelişki ihtiva ettiğini belirtmiştir. Bu iddiaya göre Hz. Ömer sözü edilen rivayet kümesini dikkate almayıp Kureyş'ten olmayan bir ismi halife tayin etmek istemiştir. Nazzâm'ın bu iddiası, çeliştiği öne sürülen rivayetin sıhhat açısından zayıf bulunması nedeniyle ehl-i sünnet alimleri tarafından tenkide uğramıştır.¹⁴ Rivayetle ilgili daha esaslı eleştiriler Cumhuriyet Dönemi akademik çalışmalar kapsamında dile getirilmiştir. İslâm'ın temel prensiplerinden kişiyi yücelten takva anlayışına, Arap olanla Arap olmayan arasındaki herhangi bir ayırımın yapılamayacağı düşüncesine ve yöneticilikte ehliyetin esas alınması prensibine aykırılık yönü vurgulanmıştır. İddia sahipleri mezkûr rivayeti “*En şerefliniz ona karşı en sorumlu ve samimi davrananızdır*”¹⁵ ayeti ve “Halkı asabiyet davasına çağırın bizden değildir”¹⁶ hadisine aykırı bularak rivayetin ilk dönem siyasi tartışmalarında Kureyş cephesini güçlendirmek için uydurulduğunu iddia etmişlerdir.¹⁷

Öte yandan yöneticiliğin Kureyş'te olduğunu ifade eden hadislerin cahiliye ve İslâm'ın neşet ettiği döneme ait ictimai ve siyasi vaziyeti hikaye ve tespit etmekten ibaret olduğu da söylenmiştir. Örneğin İbn Haldûn (ö. 808/1406), söz konusu hadisleri Kureyş kabilesinin o zamanki sahip olduğu asabiyet anlayışıyla açıklamıştır. İbn Haldûn'a göre halife İslâm ümmetini tek bir çatı altında toplamaya muktedir ve saygınlığı olan bir kabileye mensup olmalıdır. Hz. Peygamber zamanında bu vasfa haiz yegâne kabile ise Kureyş kabilesidir. Müslim'in naklinde geçtiği üzere Arapların Hanifleri ve müşrikleri Kureyş'in riyasetini kabul etmiştir. Kâbe'yi yıkma teşebbüsünün ardından Kureyş kabilesinin etkinliği daha da artmış, sidâne, sikâye ve rifâde gibi birtakım kutsal vazifeler hep Kureyş kabilesince üstlenilmiştir.¹⁸ Bu durum İslâmiyet'le birlikte de geçerliliğini sürdürmüştür. Ancak Hz. Peygamber'in vefatının ardından halifelik makamı kapsamında

¹³ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Faslu fî Milel* (Kahire: Mektebetü'l-Hanecî, t.y), 89/4.

¹⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Tevîlu'l-Muhtelifi'l-Hadis* (b.y: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 191.

¹⁵ el-Hucurât 49/13.

¹⁶ Müslim, “İmâre”, 57.

¹⁷ Mehmet Said Hatiboğlu, “İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978), 205-209. İlgili hadislerin farklı yorumları ve uydurma oldukları iddialarına karşı itirazlar için bkz: Abdurrahim Şen, Halifede Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureyşliliğin Kavmiyetçilik ile İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2020, sayı: 35, s. 219-213.

¹⁸ Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldun, *Mukaddime* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/242.

Hız. Peygamber'in tesis ettiği idare ve adalet mekanizması dairesinde kısa sürede dünyanın çeşitli coğrafyalarına ulaşılmış ve her bölgede farklı emir ve idarecilerle yönetilmişlerdir. Tarihin bu uzun diliminde Kureyş kabilesinin nüfuzu yalnızca Beytullah'ın ananevi vazifelerini ifayla sınırlı kalmıştır. Netice itibarıyla Kureyş kabilesi ile ilgili söz konusu hadisler genel bir kural olarak değil, ilgili dönemde toplumu yönetebilecek kabilenin Kureyş olduğuna işaret etmektedir.¹⁹

Görüldüğü üzere rivayetle alakalı İslâm düşünce geleneğinde birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bu yaklaşımlar neticesinde hadis kümesine karşı temel olarak mutlak ret, mutlak kabul ve gâyî okuma neticesinde kabul olarak üç farklı refleksten bahsedilebilir. Tarafımızca rivayetle ilgili yaklaşımların tercihe şayan olanı gâyî okuma neticesinde elde edilen temkinli yaklaşımdır. Nitekim imâmet için aranan Kureyşli olma koşulunun, Kureyş'in taşıdığı yönetsel birikim ve tecrübe nedeniyle, bu hususta Müslümanlar arasında ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkların engellenmesi amacına yönelik olduğu ve Şârî'nin koymuş olduğu hükümleri belirli bir nesle, döneme ve topluma özgü kılmayıp aslında bu şartın liyakat ve yeterlilikle ilgili olduğu söylenebilir.²⁰ Ancak üzerinde vurgu yapılan liyakat ve yeterlilik kavramları *el-Câmiu's-Sahîh*'teki bazı rivayetlere göre Kureyş'e entegre olarak tüm zaman ve dönemlere şamil bir hüviyete sahip kılınmıştır. Nitekim "İnsanlardan iki kişi kaldığı müddetçe bu iş Kureyş'e aittir"²¹ mealinde tahrîc edilen rivayetin daha tavizsiz bir mana ile Kureyş'e yönelik imtiyazlı bir düşünceye işaret ettiği ortadadır. Bu durum hiç şüphesiz eserin kaleme alındığı dönemde ehl-i hadis arasında hâkim olan literal yaklaşımın bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat Müslim'in konuya ilişkin yaklaşımının bir derece daha keskin olduğu söylenebilir. Şöyle ki, imamet keyfiyetiyle ilişkilendirilen rivayetlerden biri de "Başınıza kuru üzüm gibi kapkara Habeşli bir köle de geçse dinleyin ve itaat ediniz"²² hadisidir. Rivayet, pek çok hadis kitabında değişik tariklerle yer almaktadır. Müslim'in kayıtlarında da "Âzâsı kesik bir köle bile olsa" lafızlarıyla geçmektedir.²³ Bu hadislerle Kur'ân ve sünnet ışığında hükmettiği takdirde ister Habeşli

¹⁹ Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî, *Fezû'l-Kadir* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyye, 1356), 1/498. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahim Şen, "Halifede Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureyşliliğin Kavmiyetçilikle İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 191-213.

²⁰ Konuyla ilgili farklı yorum ve değerlendirmeler için bkz: Mehmet Apaydın, "İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti", *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 7/8 (2018), 219-268.

²¹ Müslim, "İmâre", 4.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar*. thk. Muhammed Zühêyr b. Nasır (b.y: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Ezân", 56.

²³ Müslim, "İmâre", 36.

ister başka bir meşrepten olsun imama itaat etmek emredilmekte ve devlet başkanlığında Kureyş'in mutlak bir yönetsel yetkisi olduğuna temas edilmemektedir. İlgili rivayet yöneticinin niteliği ve yönetilenlerin sorumluluğu olmak üzere temelde iki noktaya işaret etmektedir. Hakeza musannifler de rivayeti her iki noktanın ayrı ayrı işlendiği konu başlıklarında zikretmişlerdir. Örneğin Buhârî, hem “Köle ve Efendinin İmameti”²⁴ hem de “Masiyet Olmadıkça İmama İtaat”²⁵ başlıkları altında hadise yer vermiştir. Aynı şekilde Tirmizî (ö. 279/892) ve İbn Mâce (ö. 273/887) “İmama itaat”²⁶ bâb başlıklarıyla hadisle yönetici arasında bağ kurduğu görülmektedir. Ancak *Sahih-i Müslim*'de dört farklı tarikle yer verilen rivayetlerin hiçbiri yöneticilerin vasıflarının işlendiği bölümlerde zikredilmemiştir. Sözü edilen tariklerin tamamı²⁷ yönetilenlerin (Kureyşli) imama karşı sorumlulukları bağlamındaki rivayetlerle birlikte ele alınmıştır. Aynı doğrultudaki çıkarımı rivayetin tahrîc edildiği bâb başlığında da görmek mümkündür.²⁸

2.2. On İki Halife

On iki İmam inancı, İslâm'ın Şîî yorumunun temel doktrinlerinden biridir. Bu inanca göre, Hz. Muhammed'in vefatından sonra on iki halifenin liderliği altında bir imâmet zinciri bulunmaktadır. Sayıları on iki rakamıyla özdeşleşen bu zincirin halkaları, Allah tarafından seçilmiş ve özel bir ruhaniyet ve ilahi yetkiye sahip olan kişilerden oluşmaktadır.²⁹

Müslümanların çoğu, on iki imam inancını kabul etmez ve bu konuda farklı bir bakış açısına sahiptir. Sünni İslâm, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Müslüman toplumun liderliğine seçilen dört sahabinin riyaseti ve faziletini benimsemiştir. Ayrıca ehl-i sünnet inancında, imamet veya liderlik, İslâm toplumunun yönetimiyle sınırlı bir kavramdır ve imamların özel bir ruhani yetkisi veya soy bağı ile ilgisi bulunmamaktadır. Bununla birlikte geleneğe ait bazı hadis kitaplarında Şîî kaynaklarda sıklıkla zikri geçen on iki imam inancına paralel bazı rivayetlere rastlanmaktadır. Buhârî, Ebû Dâvud ve Tirmizî'nin bir iki rivayetle temas ettiği hadisler,³⁰ Müslim'de çok daha geniş bir ölçüde ele alınmıştır. Kitâbü'l-İmâre bölümünde Müslim, tamamının Cabir b. Semure'ye

²⁴ Buhârî, “Ezân”, 54.

²⁵ Buhârî, “Ahkâm”, 4.

²⁶ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1998), “Cihad”, 28; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru'l-İhyâi Kütübî'l-Arabî, t.y), “Cihad”, 39.

²⁷ Müslim, “İmâre”, 36, 37.

²⁸ “Devlet Amirlerine Masiyet Haricinde İtaatin Vücubu”

²⁹ Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam-Tarih, Ekoller, Problemler* (Konya: Tekin Yayınları, 2001), 395-398.

³⁰ Buhârî, “Ahkâm”, 51; Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (b.y: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009), “Mehdî”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 46.

dayandırıldığı imâmetin nass ve tayin yoluyla olacağı inancına kaynaklık eden toplamda sekiz hadise yer vermiştir. Bu hadislerde on iki imam terkibi yerine halife yahut racul (kişi) lafzı kullanılarak gelecekte gelmesi beklenen ehil imamların sayısının on iki ile tavsif edildiği görülmektedir. Müslim'in bu minvalde tahrîc ettiği rivayetlerin ilki mealen şu şekildedir:

“Cabir şöyle dedi: Ben babam Semure ile birlikte Peygamber (s.a.v.) huzuruna girdim ve kendisinden işittim ki ‘İçlerinde on iki halife geçmedikçe bu iş son bulmayacaktır’ buyuruyordu. Sonra bir söz konuştu ki onu ben işitememiştim. Babama Resûlullah ne söyledi diye sordum. Babam, ‘Bunların hepsi Kureyş’tendir’ (buyurdu) dedi.”³¹

Hadiste Kureyşlilerin Müslümanlar üzerinde yönetici olmada başkalarına göre daha ehil olduklarının yanı sıra, vakti geldiğinde velayet sorumluluğunu üstelenecek on iki kişinin geleceği haber verilmektedir. Ancak bu on iki kişinin hangi misyon üzere vazifeli olacağı bilgisi rivayette geçen “bu iş” lafzıyla kapalı bırakılmıştır. Hadislerin tasnifinde müellifin izlediği önemli metotlardan biri de başat hadisin hemen akabinde rivayetteki muğlaklığı gideren yahut konuyla ilgili kendi düşüncesini yansıtan³² ziyadeli rivayetlere yer vermesidir. Bu sayede hadislerle işlenen konu daha geniş bir perspektiften ele alınmaya çalışılmıştır. Bu yöntemle müellif söz konusu kapalılığı tahrîc ettiği başka bir tarihte geçen “İslâm dini on iki halifeye kadar aziz olmaya devam edecektir” ziyadesiyle çözmüş görünmektedir.

Müellif, bu bölümde önce imâmetin Kureyş'in hakkı olduğunu ifade eden rivayetlere –ki bir önceki konuda bahsi geçmişti– ardından hem Kureyşlilik hem de on iki halife olgusunun birlikte işlendiği rivayetlere yer vermiştir. Müellifin bu tertip ile Cabir b. Semure'ye nispet edilen rivayetlerde Kureyşlilik'ten ziyade on iki imam anlayışına vurgu yaptığı söylenebilir. Ancak hadisin muhtasar bir yapıya sahip olması nedeniyle altı çizilen on iki imam düşüncesinin ifade ettiği manada da bazı garabetler de yok değildir. Örneğin on iki kişi içinde râşid halifeler var mı? Birbiri ardına mı yoksa kıyamete değin belirli fasıllarla mı iş başına gelecekler? Yoksa hepsi eş zamanlı gelip farklı coğrafyalarda mı boy gösterecek? şeklindeki soruların cevaplarına Müslim'in terkipten ulaşmak mümkün görünmemektedir. Bir müellifin kastını anlama çabalarının en somut hali eseri şerh eden isimlerin çalışmalarına bakmaktır. Bu hususta *Sahih-i Müslim* şarihi Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) değerlendirmeleri bizim için önem kazanmaktadır. Kâdî İyâz hadisin

³¹ Müslim, “İmâre”, 5.

³² Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*, trc. Mehmet Sofuoğlu, 1/10 (Mütercimim Takdimi).

şerhinde “*Hilafet benden sonra otuz yıldır, sonrası krallıktır*” hadisinde³³ zikri geçen otuz yıldan kastın dört halife dönemi ve Hasan b. Ali’ye biat edilen altı aylık zaman dilimi olduğuna göre on iki imamın geleceğini bildiren hadisle bu hadis arasında bir çelişki yok mudur?” diye sormakta ve iki hadis arasında zahiri bir tearuz bulunduğuna dikkat çekmektedir. Kâdî İyâz sözü edilen tearuzun hilafet kavramının mana farklılıklarından kaynaklandığını ifade etmektedir. Hilafet kavramını nebevî hilafet ve krallık olarak ikiye ayıran müellif, otuz yıllık hilafeti nebevî hilafet, bunun dışındakileri ise krallık olarak betimlemektedir.³⁴ Buradan hareketle onun on iki halifeden herhangi birinin krallık olarak adlandırılan dönemde gelebileceği düşüncesini benimsediği iddia edilebilir.

Müellifin hadisle ilgili muhtemel gördüğü bir başka sorun ise hadiste verilen on iki halife haberi ile vakıanın birbiriyle örtüşmüyor olmasıdır. Zira bu zamana kadar on iki sayısından çok daha fazla halifenin geldiği aşıkardır. Müellife göre böyle bir soru son derece yersiz ve sorunludur. Çünkü hadiste “sadece on iki halife” gelecek denmemiştir. Yalnızca hilafete her yönüyle layık on iki halifenin geleceği haber verilmiştir. Bunlar muhtemeldir ki zamanlarında İslâm’ı aziz kılacak ve Müslümanların icmâsı ile seçileceklerdir. Bunlar farklı zamanlarda gelebileceği gibi eş zamanlı da gelebilirler. Nitekim tarihi sürece bakıldığında aynı zaman diliminde Mısır ve Endülüs’te ayrı imamlar çıkmış ve hepsi hilafet iddiasında bulunmuştur.³⁵

Şârihin gerek on iki halife hadisini nebevî hilafet anlayışından bağımsız ele alması, gerekse bu imamların nass yoluyla değil de ümmetin icmâsı mucibince seçileceğini vurgulaması, konuyu Şia’nın anladığı velayet inancından uzaklaştırma çabası olarak yorumlanabileceği gibi, Müslim’in tasnifini Şia çizgisinden ehl-i sünnet çizgisine taşıma gayreti olarak da değerlendirmek mümkündür. Bir diğer Müslim şarihi Nevevî’nin (ö. 676/1277) de Kâdî İyâz’ın bu değerlendirmelerine naklen yer vermek suretiyle aynı düşünceleri paylaştığını bildirmekte yarar vardır.³⁶

Hem *el-Câmiu’s-Sahîh*’te tercih ve tahrîc edilen rivayetlerin keyfiyetinden hem de şarihlerin Müslim’in tasnifini anlama ve değerlendirmeye yönelik gayretlerinden yola çıkarak On iki Halife hadislerinin müellifin siyasi konuları ele aldığı Kitâbü’l-İmâre’de önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu hadislerin İmam Müslim’in siyasi görüşünü yansıtıp yansıtmadığı meselesi tartışmaya açık görünmektedir. Nitekim ilgili hadislerin sened açısından sıhhati Müslim’in kayıtsız kalamadığı bir özellik olması

³³ Rivayetin yorum ve değerlendirmeleri için bkz: Ahmet Keleş, “Apokaliptik Hadis Edebiyatı ve Problemleri- “Hilafet Benden Sonra Otuz Senedir” Hadisi Örneği”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4/7 (2006), 37-54.

³⁴ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 6/215-216.

³⁵ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 217, 218.

³⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 12.

nedeniyle *el-Câmiu's-Sahîh*'e alındığı ve müellifin sadece hadisin nâkili olduğu savunulabilir. Üstelik bazı çalışmaları ve tercihleri nedeniyle Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27), Nesâî (ö. 303/915) ve Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) gibi pek çok muhaddisin şîlikle itham edilmesine rağmen İmam Müslim'in bu gibi ithamlara maruz kalmaması on iki halife rivayetlerinin Müslim'in görüşünü yansıtmadığı da iddia edilebilir.³⁷ Yine müellifin on iki imam terkiibini kullanmayarak bunun yerine on iki halife lafızlarının geçtiği rivayetlere yer vermesi hakim Şîî inancından farklı bir noktaya temas ettiği iddiasını doğurabilir. Bu kapsamda on iki halife rivayetlerinin Şia'nın on iki imam teorisine bir aksülamel olarak ortaya çıkması da mümkündür. Ancak hadis edebiyatının oluşumu ve şekillenmesinde dönemin siyasi ve itikadî tartışmalarının doğrudan tesiri ettiği de gözden kaçırılmamalıdır.³⁸ Bu süreç içerisinde müellifler hadisler üzerinden fıkıh çıkarma ve dönemin tartışmalarına cevap vermeyi kendilerine misyon edinmişlerdir. İmam Müslim de *el-Câmiu's-Sahîh*'i böyle bir maksatla yazdığını şu şekilde ifade etmiştir: “Bu haberlerin hepsini telif edilmiş ve tasnifli olarak üzerinde durmamı diledin ve üzerinde hacmi arttıracak tekrarlardan kaçınarak onları senin için hülâsa etmemi istedin. Zira hacmin artması onları anlamak ve onlardan hüküm çıkarmak maksadından seni alıkoyacağına kail oldun. İstedğin hususları ve durumun icaplarını düşündüğüm zaman inşallah istediğin makbul bir netice ve mevcut bir faide olacaktır.”³⁹ Eserden maksadın hadisleri anlamak ve onlardan hüküm çıkarmak olduğu açıkça ifade edildiğine göre Müslim'in siyaset ve itikat gibi önemli konularda benimsemediği bir hadisi sadece sıhhati nedeniyle eserine almayacağı da söylenebilir. Nitekim aynı dönem şartlarında tasnif edilen Buhârî için de benzer çıkarımlar yapılmıştır. Örneğin Ömer Özpinar konuyla ilgili şu değerlendirmelere yer vermiştir: “Buhârî'nin sırf sahih hadisleri toplamak gayesiyle *el-Câmiu's-Sahîh*'i tasnif ettiği görüşüne tamamen katılmak mümkün değildir. Aksi takdirde bunun Buhârî'ye yapılan bir haksızlık olması bir tarafa, eserinin doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını ortadan kaldıran ve ufuk daraltan bir ön kabuldür. Böyle bir ön kabul onun biyografisi; tarihi kişiliği ve ilmi duruşuyla da bağdaşmamaktadır.”⁴⁰ Görüldüğü üzere mesele oldukça çetrefilli olup şerhlerde bu duruma sadra şifa bir izah

³⁷ Şîlikle itham edilen muhaddislerle ilgili bkz: Veli Aba, “Nesâî'nin (ö. 303/915) Şîlikle İthamı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, 18/11, 167-191; Enbiya Yıldırım, “El-Hâkim en-Neysâbûrî'nin Şîlikle İtham Edilmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, 57/1, 57-84; Mirza Tokpınar, “Abdurrazzak b. Hemmam (126-211/744-827)'in Şîlikle İtham Edilmesi Üzerine Bir İnceleme”, *Dinî Araştırmalar*, 2001, 3/9, 77-92.

³⁸ Zişan Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelâmî Düşüncenin Etkisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 1999), 155-165.

³⁹ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, trc. Mehmet Sofuoğlu, 1/28.

⁴⁰ Ömer Özpinar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 245.

da yer almamaktadır. Bu nedenle konu hakkında kesin bir yargıya varmak yerine nihâf kanaatin okuyucuya bırakılması daha doğru olacaktır.

2.3. Yöneticinin Halife Tayini

İslâm kültüründe bir yöneticinin görevini bırakması veya vefatı durumunda yerine bir halef ataması “İstihlâf” tabiriyle ifade edilmiştir. İstihlâf uygulaması, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Müslümanlar arasında yöneticilik pozisyonunun geçişini sağlamak amacıyla zaman zaman başvurulan bir yöntem olmuştur. Yöneticinin görevinden ayrılması durumunda, önceden bir halef seçilmesinde toplumun istikrarını korumak, yönetimin sürekliliğini sağlamak ve kamu düzenini muhafaza etmek gibi birtakım maslahatlar gözetilmiştir. Hz. Peygamber’in vefatından önce Hz. Ebû Bekir’i işaret etmesi zımnen istihlâf olgusunun ilk örneği olarak düşünülebilse de, uygulamayı somut olarak hayata geçiren kişinin Hz. Ömer’i halife tayin eden Hz. Ebû Bekir olduğu bilinmektedir. Hadis kitaplarında bu konunun imkânı ve meşrutiyetine ışık tutmak amacıyla bazı müstakil bölümlere yer verilmiştir. Örneğin Buhârî, “İstihlâf” ismini verdiği bâbda Hz. Ebû Bekir’in hilafetinin imkânına ve doğrudan Peygamber tarafından tevdi edildiğine işaret eden rivayetlere yer vermiştir. Bu bölümde zikredilen “Şüphesiz O (Ebû Bekir) Müslümanların işlerini üzerine almaya en layık kişidir” ve “Ya Resûlullah! Gelir de seni bulamazsam ne buyurursun?” sorusuna Hz. Peygamber, “Beni bulamazsan Ebû Bekir’e müracaat et” buyurdu⁴¹ hadisleri Hz. Ebû Bekir’in halife olarak işareti manasında yorumlanmıştır. Bu rivayetler, Buhârî şarihi Kastallânî (ö. 923/1517) tarafından Hz. Ebû Bekir’in istihlâf yöntemiyle halife tayin edildiğine dair en açık delil olarak nitelendirilmiştir.⁴² Yine Sünen-i Ebû Davud’da benzer manalara gelen rivayetler “Halifeler” ve “İstihlâf” bâblarında yer almaktadır.⁴³ Her iki musannifin gerek bâb başlıklarından gerekse eserlerinde yer verdikleri hadislerden yöneticilerin belirlenmesinde İstihlâf yöntemine vurgu yaptıkları görülmektedir. Ancak Buhârî ve Ebû Dâvud’un aksine Müslim’in râşid halifelerin İstihlâf usulüyle seçildiklerine dair rivayetlere karşı mesafeli durduğu söylenebilir. Zira Hz. Ebû Bekir’in Peygamber eliyle yönetici olarak atandığı şeklinde yorumlanan söz konusu rivayetler Müslim tarafından “Sahabenin Fazileti” isimli kitap bölümünde nakledilerek yöneten ve yönetilenlerin vasıflarının işlendiği “İmâre” bölümünde zikredilmemiştir.⁴⁴ Öte yandan Müslim’in yöneticinin kendinden sonra halife bırakma konusuyla doğrudan ilgili tahrîclerine bakıldığında da bu yaklaşımın daha somut hali görülebilmektedir. İlgili bölümde istihlâf

⁴¹ Buhârî, “Ahkâm”, 51.

⁴² Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî* (Mısır: Matbaâtü'l-Emiriyye, 1323), 10/272.

⁴³ Ebû Dâvud, “Sünne”, 9, 12.

⁴⁴ Müslim, “Fedâilu's-Sahâbe”, 10.

konusuyla ilgili iki rivayet yer almaktadır. Bunlardan ilki İbn Ömer'e ait:“ Babam vurulduğunda... yanındakiler: Bir kimseyi halef tayin et dediler. Ömer: Belirli bir zatı kendime halef tayin ederek hayatımda ve ölümümde işinizin mesuliyetini mi alayım?” ...Eğer halef tayin edersem bu olabilir çünkü benden daha hayırlı olan Ebû Bekir yerine halife tayin etmiştir. Ancak halife tayin etmezsem benden daha hayırlı Resûlullah da halife tayin etmeyerek sizleri işinizle baş başa bırakmıştır.”⁴⁵ sözleriyle tercihini halife bırakmaktan yana kullanmayacağını ima etmiştir. Aynı yerde yine İbn Ömer'den gelen ikinci rivayette Hz Ömer'e “Senin develerin başına bir çoban bırakmadan gidersen develerin hiç şüphesiz zayi olur. Öyleyse insanları yönetme işi de mühimdir” denilerek ondan yerine halef bırakması istenmişse de o “Şüphesiz Aziz ve Celil olan Allah kendi dinini koruyacaktır.”⁴⁶ diyerek bu talebi geri çevirmiştir. Hz. Ömer oğlu Abdullah'ın halef tayin ettirmek gayesi ile öne sürdüğü devlet reisi ve çoban kıyaslamasını bu ifade ile çürütmüştür. Çünkü çobanın ihmal edilmesi sürüye zararı kaçınılmaz kılar. Ancak Allah'ın teminatı altında olan bir din halef tayin edilmediği için asla zarar görecektir değildir.

Yukarıda da zikri geçtiği üzere diğer musanniflerin eserlerinde sıklıkla zikrettiği râşid halifelerin tayinine ilişkin rivayetler, Müslim'in siyaset anlayışını yansıtan “İmâre” bölümünde yer almamış, aksine istihlâf tekliflerinin reddedildiği ve halife seçimini ümmetin ileri gelenlerinin takdirine bırakmayı tercih ve tavsiye eden rivayetlere ağırlık verilmiştir. Bu durum bir önceki konuda görüldüğü üzere on iki imamın hilafeti meselesinde nass ve tayin yorumlarını mümkün kılan bir tasnife yer veren Müslim'in Hulefa-i râşidin'in istihlâf yöntemi ile seçilmesine karşı menfi bir tutum sergilediği yorumlarına neden olabilir. Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken önemli bir ayrıntı bulunmaktadır. Diğer eserlerde râşid halifelerin bilhassa Hz. Ebû Bekir'in istihlâf yöntemi ile atanması bağlamında ele alınan rivayetlerin dolaylı bir anlatıma sahip olduğu ve musanniflerin çıkarımları neticesinde ancak konuyla ilişkilendirilebildiği de bir vakiadır. Halbuki Müslim'in tasnifinde tahrîc edilen hadislerin ilgili konuyla doğrudan ve tartışmasız bir anlam bağının bulunması gerekmektedir. Bu sebeple belirli bir konuya atfedilen kitap bölümleri oluşturulurken ima ve işaret yoluyla farklı anlamlara gelebilecek rivayetlere yer verilmemiştir. Bu özellik Müslim'in tasnif anlayışını diğer musanniflerden ayıran en bariz keyfiyetlerdendir. Dolayısıyla imâre bölümündeki tercihlerinden yola çıkarak Müslim'in râşid Halifelerin istihlâf yöntemiyle seçilmesine karşı olumsuz bir tavra sahip olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

⁴⁵ Müslim, “İmâre”, 11.

⁴⁶ Müslim, “İmâre”, 12.

2.4. Devlet Görevinde İstekli Olmamak

Yönetici olmak aynı zamanda yönetilenlerin sorumluluğunu üstlenmek anlamına geleceği için birtakım hukuki ve ahlaki mesuliyetleri gerektirmektedir. Bu nedenle makama getirilecek kişilerde bazı yeterlilik ve ahlaki kriterler aramak toplum ve ülke menfaati için önemlidir. Ancak pek çok insan yönetilenlerden olmak yerine yönetenlerden olma konusunda isteklidir. Çünkü makam sahibi ve amir olmak genellikle dünya nimetleri ve şan-şöhrete erişimi kolaylaştırmıştır. Bu nedenle İslâm kültür ve medeniyetinde yönetimde istekli olmak hoş karşılanmamış, böyle zaafı olanlara yetki vermekten kaçınılarak devlet görevinde liyakati ön plana çıkartan bir anlayış benimsenmiştir. İslâm düşüncesinin ortaya koyduğu bu yaklaşım hadisler diliyle pek çok kaynakta yer etmiştir. İmam Müslim de konuyu Kitâbü'l-İmâre'de tahrîc ettiği rivayetlerle özetlemiştir. İlki Abdurrahman b. Semure'den tahdis edilen rivayette ravi Hz. Peygamber'in kendisine "Ya Abdurrahman! Emirlik talebinde bulunma. Eğer senin istemenle emirlik vazifesi verilirse o vazifede Allah'ın inayetine mazhar olamazsın."⁴⁷ buyurduğu nakledilmiştir.⁴⁸ Ebû Musa el-Eşârî'den nakledilen bir diğer rivayette Hz. Peygamber'in "Biz memuriyete hırslı olan bir şahsı bu işler üzerine memur tayin etmeyiz"⁴⁹ buyurarak memuriyet talebi olmayan Ebû Musa el-Eşârî'nin Yemen'e vali olarak tayin edildiği haber verilmiştir. Müslim'in bu bahiste tahrîc ettiği son rivayette ise "Ebû Zerr! Sen zayıfsın. Bu emirlik ise bir emanettir. Şüphesiz ki bu emanet kıyamet gününde utanç ve pişmanlık nedeni olacaktır. Ancak onu gerektiği gibi alıp sorumluluğunu yerine getirenler hariçtir" buyurarak Ebû Zerr'in talebini reddettiği bildirilmiştir.

Her üç rivayette de devlet görevinde bulunacak kişiye üstlendiği sorumluluğun şuurunda olmak ve bilinçsiz bir yükümlükten kaçınmak tavsiye edilirken gereği yerine getirilmeyen bir yetkinin sahibine ahirette pişmanlık olarak geri döneceği bildirilmiştir. Ayrıca hadislerde hırs ve sorumluluk duygusu arasında olumsuz bir ilişki kurulduğu da söylenebilir. Nitekim hırs dünyevi istek ve nefsi tatmin duygularına tekabül ederken nizamî bir riyasette aynı zamanda uhrevi bir boyut vardır. Hadiste dünyaya meyleden hırs sahibi bireyin dünyevi ve uhrevi sorumlulukları ıskalayacağına işaret edilirken, sorumluluk duygusu ile hareket eden yöneticilerin Allah'ın inayet ve yardımı ile destekleneceği haber verilmiştir. Öte yandan devlet görevi haddi zatında milli ve ictimai bir vazife olduğu için güzel hizmet etmek şartıyla müspet bir iştir. Dolayısıyla rivayetlerde esas olarak emirlik veya memuriyet değil, idarecilik arzusuyla makam ve

⁴⁷ Müslim, "İmâre", 13.

⁴⁸ Abdurrahmân b. Semüre'nin siyasi ve ilmi kişiliği için bkz: Murat Bıyıklı, "Fatih Bir Sahâbî: Abdurrahmân b. Semüre", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 13 (2022), 177-196.

⁴⁹ Müslim, "İmâre", 14.

mevki talebinde hırs göstermek yasaklanmaktadır. Çünkü bu tıynet ve tabiattaki kimseler âmme hizmetini gereği gibi ifâ edemezler. Onlar hırsla maddi makam ve memuriyetlere ulaşmayı ve sırf kendi doyumsuzluklarını tatmin etmeyi hedef edinirler.

Buna göre İmam Müslim'in anlayışına göre mesleki yeterlilik, sorumluluk duygusu, dünyevi hırstan arınmak ve yöneticinin maruz kaldığı problemlere karşı zihni ve psikolojik mukavemet, devlet görevinde bulunacak kişilerde olması gereken hususiyetlerdendir.

2.5. Hediye Almamak

Hediyeleşmek insanlar arasındaki muhabbetin çoğalmasına hizmet eden araçlardan biridir. Bu hususta Hz. Peygamber “Hediyeleşin ki aranızdaki muhabbet artsın”⁵⁰ buyurmuştur. Ancak devlet görevinde bulunan kimselerin görevinden dolayı hediye alması uygun bulunmamış, bu durum rüşvet kapsamında değerlendirilmiştir. Aynı yaklaşım günümüz dünyasında memuriyetin görev ve sorumluluklarını düzenleyen yönetmelik ve yönergelerde de kabul edilmiştir.⁵¹ Etik ve ahlaki açıdan evrensel bir veçheye sahip olmasının yanı sıra bu hassasiyet, din dili ile pek çok merfû hadiste dikkat edilmesi gereken konular arasında işlenmiştir. İmam Müslim de müstakil bir bâb altında iki hadis ve bunların tarikleri olmak üzere toplamda sekiz hadisle konuya katkı sağlamıştır. Bu rivayetlerde ekseri meselenin dünya nizamına olumsuz tesirlerinden daha ziyade, failini ahirette bekleyen acıklı akibete temas edilmiştir. Sözü edilen rivayetlerden ilki Ensar'dan Ebû Humeyd es-Sâidî tarafından nakledilmiştir. Uzunca bir metni bulunan rivayetin konuyla ilgili kısmı mealen şu şekildedir: “... İbnü'l-Lütbiyye isimli zekât toplamakla görevli şu memurun hali nedir? Şimdi gelmiş: Şu sizin zekât malınız bu da bana hediyedir diyor. Bu adam babasının evinde otursaydı da yine kendisine hediye verilir miydi? Allah'a yemin ederim ki bir kimse hıyanet edip beytûlmalde bir şey alırsa o kimse aldığı şeyi kıyamet günü boynuna takarak getirir. Çaldığı hayvan deve ise boynunda inleye inleye, sığırsa avaz avaz bağırarak, koyunsa feryat ederek gelir” buyrulmuştur.⁵² Bir diğer rivayette ise Adiyy b. Amire el-Kindî, Hz. Peygamber'in “... Daha önce söyledim şimdi de söylüyorum. Sizlerden her kimi bir vazifeye memur ettikse o işin azını çoğunu getirsin. Ondan kendisine ne verilirse onu alsın. Nehyedilenden de kendini çeksın” buyurduğunu nakletmiştir.⁵³

Bu hadislerde, kamu görevinde bulunan bir şahsın görevinden dolayı hak etmediği bir menfaate erişimi ve farklı isimler altında görevin kişiye tanıdığı imkân ve yetkilerin

⁵⁰ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebû Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâki (Beirut: Dâru'l-Ihyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1985), “Hüsnu'l-Huluk”, 4.

⁵¹ Devlet Memurları Kanunu (DMK), *Resmî Gazete* 12056 (23.07.1965), Kanun No 657, md 29/8.

⁵² Müslim, “İmâre”, 26.

⁵³ Müslim, “İmâre”, 30.

çıkar ilişkileri doğrultusunda kullanımı şiddetli bir dille yasaklanmıştır. Bir devlet görevlisi ister amir olsun ister memur, halkın malı ve kaynaklarını temsil eder ve bu görevle ilgili olarak dürüstlük, tarafsızlık ve adalet ilkelerine uyması gerekir. Hediye almak, bu ilkeleri zedeleyebilir ve devletin gücü ve saygınlığını sarsabilecek çıkar çatışmalarına neden olabilir. İmam Müslim'in konuyla ilgili tahrîc ettiği bu rivayetlerle İslâm devletini zafiyete, toplumu fitneye sevk edebilecek durumların önünü alabilme arzusu taşıdığı söylenebilir. Devlet görevlilerinin hediye almaması evrensel geçerliliği olan ve tüm zamanlara hitap eden önemli bir siyasi ahlak kuralıdır. Ancak hadislerin tasnif sırasına bakıldığında Müslim'in bu önemli kıtası ifade eden hadisleri dönemin siyasi tartışma konularını yansıtan hadislerden sonra tahrîc etmesi oldukça dikkat çekicidir. Buradan hareketle bir müellifin tasnifinde gözettiği sıralamanın onun mesele hakkındaki görüşlerine ışık tutabildiği ve *el-Câmiu's-Sahîh* gibi musanneflerin yalnızca hadislerin muhafazası gözetilerek derlenmediği bir kez daha ortaya çıkmıştır.

3. Yönetilenlerle İlgili Bazı Hususiyetler

Toplumsal huzuru sağlamak için yöneticilerde olduğu gibi yönetilenlerde de birtakım nitelik ve sorumlulukların bulunması beklenmektedir. Her ülkenin yasa ve toplumsal ihtiyaçlarında farklılıklar olabileceği gibi genel olarak yasalara uymak, vergi ödemek, askerlik yapmak, kamusal mal ve kaynakları korumak, toplumsal faaliyetleri yürütmek ve çevreye duyarlık gibi belli başlı evrensel nitelikli hususiyetler halk kitlelerinin görev ve sorumlulukları arasında sayılabilir. İslâm kültüründe ise bilhassa hadisler eliyle bildirilen ve tebaanın uyması gereken bazı hususi niteliklerden bahsedilebilir. En önemli hadis kaynaklarından sayılan *Sahih-i Müslim*'de bu niteliklerin itaat, ihtilafa düşmemek ve sabır ana başlıkları altında işlendiği tespit edilmiştir. Çalışmanın bu bölümünde Kitâbü'l-İmâre'deki hadislerden ve tasnifteki tercihlerden yola çıkarak Müslim açısından yönetilenlerde olması gereken niteliklere değinilecektir.

3.1. Yöneticiye İtaat

Arapça “طوع” kökünden türemiş olan “itaat” kelimesi, kulluk etmek, emre uymak, boyun eğmek, kabul etmek, gönüllü olmak anlamlarında kullanılmaktadır.⁵⁴ İstilahta itaat, emirde vacib veya mendub ve nehyde haram yahut mekruh farkı gözetmeksizin emredileni yapmak, yasaklanandan kaçınmak olarak tarif edilmektedir.⁵⁵ Kur'ân-ı Kerim'de Allah, Peygamber ve ulû'l-emr olarak sıralanarak itaat etmenin açık ve kesin ifadelerle emir buyrulduğu üç makam zikredilmiştir.⁵⁶ Ancak hadis kitaplarının

⁵⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru's-Sadr, 1414), 8/240.

⁵⁵ Cemal Ağırman, *Sünnette İtaat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 16.

⁵⁶ en-Nisâ 4/59.

yönetimle ilgili bölümlerinde yöneticinin vasfı niteliğinde olması beklenen Allah'a ve Peygamber'e itaat olgusundan daha çok yönetilenin görev ve sorumluluğu kapsamında ulû'l-emr'e itaat olgusuna vurgu yapan rivayetlere ağırlık verilmiştir.⁵⁷ Benzer yaklaşımı Kitâbü'l-İmâre'de de görmek mümkündür. Nitekim İmam Müslim, tahrîc ettiği hadislerin hacimce en kalabalık kısmını tebaanın yönetici zümresine itaati meselesine ayırmıştır. Bu bölümde “Her kim bana itaat ederse o Allah'a itaat etmiştir. Her kim emire itaat etmişse bana itaat etmiştir” manalı hadisler eliyle yöneticiye itaat, Allah'a itaatin yansımaları olarak sunulmuştur.⁵⁸ Öyle ki başka hadisler eliyle bir Müslümanın “neşesinde, kederinde zorluğunda, kolaylığında ve başkalarının arzularının kendi haklı durumlarına tercih edildikleri hallerde dahi” itaat vacip görülerek hayatın her alanında koşulsuz bir sadakat beklenilmiş ve bu noktada bireye hiçbir salahiyet verilmemiştir.⁵⁹ Yine bazı rivayetlerde “azası kesik Habeşli bir köle bile olsa”⁶⁰ ve “hoşlanılan hoşlanılmayan bütün durumlarda”⁶¹ kayıtlarına yer verilmek suretiyle Müslümanları yöneticiye karşı isyana teşvik edebilecek durumların önü alınmaya çalışılmıştır. Bu kaygı o denli baskın bir hal almıştır ki “Eğer takva ve adaletten ayrılırsa bundan onun aleyhinde büyük bir günah vardır”⁶² rivayetiyle yöneticinin vazifesinin gereklerini yerine getirmeye muktedir olamadığı durumlarda bile müdahale hakkı halktan alınıp hesabın Allah tarafından görüleceği mizana havale edilmiştir.

Bu hadislerden genel olarak Müslümanların yöneticiye karşı vazifesi, ilahi takdire rıza bağlamında ele alınmıştır. Onlara karşı kızmaya, sitem etmeye, hele de kötü söz söylemeye asla onay yoktur. Yöneticiyi eleştirilmez kılan bu gibi rivayetlerle önlenmek istenen durum, yöneticinin itibarının sarsılmasıdır. Bu manzara reisin otoritesini sarsacağı içindir ki, bunun gibileri ilahi mukabele ile ıslah etmek gereği görülmüştür. Bu lüzumun sebebini Müslim'in kaydettiği başka bir hadisle izah ettiği düşünülebilir. Buna göre “Devlet başkanı, millet için bir kalkandır. Onun kumandasında harp edilir. Onunla düşmandan korunulur”.⁶³ Aksi durumda ümmet içerisinde fitnelerin doğması ve akabinde safların bölünmesi ile sonuçlanabilecek siyasi, ekonomik ve sosyolojik çöküntülerin meydana gelmesinden korkulmuştur. Bütün bu rivayetlerde yönetsel sistemin selameti devlet millet birlikteliğinin garantisi olarak görülerek bireysel özgürlükleri öncelemek yerine devletçi bir anlayışın benimsendiği görülmektedir. Ancak, İslâm dininin öngördüğü siyaset anlayışının temellerinden biri de kararların meşveret ile

⁵⁷ bk. Buhârî, “Cihâd”, 107; Ebû Davûd, “Cihad”, 35.

⁵⁸ Müslim, “İmâre”, 31-32-33-34.

⁵⁹ Müslim, “İmâre”, 35.

⁶⁰ Müslim, “İmâre”, 36.-37.

⁶¹ Müslim, “İmâre”, 38.

⁶² Müslim, “İmâre”, 43.

⁶³ Müslim, “İmâre”, 43.

alınmasıdır.⁶⁴ Meşveret ise ancak karşıt görüşlerin ve fikir çeşitliliğinin varlığı ile mümkündür. Çünkü istişare müessesesi, özellikle, siyasal sistem içinde kurumsallaşan bir muhalefeti zorunlu kılmaktadır.⁶⁵ Bu nedenle ideal bir siyaset anlayışının ortaya konulabilmesi için muhalif kişi ve kurumların yetki ve sorumluluklarının belirli bir çerçeveye oturtulması gerekmektedir. Buradan hareketle yönetilenlerin devlet müessesesi içindeki en önemli görevlerinden biri muhalefet erkini oluşturmak ve doğru gitmeyen işlere ölçülü itirazlar geliştirmektir. Bu durum hadis edebiyatımızda kötülüğe karşı sessiz kalmayarak tepki göstermek imanının bir göstergesi olarak nitelendirilmiştir.⁶⁶ İslâm tarihinde de râşid halifelerin hata etmeleri durumunda kendilerine doğruyu gösterecek bir muhalefetin vâdedilmesi neticesinde hilafet görevini kabul ettikleri bilinmektedir.⁶⁷ Ancak Kitâbü'l-İmârede tahrîc edilen rivayetlerde yönetilenlerin bu sorumluluklarına herhangi bir atıf yapılmamıştır. Bunun yerine “...Siz üzerinize düşen görevleri yapar, kendi hakkınızı ise, Allah’tan beklersiniz” gibi hadislerle onlara otoriteyle ters düşmemek ve gerekirse sultandan kaynaklı çözülemeyen dünya işlerini ahirete ertelemek tavsiye edilmiştir.⁶⁸ İşler çığırından çıkıp yönetimin sorgulanması ihtimaline karşı ise “Sırtın dövülse, malın alınsa da dinle ve itaat et”⁶⁹ manasındaki rivayetlere yer verilerek yönetim ve halk arasında zuhur eden problemleri çözmedeki sorumluluğun sultandan alınıp bütünüyle tebaaya verilmesi gibi ilginç bir durum ortaya çıkmıştır. Bir anlamda halk içerisinde zuhur eden fitne hareketlerinin müsebbibi yönetimin liyakatsizliği ve adaletsizliğinden ziyade itaat etmesi gereken kitlelerin sultanı eleştirmesi ve bu minvalde bir duruş sergilemesi gösterilmektedir. Hâlbuki sosyal patlama derecesine gelmiş bir siyasal sorunun yapıcı eleştiri ve müspet bir muhalefet eliyle çözüme ulaşmasından başka tutar bir yol görünmemektedir. Ancak ilgili bölümde meşveret ve gerektiğinde sultanı tenkit edebilecek akil bir birey yahut erke işaret eden rivayetleri nakletmek yerine halk hareketlerinin ve sosyal tepkilerin önüne geçmek için vatandaş sükûnete ve sabra davet edilmiştir.

Aynı bölümde “Kim itaatten çıkarsa cahiliye ölümü ile ölmüştür”⁷⁰ mealindeki hadislerle İslâm devletine isyan bayrağı açmanın imani bir sorun teşkil ettiği haber verilmiştir. Ancak devam eden nakillerde ilgili rivayet “kim cemaatten ayrılırsa”, “kim

⁶⁴ Âl-i İmrân, 2/159.

⁶⁵ Recep Ardoğan, “Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslâm Kültüründe Siyasal Muhalefet”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Aralık 2004), 189.

⁶⁶ Buhârî, “Melâhim”, 17; Müslim, “İman”, 78.

⁶⁷ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Tarihu Taberî* (Beyrut: Dâru’t-Türas, 1387), 3/210; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (b.y: Dâru'l-Fikir, 1986), 6/301.

⁶⁸ Müslim, “İmâre”, 45.

⁶⁹ Müslim, “İmâre”, 52.

⁷⁰ Müslim, “İmâre”, 53.

sultana isyan ederse”, “kim beyatı olmayarak ölürse”⁷¹ şeklindeki ziyadelerle devlete isyan etmenin nehyi bağlamından çıkartılarak sultanın iktidarını tasdik etme aracına doğru evrildiği görülmektedir. Oysa yöneticiye beyat İslâm tarihinde hiçbir zaman imanun yegâne göstergesi olarak görülmemiştir. Müslim’in başka bölümlerde naklettiği Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekir’e altı ay boyunca beyat etmediği haberi⁷² ve bu durum karşısında Hz. Ali’nin hiçbir zaman küfürle itham edilmemesi, beyat ile iman arasında doğrudan bir ilişkinin bulunmadığını ispatlar niteliktedir. Müslim’in Hz. Ali’nin durumunu aktaran haberler yerine yöneticiye şartsız itaati nakleden rivayetlere yer vermesi onun devletçi ve otoriteden yana bir tavır sergilemesi şeklinde yorumlanabilir. Müslim şerhlerinde ise idarecilerin elinden sadır olan her türlü zulüm ve hataya karşı sabır tavsiye eden hadislerin Hz. Peygamberin mucizelerinden olduğu ve idareciler zalim de olsa sabredilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Örneğin Nevevî, her durumda itaati emreden bu haberleri gelecekte vuku bulacak kargaşa ve çatışmalar hakkında bilgi verdiği için Nebevî mucizeler olarak tanımlamıştır. Ona göre, bu haberlerin tamamında yöneticiye işitme ve itaat etmeye yönelik bir teşvik vardır. Hilafet makamında bulunan kişi zalim ve zorba bile olsa durum değişmez. Bir yöneticinin hakkı kendisine itaat edilmesidir. Böyle bir durumda dahi yöneticinin hakkı verilir asla itaatten taviz verilmez. Bu konuda kişi belki Allah’a onun eza ve şerrini kaldırması için dua edebilir. Nevevî bu yaklaşımıyla cebr ve zulüm altında yaşamak zorunda olan tebaaya dünyevi ve hukuki hiçbir hak tanımazken çıkış yolu olarak sadece tazarru tavsiyesinde bulunmuştur.⁷³

Bununla birlikte ilgili bölümde itaat olgusunu birtakım şartlarla takyid eden bazı rivayetler de yok değildir. Bu minvaldeki rivayetler dikkatle incelendiğinde bir tedriciliğin varlığından söz edilebilir. Örneğin, Avf b. Malik’den nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber’in görevlendirilen valinin Allah’a masiyet nevinden bir iş yaptığı görüldüğünde o işin kerih görülmesi, ondan razı olunmaması ancak itaatten de kesinlikle el çekilmemesi emredilmiştir.⁷⁴ Son tahlilde yine itaati emreden bu rivayetin aksine bazı itaat olgusunu şarta bağlayan ve gerektiğinde itaatten çıkmaya ruhsat veren haberler de vardır. Örneğin İbn Ömer’in bir naklinde masiyet halinde buyruğa itaat etmenin olmadığı bildirilmiştir.⁷⁵ Yine “İtaat ancak maruf hakkındadır”⁷⁶ şeklindeki veciz ifadeyle mutlak itaat olgusuna şerh düğüldüğü görülmektedir. Bu hadislerden hareketle fert ve otorite arasındaki ilişki itaat statüsünde olacaksa bunun Kur’an’daki kullanımlarıyla aklın

⁷¹ Müslim, “İmâre”, 55, 56, 58.

⁷² Müslim, “Cihad”, 52.

⁷³ Nevevî, *el-Minhâc*, 12/232; Ayrıca bk. Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/255.

⁷⁴ Müslim, “İmâre”, 66.

⁷⁵ Müslim, “İmâre”, 38.

⁷⁶ Müslim, “İmâre”, 39.

onayladığı, dinin kabul ettiği, insan doğasının ve toplumun tasdik ettiği fiil ve davranış manasındaki maruf kavramının çerçevesine girmesi gerekir.⁷⁷ Ancak ilgili rivayetlerde vaz olunan itaatsizlik halinin büsbütün başkana ve devlet düzenine bir başkaldırı ve isyan sadedinde olduğu da düşünülmemelidir. Çünkü bir emre itaat etmemenin lüzumu isyan ve ihtilalin vücubunu gerektirmez. Nitekim spesifik bir emre karşı itaatsizlik gösteren bir bireyin devletin bütün emir ve yasaklarına karşı geliyormuş gibi muameleyi hak etmediği de ortadadır.

Öte yandan gerçek manada isyan ve başkaldırıya teşvik anlamına gelebilecek çok daha keskin ifadeli rivayetler de vardır. Örneğin “...Sahabiler bu emir sahipleri ile savaşmayalım mı diye? sordular. Hz. Peygamber; namaz kıldıkları müddetçe hayır, buyurdu”⁷⁸ rivayetiyle namazın terki ile başkaldırı arasında bir sebep sonuç ilişkisi kurduğu görülmektedir. Ancak hemen eklemeliyiz ki sahabenin “Savaşmayalım mı?” diye sorduğu yönetici, farazi olsa da haddi aşan ve hükmünde adil olmayan zalim bir yöneticidir. Bu sebeple isyan için namazın terki tek başına bir gerekçe sayılamayıp beraberinde şiddetli bir zulmün de olması gerektiği söylenebilir. Ancak sahabeden Ubade b. Samit’in; “Ancak emir sahibinde açık bir küfür görmeniz müstesnadır ki bu halde onun küfrü hakkında yanınızda Allah kitabından kuvvetli bir deliliniz olmalıdır”⁷⁹ rivayetiyle Kur’an’dan sarih bir delille desteklenmiş küfrün daha önce kati surette emredilen itaat ve sadakat halinin son hududu olarak görülmesi tabidir. Ne var ki küfrünü izhar etmeyen bir insanın imanına dair kesin bir hüküm koymanın yanlışlığı ve hadisler diliyle yasaklanması⁸⁰ durumu bizlere bu kıstasın da kolay kolay uygulanabilir olmadığını göstermektedir. Nitekim râşid halifelerden günümüze değin herhangi bir devlet başkanının inançsızlığı üzere ittifak edildiği hiçbir zaman gündeme gelmemiştir.

Görüldüğü üzere Müslim’in tasnifinde yönetilenlerin sorumlulukları konusu büsbütün itaat kavramı üzerine bina edilmiştir. Bu manzarada muhalefet erki kağıt üzerinde kabul edilse bile fiiliyatta vücut bulmadığı ortadadır. Elbette ki böyle bir kurgu içerisinde problemlerin çözümünde tebaaya hiçbir yetki ve sorumluluk verilmemesi de mutlak otorite anlayışına paralel düşmektedir. Bu hadisler, tek taraflı, yalnızca yöneticilerin konumunu takviye eden bir kabulün yerleşmesine neden olur mahiyettedir. Ancak bu durumun Kuran’ın idealize ettiği yönetici ve yönetilen arasındaki ilişki biçimine uygun düşmediği de ortadadır. Çünkü Kur’an’da, Kitâbü’l-İmâre’deki hadislerin

⁷⁷ Ömer Mahir Alper, “İtaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/444-445.

⁷⁸ Müslim, “İmâre”, 62.

⁷⁹ Müslim, “İmâre”, 42.

⁸⁰ Müslim, “İmân”, 158.

yekûnundan ortaya çıkan mutlak itaat anlayışı gibi yönetilen kitlenin yok sayıldığı veya idarecilere, sonsuz itaati vaz eden hiçbir ayete rastlama imkânı bulunmamaktadır.⁸¹

Rivayetlerde her şeyin ahirete bırakılması, zulüm ile muameleye maruz kalması durumunda bile bireye sabır telkin edilmesi, dünyevi sorunları çözmesi beklenen siyaset kurumunun daha çok uhrevî bir boyuta sahip olduğunu da göstermektedir. Diğer bir deyişle bu anlayışa göre iktidar ve yetki dönemin yöneticisinde ancak sorunları çözme sorumluluğu ilahi iradeye aittir. Onun çözüme kavuşturmadığı herhangi bir problemden ötürü çözüm yöneticinin suçlanması veya itham edilmesi değil pek tabii ahirete havale edilmesidir. Oysa insanlar doğası gereği, ictimaî hayatlarında yaptıkları bazı iş ve eylemlerin mükâfatını dünyada almak isterler. Bu beklentiyi karşılayamayan bir siyasi oluşumun yaşanılan coğrafyaya nizam getirmede ve halkın hüsnü kabulünü kazanmada sıkıntılarından bahsetmeye gerek yoktur.⁸²

Değerlendirme ve Sonuç

Müslim'in siyaset anlayışında imâmetin Kureyş'e ait olması, on iki halife tasavvuru, yöneticinin halife bırakmaması, göreve talip olmak, hediye almamak ve yöneticiye mutlak itaat gibi belli başlı nitelikler göze çarpmaktadır. *el-Câmiu's-Sahîh*'in, günümüz dünyasına sünneti aktaran en önemli kanallardan biri olduğu düşünülmektedir. Eserin pek çok bölümünde insanın dünya ve ahirette mutluluğa ulaşmasını sağlayabilecek insan-yaratıcı, insan-insan ve insan-kainat ilişkilerini düzenleyen, geçmiş ve gelecekteki tüm insanlığı bağlayıcı pek çok umde ve hassasiyet mevcuttur. Zaten sünneti aktarma gayesi üzere kaleme alınan bir eserde de bu niteliklerin bulunması tabii bir durumdur. Ancak müellifin yönetici ve yönetilenlerin ilişkilerini işlediği Kitâbü'l-İmâre'de genel olarak sözü edilen niteliklere uygunluk göstermeyen hususi yönlere ağırlık verilmiştir. Nitekim siyaset anlayışı, bir toplumun siyasi sistemini, liderlerini ve politika tercihlerini belirleyen temel kavramlardan biriyken, toplumun kültürel ve tarihsel bağlamından da büyük ölçüde etkilenen bir olgudur. Her toplumun tarihsel deneyimleri; geçmişte yaşanan olaylar, savaşlar, devrimler ve ulusal kimlik gibi faktörler siyasi düşüncüyü şekillendirmiştir. Elbette böyle bir vasatta pek çok ilmî faaliyet ve çalışma da mevcut siyasi anlayışın etkilerinden nasibdâr olmuştur. Ancak ilmî kaygılar doğrultusunda şekillenmesi gereken çalışmaların böyle bir atmosferde teşekkül etmeleri, ortaya konulma amaçlarını ıskalama gibi bir sorunu beraberinde getirebilmektedir. Nitekim eserde yönetenle yönetilenlerin arasındaki ilişki boyutu, dönemin birtakım kaygı ve beklentilerine bağlı şekilde ele alınmış, adalet, istişare ve liyakat gibi günümüz dünyasının öncelikli beklentileri arasında olan sözü edilen mefhumlar ikinci planda

⁸¹ Konuyla ilgili daha detaylı bilgi için; İlyas Canikli, "İtaat Kültürünün Oluşmasında Hadislerin Rolü", İslâmi İlimler Dergisi 4/ 1-2 (Bahar, 2009), 307-328.

⁸² Canikli, "İtaat Kültürünün Oluşmasında Hadislerin Rolü", 326.

birakılmış, eleştiri ve muhalefet olguları yöneticinin lehine görmezden gelinmiştir. Eserin bu yönü, onun geleceğe ışık tutan ve müminlerin olası sorunlarına çözüm üreten bir niteliğe sahip olma vasfını da gölgede bırakmıştır. Hediye almamayı vaz eden rivayetler bir kenara bırakıldığında genel olarak siyaset anlayışının yerellik olgusundan uzaklaşmadığı da bir hakikattir. Bu nedenle eserin telif edildiği dönemin siyasi, sosyal, ilmî ve fikrî atmosferinin muhtemel etkilerinin onun siyaset anlayışının tahlilinde gözden uzak tutulmamalıdır. Makale türünün kısıtları da göz önünde bulundurularak Müslim'i bu minvalde bir eser telif etmeye yönelten muhtemel saikler kısaca şöyle sıralanabilir:

- a. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra ortaya çıkan imâmet tartışmaları ve idari boşluğun ümmet içerisinde uzun yıllar devam eden ihtilaf ve ayrışmalara neden olması, otoriteyi kutsayan bir anlayışın gelişmesine katkı sağlaması.
- b. Mihne olaylarının sona ermesinin ardından ehl-i hadisin lehine değişen siyasi zeminde hadisçilerin devlet ve otorite hakkında müspet kanaate sahip olmaları.
- c. Mihne gibi hadis ve hadisçi karşıtı bir süreçten sabırla çıkan ehl-i hadisin devlet eliyle gelen her türlü zulmün gelip geçici olduğu, önemli olan toplumun huzur ve sükuneti olduğu düşüncesini benimsemesi.
- d. Arap yarımadasında cahiliyeden beri devlet otoritesinin yoksunluğundan kaynaklı başıboşluk ve anarşi ortamının güçlü bir devlet anlayışı fikrini oluşturması ve halihazırda var olan ihtilaf ve infirada karşı otoriteye itaat fikrine yönelik bilinçaltının gelişmesi.

Sosyopolitik olaylar ile hadis tarihi arasındaki ilişki, bilgi sosyolojisinin önerdiği şekilde, her türlü ilmî ve fikrî meselelerin siyasi ve sosyolojik temeli olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, din ve din ilimleri ile siyasi olaylar arasındaki bağlantının özellikle İslâm tarihi açısından çok güçlü olduğunu gösteren bu kısa değerlendirme bile, İslâmî ilimlerin gelişiminde siyasetin etkisini göstermektedir. Bu nedenle, İslâm düşünce ve ilimler tarihini yapısal veya tarihsel açıdan incelemeye çalışırken, siyasetin bu düşünceyi yönlendirmedeki büyük rolü asla ihmal edilmemelidir. İslâmî ilimlerin oluşum dönemine tekabül zaman dilimini analiz etmeye çalışırken, devletin etkisini ve doğrudan veya dolaylı kontrolünü dikkate almadan yapılacak her türlü analizin eksik ve yanıltıcı olabileceği unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Aba, Veli. “Nesâî'nin (ö. 303/915) Şîlikle İthamı”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18/11, (2018), 167-191.
- Ağırman, Cemal. *Sünnette İtaat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Alper, Ömer Mahir. “İtaat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/ 444-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Apaydın, Mehmet. “İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti”. *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 7/8 (2018), 219-268.
- Ardoğan, Recep Ardoğan. “Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslâm Kültüründe Siyasal Muhalefet”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 171-189.
- Bakkal, Ali. “Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde 'İmamlar Kureyş'tendir' Hadisinin Rolü Üzerine”. *İstem Dergisi* 3/6 (2005), 87-103.
- Bıyıklı, Murat. “Fatih Bir Sahâbî: Abdurrahmân b. Semüre”, *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 13 (2022), 177-196.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır. 1x Cilt. b.y: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Canikli, İlyas. “İtaat Kültürünün Oluşmasında Hadislerin Rolü”. *İslâmi İlimler Dergisi* 4/ 1-2 (Bahar, 2009), 307-328.
- DMK, Devlet Memurları Kanunu. *Resmi Gazete* 12056 (23.07.1965). Erişim 21 Ekim 2023.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. vii Cilt. b.y: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- Ertürk, Mustafa. “Buhârî'nin Siyaset Anlayışı: Yöneten ve Yönetilen İlişkisi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 1/1 (Bahar, 2021), 7-31.
- Gölcük, Şerafettin. Toprak, Süleyman. *Kelam-Tarih, Ekoller, Problemler*. Konya: Tekin Yayınları, 2001.
- Hatiboğlu, Mehmet Said Hatiboğlu. “İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (1978), 121-213.
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=657&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî*. xii Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldun. *Mukaddime*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Faslu fi Milel*. xv Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanecî, t.y.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. xv Cilt. b.y: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Tevîlu'l-Muhtelifi'l-Hadis*. b.y: el-Mektebetü'l-İslâmî,1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi Kütübi'l-Arabî, t.y.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. xv Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414.
- İmamoğlu, Abdullah Taha. *Hadis ve Siyaset*. İstanbul: Beka Yayınları, 2015.
- İqbal, Navid - Fehmida, Balok. "Rivayetler Çerçevesinde Kureyş'in Durumuna Bir Bakış". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 44/1 (2018), 59-77.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâidi'l-Müslim*. thk. Yahya İsmâîl. x. Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefa, 1998.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-Sârî*. x Cilt. Mısır: Matbaâtü'l-Emiriyye, 1323.
- Keleş, Ahmet. "Apokaliptik Hadis Edebiyatı ve Problemleri- "Hilafet Benden Sonra Otuz Senedir" Hadisi Örneği", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4/7 (2006), 37-54.
- Malik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrut: Dâru'l-İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1985.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârîfîn b. Nûreddîn Alî. *Feyzü'l-Kadir*. vı Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyye, 1356.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. trc. Mehmet Sofuoğlu. viii Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 2014.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim*. xvii Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 39 (1999), 287-356.
- Özpinar, Ömer. *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Şen, Abdurrahim. "Halifede Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureyşliliğin Kavmiyetçilikle İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 191-213.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Tarihu Taberî*. xı Cilt. Beyrut: Dâru't-Tûras, 1387.
- Tokpinar, Mirza. "Abdurrazzak b. Hemmam (126-211/744-827)'in Şiilikle İtham Edilmesi Üzerine Bir İnceleme". *Dinî Araştırmalar*. 3/9, (2001), 77-92.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen-i Tirmizî*. v1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1998.

Yıldırım, Enbiya. "El-Hâkim en-Neysâbûrî'nin Şîilikle İtham Edilmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 57/1, (2016), 57-84.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 459-483

Analyzing the Implementation of Shuf'ah 'Preemption' Rights in the Legal System of Bangladesh within the Framework of Islamic Law

Bangladeş Hukuk Sisteminde Şüf'a 'Önalım' Hakkı Uygulamasının İslam Hukuku Çerçevesinde İncelenmesi

A. H. M. Ershad UDDIN

Dr, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Dr, Kocaeli University, Theology Faculty Basic Islamic Sciences Department

ershad.uddin@kocaeilu.edu.tr Orcid: 0000-0002-6270-9117

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

28.08.2023

Kabul Tarihi / Accepted

26.12.2023

Atıf/Cite: UDDİN, A. H. M. Ershad. "Analyzing the Implementation of Shuf'ah 'Preemption' Rights in the Legal System of Bangladesh within the Framework of Islamic Law". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2023), 459-483.
<https://doi.org/10.20486/imad.1351411>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Şüf'a (önalım) yasası, İslami hukukun önemli bir unsurunu oluşturur ve arazi ortakları ile komşularının haklarını koruma amacını taşır. M.S. 622 tarihinde ortaya çıkmış olan bu yasa, 1400 yılı aşkın süredir Müslüman imparatorluklarda büyük bir rol oynamıştır. Günümüzdeki bölünmüş arazi işlemleri ve azalan kişi başına düşen arazi miktarı gibi çağdaş zorluklara yanıt olarak, arazi yönetimi yasalarının modernleştirilmesi gerekliliği, özellikle ön satın alma haklarını içerir. Bu makale, Şüf'a Yasasının farklı yönlerini ele almakta ve Bangladeş'in mevcut ulusal yasal çerçeveleri ile karşılaştırmaktadır. Ön alım hakkı, bir mülkün üçüncü bir tarafa satılması öncesinde ortaklara satın alma hakkı sunar. Bangladeş'te, üç farklı yasal yaklaşım öne çıkmaktadır: Müslüman (İslam) Hukuku Yaklaşımı, Devlet İktisap ve Kiracılık Yasası (1950) ve Tarım Dışı Kiracılık Yasası (1949). Bu çalışma, Bangladeş aile hukukunda önem arz eden Hanefi mezhebinin bakış açısına odaklanarak, çoğunluğun bu mezhebe yaygın biçimde bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca çalışma, Bangladeş'te ön alım hakkının hukuki durumunu İslam hukuku açısından incelemeyi, bu konuya çözümler üretmeyi ve ön alım hukuku ilkelerinin mevcut arazi hukuku uygulamalarına entegre edilmesinin fizibilitesini değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Şüf'a, Medeni Kanun, Komşu Hakları, Bangladeş.

Abstract

The *Shuf'ah* 'preemption' law, a significant component of Islamic Shari'ah law, safeguards the rights of land partners and neighbors. Originating in 622 AD, it has played a crucial role in Muslim empires for over 1400 years. In response to contemporary challenges, such as fragmented land transactions and decreasing per capita land availability, modernizing land management laws, including pre-purchase rights, is essential. This article examines the *Shuf'ah* Law's dimensions and compares Bangladesh's current national legal framework. Pre-emption rights empower co-sharers to acquire land before others, with consent or waiver paving the way for third-party acquisition. In Bangladesh, three legal approaches to pre-emption exist: the Muslim Law Approach, the State Acquisition & Tenancy Act 1950 Approach, and the Non-agricultural Tenancy Act 1949 Approach. The research relies on the viewpoint of the Hanafi school, which holds significance in Bangladesh's family law owing to the widespread adherence of the majority to this specific Madhab. In addition, the study seeks to explore the legal standing of the right of pre-emption in Bangladesh through the lens of Islamic law, provide solutions to this matter, and assess the feasibility of integrating pre-emption law principles into contemporary land law practices.

Keywords: Islamic Law, Shuf'ah, Civil Code, Neighbors' Rights, Bangladesh.

Introduction

Shuf'ah originates from the Arabic word *shafa'un*, denoting duplication, combination, and addition concepts.¹ It also holds a contrary meaning of "odd," as the Quran references it in "oaths even and odd,"² encapsulating augmentations and accumulation within Islamic jurisprudence. The Arabic term for pre-emption, *shuf'ah*, comes from the verb *Shafa'*, signifying a combination, increase, or reinforcement. This term reflects the pre-emptor combining their ownership with the property due to this right, thereby enhancing their holdings. *Haqq al-shuf'ah* in Arabic refers to a property owner's right adjacent to another property.³ This term grants the right to buy a neighboring property from a new buyer, essentially replacing them and preventing outsiders from entering the neighborhood.⁴ It holds immense importance in land management, particularly in safeguarding co-owners' and neighbors' rights. The *Shafi'*, composed of co-owners of the original land, must be informed of an impending sale, allowing them to exercise their preemptive right to purchase the land at a fair value. If the contiguous landowner declines the offered land, the adjacent landowner (*shafi'*) is bound by the price set by an external or distant buyer.

In property transactions, the rightful owner must obtain the property at the same price, regardless of the seller's agreement. When a property is sold to a third party without the right of preference, the holder of the preference right can expand their assets by covering the selling price and related expenses, exceeding the initial cost borne by the buyer. This augmentation empowers holders to increase holdings without explicit consent. As per Majallah (article 950), 'What did the buyer of a sold property pay the price in return for taking ownership?'⁵ If an individual lacking the sufficient right sells it to another, the third party with a rightful claim to the buyer shall sell the sale price and any additional costs. They shall have the authority to obtain the property and acquire possession legally.⁶

In Bangladesh, pre-emption was once familiar but has diminished in relevance due to changing lifestyles. Present statutory laws discourage pre-emption due to rigid provisions introduced in 2006, leading to fewer applications in civil courts. Bangladesh

¹ Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Alī Fayyūmī, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr* (Egypt: Dār al-Ma'ārif-al-Qāhirah, 2001), 1/145; Akmal al-Dīn Bābartī, *Al-'Ināyah Sharḥ al-Hidāyah* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007), 5/477.

² al-Fajr, 89/3.

³ 'Alī Ibn Abī Bakr Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan al-Morgināny, *Al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadi* (Pakistan: Idārat al-Qur'ān wa-al-'Ulūm al-Islāmiyah, 1417), 3/24.

⁴ Khalid Rashid, *Muslim Law* (Lucknow-India: Eastern Book Company, 2004), 283.

⁵ Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), 188.

⁶ Hayrettin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987), 1/285.

employs three approaches to 'Pre-emption': one under Muslim Law and two under existing laws- section 24 of the Non-agricultural Tenancy Act, 1949, and section 96 of the State Acquisition and Tenancy Act, 1950.⁷ In the Bangladeshi context, the literature on preemption law is inadequate, with few works available for comprehensive research. Existing works also lack substantial exploration from the standpoint of Islamic law. This study concentrates on preemption's application within Islamic legal frameworks, comparing statutory laws with Islamic principles, notably within Bangladesh's family law grounded in Hanafi jurisprudence. It emphasizes the significance of preemption (shufa) in Bangladeshi society, examines historical amendment acts, and proposes suitable strategies for effective implementation.

1. The General Mechanism of Pre-Emption

In simple terms, pre-emption entails the exclusive right of an individual to acquire a specific property before it becomes available to others. This legal concept grants a person the authority to buy immovable property before anyone else under certain circumstances. This particular right is vested in a third party called the 'pre-emptor.' When a property sale agreement is established, the pre-emptor can intervene and take the position of the intended buyer, essentially obtaining the property on the same agreed-upon conditions. The term 'pre-emption' originates in the Latin words 'prae,' meaning 'before,' and 'emptions,' signifying 'buying.' Its purpose is to ensure that this individual can secure the property before others have the chance.⁸ However, this principle was notably affirmed by the Supreme Court of India in the *Bishan Singh v. Khazan Singh* case. This right is marked by the pre-emptor's more robust entitlement, granting them the ability to secure the entire property for sale. Notably, pre-emption has historical lineage, tracing back to Roman law, and it was also practiced in the Indian subcontinent during the era of Mughal rule as part of Islamic legal practices. Let us explore a couple of scenarios to grasp its application:

Scenario 1: In this situation, Ahmed and Khadiza are siblings who jointly possess inherited property in the exact location. Due to family disputes, Khadiza, the sister, sold her portion of the property to an external party. Ahmed, the brother, possesses the necessary means to purchase the property and has a genuine requirement for it. In this scenario, is there any potential legal recourse available to Ahmed?

Scenario 2: Consider the case of Aisha and Muhammad; Aisha and Muhammad share joint ownership of a pond. This pond holds significant financial importance as one of Muhammad's income streams. The potential sale of Aisha's share to an external party

⁷ The State Acquisition and Tenancy Amendment Act, 2006, *Laws of Bangladesh-Ministry of Law, Justice and Parliamentary Affairs* (1951).

⁸ Syed Lutfor Rahman, *Pre-Emption Laws in Bangladesh* (Dhaka: Ain-Grantha Prokashak, 1984), 1.

threatens Muhammad's income stability. However, Muhammad is prepared and capable of purchasing Aisha's share in the pond. In this circumstance, what legal recourse does Muhammad have at his disposal?

These scenarios highlight the intricate interplay of pre-emption rights in property transactions and the legal options available to individuals facing such circumstances. The situation using mathematical symbols and equations is presented below:

A and B are adjacent landowners. X owns land A, and Y owns land B.

When X decides to sell land A, the process can be described as follows:

Offer to Y:

X offers land A to Y.

If Y accepts, the sale is concluded.

Offer to others:

If Y declines or does not respond, X can sell land A to another person, Z.

Pre-emption right of Y:

If X sells to Z without offering to Y, Y has a right of pre-emption.

Y can purchase land A from X by paying the same price Z paid.

Mathematically:

If Y accepts: Y owns land A.

If Y declines: X can sell to Z.

If Y exercises pre-emption:

Y pays the same price Z paid to X.

If the price seems inflated to discourage Y, the court adjusts the price.

In mathematical terms:

If Y exercises pre-emption: Y pays $\text{Price}(Z) = \text{Price}(X)$.

Court adjustment: $\text{Adjusted Price}(Y) = \text{Rationalized Price}(Z)$.

The primary mathematical expression: is $Y = X$ (if Y accepts), $Y \neq X$ (if Y declines) $Y = Z$ (if Y exercises pre-emption). The fundamental principle behind this law is to maintain neighborhood tranquility and prevent outsiders from disturbing it. It ensures harmony between adjacent landowners (A and B) and Y's pre-emption rights to keep the community's equilibrium.

The above example involves three distinct parties:

Vendor: The individual who owns the property and intends to sell it. In the given example, X is the property owner who chooses to sell his land.

Vendee: This party refers to the person who is an outsider to the property and purchases it. In the illustration, Z represents the outsider who wishes to buy the land. This is the third party involved.

Pre-emptor: The pre-emptor is the neighbor, co-sharer, or heir with the right of pre-emption. In the provided scenario, Y possesses adjacent land to X's property. Thus, Y is the neighbor and the holder of the pre-emption right.

2. The concept of *Shuf'ah* in Islamic Law

According to the author of *Al-'Inayah Sharh al-Hidayah*, and as per the Shari'ah's terminology, the establishment of ownership by an individual through their rights of partnership and neighborhood over the land sold to another adjacent land is termed as *shuf'ah*.⁹ Elaborating on the name *shuf'ah*, the author mentions that it is called so because the purchased land merges with shafi's land.¹⁰ The author of *al-Durr al-Mukhtār* defines *shuf'ah* as the imposition of ownership on the buyer through compulsion, stating, establishing ownership of land by force on the buyer is termed *shuf'ah*.¹¹ Consequently, due to the partners' and neighbors' joint ownership of the land, forcefully acquiring the adjoining land at the same price as the buyer's purchased land is considered *shuf'ah*.

An individual who possesses the right of pre-emption is referred to as a Shafi'¹² or a person with pre-emptive rights for land.¹² Therefore, the individual authorized to exercise the option to acquire adjoining land is termed a shafi'.

2.1. The Stance of Shafi' in Classical Literature

In this particular case, shafi's ownership of land can be categorized into two distinct types, as elucidated by al-Maydānī: (1) Shareek (partner) and (2) Neighbor.¹³ Here, *shafi'* refers to an individual who shares or partners in the ownership of wealth. *Shafi'*'s definition underscores that partners are individuals whose joint property remains undivided. Consequently, those who partake in this shared property are called *sharik* or *shafi'*.

In this context, individuals who are partners in the original property, those who share the right to the property, and those who share in its access paths are all considered partners. Nonetheless, within the realm of *shuf'ah* rights, two categories of partners emerge: (1) The principal partner, or the individual who shares in the principal value of the sold property, and (2) The "khalīṭ" or the person who shares in the right of the sold property. In other words, "shafi- khalīṭ" refers to individuals with rights to specific

⁹ Bābartī, *Al-'Inayah Sharh al-Hidāyah*, 5/473.

¹⁰ Maḥmūd ibn Aḥmad ibn Mūsá Badr al-Dīn 'Aynī, *Alibnāyah Fī Sharḥ Al-Hidāyah* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), 11/274.

¹¹ Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Ḥanafī Ḥaṣkafī, *Al-Durr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Abṣār Wa-Jāmi' al-Biḥār* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), 623.

¹² 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī* (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), 7/454.

¹³ 'Abd al-Ghanī al-Ghunaymī Maydānī, *Al-Lubāb Fī Sharḥ al-Kitāb* (Beirut-Lebanon: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 2002), 3/262.

easements, such as right of way or water discharge, and privileges related to pathways or water management.¹⁴

According to the author of *Al-'Ināyah Sharḥ al-Hidāyah*, the principal partner is the one responsible for the assets being sold. Concerning the *shuf'ah* of a partner,¹⁵ however, al-Marghinānī states that the right of pre-emption will be established for the individual who shares in the original entity being sold.¹⁶ This implies that the person with a stake in the principal value of the goods sold is the leading partner. The author of *Fatḥ al-Qadīr*, Ibn Humām, asserts that the person sharing the rights of the sold land is someone whose rights have not been distributed. Typically, these rights to sold land are intertwined. Such an individual, who holds title to the sold land, is termed the 'Khalīf'.¹⁷ In his *ḥāshiyah*, Ibn Abidin mentioned: as for the neighbor, customarily, this refers to the adjacent individual or someone who resides in the immediate locality. The term 'locality' pertains to the area where the tribe lives and dwells, resembling a close-knit neighborhood.¹⁸ Addressing the notion of neighbors, according to a hadith, as narrated by Abu Bakr, Umar, and Ali, the Prophet Muhammad stated that the range of neighbors extends to forty houses.¹⁹ The *ḥadīth* emphasizes that those whose neighbors are not secure from their harm will not enter Paradise. Ali further added that anyone who hears their shouting is considered a neighbor. The Qur'an also underscores the importance of neighbors.²⁰ Abdullah ibn Abbas narrated that the Prophet Muhammad (peace be upon him) said: 'If a person possesses land or property and intends to sell it, they should first offer it to their neighbor for purchase.'²¹ However, Ibn Kathīr posits that the nearest neighbor is a fellow Muslim.²² Upon considering the classical scholars mentioned viewpoints, including those from the Qur'an and Hadith, the nearest neighbor is classified into three categories: (1) individuals with a kinship relationship, (2) those who live in proximity, and (3) Muslims.

Consequently, the concept of distant neighbors can be comprehended from two standpoints: (1) individuals who share no familial ties and (2) neighbors who adhere to

¹⁴ Maydānī, *Al-Lubāb Fi Sharḥ al-Kitāb*, 3/261.

¹⁵ Bābartī, *Al-'Ināyah Sharḥ al-Hidāyah*, 5/475.

¹⁶ al-Morgināny, *Al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*, 3/26.

¹⁷ Muḥammad Ibn 'Abd al-Wāḥid al-Sywāsy al-Sakandari Kamāl al-Dīn Ibn Humām, *Sharḥ Fatḥ Al-Qadīr 'alā al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 5/375.

¹⁸ Muḥammad Amīn Ibn 'Umar 'Ābidīn, *Radd Al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār* (Beirut-Lebanon: 'Ālam al-Kutub, 2003), 9/259.

¹⁹ Aḥmad Ibn 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Ḥajar 'Asqalānī, *Fatḥ Al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Egypt: Maktabat al-Dār al-Salām, 1998), 10/447.

²⁰ al-Nisa, 4/36.

²¹ Muḥammad Ibn Yazīd al-Rab'ī al-Qazwīnī Ibn Mājah Abū 'Abd Allāh, *Sunan Ibn Mājah* (Egypt: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1999), 1/17.

²² Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr* (Riyadh: Dār Ṭaybah, 1999), 2/298.

faiths other than Islam. When considering the principle of *shuf'ah* or pre-emption, priority is accorded in inheritance to immediate family, fellow Muslims, and subsequently to distant neighbors and those practicing different religions. In determining precedence among neighbors, a pertinent ḥadīth narrated by Talha Ibn Abdullah recounts a conversation with Aisha in which she inquired, 'I have two neighbors. To whom should I present a gift?' The Prophet responded, 'Offer it to the one whose entrance is closer to yours between the two.'²³ This ḥadīth, along with the evidence from the Quran and the Hadiths, establishes two distinct categories of neighbors regarding their rights: (1) The Nearest Neighbor and (2) The Farthest Neighbor.²⁴

As a result, it becomes an obligatory duty to uphold the rights of neighbors based on their proximity, as indicated by both the Quranic teachings and the wisdom of the Hadith. The preceding discourse outlined three fundamental grounds for being mindful of *shuf'ah* rights. These are as follows: (1) Partnership (Sharīka), the reason for *shuf'ah*, which the jurists unanimously accept, is being a shareholder in the real estate sold; (2) Partnership (Sharīka) in the rights associated with the sold assets, characterized by a joint partnership or a combined arrangement, and (3) neighborhood considerations.²⁵

However, a significant aspect highlighted in classical sources pertains to who holds the right of *shuf'ah*. A ḥadīth found in Abdurrezzak's *al-Musannaf* narrates that irrespective of the individual, the neighbor's claim takes precedence as the right of *shuf'ah*.²⁶ The term 'Mā kāna' within the ḥadīth encompasses anyone, indicating that the right of *shuf'ah* is applicable regardless of one's gender, status (free or enslaved), age, or religious affiliation (Muslim or non-Muslim). *Shuf'ah* is a transaction that extends to all individuals, regardless of gender, age, or religion. This right remains consistent even for non-Muslim individuals, primarily because the essence of being a good neighbor fundamentally contributes to social harmony. This extends to Muslims and non-Muslims, as fostering peace is imperative for society. This distinction is not upheld since Islam aims to establish order within the public domain and promote social cohesion in a sociological context. In this framework, the criteria for evaluating interactions among individuals

²³ Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā'īl Ibn Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Bangladesh: Hamidiya Library, 2002), 1/788.

²⁴ 'Abd Allāh Nāṣiḥ 'Alwān, *Tarbiyat Al-Awlad Fī al-Islām* (Egypt: Dār al-Salām lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 1992), 1/303.

²⁵ Abū Bakr Ibn Mas'ūd Kāsānī, *Badā'i' Al-Ṣanā'i' Fī Tartīb al-Sharā'i'* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 6/4.

²⁶ 'Abd al-Razzāq Ibn Hammām Ṣan'ānī, *Muṣannaf 'Abd Al-Razzāq* (Egypt: Dār al-ta'ṣīl, 2015), 3/81.

within society is based not on religion, language, or ethnicity but on the foundation of justice alone.²⁷

In addition, a single distinction exists in this scenario: If a non-Muslim acquires the property using wine or pork as payment, and the *shafi'* is also a non-Muslim, the *shafi'* can accept the property in exchange for wine and pork. In their legal framework, these items hold value and are considered legitimate for transactions. A sales contract involving these items remains valid between them. However, if the *shafi'* is a Muslim, the acquisition does not include wine or pork but their monetary equivalence. This rule applies to the *shafi'* and any of the parties involved, whether they are Muslim – the *shafi'*, the buyer, or the seller. In this case, using wine or pork as payment is impermissible under Islamic law, as these items are not recognized as legitimate goods. Consequently, a sales contract involving them is null and void. When purchasing goods subject to the right of *shafi'* of *shuf'ah*, the buyer must offer payment equivalent to the item's value, directly or through an alternative means.²⁸

2.2. Reasons For Pre-emption As Per Islamic Jurisprudence

As outlined in the Majallah, the factors that lead to the emergence of the right of preemption can be categorized into three: a partnership in the *Mabi'* (the property subject to the sale contract) itself, partnership in a servitude content, and adjacency to it. These factors establish a precedence hierarchy, where the utilization of the right prevents its progression to the subsequent group. Should those in the higher group fail to exercise the right of preemption, this right becomes applicable to the next group (Majallah 1008-1010).²⁹ However, the rationale for *shuf'ah*, a concept unanimously accepted by jurists, is to have a share in the sold real estate. The following scenarios are also regarded as factors leading to the activation of the *shuf'ah* right among various categories of *shafi'* (vendees), succinctly elaborated below:³⁰

2.2.1. Being a Co-owner of An Easement Right (Sharik)

The initial classification within the *shafi'* perspective pertains to *sharik* ownership in an easement right, where individuals jointly hold rights irrespective of the watercourse's length, direction, or the extent encompassed by the easement. For example, Zimam and Tawqueer are two brothers and co-sharers in the property. Here, if Zimam sells his property to Abdullah, Tawqueer has the right of preemption in this case.

²⁷ Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Shams al-Dīn Sarakhsī, *Al-Mabsūṭ* (Beirut-Lebanon: Dār al-Ma'rifah, 1989), 12/161.

²⁸ Sarakhsī, *Al-Mabsūṭ*, 12/277.

²⁹ Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye)*, 198.

³⁰ 'Uthmān Ibn Fakhr al-Dīn 'Alī Zaylāī, *Tabyīn Al-Ḥaqā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq* (Egypt: al-Maṭba'ah al-Amīriyah al-Kubrā, 1314), 5/239.

In this context, all involved parties are considered equal. It is important to note that the utilization of public roads and rivers, which are accessible for everyone's use, does not serve as a foundation for the right of *shuf'ah*. The primary entitlement within the scope of *shuf'ah* is reserved for the original partner. This stems from their inherent privilege to acquire and take possession of the corresponding property. A ḥadīth narrated by Rafi' conveys the Prophet's words: The partner holds a greater entitlement, as they are the nearest, regardless of the nature of the property.³¹ Another ḥadīth by the Messenger of Allah underscores that this partner possesses the right of *shuf'ah*, and every owner holds the right of *shuf'ah*.³² There is another ḥadīth where the Messenger of Allah said: 'Whoever has a partner in any stream or date palm, he has no right to sell that property unless she declares it to his partner.'³³ Suppose an individual intends to sell their property by their ownership share. In that case, the remaining partners are entitled to exercise their right to buy before any external party. This entitlement is governed by the number of individuals involved, following the principles of the Hanafi madhhab. For instance, if there are three partners, each possesses an equal claim. Conversely, the Shafi'i madhhab determines this right based on the share's value. In other words, the other two partners hold identical rights within the Hanafi madhhab. In contrast, within the Shafi'i madhhab, the right of *shuf'ah* is distributed among them in alignment with their respective ownership shares.³⁴ The evidence presented unequivocally establishes the partners' priority in exercising the *shuf'ah* right.

2.2.2. Being adjacent to the property (Khalīṭ)

Following the clarification of Sharīk, the subsequent categorization within the *shafi'* framework pertains to *khalīṭ*. In this context, the property remains part of an undivided sale within a collaborative partnership, where the allocation of rights to those who share ownership in the initial property reflects their involvement in the ownership of assets that have been either liberated or sold. This principle extends to partners in pathways and water canals, highlighting the comprehensive nature of this concept. The endorsement of this right stems from a ḥadīth by al-Sha'bī's declaration that the *khalīṭ* holds greater rights than the *shafi'* individual. Furthermore, the *shafi'* individual takes precedence over their neighbor, while neighbors possess more rights than others.³⁵ The Ḥadīth signifies that those who jointly own a property possess the right of pre-emption

³¹ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, 1/2498.

³² Muḥammad Ibn 'Īsā Ibn Mūsā Tirmidhī, *Sunan Al-Tirmidhī* (Egypt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), 3/365.

³³ Ebul Hüseyn Muslim Ibn Haccac Müslim, *Sahihi Müslim* (İstanbul: İrfan Yayınları, 1990), 133.

³⁴ Sarakhsī, *Al-Mabsūṭ*, 12/168.

³⁵ 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn İbrāhīm Abī Shaybah, *Muṣannaḥ Ibn Abī Shaybah* (Saudi Arabia: al-Rushd, 2004), 7/167.

if a co-owner plans to sell their share to an outsider. This principle of *shuf'ah* grants the initial right to the partner, but in cases where the partner is absent, this responsibility falls to the neighbors. Here, the term "partner" encompasses both primary partners and *khalīṭ*; the neighbor inherits this right if the *khalīṭ* is not present.

Nonetheless, ownership of flowing water properties, regardless of length, direction, or layout, guarantees equitable involvement. In the Hanafi school of thought, entitlements to *shuf'ah* rights are established through shared ownership, co-ownership in an easement right, and proximity to the sold property. In cases where multiple parties hold equal *shuf'ah* rights, they can collectively waive these rights, allowing the property to be sold without *shuf'ah* claims (*Ḥaqq al-shuf'ah*). The invocation of *shuf'ah* rights precedes more substantial claims, while others are limited in scope. In the Majallah, higher-ranking *shuf'ah* holders waiving rights enables lower-ranking holders to claim them; however, Abū Yūsuf maintains that higher-ranking holders void others' rights. When *shuf'ah* holders share the same rank, the Hanafi school divides the rights equally, whereas other schools allocate *shuf'ah* rights proportionally to their property shares. The Zāhirī school acknowledges co-ownership of movable property, and the Jafari school recognizes co-ownership of private passages as grounds for *shuf'ah* rights.³⁶

2.2.3. Rights of the Neighbor (Jār)

The last group pertains to individuals who possess adjacent goods eligible for the preemption right (*al-jār al-mulāṣiq*). These goods are continuous immovable properties. When immovable properties comprise multiple floors, each owned by different individuals, each floor's owner is considered a neighbor (*al-jār al-mulāṣiq*) to the other floors. For example, as stated in Article 1011 of the Majallah, when distinct owners possess the lower and upper floors of a building, each floor is viewed as a neighbor (*al-jār al-mulāṣiq*) regarding the other.³⁷ Various references in Ḥadīth support this entitlement. Several references in the ḥadīth support this entitlement.³⁸ The property under consideration in the contractual arrangement must unequivocally qualify as a tangible immovable asset. There is a narration from the prophet where he was asked by a companion of him, "What if there is a piece of land where no one holds a share and there are no partners, but neighbors are present? The prophet replied that the neighbor's claim takes precedence due to their proximity."³⁹ This is one piece of evidence supporting this ruling through Ḥadīth.⁴⁰ This includes tangible assets like houses, shops, and fields

³⁶ 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Sa'īd Ibn Ḥazm, *Al-Muḥallā* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), 8/3.

³⁷ 'Aynī, *Alibnāyah Fī Sharḥ Al-Hidāyah*, 11/275.

³⁸ Tirmidhī, *Sunan Al-Tirmidhī*, 3/32.

³⁹ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, 1/17.

⁴⁰ Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, 1/96.

considered property. However, it is essential to note that structures on the land, such as houses, shops, and even trees, must be directly connected to the sale. The *shuf'ah* right is only activated when the entire property, including the land, is sold; otherwise, the sale of just the house, detached from the land, does not trigger the *shuf'ah* right.⁴¹ By this stipulation, the concept of *shuf'ah* does not apply to assets like ships, cars, or any other movable belongings.

3. Terms of the Right to Shuf'ah in Islamic Law

The initial requirement pertains to the partnership involving easement (*khalīṭ*) or proximity (neighbors) to the given reasons. The discussion of the preemptive right (*shuf'ah*) only arises when these circumstances are in place. The subject of the preemptive right must encompass a real estate property or an entity in the likeness of real estate.⁴² Majallah's Article 1017 encapsulates two essential criteria⁴³: firstly, the property must constitute real estate or land, and secondly, the concept of preemptive right does not extend to assets such as automobiles or vessels, ships, etc., which lack the nature of the real estate. Within Islamic jurisprudence, while the Ḥanafī jurist al-Kāsānī aligned with Imam Malik's perspective on pre-emptive right applying to ships,⁴⁴ the prevalent stance within the Ḥanafī school of thought does not concur with this viewpoint.⁴⁵

In contrast, the Zāhirī jurist Ibn Hazm contends that the preemptive right extends to all partnership instances, encompassing food and swords.⁴⁶ Similarly, according to Majallah Article 1019-1020, the preemptive right does not apply to structures or trees detached from the specified area. However, if they are affixed to the land, linked to a watercourse, preemptive rights hold for buildings and trees that are sold.

Regarding the intended definition of property, it implies the necessity for it to be privately owned by an individual rather than publicly owned by the state. Consequently, the preemptive right does not hold on lands owned by institutions or the state, like public parks and gardens. Moreover, the preemptive right does not find application in forested areas.⁴⁷

⁴¹ Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, 1/286.

⁴² 'Aynī, *Albināyah Fī Sharḥ Al-Hidāyah*, 11/276.

⁴³ Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye)*, 201.

⁴⁴ Kāsānī, *Badā'i' Al-Şanā'i' Fī Tartīb al-Şarā'i'*, 6/117.

⁴⁵ Mālik ibn Anas ibn Mālik, *Al-Mudawwanah al-Kubrā* (Saudi Arabia: Wizārat al-Awqāf al-Sa'ūdīyah-Maṭba'at al-Sa'ādah, 1324), 4/216; Aḥmad ibn Idrīs Shihāb al-Dīn Qarāfi, *Al-Dhakhīrah* (Beirut-Lebanon: Dār al-Gharb al-İslāmī, 1994), 6/280.

⁴⁶ Ibn Hazm, *Al-Muḥallā*, 8/3.

⁴⁷ İbrahim Kāfi Dönmez, "Şüf'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2010, 39/252; Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, 1/188.

According to article 1024 of Majallah, *shafi'* should be cautious not to engage in actions leading to the forfeiture of his entitlement to assets connected with the preemptive right (*shuf'ah*).⁴⁸ For instance, whether exercised with or without a fee, if he declares his intention not to exercise this right, he forfeits it. Similarly, the scope of the preemptive right shifts to the possession of a third party or another individual within the group of *shafi'*, and the *shafi'* in question provides his consent to this transfer.⁴⁹ Any expressions or behaviors signifying agreement result in the preemptive right being relinquished once more. This is because the preemptive right, unlike a transferable entity, can neither be bought nor sold. It is a right that can only be exercised or explicitly renounced.⁵⁰

Furthermore, it is crucial to note that the preemptive right (*shuf'ah*) comes into effect exclusively after establishing a sales contract, as highlighted in Majallah Article No. 1021. This assertion within the Majallah emphasizes the Hanafi school's stance, stipulating that *shuf'ah* is contingent upon transactions involving modest payments.⁵¹ Similarly, the consideration of *shuf'ah* extends to instances where the imposition of a price is specified, as detailed in Article 1022. As a result, scenarios such as gratuitous grants, inheritance, or bequests that lack a monetary element do not give rise to the preemptive right (Majallah 1023).

All claims of the seller over the sold real estate must have lapsed. For instance, in an unlawful sale, the seller cannot exercise the preemptive right unless their entitlement to reclaim the property through contract termination has been forfeited. Furthermore, the presence of a right of choice acts as an impediment to *shuf'ah*. However, this circumstance does not encompass every possible scenario. For instance, the absence of foresight and speculative intention does not obstruct the assertion of this right (Majallah, 1026), these aspects are inherent for the buyer without necessitating additional conditions.⁵²

3.1. Revoke The Shuf'ah Right

There are scenarios where the preemptive right (*shuf'ah*) ceases to hold. Primarily, if a person explicitly conveys consent through words or actions, even when witnessing the sale, the right will be forfeited. In addition to this, the right to *Shuf'ah* becomes void in the following instances:

⁴⁸ Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye)*, 202.

⁴⁹ Ali Haydar Efendi Eminefendizâde, *Dürerü'l-Hükkâm Şerh-i Mecelleti'l-Ahkâm* (Kostantiniye: Matbaa-i Ebüzziya, 1330), 3/158-161.

⁵⁰ Dönmez, "Şuf'a", 39/252.

⁵¹ Zaylâi, *Tabyîn Al-Ḥaqā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq*, 5/252-253; Muḥammad ibn al-Ḥasan Shaybānî, *Al-Aşl* (Doha, Qatar: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'un al-Islāmīyah, 2012), 9/280-282.

⁵² Eminefendizâde, *Dürerü'l-Hükkâm Şerh-i Mecelleti'l-Ahkâm*, 3/172.

Upon shafi's death
 If the Shafi' partially or completely relinquishes the right
 Upon reaching an agreement with the buyer for compensation
 When the property of the shafi', subject to shuf'ah entitlement (*mashfū'un bihi*), is sold without a court's shuf'ah decree
 If the shafi' acts as a guarantor for the buyer of the sold goods
 If the shafi' negotiates with the buyer regarding the sale or rental of the property in question.⁵³

shuf'ah's rights will cease to exist upon establishing the property boundary. As a result, once the property boundary is established, the concept of shuf'ah's operation will be nullified. To elaborate, when two individuals have lawfully transferred their rights to a location if one intends to vend their property, they cannot assert shuf'ah's privileges as a former co-partner. A narration in Tirmidhi attributed to Jabir stipulates that if a property is divided between two individuals, the right of Shuf'ah will be invalidated.⁵⁴

In each case, Shafi's agreement to the sale is a factor in question. However, it is essential to note that the Shuf'ah right is not lost upon the customer's death.

4. Terms of the Right to Shuf'ah in Islamic Law

Upon receiving information regarding the property sale, shafi' has three options to assert his claim. These avenues are drawn from the classical fiqh text and are outlined in Article 1028 of Majallah,⁵⁵ as provided below;

4.1. Ṭalab al-muwaāthabah

Article 1029 of Majallah addresses the initial appeal form, falling within the first category, '*ṭalab al-muwaāthabah*.' In this regard, the shafi' is required to promptly assert his claim by addressing the assembly, stating either 'I am the shafi' of the property/goods' or 'I demand shuf'ah.' shafi' asserts that the goods fall under the bey' contract, implying the pre-emptive right for purchase. His declaration of intent must be made immediately upon hearing the relevant information within the assembly. The al-'Ināyah sharḥ al-Hidāyah author argues in favor of this immediate demand, stating that any delay could render shafi's application null and void, as explained in the article of 1032 of Majalla. Alternatively, the demand could be made through words, actions, or deeds that indicate this intent. Silence without explanation or engagement with other matters despite being aware of the situation signifies consent. Promptness is emphasized, and *muwaāthabah*,

⁵³ 'Abd Allāh Ibn Maḥmūd Ibn Mawḍūd Mawṣulī, *Al-Ikhtiyār Li-Ta'līl al-Mukhtār* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), 2/42-45.

⁵⁴ Tirmidhī, *Sunan Al-Tirmidhī*, 3/652.

⁵⁵ Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye)*, 203.

meaning 'jump', illustrates the urgency to express the demand upon hearing.⁵⁶ Even if the *shafi'* is absent when the contract is executed, the same conditions apply upon later notification. If the buyer acknowledges *shafi'*'s request for the right of *shuf'ah* in court, there is no issue. However, if the buyer denies it, the *Shafi'* must pursue this claim, even without witnesses, to be prepared to swear an oath when required. Although it is recommended to have a witness, it is not mandatory.⁵⁷

However, the *ṭalab al-muwaāthabah* process demands swift action from the *shafi'* to assert their right to *shuf'ah*, whether through immediate verbal declaration or actions reflecting their intent. The term's association with 'jumping' signifies the urgency of response. If the buyer denies the claim, the *shafi'* should still proceed and can take an oath even without a witness, though having one is advisable.⁵⁸

4.2. Ṭalab al-taqrīr wāl'ishhād

The second mode of asserting the demand for *shuf'ah* is referred to as *ṭalab al-taqrīr wāl'ishhād*, detailed in Majallah's Article 1030.⁵⁹ As previously mentioned, *shafi'* should consider this as the subsequent step and treat it as such. During this process, it is imperative to have a witness present, which is a requisite condition. *shafi'* must state, "I have held the position of *shafi'* for these property/goods, requested *Shuf'ah*, and reiterate this request; let it be witnessed." While not obligatory in the *ṭalab al-muwaāthabah*, the presence of a witness becomes mandatory in this case.⁶⁰ This approach involves having witnesses to validate that one is right to *shuf'ah*. Whether the goods are subject to the right of *shuf'ah*, belong to the customer, or pertain to the *shuf'ah* right, if they remain under the seller's possession, the seller must execute this step. In this context, including a witness is not solely essential to validate the assertion but also serves as a safeguard for the buyer. It acts as insurance against potential refusals and operates as substantiating evidence. If the customer disputes the claim and abstains from swearing an oath, the *taqrir* is considered to have occurred.⁶¹

4.3. Ṭalab al-Khuṣūmah wāt-tamalluk

The third approach for asserting the right to *shuf'ah* is known as *ṭalab al-Khuṣūmah wāt-tamalluk*. Article 1031 of Majallah outlines this process: *shafi'* should demand and initiate legal action in the presence of a judge. This demand is referred to as hostility and appropriation. Legally speaking, hostility signifies the positioning and entitlement of the

⁵⁶ Bābartī, *Al-'Ināyah Sharḥ al-Hidāyah*, 5/10/440.

⁵⁷ Dönmez, "Şüf'a", 39/252.

⁵⁸ Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akidler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2019), 126.

⁵⁹ Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye)*, 203.

⁶⁰ Dönmez, "Şüf'a", 39/252.

⁶¹ Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, 126.

plaintiff and the defendant before the court. It acknowledges that both parties are actively involved in the lawsuit and possess the legal capacity to be participants. Appropriation, in this context, refers to asserting a claim.⁶² Suppose the customer does not willingly surrender the goods subject to the right of *shuf'ah*. In such instances, *shafi'* reports this scenario to the court. This action is taken to procure the goods and ensure that the right of *shuf'ah* is adjudicated in their favor. This entails *shafi'* initiating a lawsuit against the customer to seek legal recourse and secure their right to the goods.⁶³

However, per the provisions outlined in Majallah's Article 1034, a timeframe of one month was established, drawing from the perspective of Imam Muhammad. On the contrary, Abu Hanifah holds that no temporal constraint exists for postponing the proceedings following the presentation of witnesses and the determination of rights. If *shafi'* refrains from initiating a legal claim within a month, except in cases of justifiable reasons like residing in a distant location or being incarcerated, his entitlement is waived.⁶⁴

The aspect of appropriation is also subject to two conditions, which align with the previously outlined methods. It involves demanding and taking possession of the designated property through coercive means with the customer's consent or through resorting to legal recourse and obtaining a court verdict. If *shafi'* wishes to exercise his *shuf'ah* right, he cannot selectively claim only a portion of the property in question; instead, he must commit to acquiring the entirety of it.⁶⁵ Contrastingly, the other three legal schools allow *Shafi'* to attain ownership of the property without filing a lawsuit. Nonetheless, there exists a divergence of opinions regarding how to express the intention to purchase. The Shafi'i and Maliki schools of thought posit that a mere declaration of intent is not solely sufficient. Instead, they advocate for reinforcement through additional means, such as a monetary payment.⁶⁶

5. Shuf'ah Law in Bangladeshi Context

While Bangladesh follows a secular legal system, its family law predominantly stems from Islamic law governing inheritance, marriage, and divorce. As a Muslim-majority nation, Islamic jurisprudence significantly shapes Bangladesh's family law, drawing mainly from the Hanafi school. The legal framework explicitly references "*shufa*," outlining property transaction rights, notably in agricultural land dealings.

⁶² Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye)*, 204.

⁶³ Dönmez, "Şuf'a", 39/252.

⁶⁴ Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Ja'far Ibn Abū al-Ḥusayn Qudūri, *Mukhtaṣar Al-Qudūri* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), 1/57.

⁶⁵ Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, 126.

⁶⁶ Dönmez, "Şuf'a", 39/252.

In the Indian subcontinent, the legal principle of 'pre-emption' can be traced back to the era of Muslim rule, precisely the period of Muslim governance (1202–1757). Subsequently, significant changes were introduced to the legal framework during the British colonial period. Contrary to altering the law of pre-emption, the British chose to perpetuate the *shuf'ah* law from Islamic legal tradition, which had been instituted during the period of Muslim rule, as the foundation of their pre-emption law.

The core objective of pre-emption rights within the scope of Muslim law is to anticipate and prevent potential challenges that might arise from introducing unrelated individuals as co-partners or neighbors. This principle reduces potential complications among partners, sellers, or neighbors, thus ensuring a harmonious living environment.⁶⁷

In Bangladesh, various civil laws incorporate this concept. Section 96 of the State Acquisition and Tenancy Act of 1950 pertains to agricultural land, while Section 24 of the Non-Agricultural Tenure Act of 1949 applies to non-agricultural land. Moreover, the Muslim Personal Law (*sharia'h*) Enforcement Act of 1937 holds relevance for Muslims. In the case of undivided homesteads, the pre-emption of immovable property is governed by Section 4 of the Partition Act of 1893.⁶⁸ Sections 26, 96(17), and 24(10) of these Acts govern pre-emption matters. The pre-emption right is exclusively established within Muslim law, and while not mandated, it is prioritized.⁶⁹

It is essential to highlight that Section 24 of the Non-Agricultural Tenancy Act deals with the right of *shuf'ah* concerning non-agricultural land, and its provisions are specifically applicable to land within municipal areas.⁷⁰ The exclusivity of Section 24 of the Non-Agricultural Tenancy Act governs pre-emption related to non-agricultural land, making the stipulations in Section 96 of the SAT Act inapplicable.⁷¹ The presumption of the implied repeal of Section 24 of the Non-Agricultural Tenancy Act cannot be made, even considering sub-sections (2) and (3) of the SAT Act. The prime objective of Section 24 is to prevent external purchasers from acquiring non-agricultural tenancy lands, thereby preserving the right of co-sharer tenants to assert their claims.⁷²

5.1. Preemption under the State Acquisition and Tenancy Act (SAT), 1950

Section 96 of the State Acquisition and Tenancy Act 1950 addresses the pre-emption right. However, Act No. XXXI, in 2006, modified Article 96 of this Act. In its previous version, co-tenants and tenants with adjoining land to the transferred property

⁶⁷ Md. Milan Hossain, "Pre-Emption: Bangladesh Approach", *Sociology and Anthropology* 3/2 (2015), 81.

⁶⁸ Asaf A. A. Fyze, *Outlines of Muhammadan Law* (England: Oxford University Press, 1993), 348.

⁶⁹ The State Acquisition and Tenancy Amendment Act, 2006.

⁷⁰ Hossain, "Pre-Emption: Bangladesh Approach", 82.

⁷¹ Hossain, "Pre-Emption: Bangladesh Approach", 83.

⁷² Hossain, "Pre-Emption: Bangladesh Approach", 83.

could invoke the pre-emption right under the earlier section or Section 96. Nevertheless, Section XXXI of 2006 introduced changes that restricted the eligibility for pre-emption to only an heir who is also a co-sharer tenant.⁷³ In the earlier provision, the term 'right of pre-emption' covered scenarios where a segment or share of a holding was 'transferred' to a non-co-sharer tenant. However, the word 'transfer' was substituted in the revised section with 'sale.' By introducing the term 'sold,' the concept of 'transfer' now exclusively relates to sales, excluding any other transfer forms.⁷⁴

Under the preceding provision, the window to file a pre-emption application was open for four months from the notice date or the transfer's awareness date without a maximum time restriction. However, the currently amended section grants a shortened timeframe of two months, applicable within three years from the sale deed's registration date. As per current law, the right of pre-emption cannot be exercised beyond three years from registering the sale deed, irrespective of the party's awareness of the sale's details. However, under the earlier section, the pre-emptor could assert their right if they could demonstrate their refusal to accept the transfer.

In the prior provision, any partner could exercise the right of pre-emption at any time. For instance, even if they approached the court five or nine years after the land had been sold, claiming to have only learned of the transfer four months prior, they could still exercise their right. However, this created significant challenges for those who acquired the land within the last five to nine years and had seen its value appreciate. Reverting to the previous price proved insufficient to counteract the value changes. In the past section, co-tenants and neighboring tenants could trigger the first refusal, burdening the court with numerous applications. This scope has now been narrowed down. Section 96 of the SAT Act permits only co-tenants to seek first refusal. The current provisions appear more rigid and discourage pre-emption applications without solid justification. The earlier section had flaws that could inconvenience buyers, which is mitigated by specific provisions, including a time limit of three years from registration. Section 96 of the State Acquisition and Tenancy Act 1950 provides the right to pre-emption agricultural land.⁷⁵ Section 96 (1) of the Act provides that if a notice is given to a co-partner under section 89 within 2 months from the date of receipt of the notice and if no notice is received, or if no notice is received, 2 months after the date of the transfer. An advance suit should be filed in civil court within (two) months. As per Section 96 of the SAT Act 1950, the pre-emption right explicitly applies to sales. Under Section 96(1)(a),

⁷³ The State Acquisition and Tenancy Amendment Act, 2006.

⁷⁴ Mohammad Hamidul Haque, *Trial of Civil Suits and Criminal Cases* (Uttarakhand: India: Universal Book House, 2010), 166.

⁷⁵ The State Acquisition and Tenancy Amendment Act, 2006.

when a portion or share of a raiyat's holding is sold to a non-co-sharer tenant, one or more co-sharer tenants of the same holding can enact their pre-emption right.⁷⁶ To illustrate, consider 'Zimam,' Tawqueer, and Abdullah, co-sharer tenants of Holding No. 650 by inheritance, while Salem and Rusab became co-sharer tenants through purchase, with respective shares of 10, 15, 20, 10, and 15 decimals. Tawqueer sold his portion to Fahman, an outsider, not a co-sharer tenant. In this case, the right of pre-emption arises for Zimam and Abdullah but not for Salem and Rusab, who, being co-sharer tenants by purchase, do not possess the pre-emption right under the new section. Zimam and Abdullah, individually or jointly, have the right of pre-emption.

According to Section 96 (1) (d) of the Act, a pre-emption suit cannot be filed after 3 (three) years from the registration of the sale deed. According to Section 16 (2) of this Act, all the estate's co-owners must be parties when filing the pre-emption case in the court. However, Section 96 (3 (a)) of the Act provides that if the value mentioned in the land acquisition deed is approved, the advance suit with 25% compensation under Section 96 (3) (b) and 17% simple interest under Section 96 (3) (c) must be filed.⁷⁷

Upon completion of the registration of the sale of a property under the registrar's deed, land transfer notices must be sent by Section 89 of the State Acquisition and Tenancy Act and Section 23 of the Non-Agricultural Tenancy Act. After receiving the notice or becoming aware of the property's sale, a suit for the advance purchase of agricultural land must be filed within four months.⁷⁸ For non-agricultural land, the period is extended to four months. However, suppose the notice is not served or the sale is concealed. In that case, the lawsuit must be initiated within three years from the date of agricultural land registration and within 12 years from the date of non-agricultural land registration. Filing the case beyond this stipulated period will result in dismissal.

It should be noted that, regardless of land classification, if the remedy sought involves claiming a pre-emption right under Muslim law, the *tamadi* (limitation: the time limit for filing a suit is fixed by the Limitation Act.) period is limited to one year. Before seeking redress in Muslim law courts, the first claim or *ṭalab al-muwaāthabah* must be raised as soon as news of the property being sold surfaces. This means the pre-emption claimant must declare their intention to buy the property. Subsequently, the second claim, or *ṭalab al-taqrīr wāl-ishhād*, must be raised openly, entailing a public declaration of the property's purchase in front of two witnesses. Following this, the case must be directly filed in court as the third claim, or *ṭalab al-khuṣūmah wāt-tamalluk*. The claim for

⁷⁶ The State Acquisition and Tenancy Amendment Act, 2006.

⁷⁷ The State Acquisition and Tenancy Amendment Act, 2006.

⁷⁸ Hossain, "Pre-Emption: Bangladesh Approach", 83.

the right of pre-emption must be filed in a civil court with appropriate jurisdiction, as determined by the Civil Courts Act 1887 provisions and the Civil Procedure Code 1908.

Section 96 (9) (e) of this Act states that if the court approves the application for pre-emption, the concerned court shall direct the purchaser of the deed to register the deed with the applicant at the registry office within the next 60 (sixty) days. Under this section, all duties, fees, and taxes shall be exempted upon deed registration.⁷⁹

Section 96 (10) of this Act states that if the deed purchaser cannot register the deed at the registry office within 60 days, the concerned court shall file the deed for execution and registration within 60 days.⁸⁰ A suit establishing the right of pre-emption can only be initiated after the sale of an immovable property to a third party has been registered under the registrar's deed. It is crucial to note that this suit cannot be brought earlier than the time of such registration.

However, Under Section 96(12) of the State Acquisition and Tenancy Act of 1950, if an individual is discontent with the court's ruling in the case's conclusion, they can file an appeal in the Court of Civil Appeals against the said decision. If a party remains dissatisfied with the Appellate Court's verdict or identifies any legal error, an avenue for recourse exists as a revision. This can be pursued under Section 115 of the Code of Civil Procedure, 1908.⁸¹

5.2. Contrast: Islamic Law vs. Legislation on Pre-emption in Bangladesh

In Bangladesh, the principle of pre-emption, according to Islamic law, exclusively holds relevance within interactions involving Muslims. In cases where a Muslim and a non-Muslim are involved, the *shuf'ah* provision of Islamic law does not apply. Suppose a disagreement emerges between a Muslim and a non-Muslim concerning pre-emption. In that case, the resolution falls under the jurisdiction of statutory laws, notably the SAT Act of 1950 and the NATA Act of 1949. Variations between Islamic law and the SAT Act of 1950 are outlined in the subsequent comparison:

a) As observed in Islamic law, three distinct categories of individuals hold the right to initiate pre-emption: (1) Shafi' -i Sharik, (2) Shafi' -i khalit, and (3) Shafi'-i Jār (neighbors). On the other hand, the pre-emption right, according to Section 96 of the Bangladesh Act, is exclusive to co-sharer tenants inheriting a holding only.

b) Section 96 of the SAT Act stipulates that 25% of the consideration amount indicated in the deed must be provided as compensation, along with 8% simple interest, as part of the pre-emption application. This contradicts Islamic law principles.

⁷⁹ The State Acquisition and Tenancy Amendment Act, 2006.

⁸⁰ Md. Sajidur Rahman, "What, Why, Where Preemption", *Prothom Alo* (May 23, 2023).

⁸¹ Ahmed Chagir, "Right of Preemption in Muslim Law", *Lawyers Club* (2021).

c) By section 96(1), a pre-emption application can be submitted within two months of the notice issued under section 89 of the SAT Act. If no such notice is issued, the application window remains open for two months from the date of the notice; in this scenario, the application can be made within three years from the sale deed's registration date. After the specified period elapses, no application is permissible. Conversely, a pre-emption suit under Muslim law must be initiated within one year of registration or acknowledgment.

d) Before initiating a pre-emption application, the SAT can apply informally per Section 96 of the Act. However, when applying pre-emption, a specific court fee is required, whereas Islamic law does not stipulate any such fee.

e) Following section 96, if an application is approved, the purchaser must prepare and register a deed as instructed by the court. Conversely, no analogous provision exists in the context of pre-emption under Islamic law.

f) In compliance with Section 96, initiating a pre-emption application involves filing a miscellaneous suit without issuing a decree.⁸² Conversely, in Islamic law, a pre-emption suit constitutes a civil suit that results in issuing a decree.

Conclusion

Pre-emption in Islam is paramount in preventing potential buyer harm. This concept seamlessly aligns with the Prophet's wisdom, advising against causing harm to oneself or others. Rooted in Islamic law, this mechanism adeptly navigates the complexities of ownership boundaries, with its core objective being preventing harm to all parties engaged in a transaction. Its significance shines particularly when a more deserving buyer emerges, safeguarding their rights without incurring losses. This wisdom of pre-emption extends beyond its immediate context, acting as a shield against harm from external forces. It not only ensures the tranquility of a community but also safeguards it from discord. This historical fabric is evident in the prevalence of pre-emption in the Indian sub-continent and Bangladesh, especially among co-sharer tenants. However, its application has remained the same due to contemporary demands. However, instances of pre-emption continue, often entangling parties in intricate legal complexities, especially in scenarios involving agricultural land and property enhancements.

Focusing on the Bangladeshi legal landscape, pre-emption remains closely interwoven with Islamic law, primarily affecting transactions between Muslim individuals. It is crucial to note that this principle does not extend to interactions between Muslims and non-Muslims, with statutory laws exemplified by the SAT Act of 1950 and the NATA Act of 1949 taking precedence in resolving pre-emption-related disputes. A comparison between Islamic law and the SAT Act uncovers significant

⁸² The State Acquisition and Tenancy Amendment Act, 2006.

variations impacting the practical application of pre-emption. While Islamic law covers various categories empowered to initiate pre-emption, the scope of the Bangladesh Act narrows this right exclusively to co-sharer tenants inheriting property. Compensation requirements, as outlined in the SAT Act, differ from those in Islamic jurisprudence. Timelines for triggering pre-emption applications and suits also highlight differences between the two. Provisions governing court fees diverge, particularly in the prerequisites for preparing and registering a deed. The procedure for initiating pre-emption applications follows different paths in the SAT Act and Islamic law, encapsulating the inherent intricacies within each framework.

Despite regulations in the State Acquisition and Tenancy Act of 1950 and the Non-Agricultural Tenancy Act of 1949, Section 24 specifies scenarios exempt from pre-emption. These exclusions define the boundaries pre-emption operates in the Bangladeshi legal system. Cases where the land sold is designated as a homestead or when the sale precedes a pre-emption suit, along with collusive or fraudulent sales, are not eligible for pre-emption. Moreover, matters involving property transfer or sharing, bequests between spouses, property transfers through donations, and the concept of '*heba-bil-ewaz*' fall outside pre-emption's scope. An exception is the unique '*heba-bil-ewaz*' concept, where a property gift follows prior consideration from the donee. Additionally, donations or bequests by three blood relatives that revert property ownership are not subject to pre-emption. In Muslim Law, establishing a '*waqf*' as an endowment for religious or charitable purposes constitutes a distinct property transfer method unaffected by pre-emption.

Amidst these intricate variations, the essence of pre-emption asserts its profound significance in Bangladesh's property transactions. This importance, where Islamic principles intersect with statutory laws, reflects the attempt to harmonize sacred beliefs with modern legal frameworks. As society evolves, the significance of pre-emption may vary due to shifting socio-economic dynamics, evolving legal interpretations, and changing societal priorities. This interwoven tapestry of principles signifies an ongoing negotiation between tradition and modernity, highlighting the unwavering nature of pre-emption in navigating the ever-changing world.

Bibliography

- Abī Shaybah, ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn İbrāhīm. *Muṣannaḥ Ibn Abī Shaybah*. Saudi Arabia: al-Rushd, 2004.
- Bābartī, Akmal al-Dīn. *Al-‘Ināyah Sharḥ al-Hidāyah*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘İlmīyah, 1st Ed., 2007.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn İsmā‘il Ibn. *Şaḥīḥ Al-Bukhārī*. Bangladesh: Hamidiya Library, 2002.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akidler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2nd Ed., 2019.
- Chagir, Ahmed. “Right of Preemption in Muslim Law.” *Lawyers Club* (2021). <https://lawyersclubbangladesh.com/2021/04/27/%E0%A6%AE%E0%A7%81%E0%A6%B8%E0%A6%B2%E0%A7%80%E0%A6%AE-%E0%A6%86%E0%A6%87%E0%A6%A8%E0%A7%87-%E0%A6%85%E0%A6%97%E0%A7%8D%E0%A6%B0%E0%A6%95%E0%A7%8D%E0%A6%B0%E0%A7%9F%E0%A7%87%E0%A6%B0-%E0%A6%85/>
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Şüf’a.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/248–252, 2010.
- Eminefendizâde, Ali Haydar Efendi. *Dürerü’l-Hükkâm Şerh-i Mecelleti’l-Ahkâm*. Kostantiniye: Matbaa-i Ebüzziya, 1330.
- Fayyūmī, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Egypt: Dār al-Ma‘ārif-al-Qāhirah, 2001.
- Fyzee, Asaf A. A. *Outlines of Muhammadan Law*. England: Oxford University Press, 4th Ed., 1993.
- Haque, Mohammad Hamidul. *Trial of Civil Suits and Criminal Cases*. Uttarakhand: India: Universal Book House, 2010.
- Ḥaşkafī, Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥanafī. *Al-Durr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Abṣār Wa-Jāmi‘ al-Biḥār*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘İlmīyah, 2002.
- Hossain, Md. Milan. “Pre-Emption: Bangladesh Approach.” *Sociology and Anthropology* 3/2 (2015), 78–84.
- Humām, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wāḥid al-Sywāsy al-Sakandarī Kamāl al-Dīn Ibn. *Sharḥ Faṭḥ Al-Qadīr ‘alā al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘İlmīyah, 2003.
- ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn Ibn ‘Umar. *Radd Al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*. Beirut-Lebanon: ‘Ālam al-Kutub, 2003.
- ‘Alwān, ‘Abd Allāh Nāṣiḥ. *Tarbiyat Al-Awlād Fī al-Islām*. Egypt: Dār al-Salām lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 1992.
- ‘Asqalānī, Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn Ḥajar. *Faṭḥ Al-Bārī Sharḥ Şaḥīḥ al-Bukhārī*. Egypt: Maktabat al-Dār al-Salām, 1998.

- 'Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad ibn Mūsá Badr al-Dīn. *Alibnāyah Fī Sharḥ Al-Hidāyah*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- Ibn Ḥazm, 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Sa'īd. *Al-Muḥallá*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001.
- Ibn Kathīr, Ismā'il Ibn 'Umar. *Tafsīr Ibn Kathīr*. Riyadh: Dār Ṭaybah, 1999.
- Ibn Mājah, Muḥammad Ibn Yazīd al-Rab'ī al-Qazwīnī Abū 'Abd Allāh. *Sunan Ibn Mājah*. Egypt: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 1999.
- Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh Ibn Muḥammad. *Al-Mughnī*. Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997.
- Karaman, Hayrettin. *Ana Hatlariyla İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987.
- Kāsānī, Abū Bakr Ibn Mas'ūd. *Badā'i' Al-Şanā'i' Fī Tartīb al-Sharā'i'*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- Mālik, Mālik ibn Anas ibn. *Al-Mudawwanah al-Kubrā*. Saudi Arabia: Wizārat al-Awqāf al-Sa'ūdīyah-Maṭba'at al-Sa'ādah, 1324.
- Mawṣulī, 'Abd Allāh Ibn Maḥmūd Ibn Mawdūd. *Al-Ikhtiyār Li-Ta'līl al-Mukhtār*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.
- Maydānī, 'Abd al-Ghanī al-Ghunaymī. *Al-Lubāb Fī Sharḥ al-Kitāb*. Beirut-Lebanon: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 2002.
- Marginānī, 'Alī Ibn Abī Bakr Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan. *Al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*. Pakistan: Idārat al-Qur'ān wa-al-'Ulūm al-Islāmīyah, 1417.
- Müslim, Ebul Hüseyin Muslim Ibn Haccac. *Sahihi Müslim*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1990.
- Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs Shihāb al-Dīn. *Al-Dhakhīrah*. Beirut-Lebanon: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.
- Qudūrī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Ja'far Ibn Abū al-Ḥusayn. *Mukhtaşar Al-Qudūrī*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.
- Rahman, Md. Sajidur. "What, Why, Where Preemption." *Prothom Alo* (May 23, 2023). <https://www.prothomalo.com/bangladesh/nsu15wf982>
- Rahman, Syed Lutfor. *Pre-Emption Laws in Bangladesh*. Dhaka: Ain-Grantha Prokashak, 1984.
- Rashid, Khalid. *Muslim Law*. Lucknow-India: Eastern Book Company, 4th Ed., 2004.
- Şan'ānī, 'Abd al-Razzāq Ibn Hammām. *Muşannaf 'Abd Al-Razzāq*. Egypt: Dār al-ta'şīl, 2015.
- Sarakhsī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Shams al-Dīn. *Al-Mabsūṭ*. Beirut-Lebanon: Dār al-Ma'rifah, 1989.
- Shaybānī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Al-Aşl*. Doha, Qatar: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'un al-Islāmīyah, 2012.
- Tirmidhī, Muḥammad Ibn 'Īsá Ibn Mūsá. *Sunan Al-Tirmidhī*. Egypt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996.
- The State Acquisition and Tenancy Amendment Act, 2006, The State Acquisition and Tenancy Amendment Act, 2006. *Laws of Bangladesh-Ministry of Law, Justice and*

Parliamentary Affairs (1951). <http://bdlaws.minlaw.gov.bd/act-241/section-7076.html>

Zaylāi, ‘Uthmān Ibn Fakhr al-Dīn ‘Alī. *Tabyīn Al-Ḥaqqā’iq Sharḥ Kanz al-Daqqā’iq*. Egypt: al-Maṭba‘ah al-Amīriyah al-Kubrā, 1314.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 484-511

Ekolojik Kent Tasarımı ve İnşâsında İslâm Hukukunun Rolü

The Role of Islamic Law in Ecological Urban Design and Construction

Fatma HAZAR

Dr. Öğretim Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Asistant Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi University,
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. Faculty of Theology, Department of Islamic Law

fhazar@ogu.edu.tr Orcid: 0000-0002-0780-1877

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

13.10.2023

Kabul Tarihi / Accepted

26.12.2023

Atıf/Cite: Hazar, Fatma. "Ekolojik Kent Tasarımı ve İnşâsında İslâm Hukukunun Rolü". İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 8/2 (2023), 484-511.
<https://doi.org/10.20486/imad.1375570>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

İslâm hukuku, insanın en temel ihtiyaçlarından barınma ihtiyacına yönelik düzenlemeler yapmıştır. Klasik fıkıh literatüründe fakihlerin çeşitli eserlerde barınma ihtiyacına yönelik bazı fetvâları bulunmakla birlikte hukukun vakiya göre şekillenmesinden olsa gerek, çok fazla bilgiye rastlanmaz. Sonraki dönemlerde ise insanların ihtiyaçları ve meydana gelen problemler ışığında bu alanda müstakil eserler telif edildiği görülmektedir. İslâm hukuku kapsamında zikredilebilecek imara ilişkin bu literatür, mesken ve bina yapımında bazı ilkeler belirlemiştir. Bu ilkelerin çağımızın en önemli sorunlarından birisi olan iklim krizi sebebiyle yeniden gündeme gelen imar ve inşâda kullanılabileceği düşünülmektedir. Çevreye uyumlu ve tüketim kaynaklarını idareli kullanmaya dayalı ekolojik kentlerin İslâm hukuku ile ortak ilke ve hedefleri olduğu görülmektedir. Bu sebeple çalışmada, söz konusu kentlerin planlamasında ve oluşturulmasında İslâm hukukunun rolü tartışılmaktadır. Makalede, İslâm hukukunun belirlediği ve ekolojik kent inşâsında uygulanabilecek ilke ve prensipler üzerinde durulmaktadır. Böylece İslâm hukukunun eko-kentlerin oluşturulmasında sunacağı katkı ele alınmaktadır. Çalışmada veri toplama yöntemi olarak nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır. Kaynaklar, İslâm hukukunda imar alanında yapılmış çalışmalar ile eko-kent tasarımına yönelik bazı modern araştırmalarla sınırlandırılmıştır. Elde edilen veriler değerlendirildiğinde eko-kent tasarımında dikkat edilen ilkeler ile İslâm hukukunda imara ilişkin hükümler arasında bazı ortak noktaların varlığı tespit edilmiştir. Bu ortak ilkeler; yeşil alanların artırılması, tüketim anlayışının değiştirilmesi, israfın engellenmesi, herkesin doğadan istifadesine imkân verilmesi, insana ve çevreye verilecek her türlü zararın engellenmesi, ölü arazilerin ihyâsı ile zirâi üretimin teşvik edilmesi vb. şeklinde özetlenebilir. İslâm imar ve inşâ faaliyetinde fakihlerce belirlenen bu ortak prensiplerin, eko-kent tasarım ve inşâsına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Özellikle Müslüman nüfusun yoğun olarak yaşadığı ülkelerin şehir planlaması ve kent tasarımında, ekolojiye uygun bir inşâ faaliyeti yürütülebilmesi için, İslâm hukukunun konuyla ilgili ilke, hüküm ve önerilerinin bilinmesi önemli görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İmar Hukuku, Eko-Kent, Sürdürülebilirlik, Çevre ve Doğa.

Abstract

Islamic law has made arrangements for the need for shelter, one of the most basic needs of human beings. In the classical fiqh literature, although there are some fatwas of jurists on the need for shelter in various works, there is not much information, which may be due to the fact that the law is shaped according to events. In later periods, it is seen that in the light of the needs of people and the problems that arose, separate works were written in this field. This literature on zoning, which can be mentioned within the scope of Islamic law, set some principles in the construction of dwellings and buildings. It is thought that these principles can be used in zoning and construction, which has come to the agenda again due to the climate crisis, one of the most important problems of our age. It is seen that ecological cities, which are environmentally friendly and based on the sparing use of consumption resources, have common principles and goals with Islamic law. For this reason, this study discusses the role of Islamic law in the planning and construction of these cities. The article focuses on the principles and principles determined by Islamic law that can be applied in the construction of ecological cities. Thereby the contribution of Islamic law to the creation of eco-cities is discussed. Document analysis, one of the qualitative research methods, was used as the data collection method in the study. The sources were limited to studies on zoning in Islamic law and some modern studies on eco-city design. When the data obtained were evaluated, it was determined that there are some common points between the principles considered in eco-city design and the provisions on zoning in Islamic law. These common principles can be summarized as increasing green areas, changing the understanding of consumption, preventing waste, allowing everyone to benefit from nature, preventing all kinds of harm to human and environment, encouraging agricultural production with the revival of dead lands, etc. It is thought that these common principles determined by jurists in Islamic zoning and construction activities will contribute to eco-city design and construction. It is considered important to know the relevant principles, provisions and recommendations of Islamic law in order to carry out a construction activity in accordance with ecology, especially in the urban planning and urban design of countries with a dense Muslim population.

Keywords: Islamic Law, Zoning Law, Eco-city, Sustainability, Environment and Nature.

Giriş

İslâm dini âyet ve hadislerde belirtildiği üzere insanın vazifesinin sadece kulluktan ibaret olmayıp çevresine ve insanlığa karşı sorumlu bir varlık olduğuna işaret etmektedir. İnsanın yeryüzünün halifesi olması bu sorumluluk bilincini gerektirmektedir.¹ Dolayısıyla yeryüzünün imarı ve ıslahı ile mükellefiyet de dinin esas muhatabı insanın yükümlülüğündedir.

Dünya genelinde COVID 19 pandemisi ve iklim krizi sonrası çevreye duyarlı bir yaşam biçimi oluşturma eğilimi ivme kazanmıştır. Doğa ve ekolojiyle uyumlu kentlerin inşâ ve tasarımı bu ivmenin etkisiyle daha fazla gündemde tutulmaya başlanmıştır. İnsanoglunun, yerleşim yerleri oluşturmak için doğaya verdiği tahribat günümüzde telafi edilemez boyutlara gelmiş ve ekolojik dengenin zarar görmesine sebep olmuştur. Bu dengenin bozulmasının sorumlusu insanın özellikle çevreye yönelik eylemlerinin İslâm hukuku bağlamında incelenmesi önem arz etmektedir. Zira ekolojik dengenin yeniden sağlanmasında ve sürdürülmesinde “hakların ve sorumlulukların ilmi” olarak ifade edilen fikhın söylemlerinin belirleyici rol oynayacağı öngörülmektedir. Bu sebeple çevrenin doğayla uyumlu hale getirilmesi için şehirlerin gerek inşâ gerekse tasarım sürecinde uyulması gereken birtakım ilkelerinin tespiti önemlidir. Makalede, İslâm’ın erken dönemlerinden itibaren fakihlerce belirlenen imarla ilgili genel ilkelerin, ekolojik kent tasarımı ile ortak olan yönlerinin ortaya çıkarılmasına gayret edilmiştir. Bu sayede Müslümanların yoğun olarak bulunduğu ülkelerdeki kent tasarımı ve inşâsında söz konusu ilkelere riayet edilmesi mümkün olacaktır.

Ekolojiyle uyumlu bir kent inşâsının önemi sel, yangın, küresel ısınma gibi pek çok tabii afetin yaşandığı günümüzde daha iyi anlaşılmıştır. Bu afetlerin önüne geçebilmek için gösterilen çevresel duyarlılık sürdürülebilirlik² kavramı ile sosyal, ekonomik, teknolojik ve çevresel pek çok alana yayılmıştır. Bu alanlardan bir tanesi de imar ve inşâ faaliyetleridir. Kentlerin inşâsında ekolojik unsurlara dikkat edilerek tasarlanan ekolojik kentler,³ çevresel duyarlılığın sonucudur. Bu çalışmada İslâm hukuku literatürünün imar

¹ Abdulmecid Neccâr, *Hilâfetü'l-insan beyne'l-vahy ve'l-akl* (b.y.: el-Ma'hedu'l-İslâmî li'l-fikri'l-İslâmî, 1414/1993), 61.

² Sürdürülebilirlik; insanların dünyanın işleyişini bozmadan çok miktarda tüketmeden ve yaşamın devam etmesi için gerekli olan doğal formlar üzerinde çok fazla baskı oluşturmadan devam edebilme yeteneğidir. bk. Oğuz Şahin, *Yeşil Yeni Düzen, Yeşil Ekonomi Politikaları Mekanizmaları, Dünya ve Türkiye’de Ekolojik Kent Örnekleri Değerlendirilmesi* (Ankara: Gülnar Yayınları, 2022), 59.

³ Eko-kent kavramının tam bir tanımını vermek zordur. Ancak genel olarak eko-kent, çevreyi koruyan, kirliliğe neden olmayan, doğa, kültür ve zaman değerlerine saygılı davranan organize kent olarak tanımlanabilir. bk. Şahin, *Yeşil Yeni Düzen*, 77. Çalışmanın devamında kısaca eko-kent şeklinde ifade edilecek olan ekolojik şehirler, plansız kentleşme ile doğaya verilen tahribatın azaltılmasına yönelik tasarım modellerini imlemektedir.

alanındaki genel prensiplerinden hareketle fikhin, ekolojik kent tasarımına katkıları ele alınmaktadır.

Klasik İslâm hukuku literatüründe inşâ hukukuna dair pek fazla bilgiye rastlanmaz. Hukuk daha çok vakıya ve insanların ihtiyaçlarına göre şekillenmektedir. Bu dönemde mimari hükümlerle ilgilenilmemesi ekolojiyi tehdit eden sebeplerin bulunmamasından kaynaklanmış olabilir. Ancak hicrî 4. asra gelindiğinde fikhü'l-bünyân, fikhü'l-ümrân olarak da nitelenen imar hukukuna dair bazı müstakil eserler karşımıza çıkmaktadır. Bu alanda öncü sayılabilecek Mâlikî fakihî İsbâ b. Musâ et-Tüteylî'nin (öl. 386) *Kitâbu'l-cidâr* eseri ile İbn Rammî'nin (öl.734) *el-İ'lân bi ahkâmî'l-bünyân* kitapları en bilinen eserlerdir. Çağdaş yazarlardan Halid Azeb'in *Fikhü'l-imarîtü'l-İslâmiyye* ve Yahya Vezîrî'nin *el-Umrân ve'l-bunyân* ile *İmâretü'l-İslâmiyye* eserleri ise doğrudan imar hakkında telif edilen modern çalışmalardandır.⁴ Bu çalışmalarda Mâlikî mezhebi fakihlerinin öncü olduğu görülmektedir. Günümüze yönelik yapılan literatür taramasında dünyada eko-kent tasarımına yönelik bazı çalışmalar⁵ bulunmakla birlikte makalenin hedeflediği şekilde eko-kent inşâsında fikhin öngördüğü ilkelerin değerlendirildiği bir çalışmanın bulunmadığı görülmektedir. Fikhin imara ilişkin ilkelerinin, eko-kent tasarımı ve inşâsında katkılarını ortaya koyan bu çalışma ile alana mütevazî bir katkı hedeflenmektedir. Çalışmada imar hukukunun diğer konuları kapsam dışı bırakılmış, yalnızca ekolojik temelli kent tasarımlarında İslâm hukukunun sunacağı prensipler inceleme konusu yapılmak suretiyle bir sınırlamaya gidilmiştir.

Çalışmada veri toplama yöntemi olarak nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır. Kullanılan kaynak eserler İslâm hukukunda imar hukuku alanında yapılmış temel çalışmalar ve eko-kent tasarımı konu edinen modern çalışmalar ile sınırlandırılmıştır. Çalışmanın veri analiz yöntemi ise içerik analizi şeklinde uygulanmış; söz konusu kaynaklardan elde edilen veriler tahlil edilip değerlendirilmiştir.

1. Kent Tasarımının Önemi ve Eko-Kentlere Duyulan İhtiyaç

Ekolojik temele dayanan, doğaya saygılı ve sürdürülebilir kentler inşâ etmenin İslâm dini ve hukukunun temel amaçlarına uygunluğunun yanı sıra tüm insanlığın ortak

⁴ İmâr hukuku alanında klasik ve modern dönemde yapılan çalışmaların bir listesi için bk. Hasan Keskin - Adnan Koşum, "İslâm İmar Hukukunun Kaynakları ve Bu Alanda Geçmişten Günümüze Yapılan Çalışmalar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 40 (2022), 271-298.

⁵ Çin'deki düşük enerji kullanımlı ve çevre duyarlı kent tasarımının pilot örnekleri için bk. Alternative Technology Association, "Enter the eco-city: Change on a staggering scale", *ReNew: Technology for a Sustainable Future* 127 (2014), 28-33; Yinghao Li vd., "Can a Sustainable Urban Development Model be Exported?", *China Perspectives* 1-2/113 (2018), 87-98; Rusong Wang - Yaping Ye, "Eco-City Development in China", *Ambio* 33/6 (2004), 341-342; Eko-kentlerin gerçekleştirilme imkanına ve dünyadan örneklerine yer veren başka bir çalışma için bk. Robin Hambleton, "Leading the Eco-City", *Leading the Inclusive City* (Bristol: Bristol University Press, 2014), 205-235.

talebi olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Bu tespitten sonra söz konusu kentlerin nasıl oluşturulacağını tartışmadan önce, eko-kentten ne anlaşıldığı ve ekolojik şehir yapılanmasının hangi özellikleri barındırdığını incelemek uygun olacaktır.

Makale konusu olan ekolojik kentin kökenine bakıldığında 1999 yılında İtalya’da başlayan, ekolojik temelli kentler oluşturmak ve doğanın dengesini muhafaza etmenin amaçlandığı “yavaş kent”⁶ hareketi ile karşılaşmaktadır.⁷ Harekete göre kentlerin tahrip hızı doğanın kendini yenileme ve iyileştirme hızını geçmemelidir.⁸ Günümüzde ise kentlerin tahrip oranı artmış, doğal kaynaklara uygun bir kent tasarımının önemi daha iyi anlaşılmıştır.

Eko-kent kavramı ilk olarak çevreci Richard Register tarafından ortaya atılmıştır. Register’in amacı, bu kentler ile insanların yaşama alanlarını ekolojik olarak sağlıklı ve yaşanabilir kılmaktır.⁹ Kentsel tasarım ve kent ekolojisinin oluşma sebebi sadece doğayı koruma kaygısı da değildir. Eko-kent tasarımı aynı zamanda kent kalitesi üzerinde düşünmekten de kaynaklanmaktadır.¹⁰ Eko-kentin oluşturulması ve uygulanması ise, merkezinde olan sürdürülebilirlik kavramının toplumsal, siyasi ve kültürel alanlarda içselleştirilmesiyle mümkündür.¹¹ Toplumu ve kültürü önemli ölçüde şekillendiren dinin, eko-kent kavramı hakkında söylemleri önemlidir. İslâm hukukunun kişinin Allah, insan ve evren ile ilişkisini düzenleyen kurallar bütünü olması, eko-kentler için de önerilerinin olmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Nitekim kent ekolojisinin, kentte yaşayan canlıların kendi aralarında ve çevreleriyle olan ilişkilerini düzenlemesi,¹² İslâm hukukundaki insanların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerini tanzimi ile benzerlik arzemektedir.

İnsanın yeryüzünde doğal kaynaklar üzerindeki bilinçsiz davranışları ekolojiye verilen zarar ile neticelenmiştir. Bu zararın giderilmesi ve doğaya verilen tahribatin azaltılması yeni bir kent tasarımı anlayışını gündeme getirmektedir. Özellikle iklim değişikliği ve küresel ısınmanın doğal düzeni bozduğu (aşırı sıcaklar, eriyen buzullar,

⁶ “Citta” İtalyanca şehir ile “Slow” İngilizce yavaş kelimelerinin birleşiminden oluşan “cittaslow” un dilimizdeki çevirisi olan “yavaş kent”; sakin, sağlıklı ve organik şehirlerin oluşturulmasını ifade etmektedir. bk. Zehra Yarı, “Türkiye’deki Cittaslow Kavramına Yönelik Bir Yazın İncelemesi”, *GSI Journals Serie A: Advancements in Tourism, Recreation and Sport Sciences* 4/1 (2021), 2.

⁷ Filiz Çetinkaya Karafakı, “Covid 19 Pandemisi Sonrası Ekolojik Temelli Yavaş Kent Hareketinin Yaygınlaştırılması”, *Social Sciences Research Journal* 10/2 (2021), 357.

⁸ Karafakı, “Covid 19 Pandemisi Sonrası Ekolojik Temelli Yavaş Kent Hareketinin Yaygınlaştırılması”, 358.

⁹ Mark Roseland, “Dimensions of the Eco-City”, *Cities* 14/4 (1997), 197.

¹⁰ Derya Duran Gökalp - Murat Ertuğrul Yazgan, “Kentsel Tasarımda Kent Ekolojisi”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 6/1 (2013), 28.

¹¹ Sarel S. Cilliers - Stefan J. Siebert, “Urban Ecology in Cape Town: South African Comparisons and Reflections”, *Ecology and Society* 17/3 (2012), 9.

¹² Gökalp - Yazgan, “Kentsel Tasarımda Kent Ekolojisi”, 29.

karbondioksit tüketimin artması vb.) düşünüldüğünde yeşil mimari uygulamalarının, verilen bu hasarı en aza indirmek konusunda ciddi katkıları olacaktır. Nitekim ekomimari gezegene ciddi oranda zarar veren modern yapılar yerine, insanın çevreye uyum kalitesini artıracak eko-evler ve yapılar dizayn etmeye önem vermektedir.¹³ Sürdürülebilir kent sıralamasında Türkiye’den sadece İstanbul’un kendisine 77. sırada yer bulduğu¹⁴ düşünüldüğünde, ülkemizde eko-kentlere duyulan ihtiyaç daha iyi anlaşılmaktadır. Eko-kentlerin hayata geçirilmesi için birtakım ilkelerin belirlenmesi ve örneklerin değerlendirilmesi,¹⁵ eko-kent planlamaları için önemlidir. Ülkemizde Eskişehir-Kocakır; Bursa-Nilüfer ve Gaziantep’te eko-kent örnek projelerinin onaylanması ve hayata geçirilmesi¹⁶ bu şehirlerin uygulanabilir tasarımlar olduğuna da işaret etmektedir.

Eko-kentin planlanması, tasarımı ve inşâ sürecinde Müslüman nüfusu ağırlıkta olan ülkeler kendine has çözüm önerileri sunmalı ve uygulamalıdır. Zira Müslümanların günümüzde İslâm’ı en iyi temsil edecekleri alanlardan birisi de doğadır. Müslümanların doğaya saygısını ve bunun insanlığın geleceğine yaptığı katkıyı gören insanların İslâmî bakış farklılığını hissetmeleri olumlu bir etki oluşturacaktır. Bu sebeple ülkemizde fıkıh ilmiyle meşgul olan kimselerin imar hukukundaki ilkelerden hareketle eko-kentlere verilecek katkıyı ortaya çıkarması önemli görülmektedir. Fıkıhtaki bu katkı Müslümanların yaşadıkları kentlerin tasarımında mimarlarla işbirliği yapılarak uygulamaya konulabilir.

Ekolojik kent tasarımlarında uyulacak temel ilkeler belirlenirken, bu ilkelerin en başında ekonomik unsurların bulunduğu görülmektedir.¹⁷ Ancak bu çalışmada, ekonomik unsurlardan yalnızca zikredilmesi elzem görünen ilkelere temas edilecektir.

¹³ Sue Roaf vd., *Ecohouse: A Design Guide* (Oxford: Architectural Press, 2001), 2.

¹⁴ Abdullah Karataş - Selim Kılıç, “Sürdürülebilir Kentsel Gelişme ve Yeşil Alanlar”, *Siyasal: Journal of Political Sciences* 26/2 (ts.), 60.

¹⁵ Türkiye’de ve dünyada ekolojik kent örneklerini temel kavramlar üzerinden değerlendiren ve nicel veriler sunan bir çalışma için bk. Şahin, *Yeşil Yeni Düzen*.

¹⁶ Şahin, *Yeşil Yeni Düzen*, 139-147.

¹⁷ Çevresel zararı azaltmayı ve doğaya zarar vermeden sürdürülebilir kalkınmayı hedefleyen girişim hareketi, yeşil ekonomi olarak adlandırılmaktadır. Yeşil ekonomi; yeşil enerji, ulaşım, tasarım ve inşaat, tarım, su kaynakları ve yeşil atık sistemleri gibi pek çok sektörel girişimi içeren çevreci bir yapılanma modelidir. Bu modelin gerçekleştirilmesi için devletin ve yetkili organların ilgili kuruluşlara yapacağı yatırım yeşil ekonomiye geçişi kolaylaştıracaktır. bk. Şahin, *Yeşil Yeni Düzen*, 15. Avrupa Birliği’nin 27 üye ülkesi de Avrupa Birliği’ni 2050 yılına kadar iklim açısından nötr ilk kıta yapma hedefi ile Avrupa Yeşil Mutabakatını gündemlerine almışlardır. Bu mutabakatın içerdiği amaçlardan birisi de daha yeşil yaşam tarzları için binaların yenilenmesidir. European Union (EU), “https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/priorities-2019-2024/european-green-deal_en (erişim 22 Temmuz 2023)”, *A European Green Deal*, ts.

2. İslâm Hukuku Genel Prensiplerine Göre Kent Tasarımında Dikkat Edilecek Hususlar

İslâm hukukunda fiillerin sınırlarını emir ve nehiyler belirlemiştir. Emir ve nehiyler ise naslardan istihrâc edilmiştir. Bu sebeple her konuda olduğu gibi İslâm mimarisinin sınırları da nasslar tarafından belirlenmiştir.¹⁸

İslâm mimarisinin temel özellikleri olarak; mahremiyete (özel alana) riâyet, israf ve savurganlıktan kaçınma, yapıların inşâsında kible yönüne dikkat edilmesi, meskenlerde canlı tasvirinin nehyedilmesi, tezyinde altın-gümüş vb. kullanımının kerih görülmesi, süslemede estetik öğeler kullanılması şeklinde özetlenebilecek bazı unsurlar bulunmaktadır.¹⁹ İslâm hukuku genel prensiplerine göre kent tasarımında dikkat edilecek hususlar başlığı altında zikredilecek mimari unsurlar eko-kent tasarımından hareket edilerek oluşturulmuştur. İslâm mimarisinde dikkate alınan pek çok husus bulunmakla birlikte çalışmada eko-kent tasarımında dikkat edilen prensipler ile İslâm imar hukukunda göz önünde bulundurulmuş ortak ilkeler değerlendirilmiştir.

2.1. Yeşil Alanların Artırılması

İslâm hukuku vahiy kaynaklı olmakla birlikte insanı merkeze alan bir hukuk sistemidir. İslâm dini, insanı muhatap aldığı için kişilerin en temelde sağlıklı bir bedene ve zihne sahip olmalarını istemiştir. Nitekim Şârii akıllı ve sağlıklı bireyleri dinen sorumlu kılmıştır. Bunun içindir ki ibadetler ve hukuki sözleşmeler, sağlıklı bir zihne sahip olma ile bedenlen olgunlaşmayı kasteden âkil ve bâliğ olma şartına bağlanmıştır.²⁰ Bu iki unsur İslâm hukukunun temel gayeleri olarak bilinen mâkâsıdu'ş-şerîa içerisine dahil edilmiştir. Makâsıdu'ş-şerîanın zâruriyyât ismiyle bilinen beş maslahatı içerisinde *nefs* ve *akıl* gibi iki temel maslahatın korunmasına yer verilmiştir.²¹ Dinen sorumlu olan insan aynı zamanda zarûriyyât içerisinde dolaylı olarak yer alan çevrenin korunmasından da mesuldür. Bu bağlamda Şâriin bir diğer maksadı olan çevrenin korunması da *nefs* ve *akıl* gibi maslahatlar içerisinde mündemiçtir. Dolayısıyla insanın sorumluluğu ve çevrenin korunması insan maslahatına dahildir. Bu maslahatlar üzerinde kul hakkı ve Allah hakkı ortak olmakla birlikte Allah hakkının ağır bastığı vurgulanarak önemine işaret edilmiştir.²² Özetle insanın bedenlen ve ruhen sağlıklı olması, dinî ve hukuki açıdan sabittir. İnsanın sağlıklı olması, sağlıklı bir çevrede yaşaması ile yakından ilgilidir. Pozitif

¹⁸ Yahya Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân fi manzûru'l-İslâm* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1430/2008), 123.

¹⁹ Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 169-183.

²⁰ Necmuddin Ebî Rebi' Süleyman et-Tûfi, *Şerhu muhtasarı'r-ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987), 1/180; 2/143, 553.

²¹ Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Girnati Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerîa*, thk. Abdullah Diraz (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1425/2004), 1/325.

²² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/220.

hukuka göre de sağlıklı bir çevrede yaşamak en temel insan hakkıdır.²³ Devletin bu kapsamda “sağlıklı ve düzenli kentleşmeyi gerçekleştirmek” amacına ma’ruf yerleşme hürriyetini kanunlarla sınırlayabileceği anayasada açıkça ifade edilmiştir.²⁴ Ayrıca DSÖ Avrupa Bölge Ofisi tarafından Sağlıklı Kentler Projesi kapsamında bir hareket yürütülmektedir. “Herkes için sağlık” sloganını kullanan bu harekete göre kentlerde, sağlıklı, güvenli ve yaşanabilir bir şekilde tüm vatandaşların mutlu olacağı bir çevre oluşturulması amaçlanmaktadır.

Yeşil alanların insanın ruh ve beden sağlığı üzerindeki etkisini inceleyen çalışmalar, yeşil alanların artırılmasının insanın hayat kalitesine ve yaşam süresine olumlu etkide bulunduğunu ortaya koymaktadır.²⁵ Yeşil alanların insan sağlığına olumlu etkilerinin²⁶ yanında sel gibi doğal afetleri engelleyici fonksiyonu da bulunmaktadır.²⁷ Orman yangınları, bilinçsiz ağaç kesimi, beton yapıların yaygınlaştırılması ve nüfus alanlarının artışına bağlı olarak taşradaki boş arazilerin şehirleştirilmesi yeşil alanların eksilmesine yol açan temel etmenlerdir. Plansız kentleşme ile bina kütlelerinden oluşan bir yerleşim tarzının yaygınlaşması yeşil alanların azalması sonucunu doğurmuştur.²⁸ Dünya Sağlık Örgütü, kentlerde kişi başına düşen yeşil alanın en az 9 metrekare olması gerektiğini tavsiye ederken, Türkiye’de bu oranın oldukça düşük olduğu gözlemlenmektedir. Hatta bu oran, bazı kentlerde kişi başı 1 metrekareye kadar düşmektedir.²⁹

²³ “Herkes sağlıklı ve dengeli bir çevrede yaşama hakkında sahiptir.” md. 56. T.C., “Türkiye Cumhuriyeti Anayasası”, <https://www.icisleri.gov.tr/kurumlar/icisleri.gov.tr/1cSite/illeridaresi/Mevzuat/Kanunlar/Anayasa.pdf> (Erişim 29 Eylül 2023).

²⁴ bk. md. 23. T.C., “Türkiye Cumhuriyeti Anayasası”.

²⁵ Bu konuda yapılan bir çalışma, kişi başına düşen yeşil alan miktarı ile kalp krizi, doğal ölüm ve intihar oranının azaldığını ortaya koymaktadır. bk. Abdullah Akpınar - Murat Cankurt, “Türkiye’de Kişi Başına Düşen Yeşil Alan Miktarı ile Ölüm Oranı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Adnan Menderes Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2015), 101-107.

²⁶ Evinin etrafında yeşil alan eksikliği bulunan insanların stres oranının daha fazla olduğu ve parklara gitme ihtiyacı duydukları gözlemlenmiştir. Yeşil alanların oranının artırılmasının kişideki stresi azalttığını İsveç örneğinde ortaya koyan bir çalışma için bk. Patrik Grahn - Ulrika A. Stigsdotter, “Landscape Planning and Stress”, *Urban Forestry&Urban Greening* 2 (2003), 001-018.

²⁷ Karataş - Kılıç, “Sürdürülebilir Kentsel Gelişme ve Yeşil Alanlar”, 65.

²⁸ Covid 19 pandemisi sonrasında kentlerdeki yeşil alanların yetersizliğine işaret eden ve açık-yeşil alanların kentlerin özellikleri dikkate alınarak bütüncül bir şekilde kurgulanması gerektiği sonucuna varan bir çalışma için bk. Sinem Özdede vd., “Pandemi Sonrası Dönemde Kişi Başına Düşen Kentsel Yeşil Alan İhtiyacını Yeniden Düşünmek”, *İdealkent* 12/Covid-19 Özel Sayısı (2021), 381.

²⁹ Karataş - Kılıç, “Sürdürülebilir Kentsel Gelişme ve Yeşil Alanlar”, 71.

Kent planlaması ve tasarımı da diğer alanları bütünleştiren denge unsuru³⁰ yeşil alanların eko-kent oluşturmadaki ihtiyaç ve gerekliliğini ortaya koyduktan sonra İslâm hukukunda yeşil alanların önemine değinmenin sırasındadır. Çevrenin korunmasına âyet ve hadislerde değinilmiştir. Mesela, Hz. Peygamber'in "Her kim insan ve hayvanların gölgelediği sedir/selvi ağacını gereksiz yere keserse Allah onu baş üstü cehenneme atar"³¹ hadisi yeşil alanları korumanın önemine işaret etmektedir. Nassların yanı sıra İslâm fakihlerinin uygulamaları da yeşil alan oluşturmaya teşvik etmektedir. Fukahâdan İmam Evzâ'nın Şamda mescitlere ağaç dikilmesine cevâz veren hükümleri, mezhebi Endülüs'te yayıldıktan sonra o bölgede uygulanmıştır.³² Onun verdiği fetvâ üzerine Kurtuba Câmii ve Meriyye Câmii avlularında nârenciye ve limon ağaçları dikilmiştir.³³ Hanefî fakihî İbn Emîru Hâc'ın (öl.879/1474) da mescide ağaçlar dikilmesine cevâz veren ve bu ağaçların meyvesinden istifade edilmesini öven ifadeleri bulunmaktadır.³⁴ Bu görüşlere dayanarak İslâm dünyasında câmilere ağaç dikilmesinde bir beis görülmemiştir.³⁵

Özellikle Mâlikî fakihlerin verdikleri fetvalarda meyve ağacı, ekin veya herhangi bir ağaç türüne zarar verenlerin bu zararı tazmin etmeleri gerektiğine hükmedilmiştir.³⁶ İslâm hukukunda bir kişinin bahçesindeki ağacı kesen veya ağacın dalına/meyvesine zarar veren kimselere verdikleri bu zarar tazmin ettirilmiştir. İnsanların sahipsiz bile olsa bir ağaca verdikleri zarar oranında cezalandırılmaları yönünde fetva verilmesi³⁷ kamu hakkını tazmin yanında doğaya verilen değer bir göstergesidir. İslâm hukukunda, ağacın yaşayan (hayy) bir canlı olduğu düşünülmüştür. Fakihler ağacı insan gibi

³⁰ Bensu Cüce - Veli Ortaçeşme, "Kentsel Yeşil Alanlara Erişilebilirlik", *Peşaj- Eğitimi, Bilim, Kültür ve Sanat Dergisi* 2/2 (2020), 67.

³¹ Suleyman İbnü'l-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *es-Sunen* (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1370/1950), "Edeb", 5/ 158-159.

³² Vezîrî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 157.

³³ Yahya Vezîrî, *el-İmâretü'l-İslâmiyye ve'l-bîe* (Kuveyt: Âlemü'l-Ma'rife, 1425/2004), 223.

³⁴ Kudüs'teki Mescid-i Aksa bahçesine ağaç dikilmesi hususunda kendisine sorulan soruya verdiği fetvaya göre, İbn Emîr Hâc başlangıçta ibadet mahalline zarar vereceği kaygısı ile mescid bahçelerine ağaç dikilmesini caiz bulmamıştır. Ancak Halep'e gittikten sonra orada cami bahçelerine ağaç dikildiğini görerek, bu yasağı kaldırılıp aksine ağaç dikimini teşvik etmiştir. Söz konusu fetva için bk. Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Emîr Hâc, *Ta'rifu'l-müsterşid hükmü'l-girâs fi'l-mescid*, thk. Beşir Abdullah Gani Berekat (Kudüs: y.y. t.y.), 3-5.

³⁵ Zeynüddin İbrahim Muhammed İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanife en-Numan*, thk. Zekeriyya Umeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999), 24; Muhammed Cemaluddin el-Kâsmî, *İslâhu'l-mesâcid mine'l-bid'i ve'l-avâid* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1431/2009), 237.

³⁶ İsa b. Musa et-Tüeylî, *Kitâbu nefi'd-darâr (Kitâb fi ahkâmî'l-imare)*, thk. Ferid bin Süleyman - Muhtar et-Tüeylî (Tunus: Merkezü'n-Neşri'l-Câmî, 1424/2003), 162-163; Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim İbnü'r-Râmî, *el-İlân bi ahkâmî'l-bünyân* (Tunus: Merkezü'n-Neşri'l-Câmî, 1420/1999), 200.

³⁷ İsa b. Musa et-Tüeylî, *Kitâbu'l-cidâr* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1417/1996), 309.

büyüyecek bir canlı olarak düşünüp ağaca verilecek zararı buna göre takdir etmiştir.³⁸ Hatta hayvanlar tarafından yenilmiş ekinin “tıpkı cenin gibi satılamayan ama diyeti gerektiren”³⁹ şeklinde tanımlanması büyümemiş bir canlı olarak görüldüğüne delâlet etmektedir. Fetvalarda yeşile ve doğaya verilen zararın “fesâd”⁴⁰ olarak nitelenmesi⁴¹ de İslâm hukukunda doğaya verilen zararın yalnızca mala verilen zarar olarak telakki edilmediğini göstermektedir.

Eko-kentler için hayati önemdeki yeşil alanlar, İslâm’daki bahçe inşası ile karşılanmıştır. Bundan dolayıdır ki İslâm imar hukukunda şehirlerde geniş bahçeler yapılması, doğal manzaranın güzelleştirilmesi, çiçeklendirilmesi, insanların toplanabileceği ve sosyalleşebileceği alanlar oluşturulması önerilmektedir.⁴² Bu bahçeler yapılırken bulunması gereken özellikler; ağaçların ve bitkilerin bulunması, israfa varmayan uygun sulama sistemlerinin kullanılması, güneşten koruyacak oturma alanlarının bulunması, güzel kokulu bitkilerin ekilmesi, kuş civıltılarıyla dolu ortam oluşturulması, İslâm hat sanatının süslemede kullanılması gibi hususlar şeklinde özetlenmiştir.⁴³ Yeşil alanlar ayrıca sıcak hava oluşmasını de önlemektedir. Kentlerdeki sıcak havayı emerek serin bir ortam oluşturmakta ve kentsel ısı adalarının oluşmasını engelleyici işlev görmektedir.⁴⁴ İslâm mimarisi sıcaklığı düşüren yeşil alanların oluşturulması ve ağaçlık bölgelerin meydana getirilmesi hususunu ilke olarak benimsemiştir.⁴⁵ Bu amaçla buldukları yerin sıcaklığını birkaç dereceye kadar düşürdüğü bilinen yeşil alanların çoğaltılmasına İslâm mimarisinde dikkat edilmektedir.⁴⁶

Eko-kentlerin bir diğer özelliği yeşil alanların artırılması ile elde edilecek temiz ve sağlıklı havadır. İslâm hukukunda makâsıdu’ş-şerîa bağlamında insanın akıl ve beden sağlığının korunması esastır.⁴⁷ Eko-kent tasarımı ile İslâm hukukunun amaçları arasında yeşil alanların oluşturulması bakımından ortak bir hedef olduğu görülmektedir. İslâm medeniyetinde şehirlerin inşasında hastalıklardan korunmak için havasının güzel ve temiz olmasına dikkat edilmesi, ekim alanlarının ve otlakların geniş olması gerektiği

³⁸ et-Tüteylî, *Kitâbu nefyi’ d-darâr*, 167.

³⁹ Mâlikî fakih İbn Kâsım tarafından verilen fetva için bk. et-Tüteylî, *Kitâbu nefyi’ d-darâr*, 195-196.

⁴⁰ Âyet-i kerimede “Ekinleri ve hayvanları telef etmek” şeklinde ifade edilen fesâd, lafzî olarak anlaşıldığı gibi, insanlığın huzurunu bozmaktan kinâye olduğu yorumu da yapılmıştır. bk. *Yüce Kuran ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İzmir: Tıbyân Yayıncılık, 2016), 2/205.

⁴¹ İbnü’r-Râmî, *el-İ’lân*, 213.

⁴² Vezîrî, *el-Umrân ve’l-bünyân*, 205.

⁴³ Vezîrî, *el-İmâretü’l-İslâmiyye ve’l-bîe*, 216-220.

⁴⁴ Gökalp - Yazgan, “Kentsel Tasarımda Kent Ekolojisi”, 31.

⁴⁵ Vezîrî, *el-İmâretü’l-İslâmiyye ve’l-bîe*, 207.

⁴⁶ Vezîrî, *el-İmâretü’l-İslâmiyye ve’l-bîe*, 206.

⁴⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/326.

vurgulanmıştır.⁴⁸ İslâm medeniyetinin “bahçe mefhumunu firdevs ve cennet tasvirinden alan”⁴⁹ İslâm imar anlayışının yeşil alanların oluşturulmasının en güzel örneklerini verdiği bilinmektedir.⁵⁰ Bu örneklerin neden Endülüs bölgesinde olduğu ve Mâlikî fakihlerin imar alanında eser telif ettiği soruları ise araştırılmaya muhtaçtır. Batı’da oluşturulan İslâm medeniyetinin mimari hükümlere ağırlık verme sebebi Müslüman şehirleri oluşturma amacından kaynaklanabilir. Nevâzil edebiyatının en güzel örneklerini verdiği bu coğrafya yeni ortaya çıkan farklı konuları ele aldığından, imara ilişkin hükümler burada ortaya çıkmış da olabilir. Sebep her ne olursa olsun literatürden hareketle İslâm medeniyetinde uygulanan bu ilkelere riâyet edilebilir. Kent tasarımında yeşil alanlar oluşturulabilir ve bu alanların muhafazası için hukuki düzenlemeler yapılabilir.

2.2. Her Türlü Zararın Giderilmesi

Hızlı ve çarpık kentleşmenin sebep olduğu doğa tahribatını engellemek, İslâm hukukunun gözetmiş olduğu temel amaçlar kapsamındadır. Nitekim İslâm hukukunda zârurât-ı hamse olarak adlandırılan korunması gereken beş temel zorunlu maslahat içerisine çevrenin müstakil olarak alınmasını öneren anlayışa göre⁵¹ doğayı korumak ve çevreye verilen zararı önlemek de zârûriyyât içerisinde yer almalıdır. Buna karşın çağdaş fakihlerden Yusuf el-Kardâvî’ye göre ise, çevrenin korunması zaten beş zorunlu maksadın kapsamında dolaylı olarak yer almaktadır.⁵²

İslâm dininde doğaya ve çevreye verilecek her türlü zarar, hukukun temel ilkelerinden zararı giderme kapsamında değerlendirilir. Hz. Peygamber küçük bir zarar olarak nitelenebilecek yoldaki taş, diken, insanlara eziyet veren herhangi bir şeyin kaldırılmasını sadaka verme⁵³ sevabı ile müjdelemiştir. Dolayısıyla Müslüman şehir yöneticilerinin kente gelebilecek zarar konularında her türlü tedbiri almaya çalışacakları muhakkaktır. Nitekim fıkıh kitaplarında fakihlerin zararı giderme konusunda kapsamlı hükümlere yer verdiği görülmektedir. Bu tedbirlerin çevre ile ilişkili olanlarının, daha ziyade toprak, ekin gibi zirâi ürünler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Mesela, bir

⁴⁸ Ebû Zeyd Veliyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun* (Dımaşk: Dâru Ya’reb, 1425/2004), 2/15-16; Keskin - Koşum, “İslâm İmar Hukukunun Kaynakları ve Bu Alanda Geçmişten Günümüze Yapılan Çalışmalar”, 280.

⁴⁹ Vezîrî, *el-İmâretü’l-İslâmiyye ve’l-bîe*, 214.

⁵⁰ Örneğin, Zirî Hanedanlığı döneminde (h. 972-1148)Gırnata şehrinde özellikle Beyyâzîn mahallesindeki evlerin bahçe düzenlemelerinde çiçek ve ağaç dikimine önem verildiği görülmektedir. bk. Meryem Kâsım Tavîl, *Memleketü Gırnata fi ahdi benî Zirî el-Berber* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994), 298-305.

⁵¹ Fatma Hazar, “Eko-Fıkıh Ekseninde Yeni Bir Makasidu’ş-Şeria Tasnifinin İmkânı (Çevrenin Zaruriyyat Kapsamına Alınması Hakkında)”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (2022), 293-323.

⁵² Yusuf el-Kardâvî, *Riâyetü’l-bîe fi şeriatü’l-İslâm* (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1422/2001), 47.

⁵³ “Yoldan taş, diken, kemik gibi şeyleri kaldırıp atman da senin için sadakadır.” Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra Tirmizî, *Sahîhu’t-Tirmizî* (Mısır: Matbaatu’l-Mısriyyeti’l-Ezher, 1350/1931), “Birr”, 13/36.

kimsenin hayvanının başkasının ekinine zarar vermesi durumunda sahibinin kusurunun olup olmadığı araştırılmaktadır. Bu örnekte hayvanın başında çoban olup olmamasına bakılır, eğer yoksa hayvan sahibi kusurlu sayılarak zararın tazmin edilmesi yoluna gidilir.⁵⁴ Benzer bir konu, zirâi ürünlere verilen zararın durumu Mâlikî fakihî İbn Kâsım'a sorulmuştur. İbn Kâsım, henüz tohum halinde olan ürünleri, olgunlaşmış satılacak duruma gelmiş zirâi mahsul şeklinde düşünmüştür. Buna göre ürünlerin bedelinin ödenerek zararın tazmin edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁵⁵

İslâm hukukunda fakihlerin zarar kapsamında değerlendirdiği hükümlerde sadece kişilere değil yeşil alanlara da dikkat edildiği görülmektedir. Örneğin, bir kişinin ağacının komşu evin duvarına zarar verme durumunun tartışıldığı meselede fakihler durumu incelemişlerdir. Eğer ağaç ev yapılmadan önce de orada bulunuyor ise kesilmesine cevâz vermemişlerdir.⁵⁶ Ağaç sonradan dikildiyse kişinin mülkiyet hakkının zarar görmesi sebebiyle ağacın kesilebileceğine hükmetmişlerdir. Duvarla ilgili başka bir konuda ise duvarın ortak bir yola eğilmesi durumunda insanlara verdiği zararı defetmek için sahibinin o duvarı yıkmasına hükmedilmiştir.⁵⁷ Verilen hükümler değerlendirildiğinde kişilerin korunması gereken hakları öncelenmiş ve mülkiyet hakkı dikkate alınmıştır. Ancak zarar konusunda fakihlerin doğanın (ağaç, ekin, bahçe) hakkına da riâyet ettikleri dikkati çekmektedir.

İslâm hukukunda maslahatın sağlanması ve mefsedetın giderilmesi genel ilkedir.⁵⁸ Aynı zamanda zararın engellenmesi önemli bir husus olarak görülmüş ve fakihler hükümlerinde zararın giderilmesi prensibini dikkate almışlardır. Yukarıda sayılan yeşile verilen zararlar dışında, eko-kent tasarımında dikkat edilmesi gereken diğer hususlar zararın engellenmesi kapsamında değerlendirilebilir. Bu önemli zararlardan bir diğeri, trafik yoğunluğunun azaltılmasıdır. Bu probleme çözüm olarak araçların yeşil yakıt teknolojisine geçmesi gibi uygulamalar çevre bilimciler tarafından tavsiye edilmektedir. Trafığe bağlı bir başka zarar, insan sağlığına olumsuz etkileri sebebiyle havaya salınan zararlı gazlardır. Bunların giderilmesi İslâm hukukunda dikkate alınan zarar-ı eşeddin zarar-ı ehaff ile giderilmesi⁵⁹ kapsamında değerlendirilebilir. Buradan hareketle araç kullanımının azaltılması gibi tedbirler, karbon salınımı ve zararlı kimyasalların doğaya vereceği zararı azaltacağı için bu madde içerisinde görülebilir. Nitekim Mısır kenti mimarisi üzerine yapılan bir araştırmada, araçların tarihi ve turistik bölgelerin dokusuna

⁵⁴ et-Tüteylî, *Kitâbu'l-cidâr*, 349-350.

⁵⁵ et-Tüteylî, *Kitâbu'l-cidâr*, 357.

⁵⁶ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, 221.

⁵⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 75.

⁵⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/340-341.

⁵⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 76.

verdiği zarara dikkat çekilerek bu zararın giderilmesi önerilmektedir.⁶⁰ Günümüzde trafik ile ilgili zararın artık mekânları aşarak, insanları ve diğer canlıları tehdit eder boyuta geldiği bilinmektedir. Bu durum dikkate alınarak eko-kent ve İslâm hukukunun ortak bir amacı olan zararı gidermek prensibine göre trafiğin sebep olduğu kirliliği azaltmak için yeşil yakıtların kullanımını teşvik edilebilir.

2.3. İsrafın Engellenmesi ve Tüketim Anlayışının Değiştirilmesi

Doğaya verilecek zararın önlenmesinde göz önünde bulundurulması gereken en önemli ilke, İslâm hukukunun her konuda dikkat edilmesini önerdiği “israf etmeme” ilkesidir. “Fakat kesinlikle savurganlık etmeyin, çünkü Allah savurganlık edenleri sevmez.”⁶¹; “Yiyin için, fakat savurganlık etmeyin.”⁶² âyetleri israf etmemeyi emreder. Ayrıca Hz. Peygamber abdest alırken bile israf edilmemesi gerektiğini “Akmakta olan bir nehrin kenarında olsan bile.”⁶³ ifadesiyle belirtmesi, çevresel kaynakların idareli kullanımını hususunda sahâbileri eğittiğini göstermektedir. İslâm hukukunda kısıtlı suyun kalması durumunda ekinlere mi hayvanlara mı öncelik verileceğinin tartışılması⁶⁴ su kullanımını konusunda maslahata riayet edildiğini göstermektedir. İsraf söz konusu olduğunda değinilmesi gereken en önemli konulardan birisi; suyun kullanımınıdır. Dünya popülasyonunun artması, iklim değişikliği, kirlilik gibi pek çok sebeple baş gösteren su ihtiyacının giderilmesinde suyu akılcıca ve tasarruflu kullanmayı sağlayacak yöntemlerin⁶⁵ uygulanması zorunlu hale gelmiştir. Klasik kaynaklarda su ile ilgili ele alınan başlıca konular; su ihtiyacı için kuyuların açılması,⁶⁶ kuyuların korunmasına dikkat edilmesi⁶⁷ suyun önemine ve israfı engellemeye yönelik verilen fikhî hükümlerdir. Bu hükümlerde göze çarpan husus kaynakların korunması ve israf etmemedir. Buna göre eko-kentlerin tasarımında çevreyi ve kaynaklarını sömürmeyen, kendi tüketimini kendisi karşılayan şehirlerin oluşturulması dini anlayışa uygun bir inşâ faaliyetidir. Bu kapsamda yenilenebilir enerji kaynakları oluşturmak ve atık üretimini en aza indirmek israfı önleme çerçevesinde eko-kent tasarımına katkı sağlayabilir.

⁶⁰ ed-Dirâsâti't-Tahtîtiyye ve'l-İmâriyye, *Usesu't-tasmîm el-mi'mârî ve't-tahtîtil-hudârî fi'l-usûri'l-İslâmiyyeti'l-muhtelifeti bi'l-âsâmeti Kâhire* (Manzimetü'l-avâsım ve'l-müdünü'l-İslâmiyye, 1990), 527.

⁶¹ *el-En'am*, 6/141.

⁶² *el-A'raf*, 7/31.

⁶³ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Halil Me'mun Şiha (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1996), “Tahâret”, 48.

⁶⁴ Muhammed b. Huseyin Ebû Ya'la Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 217.

⁶⁵ Roaf vd., *Ecohouse: A Design Guide*, 216-221.

⁶⁶ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, 168.

⁶⁷ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, 162-163.

Eko-kent tasarımlarında dikkat edilen bir diğer özellik, enerji kaynaklarının tasarruflu kullanımınıdır. Bu bağlamda güneşin bir enerji kaynağı olarak kullanılması gündeme gelmektedir. Güneş enerjisini depolayarak havanın veya suyun ısıtılmasında kullanılması şeklinde tanımlanabilecek⁶⁸ güneş enerjili ısıtma sistemlerinin evlerde ve şehirlerde kullanımı artırılabilir. Bu şekilde güneş enerjili şehir modellerinin örnek alınması, kendine yetebilen ve tüketimin değil üretimin bir parçası haline gelen eko-kent tasarımı için önemli bir adımdır.

İslâm hukukçuları ve eko-kent tasarımcıları çevresel kaynakların israf edilmemesi ortak amacını taşımaktadır. İslâm imar hukukunda uyulması gereken ilkelerin başında israf ve savurganlığın önlenmesi ve kaynakların iktisadî kullanımı gelmektedir.⁶⁹ Tüketim anlayışını değiştirecek bazı uygulamalar bu madde kapsamında akla gelmektedir. Mesela, günlük hayattaki israfı en aza indirecek sıfır atık uygulamaları, plastik poşet kullanımının sınırlandırılması, su tüketiminin azaltılması ve suların geri dönüşüme kazandırılması, ev ve işyeri aydınlatılmasının tasarrufa uygun şekilde yapılması gibi uygulamalar eko-kent tasarımında günlük hayatta uygulanabilecek temel düzeydeki planlamalardır.

İslâm imarına ilişkin hükümlerde de tüketim anlayışına yönelik bazı ilkeler göze çarpmaktadır. Bu hükümlerde geçici dünya nimetlerine tamah etmemek amaçlandığı gibi, imkanların orantılı kullanımına dikkat etmek ve aşırıya kaçmamak hedeflenmektedir. Bu bağlamda Müslümanların evlerinin ve odalarının inşasında ve tefrişinde bu husus dikkate alınmıştır.⁷⁰ Bu durum Müslümanların evlerinin estetik ve çağdaş donanımlardan uzak olması anlamına gelmemektedir. Aksine İslâm imar ve inşasında, imkânların ölçülü kullanımına dikkat edilmekte ve israftan kaçınmak önerilmektedir.⁷¹

İslâm hukukunda ihtiyaçlar öncelik sırasına göre belirlenmiş ve bunlar zarûriyyât, tahsiniyyât ve hâciyyât şeklinde sıralanmıştır.⁷² Harcamaların da bu sıralamaya göre yapılması önerilmiştir. Buna göre zarûriyyât dururken hâciyyâta veya hâciyyât dururken tahsiniyyâta harcama yapmak israf olarak görülmüştür. Ümmetin çoğunluğu için zararlı mafsedetlerden olan israfın ortadan kaldırılması gerekir.⁷³ Zira kaynakların gereksiz ve aşırı kullanımı sadece günümüz insanları için değil, gelecek nesiller için de önemli bir tehdittir. Dünya emanetinin sonraki kuşağa güvenle teslim edebilme sorumluluğu toplumun tamamına düşmektedir. Müslümana yakışan ise yaşamının her alanında ölçülü,

⁶⁸ Roaf vd., *Ecohouse: A Design Guide*, 200.

⁶⁹ Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 172.

⁷⁰ Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 174.

⁷¹ Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 175.

⁷² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/332.

⁷³ Muhammed Tahir b. Âşur, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006), 122-123.

dengeli davranması ve israftan kaçınmasıdır. İslâm hukukunda suyun kullanımının ihtiyaç ile sınırlandırılması⁷⁴ bu konuda uyulacak ilke hakkında ipucu vermektedir.

2.4. Doğadan Eşit İstifadenin Sağlanması

Doğal alanlardan, nehirlerden, kıyı şeritlerinden, sulak alanlardan herkesin istifade etmesi en temel vatandaşlık hakkı olmasının yanı sıra eko-kentlerin de başlıca özelliklerinden birisidir. Fakihler bu alanların tüm vatandaşların ortak mülkiyetinde olduğunu söylemişlerdir.⁷⁵ Dolayısıyla İslâm hukukunda bu gibi yerler herkesin eşit şekilde faydalanması gereken kamu malları olarak nitelenmiştir.⁷⁶

Eko-kentlerin inşasında ortak alanların dizaynında kamunun hakkına riâyet edilmelidir. Park ve bahçe tasarımında şehir bahçeleri gibi herkesin yararlanabileceği alanların oluşturulması bu madde kapsamında eko-kent inşasında kamunun istifadesine sunulan imkânlar arasındadır. Kamunun ortak faydalandığı bu alanların kullanımı kimse tarafından kısıtlanamaz ve buralarda kimseye ayrıcalık gösterilemez.⁷⁷ Örneğin güneş ve hava gibi doğal kaynaklar kamu istifadesindedir. İslâm hukukunda bu kaynaklar üzerinde kimsenin başkasını engelleyecek tasarrufta bulunmasına izin verilmemiştir. Bu bağlamda İmam Mâlik tarafından verilen bir fetvada komşunun evinde yapacağı tasarrufla komşusunun evine girecek güneşi engellemesi uygun bulunmamıştır. Aynı şekilde kişinin komşusunun evine esecek rüzgara engel olması da caiz görülmemiştir.⁷⁸ Eğer böyle bir engelleme durumu gerçekleşirse komşu bu tasarrufundan men edilir.⁷⁹ İmam Mâlik'in bu fetvası imarla ilgili diğer hükümlerde olduğu gibi "başkasına zarar vermeme" ilkesine dayandırılmakla birlikte herkesin ortak kullanımında olan güneşlenme, hava alma hakkı gibi temel insani hakların engellenmemesi ve insanların eşit istifadesine sunulması vurgulanmaktadır. Nitekim kişinin kendi hakkının bitip başkasının hakkının başladığı sınırdaki kamu hakkı devreye girmektedir. Kamu hakkının korunması ise korunması gereken temel maslahatlar arasında görülmektedir.⁸⁰

İslâm'a göre doğa üzerinde kimsenin tahakküm kurmasına izin verilmemiş, doğadan herkesin ortak bir biçimde faydalanmasına dikkat edilmiştir.⁸¹ Bunun içindir ki,

⁷⁴ Ebû Ya'la Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 218.

⁷⁵ Yakub b. İbrahim Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1400/1979), 95; Ebû Ya'la Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 214-215.

⁷⁶ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-velâyâtü'd-diniyye* (Kuveyt: Mektebetü Dâru İbn Kuteybe, 1410/1989), 235-236.

⁷⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 237; Ebû Ya'la Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 214.

⁷⁸ İsa b. Musa et-Tüeylî, *Kitâbu nefyi'd-darar (Kitâbu fi ahkâmi'l-imore)*, thk. Ferid bin Süleyman - el-Muhtar et-Tuleylî (Tunus: Merkezi'n-Neşri'l-Câmiî, 2003), 175; İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, 73.

⁷⁹ et-Tüeylî, *Kitâbu'l-cidâr*, 170.

⁸⁰ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1/649.

⁸¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, 97.

yukarıdaki fetvada olduğu gibi kişinin evindeki ışık, hava alma ve manzara hakkına engel olunamaz.⁸² Nitekim İslâm imar hukukunda uzun binalar yapılmasının nehyedilmesinin bir gerekçesinin komşu evlerin havasını ve güneşini engelleyerek onları zarara uğratmak olduğu ifade edilmiştir.⁸³ Bu bağlamda eğer kişinin evine açtığı pencere, başkasının gün ışığını kapatıyorsa bu pencere yıktırılır.⁸⁴ Benzer bir durum, kişinin ağacının komşusunun duvarına kadar büyümesi ve yayılması sonucu komşusunun hava alma hakkını ihlal etmesinde de geçerlidir. Bu hükümler zararın izâle edilmesi ilkesine göre verilmiştir.⁸⁵ İbn Sahnûn'a göre böyle bir durumda komşunun zararının giderilmesi için ağaç kesilir/budanır.⁸⁶ Ağacın dallarının komşunun bahçesindeki gökyüzü manzarasını engellemesinde de hüküm aynıdır.⁸⁷ Tüteylî, Mâlikî fakih İbn Kâsım'ın bu konuyla ilgili bir fetvasını aktarmaktadır. Bu fetvaya göre, kişinin evinin duvarı komşusunun manzarasını engellerse bu duvar yıkılır. İlgili pasajda İbn Kâsım, bu hükmünü kimsenin başkasının hava alma hakkına engel olunamayacağı ile gerekçelendirmektedir.⁸⁸

Herkesin kullanımına açık alanlardaki durumun ne olacağına ilişkin fikhî hükümler genellikle zarar çerçevesinde şekillenmektedir.⁸⁹ Mesela, yol kenarında bulunan bir ağacın kesilmesi, ancak yoldan geçenlere zarar vermesi şartına bağlanmıştır.⁹⁰ Nitekim Tüteylî, Mâlikî fakih İbn Kâsım'a sorulan fetvada bu durumu, "Müslümanların yoluna verilen zarar"⁹¹ şeklinde ifade ettiğini aktarmaktadır. Fakihin bu fetvadaki "yol" ile kamu malını kastettiği ilk akla gelen yorumdur.⁹² Bunun dışında, Müslümanların ortak kullanım alanlarındaki diğer yollarda, çarşılarda veya kendi bahçelerindeki alanların kısıtlanması durumları zarar olup olmamasına göre değerlendirilmiştir.⁹³ Eğer zahir ve büyük bir zarar varsa söz konusu tasarruf caiz görülmemiştir.⁹⁴ Ancak buradaki zarar durumu ile kişi mülkiyeti çatırsa, mülkiyetin devamına hükmedilmiştir. Mesela, kamulaştırılacak bir alanın ortasında bir adamın evi varsa, devlet o evin bedelini ödeyerek kamulaştırma hakkına sahiptir. Ancak bu hak

⁸² et-Tüteylî, *Kitâbu'l-cidâr*, 172.

⁸³ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, 72-73; Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 185.

⁸⁴ et-Tüteylî, *Kitâbu'l-cidâr*, 176; İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, 71.

⁸⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 74.

⁸⁶ et-Tüteylî, *Kitâbu'l-cidâr*, 326, 332, 337-338; et-Tüteylî, *Kitâbu nefyi'd-darar*, 173-174.

⁸⁷ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, 221-223.

⁸⁸ et-Tüteylî, *Kitâbu nefyi'd-darar*, 110; İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, 56.

⁸⁹ Ebû Ya'la Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 214.

⁹⁰ et-Tüteylî, *Kitâbu'l-cidâr*, 339.

⁹¹ et-Tüteylî, *Kitâbu nefyi'd-darar*, 183.

⁹² et-Tüteylî, *Kitâbu'l-cidâr*, 339.

⁹³ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, 97-98.

⁹⁴ et-Tüteylî, *Kitâbu'l-cidâr*, 261-263.

adamın rızasına bağlıdır.⁹⁵ Bu da İslâm hukukunda bireysel mülkiyet hakkının dokunulmazlığını ve kamu hakkına önceliğini⁹⁶ ifade etmesi açısından dikkat çekicidir.

Özetle, kamu hakkı olarak nitelenen topluma ait alanlarda herkesin ortak yararlanma hakkına İslâm hukukunda ve eko-kent tasarımında dikkat edildiği görülmektedir. İslâm hukukunda bireysel mülkiyet koruma altına alınmıştır. Ancak bu hakların kullanımında başkasının hakkını engellemek ve başkasına zarar vermemek ölçü alınmıştır.

2.5. Ölü Arazilerin İhyâsı

Eko-kent tasarımında kullanılmayan arazilerin tarıma kazandırılması şeklinde ifade edilen araziler, İslâm hukukundaki ihyâ'u'l-mevât arazilerini akla getirmektedir. İhyâ'u'l-mevât; imaret ve iskândan uzak, kimsenin tasarrufunda olmayan, belli bir sahibi bulunmayan, bu sebeple ortak kullanım alanında varsayılan arazi türüdür.⁹⁷ Bu araziler ikiye ayrılmaktadır: İlki, nehirler ve adalar gibi herkesin istifadesine sunulan araziler.⁹⁸ İkinci kısmı ise ihyâ edilerek imara kazandırılabilen arazilerdir.⁹⁹ İkinci türde yer alan arazilerin kişinin mülkiyetine geçmesi o arazinin ihyâ edilmesine/ekilip biçilerek kullanıma kazandırılma şartına bağlanmış, hatta bu hüküm bir kâideye dönüşmüştür.¹⁰⁰ Esasında bu arazilerin başlangıçta hazineye/devlete ait ve tüm vatandaşların üzerinde hak sahibi olmasına rağmen araziye ihyâ eden kişiye bırakılması,¹⁰¹ genel olarak arazileri ekime teşvik ve kullanıma kazandırma amacına ma'tuftur. Kanaatimizce amaçlanan bu arazilerden bir maslahat elde edilmesidir. Ebû Yusuf'un ölü arazilerin imar edilmesi ile öşür ve haraç maslahatı oluştuğunu söylemesi bu sebeptir.¹⁰² Ancak arazinin ihyâ edilmesi devlet izniyle yapılmalıdır.¹⁰³ Nitekim üç yıl süreyle ekilmeyen bu arazilere

⁹⁵ et-Tüteylî, *Kitâbu'l-cidâr*, 306-308; İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, 193-194.

⁹⁶ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/649.

⁹⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, 63; Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, "İhyâ'u'l-mevât", *el-Mevsûatu'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1404/1983), 2/238.

⁹⁸ Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, "İhyâ'u'l-mevât", 2/240.

⁹⁹ Bu arazilerin ihyâ edilerek mülkiyete geçmesi Hz. Peygamber'in şu hadisine dayandırılmıştır: "Kim ölü bir araziye ihyâ ederse onun mâliki olur." bk. Ebû Abdullah el-Asbahî Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1418/1997), "Akdiyye", 2/24; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "el-Hars ve'l-muzarâa", 15; Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyin Beyhâkî, *Kitâbu's-Suneni'l-kebîr* (Beyrut: Dâru Sâdir, 745/1344), 10/6/148.

¹⁰⁰ "Tabiat tarafından insanlara meccanen istifâde için bezi kılınmış su, nebât, maden gibi şeyler insanların bir ferdine ya bir sınıfına hiçbir suretle tahsis kılınmaz. Hükümet ya devlet yerin mâliyyetine mâlik değildir. Kim ihyâ etmiş ise, yer o adamın ya o kavmin mülki olur." bk. Musa Carullah Bilgiyef, *Kavâid-i Fikhiyye* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 251-256.

¹⁰¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 305.

¹⁰² Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, 65.

¹⁰³ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, 64.

devlet el koyabilmektedir.¹⁰⁴ Arazinin “ölü” şeklinde vasıflandırılması, onun insanların istifadesinden uzak olmasından mülhemdir.¹⁰⁵ Nitekim ihyâ edilemeyecek araziler sayılırken “kâmunun ortak faydalandığı” kaydının düşülmesi¹⁰⁶ bu yarar sağlama amacına matuftur.

İslâm hukukunda ihyâu'l-mevâtın ihyâ edilerek kullanıma kazandırılması, kent tasarımında önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira kentleşme sürecinde nüfusun artmasıyla birlikte ormanların tahrip edilmesi, tarım arazilerinin terk edilmesi veya bu arazilerin beton yapılarla kaplanarak arazinin insanların ve doğanın aleyhine kullanımı kötü kentleşmenin kapısını aralamaktadır. Bu da tarım alanları ve ormanların tahribatının doğaya, fosil yakıtların tüketiminin neden olduğu karbondioksit miktarı artışından daha fazla zarar verdiğini göstermektedir. Toprakla ve araziyle ilgili İslâm hukukundaki imar hükümlerine¹⁰⁷ uygun olan ihyâ aynı zamanda araziye verilen zararı engellediği için kamu maslahatı içermektedir. Tahir b. Âşûr Bakara suresi 205. âyetinde belirtilen “yeryüzünü fesada uğratmayı” kinâyeye şeklinde tefsir edenlerin aksine, dünyadaki doğal varlıkları ifsâd etmek şeklinde yorumlayarak¹⁰⁸ bu fesadın engellenmesi gerektiğini söylemiştir.

İslâm hukukunda ölü arazilerin ihyâsı önemli bir tarım ıslahı potansiyeli barındırmaktadır. Nitekim İslâm'da “ihyâu'l-mevât”ın önemli bir değer olduğunu söyleyen Osman Llewelyn, çöl ıslahında önemli bir yeri olan bu uygulama ile nihâi olarak hedefin tabii kaynaklardan hikmetli ve âdil kullanım yolu ile istifade etmek olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁹ Gelişen ve değişen zaman içinde ıslah ve imar olarak kabul edilebilecek her faaliyetin hukuken ihyâ sayılması görüşü serdeden İslâm âlimlerine göre¹¹⁰ ölü arazilerin tarıma kazandırılması esastır. Bu arazilerin ihyâ edilmesi, kent tasarımında dikkate alınmalıdır. Eko-kent tasarımı hedefleri arasında yer alan yerel tarımın ve üreticilerin desteklenmesinin, İslâm hukukundaki ihyâu'l-mevât kapsamında değerlendirilerek teşvik edilmesi sağlanabilir. Nitekim devlet, gıda üretimini desteklemek ve boş kalan tarım arazilerinden istifade etmek kapsamında bir yıl süreyle

¹⁰⁴ Burhaneddin Ebü'l-Hasen Ali b. Bekir Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/435.

¹⁰⁵ Ebû Ya'la Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 210.

¹⁰⁶ Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, “İhyâu'l-mevât”, 2/244.

¹⁰⁷ et-Tüteylî, *Kitâbu nefyi'd-darar*, 125-128; İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, 159-161.

¹⁰⁸ Muhammed Tahir b. Âşur, *Makâsıdu's-şeriatil-İslâmiyye*, thk. Muhammed Tahir el-Misâvî (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2001), 201.

¹⁰⁹ Osman Llewelyn, “İslâm Hukukunda Çöllerin Islahı ve Korunması”, çev. Murat Çiftkaya, *İslâm ve Ekoloji* (İstanbul: İGDAŞ, 1992), 102.

¹¹⁰ Hamza Aktan, “İhyâ”, *İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/8.

ekilmeyen arazilerin el konularak kiralanması uygulamasını başlatmıştır.¹¹¹ Bu proje aynı zamanda kent tarımını ve üretimini desteklemektedir. Gerekçelerine bakıldığında ölü arazilerin ihyasının temelde eko-kent tasarımı ve İslâm imar hukukunun ortak amaçlarına uygun olduğu görülmektedir.

2.6. İnsanlara ve Çevreye Zarar Verecek Tüm Uygulamaların Azaltılması

İslâm hukuku, vahiy kaynaklı bir hukuk sistemidir. Her hukuk sistemi gibi insana ve topluma zarar verecek tüm uygulamaları engelleyici hükümleri bulunmaktadır. Zarar konusundaki tüm hükümler Hz. Peygamber'in "Zarar ve zararlar mukâbele yoktur" hadisine dayandırılmaktadır.¹¹² İslâm hukukunun temel ilkelerini barındıran kanun metni Mecelle'nin zarar ile ilgili maddeleri¹¹³ bu konuda temel prensipleri düzenlemektedir.

İslâm hukukunda pek çok hüküm zarar kâidesine binâ edilmiştir. İmar ve inşâ ile ilgili zararın meydana gelmesi genellikle mülkiyet hakkının başkasına zarar verip vermemesi şeklinde anlaşılmıştır. Örneğin, Mâlikî fakihi İbn Kâsım'a bir komşunun diğerinin evine hamam yaparak veya fırın işleterek komşusuna zarar verme durumu sorulmuştur. İbn Kâsım komşuya verilecek böyle bir zararın caiz olmadığını ifade etmiştir. İbn Kâsım fetvâsını İmam Mâlik'in "komşuya eziyet edilmesini meneden" görüşüyle delillendirmiştir.¹¹⁴ Bu fetvadın hareketle komşu eve zarar veren diğer tüm yapılar ve uygulamalar, İmâm Mâlik'in tasnifindeki "basit zarar" kapsamında yasaklanmıştır.¹¹⁵ İsb. Musa et-Tüeylî de kendisine sorulan bir soruda; bir ağacın dalları yoldan geçenlere zarar veriyorsa veya meyveleri komşunun bahçesine zarar veriyorsa, bu durumda ancak zarar ölçüsünde ağacın budanabileceğine cevâz vermiştir.¹¹⁶ Burada olduğu gibi zarar genellikle kişinin kendi mülkündeki tasarrufu ile başkasının mülkündeki tasarrufuna engel olmaması şeklinde anlaşılmıştır.¹¹⁷ İki zarar çatıştığında ise en üstün olan faydaya

¹¹¹ T.C. Tarım ve Orman Bakanlığı, "Bakan Kirişçi: 'Bir Yıl Ekmeden Boş Tutan Vatandaşın Tarlası, Kiralanacak'", <https://www.tarimorman.gov.tr/Haber/5280/Bakan-Kirisci-1-Yil-Ekmeden-Bos-Tutan-Vatandasin-Tarlası-Kiralananacak> (Erişim: 29 Eylül 2023); NTV, "Tarımda yeni önlem: Bir yıl ekilmeyen tarla kiralanacak", <https://www.ntv.com.tr/ntvpara/tarimda-yeni-onlem-bir-yil-ekilmeyen-tarla-kiralananacak,ij1q8IBe50ywl6D8BjXYgA> (Erişim: 29 Eylül 2023).

¹¹² Ebû Said Halil b. Keykeldî Âlâî, *el-Mecmû'ü'l-müzehheb fi kavâidi'l-mezheb*, thk. Muhammed b. Abdülgaffar b. Abdürrahman eş-Şerif (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 2/375; Celaluddin Abdurrahman Suyûtî, *Kitâbu'l-eşbâh ve'n-nezâir fi kavâid ve furû-i fikhi's-Şafîiyye*, thk. Abdülkerim el-Fudayli (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1433/ 2011), 114; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 72-73.

¹¹³ Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 43, 73, 76, 86, 94, 96, 100, 195.

¹¹⁴ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, 58-60ve; Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 198.

¹¹⁵ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, 60; Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 198.

¹¹⁶ et-Tüeylî, *Kitâbu nefyi'd-darar*, 181-182.

¹¹⁷ Ebû Ya'la Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 219.

göre (maslahatu'l-uzmâ) hüküm verilmiştir.¹¹⁸ İmar ve inşaya dair anlaşmazlıklar zarar durumuna göre değerlendirilmiştir.

Fakihler zararı, meydana gelen zararın niteliğine göre de tasnif etmişlerdir. Buna göre duman, gürültü, kötü koku gibi durumlar direk zarar kapsamındadır.¹¹⁹ Gürültü, sallantı gibi binaya uzun sürede zarar verecek olan durumlar ise dolaylı zarar olup, bundan dolayı verilen zararın da giderilmesine çalışılır.¹²⁰ Gürültü kirliliği olarak nitelenecek zararı ilk dönem fukâhası önemli bir zarar gibi görmezken, sonraki dönemde Tuleytula kadıları gürültü kirliliğinin de komşuya zarar vereceği için engellenmesi gerektiği yönünde fetva vermişlerdir.¹²¹ Direk zararlardan sayılan ve çevre kirliliğine yol açan çöpler¹²² ise İslâm şehirlerinde muhtesiblerin¹²³ denetiminde toplatılarak çevre kirliliği kurumsal olarak engellenmiştir.¹²⁴ Gürültü, koku, çöpler gibi direk zarar olsun ya da diğerleri gibi dolaylı zarar olsun çevreyle ilgili tüm zararların giderilmesi eko-kent ve İslâm imar hukukunun ortak amaçlarından. Bu minvalde doğaya zarar verecek termik santrallerin kurulması, hızlı ve plansız kentleşme gibi olumsuz sonuç doğuran tüm uygulamalar yasaklanmalı veya zararları en aza indirilmelidir. Bu konularda İslâm hukukunun maslahatı sağlama ve mefsedeti giderme ilkesine göre hareket edilmelidir.¹²⁵ Birden fazla zararın söz konusu olduğu durumlarda ise daha hafif zarar tercih edilmelidir. Çevreye verilen zararın azaltmak ve çevre kirliliğini önlemeye yönelik eko-kent inşâsı için bir öneri de şehirlerdeki hava ve su kirliliğine engel olacak özel bitki türlerinin yetiştirilmesidir.¹²⁶

2.7. Bina Yapımında Uyulacak Bazı İlkeler

İslâm mimarisi Kur'ân, Sünnet ve İslâm hukukunun imarla ilgili hükümlerine dayanarak bina yapımında uyulması gereken bazı ilkeler belirlemiştir. Bu ilkelerden bir kısmı eko-kent tasarım ilkeleri ile yakından ilgilidir. Mesela, yazın güneşin zararlarından korunmak ve kışın güneşten verimli şekilde yararlanmak¹²⁷ günümüzde iklim tasarımına ve ekolojik kentlere uygun bir mimari biçimdir. Binaların ısısının dış mekâna göre

¹¹⁸ Ebû Muhammed İzzeddin Abdülaziz İbn Abdüsselam, *Kavâidu'l-ahkâm fi masâlihi'l-enâm* (Beyrut, ts.), 1/4; Âşur, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 135.

¹¹⁹ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, 61.

¹²⁰ Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 199.

¹²¹ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, 77; Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 199.

¹²² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/329.

¹²³ İhtisâb memurluğu görevini ifâ eden kişiye muhtesib denir. Bir tür belediye ve ahlak zabıtalığı mahiyetinde olan bir müessesenin memurluğudur. bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 239.

¹²⁴ Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 200.

¹²⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, 94.

¹²⁶ Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 205.

¹²⁷ Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 108.

düzenlenmesi, insanların rahat edebileceği gölge ve ısı derecesine sahip olması, güneşin hareketine göre evlerin dizayn edilmesi İslâm mimarisinin de dikkat ettiği temel unsurlardandır.¹²⁸ Evlerin avlularında yeşil alanların oluşturulması da tezyin ve estetik açısından önemli görülmüştür.¹²⁹

Eko-kentlerin yeşil mekân tasarımları İslâm imar hukukundaki estetik unsurlarla birlikte ele alınabilir. İslâm'ın estetiğe verdiği önem, süs ve ziynetin övüldüğü âyetler ve hadisler de mimari ve binâ yapımında dikkat edilen unsurlardandır. Nitekim İslâm medeniyetinde bu hususa dikkat edilerek yapılan câmiler, saraylar ve bahçeler bulunmaktadır.¹³⁰ İslâm ülkelerinin Kâhire, Dimeşk, İsfahan, Fas, Gırnata gibi çeşitli şehirlerinde inşâ edilen yapılarda bu estetik unsurlar göze çarpmaktadır.¹³¹ Yeşil mekânların tasarımında estetik kaygının da düşünülmesi eko-kent ve İslâm imar hukukunun ortak yanlarındandır.

İslâm imar hukukunda bina yapımı ve çevre uygulamaları ile ilgili bazı hususlar, eko-kent tasarımında ortak alanların inşâsında ve kent peyzajında kullanılabilir. Özel alana riâyet ve mahremiyeti korumak¹³² da bina yapımında dikkate alınan temel unsurlardandır. Özellikle evlerin girişleri ve pencerelerin konumu bu hususa dikkat edilerek inşâ edilmiştir.¹³³ Bina yapımında bir başka husus ise uzun binalar yapmaktan kaçınılmasıdır.¹³⁴ İlgili hadislere referansla,¹³⁵ fakihler uzun binaların kötülenmesinin ve nehyedilmesinin illetini, kibir ve böbürlenmek şeklinde yorumlamışlardır.¹³⁶ Uzun bina yapmamanın bir diğer gerekçesi de komşu meskenlerin havasını ve güneşini engelleyerek onlara zarar vermektir.¹³⁷ Binaların birbirine olan mesafesi ve bina yoğunluğu da orantılı olmalıdır. Bu özelliklere dikkat edilerek sosyal ve ahlakî problemlerin ortaya çıkmaması için dengeli ve mesafeli bir kent yerleşimine özen gösterilebilir.¹³⁸

İslâm imarında dikkat edilen caddeler ile ilgili bazı ilkeler de eko-kentlerin alan tasarımında dikkate alınabilir. İnşâyâ dair eserlerde sokak ve yolların genişliğinin “yedi

¹²⁸ Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 100-105.

¹²⁹ Vezirî, *el-İmâretü'l-İslâmiyye ve'l-bîe*, 220.

¹³⁰ Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 111-117.

¹³¹ Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 123; Vezirî, *el-İmâretü'l-İslâmiyye ve'l-bîe*, 220-223.

¹³² Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 69.

¹³³ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, 67,70.

¹³⁴ Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 183.

¹³⁵ “İnsanlar, binaları yükseltmede yarışmadıkça kıyamet kopmaz.” Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, “Fiten”,92; “Kıyamet alametlerinden biri de koyun-keçi çobanlarının binaları yükseltmede birbirleriyle yarışmalarıdır. ”Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, “İsti'zan”, 79.

¹³⁶ Yahya Muhammed Hasan Şehrî, *el-Mesken Adâbuhu ve Ahkâmuhu fi'l-İslâm* (Mekke: y.y. 812/1409), 243-246.

¹³⁷ et-Tüteylî, *Kitâbu nefyi'd-darar*, 175; Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 185.

¹³⁸ Vezirî, *el-Umrân ve'l-bünyân*, 185.

arşın”¹³⁹ ölçüsünde belirlenmesi¹⁴⁰ insanların rahatça istifadesine bağlanmaktadır.¹⁴¹ İslâm hukukunda yol genişletilmesi ve onarımı insanların umûmî olarak faydalandığı yarar olarak sayılmıştır.¹⁴² Bu sebeple İslâm şehirlerinde geniş yol ve caddelerin yapılmasına ve yollarda insanların rahatça dolaşmasına engel olacak şeylerin bulunmamasına inşâ esnasında dikkat edilmiştir.¹⁴³

Eko-kentlerin en önemli özelliklerinden birisi, sürdürülebilirliktir. Bu da geri dönüşüme önem vermeyi gerektirir. İslâm imar hukukunda atık suların durumu dahi tartışılmıştır. Mesela, İbn Rüşd’ün verdiği bir fetvada, evine yağmur suyu giren bir insanın bu suyu dışarı atarken komşusuna zarar vermemesi gerektiği söylenmiştir. Ancak suyu boşaltacak tek yer komşusunun yolundan geçiyorsa, zorunlu bir durum olduğu için buna izin verilmiştir.¹⁴⁴ Bu fetva iki açıdan önemlidir: İlki, yukarıda geçtiği üzere komşuya zarar vermemek ilkesinin esas olmasıdır. İkincisi ise, yağmur suyunun boşaltılması gibi alt yapı sorunlarının bina ve şehir planlamasında dikkate alınarak hem bu sulardan istifade edilmesi hem de insanların mağduriyetinin giderilmesidir. Fakihler alt yapı sorunundan kaynaklı bu tür sorunları çözmeye çalışmışlardır. Mesela, yağmur suyunun tavandan akarak alt kattaki komşunun evine zarar vermesi; evde biriken su konusunda ev sahibi ve kiracı arasındaki anlaşmazlık durumu;¹⁴⁵ bahçelerinde su ortaklığı olan kişilerin kullanım hakkı konusunda;¹⁴⁶ yağmurun kişinin arazisinin bir parçasını komşusunun kapısına kadar sürüklemesi¹⁴⁷ vb. konuların hükümlerini tartışmışlardır. Bina ve şehrin alt yapısından kaynaklanan tüm sorunların çözümünde dikkat edilen hususlar şehir inşâsında ve ekolojiye uyumluluğunda yol gösterici niteliktedir.

Sonuç

İslâm hukuku hayatın her alanını kapsayan kurallar koymuştur. Bu alanlardan birisi de şüphesiz imar ve inşâ alanıdır. Bu çalışmada İslâm hukukunun inşâ faaliyetlerinde uyguladığı ilkelerden bir kısmı eko-kent kapsamında ele alınmıştır. İnsan tahribatından uzak ve doğaya uygun kentler oluşturmanın yolu doğru inşâ anlayışından geçmektedir. Elinizdeki çalışma, çağın bir ihtiyacının İslâm hukuku perspektifinden ele alınarak fikhin imkanlarının eko-kent tasarımında kullanılabilirliğini sorgulamıştır.

¹³⁹ Mimari arşın 75.774 cm’e tekabül etmektedir. bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 31.

¹⁴⁰ Ebû Ya’la Ferrâ, *el-Ahkâmu’s-sultâniyye*, 213.

¹⁴¹ et-Tüteylî, *Kitâbu nefyi’d-darar*, 140.

¹⁴² Âşur, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 133.

¹⁴³ İbnü’r-Râmî, *el-İ’lân*, 80,91; Vezirî, *el-Umrân ve’l-bünyân*, 201.

¹⁴⁴ İbnü’r-Râmî, *el-İ’lân*, 134.

¹⁴⁵ İbnü’r-Râmî, *el-İ’lân*, 138-140.

¹⁴⁶ İbnü’r-Râmî, *el-İ’lân*, 144.

¹⁴⁷ İbnü’r-Râmî, *el-İ’lân*, 156.

İncelenen İslâm hukuku kaynaklarında imar ve inşâ hukukuna dair hükümlerde bazı genel ilkelere ulaşılmıştır. Eko-kent tasarımında ilk akla gelen yeşil alanların artırılması İslâm imar hukukunun da ele aldığı bir husustur. Yeşile, ekine, hayvanlara ve doğaya ilişkin rivayetler eko-kent tasarımında yeşil alanların artırılmasının mutlak surette gerçekleştirilmesine işaret etmektedir. Bu bağlamda çevre hukukuna riâyet eden fetvalar aynı amaca İslam hukukunda da önem verildiğini ortaya koymaktadır. İslâm hukukunda çevresel kaynaklar da dahil her türlü israfın önlenmesi esastır. Bu bağlamda su kaynakları başta olmak üzere, doğal kaynakların itidalli kullanımı İslâm hukuku ve eko-kent tasarımının ortak hedeflerindedir. Ayrıca İslâm hukukunda zararın giderilmesi maslahatına yönelik en çok zikredilen küllî kâide “zarar izâle olunur” ve zarara ilişkin tamamlayıcı diğer kâideler, insana ve çevreye verilecek her türlü zararın giderilmesini gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda insana ve doğaya yönelik zararları önleyici bütün önlemler bu madde kapsamındadır. Çevre kirliliğinin azaltılması ve alternatif enerji kaynaklarına geçilmesi bu önlemlerden bazılarıdır. İslâm imar hukukunda başkasının manzara ve hava alma hakkına engel olunmaması şeklindeki genel ilke, kamu maslahatını ve doğadan eşit istifadeyi mümkün kılmaktadır. Eko-kentlerin uygulamaya çalıştığı ekilmeyen arazilerin zirâi üretime kazandırılması, İslâm hukukunda ihyâu'l-mevât çerçevesinde verilen fikhî hükümlerle mümkün olacaktır. Yukarıda sayılan hükümler dışında İslâm imar hukukunda bina yapımında dikkat edilen bazı genel prensipler şehir altyapısı ve estetik görüntü açısından kent peyzajının oluşturulmasına katkı sağlayacaktır.

İslâm hukukunda maslahatın sağlanması ve mefsedetın giderilmesi esastır. Doğaya zarar veren, ekolojiyle uyumsuz kötü kent tasarımlarının engellenmesi için eko-kentlerin inşâ edilmesi önemlidir. Özellikle İslâm ülkeleri açısından İslâm hukukunun imar ve inşâ faaliyetlerinde belirlediği kâide ve dâbitaların bilinmesi, eko-kentlerin inşâ ve tasarımında genel çerçeve çizilmesi açısından yarar sağlayacaktır. Müslüman nüfusunun yoğun olarak yaşadığı ülkelerde, eko-kent tasarım ve inşâsında bu ilkelerin imar faaliyetlerinde uygulama imkanı bulacağı düşünülmektedir.

İslâm imar hukukunda dikkate alınan hususlar çevre, İslâm imar hukuku ve mimarinin yakın ilişkisini göstermektedir. Bu bağlamda İslâm imar ve inşâ hukukunun ekolojik kentlerle uyumlu yönlerinin farklı araştırmalarla incelenmesi ve uygulanması disiplinlerarası çalışmalarla mümkündür. Bu çalışmaların yapılması ise mimarî, İslâm hukuku ve iklim değişikliği uzmanlarının işbirliğine, ilgisine ve sorumluluğuna muhtaçtır.

Kaynakça

- Akpınar, Abdullah - Cankurt, Murat. "Türkiye'de Kişi Başına Düşen Yeşil Alan Miktarı ile Ölüm Oranı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Adnan Menderes Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2015), 101-107.
- Aktan, Hamza. "İhyâ". *İslâm Ansiklopedisi*. 22/7-9. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Âlâî, Ebû Said Halil b. Keykeldî. *el-Mecmûu'l-müzehheb fi kavâidi'l-mezheb*. thk. Muhammed b. Abdülgaflar b. Abdürrahman eş-Şerif. 2 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Association, Alternative Technology. "Enter the eco-city: Change on a staggering scale". *ReNew: Technology for a Sustainable Future* 127 (2014), 28-33.
- Âşur, Muhammed Tahir b. *İslâm Hukuk Felsefesi*. çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006.
- Âşur, Muhammed Tahir b. *Makâsıdu'ş-şeriatü'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Tahir el-Misâvî. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 2001.
- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyin. *Kitâbu's-Suneni'l-kebîr*. Beyrut: Dâru Sâdir, 745/1344.
- Bilgiyef, Musa Carullah. *Kavâid-i Fıkhiyye*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım., 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cilliers, Sarel S. - Siebert, Stefan J. "Urban Ecology in Cape Town: South African Comparisons and Reflections". *Ecology and Society* 17/3 (2012), 1-14.
- Cüce, Benu - Ortaçşeme, Veli. "Kentsel Yeşil Alanlara Erişilebilirlik". *Pezyaj- Eğitim, Bilim, Kültür ve Sanat Dergisi* 2/2 (2020), 65-77.
- Ebû Dâvud, Suleyman İbnü'l-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sunen*. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1370/1950.
- Ebû Ya'la Ferrâ, Muhammed b. Huseyin. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim. *Kitâbu'l-harâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1400/1979.
- ed-Dirâsâti't-Tahtîtiyye ve'l-İmâriyye. *Ususu't-tasmîm el-mi'mârî ve't-tahtîtil-hudârî fi'l-usûri'l-İslâmiyyeti'l-muhtelifeti bi'l-âsmeti Kâhire*. 1 Cilt. y.y.: Manzîmeti'l-avâsım ve'l-müdüni'l-İslâmiyye, 1990.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- (EU), European Union. "https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/priorities-2019-2024/european-green-deal_en (erişim 22 Temmuz 2023)". *A European Green Deal*, ts.
- Gökalp, Derya Duran - Yazgan, Murat Ertuğrul. "Kentsel Tasarımda Kent Ekolojisi". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 6/1 (2013), 28-31.

- Grahn, Patrik - Stigsdotter, Ulrika A. "Landscape Planning and Stress". *Urban Forestry&Urban Greening* 2 (2003), 001-018.
- Hambleton, Robin. "Leading the Eco-City". *Leading the Inclusive City*. 205-235. Bristol: Bristol University Press, 1.Baskı., 2014.
- Hazar, Fatma. "Eko-Fıkıh Ekseninde Yeni Bir Makasıdu'ş-Şeria Tasnifinin İmkânı (Çevrenin Zaruriyyat Kapsamına Alınması Hakkında)". *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (2022), 293-323.
- İbn Abdüsselam, Ebû Muhammed İzzeddin Abdülaziz. *Kavâidu'l-ahkâm fi masâlihi'l-enâm*. 2 Cilt. Beyrut, ts.
- İbn Emîr Hâc, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed. *Ta'rifu'l-müsterşid hükmü'l-girâs fi'l-mescid*. thk. Beşir Abdullah Gani Berekat. Kudüs, y.y. t.y.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldun*. Dimaşk: Dâru Ya'reb, 1425/2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Halil Me'mun Şiha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1996.
- İbn Nüceym, Zeynüddin İbrahim Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanife en-Numan*. thk. Zekeriyya Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1420/1999.
- İbnü'r-Râmî, Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim. *el-İ'lân bi ahkâmî'l-bünyân*. Tunus: Merkezu'n-Neşri'l-Câmiî, 1420/1999.
- Karafakı, Filiz Çetinkaya. "Covid 19 Pandemisi Sonrası Ekolojik Temelli Yavaş Kent Hareketinin Yaygınlaştırılması". *Social Sciences Research Journal* 10/2 (2021), 357-363.
- Karataş, Abdullah - Kılıç, Selim. "Sürdürülebilir Kentsel Gelişme ve Yeşil Alanlar". *Siyasal: Journal of Political Sciences* 26/2 (ts.), 53-78. <https://doi.org/10.26650/siyasal.2017.26.2.0003>
- Kardâvî, Yusuf el-. *Riâyetü'l-bîe fi şer'ati'l-İslâm*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1422/2001.
- Kâsımî, Muhammed Cemaluddin el-. *İslâhu'l-mesâcid mine'l-bid'i ve'l-avâid*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 4. Basım., 1431/2009.
- Keskin, Hasan - Koşum, Adnan. "İslâm İmar Hukukunun Kaynakları ve Bu Alanda Geçmişten Günümüze Yapılan Çalışmalar". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 40 (2022), 271-298.
- Lı, Yinghao vd. "Can a Sustainable Urban Development Model be Exported?" *China Perspectives* 1-2/113 (2018), 87-98.
- Llewelyn, Osman. "İslâm Hukukunda Çöllerin Islahı ve Korunması". çev. Murat Çiftkaya. *İslâm ve Ekoloji*. İstanbul: İGDAŞ, 1992.
- Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî. *el-Muvattâ*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1418/1997.

- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-velâyâtü'd-diniyye*. Kuveyt: Mektebetü Dâru İbn Kuteybe, 1. Basım, 1410/1989.
- Merğînânî, Burhaneddin Ebü'l-Hasen Ali b. Bekir. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Neccâr, Abdulmecid. *Hilâfetü'l-insan beyne'l-vahy ve'l-akl*. b.y.: el-Ma'hedu'l-İslâmî li'l-fikri'l-İslâmî, 1414/1993.
- NTV. “Tarımda yeni önlem: Bir yıl ekilmeyen tarla kiralanacak”. <https://www.ntv.com.tr/ntvpara/tarimda-yeni-onlem-bir-yil-ekilmeyen-tarla-kiralanacak,iJ1q8IBe50ywl6D8BjXYgA> (29 Eylül 2023). <https://www.ntv.com.tr/ntvpara/tarimda-yeni-onlem-bir-yil-ekilmeyen-tarla-kiralanacak,iJ1q8IBe50ywl6D8BjXYgA>
- Özdede, Sinem vd. “Pandemi Sonrası Dönemde Kişi Başına Düşen Kentsel Yeşil Alan İhtiyacını Yeniden Düşünmek”. *İdealkent* 12/Covid-19 Özel Sayısı (2021), 362-388. <https://doi.org/10.31198/idealkent.843386>
- Roaf, Sue vd. *Ecohouse: A Design Guide*. Oxford: Architectural Press, 1. Basım., 2001.
- Roseland, Mark. “Dimensions of the Eco-City”. *Cities* 14/4 (1997), 197-202.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman. *Kitâbu'l-eşbâh ve'n-nezâir fi kavâid ve furû-i fikhi's-Şafiyye*. thk. Abdülkerim el-Fudayli. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1433/2011.
- Şahin, Oğuz. *Yeşil Yeni Düzen, Yeşil Ekonomi Politikaları Mekanizmaları, Dünya ve Türkiye'de Ekolojik Kent Örnekleri Değerlendirilmesi*. Ankara: Gülnar Yayınları, 1. Basım., 2022.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Gırnati. *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*. thk. Abdullah Diraz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1425/2004.
- Şehrî, Yahya Muhammed Hasan. *el-Mesken Adâbuhu ve Ahkâmuhu fi'l-İslâm*. Mekke, y.y. 812/1409.
- Yüce Kuran ve Açıklamalı-Yorumlu Meali. çev. Abdülkadir Şener vd. İzmir: Tıbyân Yayıncılık, 2016.
- Tavîl, Meryem Kâsım. *Memleketü Gırnata fi ahdi benî Zirî el-Berber*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- T.C. “Türkiye Cumhuriyeti Anayasası”. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2709&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>. Erişim 29 Eylül 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2709&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- T.C. Tarım ve Orman Bakanlığı. “Bakan Kirişçi: ‘Bir yıl Ekmeden Boş Tutan Vatandaşın Tarlası, Kiralanacak’”. <https://www.tarimorman.gov.tr/Haber/5280/Bakan-Kirisci-1-Yil-Ekmeden-Bos-Tutan-Vatandasin-Tarlasi-Kiralanacak> (20 Haziran 2022). <https://www.tarimorman.gov.tr/Haber/5280/Bakan-Kirisci-1-Yil-Ekmeden-Bos-Tutan-Vatandasin-Tarlasi-Kiralanacak>

- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra. *Sahîhu't-Tirmizî*. Mısır: Matbaatu'l-Mısriyyeti'l-Ezher, 1350/1931.
- Tûfî, Necmuddin Ebî Rebi' Süleyman. *Şerhu muhtasaru'r-ravza*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1408/1987.
- Tüteylî, İsa b. Musa. *Kitâbu nefyi'd-darâr (Kitâb fi ahkâmi'l-imâre)*. thk. Ferid bin Süleyman - Muhtar et-Tüteylî. Tunus: Merkezü'n-Neşri'l-Câmîî, 1. Basım, 1424/2003.
- Tüteylî, İsa b. Musa. *Kitâbu'l-cidâr*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1417/1996.
- Vezi'î, Yahya. *el-İmâretü'l-İslâmiyye ve'l-bîe*. Kuveyt: Âlemü'l-Ma'rife, 1425/2004.
- Vezi'î, Yahya. *el-Umrân ve'l-bünyân fi manzûru'l-İslâm*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1. Basım., 1430/2008.
- Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnu'l-İslâmiyye. "İhyâu'l-mevât". *el-Mevsûatu'l-fikhiyye* (2.Basım). C. 2. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1404/1983.
- Wang, Rusong - Ye, Yaping. "Eco-City Development in China". *Ambio* 33/6 (2004), 341-342.
- Yardı, Zehra. "Türkiye'deki Cittaslow Kavramına Yönelik Bir Yazın İncelemesi". *GSI Journals Serie A: Advancements in Tourism, Recreation and Sport Sciences* 4/1 (2021), 1-18.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2012.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023: 512-540

Kur'ân'ın İslâm'a Davetinde Âhîret İnancını Kullanma Yöntemleri

The Methods of Qur'an of Using Belief in the Hereafter in Invitation to Islam

Rahime ÇELİK Eyüp YAKA

Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı,

Phd. Student, Akdeniz University, Faculty of Asist. Prof. Dr., Akdeniz University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences Department of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of
Tafsir Tafsir

rcelik72@hotmail.com eyaka07@hotmail.com

Orcid: 0009-0001-6913-9903 Orcid: 0000-0002-6790-7016

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

09.10.2023

Kabul Tarihi / Accepted

31.12.2023

Atıf/Cite: Çelik, Rahime - Yaka, Eyüp. "Kur'ân'ın İslâm'a Davetinde Âhîret İnancını Kullanma Yöntemleri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2023), 512-540.
<https://doi.org/10.20486/imad.1373543>

Bu makale, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Dr. Öğretim Üyesi Eyüp Yaka danışmanlığında hazırlanan "Kur'an'da Dine Davet Metodu Açısından Ahiret İnancının Yeri ve Ashab-ı Kehf Örneği" başlıklı Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir.

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Allah (c.c.) kullarına hitabı olan Kur'ân'ı peygamberi vasıtasıyla ulaştırmıştır. Kulları için din olarak İslâm'ı seçmiş, sadece İslâm'dan razı olduğunu belirtmiş ve onları bu kitapla İslâm dinine davet etmiştir. Kur'ân, insanlara yaratılış amaçlarını gerçekleştirmede en doğru yolu gösteren ve onları bu yolda yürümeye çağıran bir davetçidir. Çeşitli türevleriyle birlikte 200'den fazla yerde geçen "davet", daha ziyade "İslâm'a ve bu esasların uygulanmasına çağrı" anlamına gelmektedir. Kur'ân; müşrikleri, kâfirleri, münâfıkları ve Ehl-i Kitab'ı imana; Müslümanları ise imanlarını sağlamlaştırmaya davet etmiştir. Kur'ân'da âhiret inancının sıkça tevhid inancıyla beraber zikredilmesi, iki iman esası arasındaki güçlü bağa işaret etmektedir. Bu sebeple İslâm'a davet açısından ahiret inancı ayrıcalıklı bir önem arz etmektedir. İslâm'a davette, davetin kural ve ilkelerini koyan ve bu husustaki yöntemleri belirleyen Kur'ân'dır. Mu'ciz üslûbuyla kendine hayran bırakan Kur'ân, İslâm'a davetinde âhiret inancını çeşitli anlatım metotlarıyla idraklere sunmuştur. Bu makalede Kur'ân'ın, insanları dine davet ederken âhiret inancına vurgu yapması ele alınıp değerlendirilmiş ve bunu hangi yöntemlerle gerçekleştirdiğinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda, davetle ve araştırmanın temel konusu olan âhiretle ilgili âyetler tespit edilmiş, âhiretle ilgili âyetlerin üslûbu davet yöntemi açısından tasnife tâbi tutulmuştur. Tespit edilen yöntemler, günümüz davetçilerine bir davet metodu sunması açısından önem arz etmektedir. Daha önceden yapılan çalışmalarda, Kur'ân'ın İslâm'a davetinde âhiret inancının, tespit edilen yöntemler açısından bir bütün olarak ele alınmamış olması bu makalenin özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âhiret, Kur'ân, İslâm, Davet, Yöntem.

Abstract

Allah (c.c.) conveyed the Qur'an, which is addressed to His servants, through His prophet. He chose Islam as the religion for His servants, stated that he was satisfied with only Islam, and invited them to the religion of Islam with this book. The Qur'an is an invitation to show people the most correct way to achieve the purposes of their creation and invite them to follow this path. The "invitation", which is mentioned in more than 200 places with its various derivatives, rather means "call to Islam and the implementation of these principles". The Qur'an invited polytheists, unbelievers, hypocrites and the People of the Book to faith, and Muslims to consolidate their faith. The fact that the belief in the hereafter is frequently mentioned together with the belief of monotheism (tawhid) in the Qur'an indicates the strong connection between the two principles of belief. For this reason, belief in the hereafter has a privileged importance in terms of invitation to Islam. In the invitation to Islam, it is the Qur'an that sets the rules and principles of the invitation and determines the methods in this regard. The Qur'an, which fascinates itself with its miraculous style, presented to the perception the belief in the hereafter with various methods of expression in its invitation to Islam. In this article, the Qur'an's emphasis on belief in the hereafter is discussed and evaluated while inviting people to the religion, and it is aimed to determine the methods by which it does this. In this context, the verses related to the invitation and the verses related to the hereafter, which is the main subject of the research, were determined, and the style of the verses related to the hereafter were classified in terms of the method of invitation. The methods determined are important in terms of presenting an invitation method to today's inviters. The fact that the belief in the Hereafter in the Qur'anic invitation to Islam has not been discussed as a whole in terms of the methods determined in previous studies reveals the originality of this article.

Keywords: Tafsir, The Hereafter, The Qur'an, Islam, Invitation, Method.

Giriş

Kur'ân, Allah'a (c.c.) kulluk için yaratılan insanlar (ve cinler)¹ için yaratılış amaçlarını gerçekleştirmede en doğru yolu gösteren ve onları bu yolda yürümeye çağıran bir davetçidir. Dolayısıyla İslâm'a davette, davetin kural ve ilkelerini koyan ve bu husustaki yöntemleri belirleyen de Kur'ân'dır.

İslâmî literatürde âhiret, öldükten sonra başlayan ikinci hayatı ifade etmektedir. Öneme binaen Kur'ân'da, Allah'a (c.c.) imanla birlikte sıkça âhirete iman da zikredilmektedir. Âyetler hem dünyada hem ahirette huzur içinde yaşamının temel ilkelerini sunmaktadır. Makalede Kur'ân'ın İslâm'a davetinde, âhiretle ilgili âyetlerdeki kullandığı yöntemleri üslûp açısından tespit etmek hedeflenmiştir. Bu yöntemlerin tespiti, günümüz davetçilerine bir metot sunmakta ve çalışmalarında etkili olabilmeleri açısından önem arz etmektedir.

Bu çalışmada, davetle ve araştırmanın temel konusu olan âhiretle ilgili âyetler tespit edilmiş olup öncelikle davet kavramıyla ilgili âyetlerin içeriği irdelenmiştir. Daha sonra âhiretle ilgili âyetler tespit edilip Kur'ân'aki âhiret inancı hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Sonrasında da tespit edilen âyetlerin üslûbu davet yöntemi açısından tasnife tâbi tutulmuştur. Yapılan değerlendirmeler sonucunda âyetlerde Kur'ân'ın insanları dine davet ederken bilgilendirme, tasvir, terğîb ve terhîb, soru cevap, meseller ve kıssalar gibi yöntemleri kullandığı tespit edilmiştir. Âyetlerde, meseleyi çarpıcı bir şekilde ortaya koyan örneklerin bazısı, yöntemlere ait başlıklar altında ele alınırken bazıları da dipnotta gösterilmiştir. Ayrıca bu yöntemlerin her birinde bütün âhiret halleri değil, bir veya birkaç yönü örneklendirilerek makale sınırlandırılmıştır. Her bir yöntemin kendi içinde, âhiret inancını merkeze alarak insanları dine davet ettiği, insanların dikkatlerini canlı tutacak şekilde kullanıldığı için de son derece etkili ve mucizevî yöntemler olduğu vurgulanmıştır. Âyetlerin tefsirinde ilk dönemlerden son dönemlere kadar müfessir yelpazesi geniş tutulmuştur.

Davet ve âhiret/âhiret inancı konusunda çok fazla çalışma yapılmıştır. Ayrıca tespit ettiğimiz yöntemleri müstakil olarak ve farklı bağlamlarda ele alan çalışmalar da mevcuttur. Tasvir konusunda Atiye Avşar'ın "Rahmân Sûresinde Nimetlerin Tasviri"; terğîb ve terhîb konusunda Mahmut Sönmez'in "Kur'ân'da Cennet, Cehennem ile Yapılan Terğîb ve Terhîb" ve yine Mahmut Sönmez'in "Kur'ânî Tebliğde Terğîb ve Terhîb Metodu"; soru cevap konusunda Alican Dağdeviren'in *Kur'ân-ı Kerîm'de Sorular ve Cevaplar* ve Saadettin Özdemir'in "Din Eğitiminde Soru-Cevap Metoduyla Öğretimde Hz. Peygamber Örneği"; İsmail Kodaz'ın "Bir Edebi Tasvir Biçimi Olarak Kur'ân Meselleri" ve Nevzat Y. Aşıkoğlu'nun "Kur'ân'daki Örnek Olayların (Mesellerin) Ahlakî Bilinç

¹ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), ez-Zâriyât 51/56.

Geliştirmedeki Rollerini” adlı çalışmaları örnek olarak verilebilir. Özellikle kıssa konusunda çok fazla makale ve tez çalışması bulunmaktadır. Bu konuda da Abdulselam Çağlayan’ın *Kehf Sûresi’ndeki Kıssalar Bağlamında İrşad* ve Ahmet Çelik’in “Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kur’ân Kıssaları” adlı çalışmaları örnek olarak verilebilir. Abdulkadir Erkut’un “Dine Davet Metodu Açısından “Ashâbus’-Sebt” Kıssasının Tahlili” adlı çalışması ise dine davet metodu açısından bir kıssayı incelemiştir. Ayrıca Rahime Çelik’in *Kur’ân’da Dine Davet Metodu Açısından Ahiret İnancının Yeri ve Ashab-ı Kehf Örneği* adlı çalışması dine davette âhiret inancının bir metot olabileceğini bütüncül olarak ele almış ve bunu Ashâb-ı Kehf kıssası üzerinden örneklendirmiştir.

Makalede diğer çalışmalardan farklı olarak ahiretle ilgili âyetler yöntem açısından tasnife tabi tutulmuş ve tespit edilen her bir yöntem dine davet metodu yönüyle ele alınmıştır.

1. Davetin Kavramsal Çerçevesi

Davet (دعوة), de‘ave (دعو) fiilinden mastar olup, de‘ven (دعوا), dü‘âen (دعاء) ve de‘vâ (دعوى) mastarlarıyla eş anlamlı bir kelimedir² ve lügat bakımından zengin bir anlam çeşitliliğine sahiptir. Mastar haline ve birlikte kullanıldığı harf-i cerre göre farklı manalara gelmektedir. “Söz vermek, çağırmak, nida etmek, bağırarak, ziyafet yemeğine davet etmek, yemeye ve içmeye çağırmak, dua veya beddua etmek, Allah’a yönelmek, isim koymak, istemek ve ayrıca isim olarak da anlaşma, yemin, ziyafet ve davet yemeği”³ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) de Bizans İmparatoru Heraklius’a, gönderdiği davet mektubunda أدعوك بدعاية الاسلام (Sana İslâm’ın davetiyle davette bulunuyorum) ifadesini kullanmaktadır.⁴ Bu ifadedeki di‘âye (دعاية) kelimesinden, davet kastedilmektedir. O da gayri müslim milletlerin en önce davet edildiği kelime-i şehâdetidir.⁵

² Şevki Saka, *Kur’ân-ı Kerim’in Davet Metodu* (b.y.: Seha Neşriyat, ts.), 17.

³ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 2/31; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, thk. Abdulhalîm en-Neccâr (b.y.: ed-Dâru’l-Misriyye li’t-Telif ve’t-Terceme, ts.), 3/121; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 1990), 1/2336; er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzil-Kur’ân*, thk. Safvân Adnan Dâvudî (Beyrut: Dâru’s-Semiyye, 1992), 315-316; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, ts.), 2/1386-1387; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs* (Kuveyt: et-Türâsü’l-‘Arabî, 1422/2001), 38/46-49.

⁴ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 1991), 1/339.

⁵ Mecdüddîn İbnü’l-Esir, *en-Nihâye fi garibi’l-hadis-i ve’l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd b. Muhammed et-Tanâhî (b.y.: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 2/122; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 2/1386.

Kur'ân'da "davet" kelimesi altı yerde⁶ ve aynı kökten çeşitli türevleriyle birlikte 200'den fazla yerde⁷ geçmektedir. Terim olarak ise daha ziyade İslâm'a ve bu esasların uygulanmasına çağrı anlamında tanımlanmıştır ve bu bağlamda Kur'ân'da davet; İslâm'a,⁸ Allah yoluna,⁹ imana,¹⁰ Allah'ın kitabına,¹¹ kurtuluşa,¹² esenliğe¹³ hayat kaynağına¹⁴ ve hayra çağrı,¹⁵ gibi anlamlar ifade etmektedir. Davet edilen alanların ortak paydası, İslâmî inanç ve değerlerin kabul edilip uygulanmasına bir çağrıdır. Bu da davetin hem Müslümanlara hem de gayri müslimlere yönelik olabileceğine işaret etmektedir. Ayrıca, vaaz, nasihat, irşat, tebliğ, tebşir, inzar, emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker gibi terimler de kelime manaları açısından davetten farklı olmasının yanı sıra amaç ve uygulamaları açısından birbirine yakın muhteva ve manaları ifade etmeleri sebebiyle sıklıkla birbirinin yerine de kullanılmıştır.¹⁶

Davette bulunulacak ve tebliğ edileceklerin niteliklerini açıklayan âyetler¹⁷ olduğu gibi, davetin kime yapılacağından bahsetmeyen âyetler de vardır.¹⁸ Mesela: *"(Rasûlüm!) Sen Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidâyete erenleri de çok iyi bilir."*¹⁹ buyrulmaktadır. Âlûsî (öl.1270/1854) bu âyetin tefsirinde mef'ûlün zikredilmemesinin hitabın umûmîliğine işaret ettiğini ifade etmektedir.²⁰

Kur'ân; müşrikleri, kâfirleri, münâfıkları ve Ehl-i Kitab'ı imana;²¹ Müslümanları ise Allah'a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba, daha önce indirdiği kitaba ve ahiret gününe iman etmeye, inkardan da sakınarak²² imanlarını sağlamlaştırmaya davet etmektedir. İbn Kesîr'e (öl.774/1373) göre Nisâ 4/36. âyette Allah Teâlâ mümin kullarına; imanın bütün hükümlerine, rükünlerine, temellerine ve şubelerine girmelerini emrediyor. Bu, kâmil olanı daha da mükemmelleştirme, sabitleme ve onda devamı

⁶ Bk. el-Bakara 2/186; Yûnus 10/89; er-Ra'd 13/14; İbrâhîm 14/44; er-Rûm 30/25; el-Mü'min 40/ 43.

⁷ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (İstanbul: Çağrı Yayınları,1990), 257-260.

⁸ Bk. es-Saff 61/7.

⁹ Bk. en-Nahl 16 /125.

¹⁰ Bk. el-Hadîd 57/8.

¹¹ Bk. Âl-i İmrân 3/23.

¹² Bk. el-Mü'min 40/41.

¹³ Bk. Muhammed 47/35.

¹⁴ Bk. el-Enfâl 8/24.

¹⁵ Bk. Âl-i İmrân 3/104.

¹⁶ Mustafa Çağrı, "Davet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/16.

¹⁷ Bk. el-En'âm 6/51; el-Fâtur 35/18; Yâsîn 36/11.

¹⁸ Ahmet Önkâl, *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 25.

¹⁹ en-Nahl 16/125.

²⁰ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'il-mesâni* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 14/ 254.

²¹ Bk. en-Nisâ 4/36, 116, 171; el-Hac 22/31.

²² Bk. en-Nisâ 4/136.

sağlama anlamındadır. Meselâ mü'minler bütün namazlarında “Bizi, doğru yola ilet”²³ der. Bu da “hidâyetimizi artır ve bizi bunda basiretli ve sabit kıl” demektir. Nitekim Allah Teâlâ; mü'minlere Allah'tan korkmaları ve Peygamberine inanmaları yönünde nida etmektedir.²⁴ Bunun karşılığında ise bir nûr lütfedeceğini ve onları bağışlayacağını belirtmektedir.²⁵

Kur'ân, imanın yanı sıra Müslümanları; ihlâs ve samimiyetle ibadetlerini yerine getirmeye,²⁶ zan ve arkadan çekiştirme gibi kötülüklerden sakındırarak²⁷ ahlâkî erdemlerle muttasıf kâmil bir mümin olmaya ve sosyal hayatta oldukça dikkatli davranmaya; dikili taşlar (putlar), kumar, fal ve şans okları ve şarap gibi şeyleri şeytan işi pislik olarak niteleyerek bu davranışlardan kaçınmaya²⁸ da davet etmektedir. Birer örnek olarak verilen bu hususları “Ey inananlar! Hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah ve Resûlüne uyun.”²⁹ âyetinin ifade ettiğini söylemek mümkündür. Nihâyetinde bu ve benzeri çağrılara kulak vermek sadece mü'minlerin değil bütün insanlığın meselesidir. Zira Allah (c.c.) ve Rasûl'ünün (s.a.v.) iman, ibadet, muamelat ve ahlâkî konularda hayata geçirilmesini istediği şeyler, bütün insanlığa hayat verecek prensipleri muhtevlidir.

Kur'ân'ın nüzülü sürecine bakıldığında iman esaslarını içeren âyetlerin ahkâm ve ibadetlerden önce nazil olduğu görülmektedir. Daha ziyade Mekke'de inen âyetler, tevhid inancı başta olmak üzere iman esaslarını ve bunlar içinde de yoğun olarak âhiret inancını; kâinat üzerinde düşünmeye dair konuları ve bazı ahlâkî ilkeleri içermektedir. Bilâhâre temel ibadet esasları, kişiyi ve toplumu ıslah edecek ahlâkî ilkeler ve insanî ilişkilere dair hükümler tadrîcen inzâl olmuştur.³⁰ Bu bağlamda Kur'ân'da âhiret inancı ayrı bir önem arz etmektedir.

2. Kur'ân'da Âhiret İnancı

Müşrik bir topluma inen Kur'ân, itikat bağlamında öncelikle şirki reddetmiş ve yerine tevhidi yerleştirmiştir. İkinci önceliği ise âhiret inancına yönelik olmuştur. Kur'ân'da “âhirete iman” vahiy süreci boyunca Allah'a (c.c.) imanla birlikte ısrarla vurgulanmaktadır.³¹ Bunun temel sebebi, Mekke toplumunun en çok bu iki iman esasını inkâr etmesi olabileceği gibi, mebd'e ve meâdla ilgili merak edilen hususlarda

²³ el-Fâtiha 1/6.

²⁴ Bk. el-Hadîd 57/28.

²⁵ Ebu'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid vd. (Kahire: Mektebetü Evlâdi'sh-Şeyh li't-Türâs, 1421/2000), 4/ 311.

²⁶ Bk. ez-Zümer 39/2. Ayrıca bk. el-Mü'min 40/14, 65; el-Beyyine 98/5.

²⁷ Bk. el-Hucurât 49/12. Ayrıca bk. en-Nûr 24/ 27-30.

²⁸ Bk. el-Mâide 5/90. Ayrıca bk. el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/121; en-Nahl 16/115.

²⁹ Bk. el-Enfâl 8/24. Ayrıca bk. Yâsîn 36/69, 70.

³⁰ Fikret Karaman, *Sünnetin Işığında Tebliğ ve Davet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 109.

³¹ Bk. el-Bakara 2/ 62,126,177; Âl-i İmrân 3/114; en-Nisâ 4/38, 39, 59; et-Tevbe 9/18; en-Nûr 24/2.

bilgilendirme amacıyla insan aklına hitap etmek ve dünya ile ilgili teşbihlerle âhireti insan anlayışına yaklaştırmak da olabilir.³² Bu tekrarların, konunun önemini vurgulamak, dünya ile âhîret arasındaki psikolojik mesafeyi kısaltarak müminleri âhîret hayatına hazırlamak ve sorumluluk duygusunu pekiştirerek hesap verme bilincini diri tutmak gibi hedefleri olduğunu söylemek de mümkündür.³³ Bu bağlamda Allah'a (c.c.) ve âhîrete imanın birlikte çokça zikredilmesi, bu iman esasları arasındaki alâkanın kuvvetli olduğunu düşündürmektedir.

Kur'ân insanların boş yere yaratılmadığını ve mutlaka Allah'ın (c.c.) huzurunda toplanacaklarını³⁴ ifade etmektedir. Aksi takdirde kendisine akıl ve irade verilen ve birtakım sorumluluklar yüklenen insan açısından, bu dünya anlamsızlaşacak ve içinden çıkılmaz bir hale gelecektir. Şu hâlde ahiretin, dünya hayatının gayelerinden biri olduğunu ve ona anlam katan temel unsurların başında geldiğini söylemek mümkündür.³⁵

“Yokluk ve hiçlik”i sevmeyen insan fitratının en güçlü arzularının başında “yaşama isteği” gelmektedir. Ölümlü bir varlık olarak yaratılmasına rağmen, evvelden beri insanoğlu, sonsuza kadar yaşayarak hiçbir zaman yok olmama duygu ve arzusunu taşımaktadır.³⁶ Şeytanın Hz. Âdem (a.s.) ile Havva'ya, Rablerinin cennette ebedî kalanlardan olurlar diye ağaca yaklaşmamalarını emrettiği yönünde verdiği vesvese³⁷ insanın ebedî yaşama arzusuna işaret etmektedir. Kur'ân öğretisine göre sonsuza kadar devam edecek olan hayat, âhîret hayatıdır.³⁸

Bazı âyetlerde³⁹ Kur'ân, dünya hayatına karşı âhîret hayatını ön plana çıkarmıştır. Kur'ân'a göre dünya hayatı “mal ve çocuklar, dünya hayatının çekici-süsü” ve “insanların arasında bir övünme ve daha çok mal ve evlât sahibi olma isteği”nden ibarettir.⁴⁰ Asıl hayat ise âhîret hayatıdır.⁴¹ Orası mü'minler için huzur ve sükûn yurdu iken, inanmayanlar için azap yurdudur.⁴²

³² Bekir Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015), 249.

³³ Bekir Topaloğlu, “Âhîret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/ 543-544.

³⁴ Bk. el-Mü'minûn 23/115.

³⁵ Ahmet Coşkun, “Kur'ân-ı Kerim'in Dünya ve Âhîrete Bakışı”, *EÜİF Dergisi* 4 (1987), 274.

³⁶ Hayati Hökelekli, “Ölüm ve Öteki Psikolojisi”, *UÜİF Dergisi* 3/1 (1991), 162.

³⁷ Bk. el-A'râf 7/20.

³⁸ Meselâ bk. el-Hadîd 57/12; el-Mücâdele 58/17; et-Teğâbün 64/9,10.

³⁹ Meselâ bk. Âl-i İmrân 3/14, 185; en-Nisâ, 4/74, 77; el-A'râf 7/32; et-Tevbe 9/38; İbrâhîm 14/3; el-Kehf 18/46; el-Kasas 28/60; el-Ankebût 29/64; el-Mü'min 40/39; ez-Zuhruf 43/35.

⁴⁰ Bk. el-Hadîd 57/20.

⁴¹ Bk. el-Ankebût 29/64. Ayrıca bk. Abdalbâkî, *el-Mu'cemül-müfehres*, s. 236-238.

⁴² Bk. el-Ğâşîye 88/1-16.

3. Davette Âhîret İnancının Kullanılma Yöntemleri

Allah (c.c.) Kur'ân'da önemli bir yekûn tutan âhîret hayatı ve âhîret inancının gerekliliği hakkındaki âyetler özelinde; gayr-ı müslimleri imana,⁴³ mü'minleri de imanda sebata ve sâlih amellerle kâmil bir mü'min olmaya davet etmektedir.⁴⁴ Mu'ciz üslûbuyla kendine hayran bırakan Kur'ân, davetinde âhîret inancını çeşitli anlatım metotlarıyla idraklere sunmaktadır. Makalede konuya dair bazı metotlar tespit edilmeye ve çeşitlendirilmeye çalışılmıştır. Bu metotların her birinde bütün âhîret halleri değil, bir veya birkaç yönü örneklendirilmekle yetinilecektir.

3.1. Bilgilendirme

Kur'ân'ın insanları, iman veya inkâr etmelerinin ve dünyada yaptıklarının karşılığını âhîrette mutlaka görecekleri hususunda bilgilendirmiştir.⁴⁵ Bununla ilgili olarak Âl-i İmrân Sûresi 3/106. ve 107. âyetlerinde inkâr etmelerinden dolayı yüzleri kararıp azap göreceklerden ve yüzleri ağarıp Allah'ın (c.c.) rahmeti içinde ebedî olarak kalacaklardan bahsedilmektedir. Taberî (öl. 310/923) bu âyetle ilgili çeşitli görüşlere yer vermiş ve kendi görüşünü de şöyle belirtmiştir: Allah (c.c.) bütün âhîret ehlini iki gruba ayırmıştır. Birinin yüzü beyaz, diğerinin yüzü siyahtır. Burada iki grup olduğu malumdur. Mü'minlerin tamamı yüzleri beyaz olanlar grubuna, kâfirlerin tamamı da yüzleri siyah olanlar grubuna girerler. Yüzleri siyah olanların kâfirlerin bir kısmını ifade ettiğini söyleyecek bir yön yoktur. Allah (c.c.) onların hepsi için umûmî bir ifade kullanmıştır.⁴⁶

Celâleyn tefsirinde, aynı âyetler hakkında nice yüzlerin ağaracağı ve nicelerinin de kararacağı gün, kıyâmet günü olarak ifade edilmektedir. Yüzleri kararmış kimseler kâfirlerdir. Cehenneme atılırlar ve onlara azarlamak için "Mîsâk gününüzdeki imanınızdan sonra kâfir mi oldunuz? Öyleyse küfretmeniz sebebiyle tadın azâbı." denilir. Yüzleri ağarmış olan kimseler ise, mü'minlerdir. Onlar Allah'ın (c.c.) rahmeti olan cennetin içindedirler ve onlar orada ebedî olarak kalacaklardır.⁴⁷

Sonuç olarak, her iki tefsire göre de Kur'ân'ın inanan ve inanmayan insanları âhîrette karşılaşacakları durumları hakkında önceden bilgilendirdiği anlaşılmaktadır. İmanın karşılığının âhîretle ilişkilendirilerek zikredilmesi, âhîrete imanın önemini de kendiliğinden ortaya koymaktadır.

Aynı şekilde Kur'ân'da mümin olarak Allah'ın (c.c.) huzuruna gidenlerin âhîrette cennetle müjdelendiği ve büyük kurtuluşun bu olduğu,⁴⁸ Rablerinden korkanlar için hem

⁴³ Mesela bk. el-Nisâ 4/171; et-Tevbe 9/31.

⁴⁴ Mesela bk. el-Bakara 2/172,183,278; Âl-i İmrân 3/102; el-Mâide 5/8; el-Hadîd 67/28.

⁴⁵ Mesela bk. et-Tevbe 9/71; el-Kasas 28/84.

⁴⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, ts.), 5/665-667.

⁴⁷ Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî - Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (İstanbul: Mektebetü Pamuk, ts.), 67.

⁴⁸ Bk. el-Hadîd 57/12.

bağışlanma hem de büyük mükâfat olduğu,⁴⁹ âhiret yurdunda en güzel âkıbetin yeryüzünde böbürlenmeyip ve bozgunculuk yapmayan takva sahiplerinin olduğu⁵⁰ ve iman edip de (kötülüklerden) sakınanlar için âhiret mükâfâtının daha hayırlı olduğu⁵¹ ve benzeri hususlar bildirilmektedir. Kur'ân kâfirlere de dünyada ve âhirette elîm bir azaba çarptırılacaklarının ve onların hiç yardımcısı olmayacağını⁵² bilgisini vermiştir. Kur'ân'ın âhirete dair yaptığı bu bilgilendirmeler, insanları hesap verme şuurunu kazanmaya davet etmektedir.

3.2. Tasvir

Kur'ân, İslâm'a davetinde insanları âhiret ve halleri hakkında bilgilendirmekle kalmamış, bu hallerin tasvirlerine de yer vermiştir. Zira Kur'ân üslûbunun en etkili ve en güçlü araçlarından biri tasvir metodudur. Kur'ân, müşahede edilen olayları manzaraları, zihinde oluşan soyut mefhumları, çeşitli insan tabiatlarını ve ruh hallerini tasvir metoduyla tablolaştırmıştır. Bu yöntemle Kur'ân; geçmişteki veya gelecekteki halleri, meselleri, kıssaları, kıyâmetin çeşitli hallerini, cennet ve cehennem sahnelerini bir bakıma canlı bir tablo gibi insanlara sunmuştur.⁵³

Öncelikle, kıyâmetin kopması veya âhiret hayatının varlığı hususunda şüpheye veya inkâra düşenler için Kur'ân'ın; “o gün gökyüzünün yarılabileceğini”⁵⁴, “göğün sallanıp çalkalanacağını”⁵⁵, “yıldızların ışığının söndürüleceğini”⁵⁶, “güneşin katlanıp dürüleceğini, yıldızların döküleceğini, dağların yürütüleceğini”⁵⁷ tasvir ettiği görülmektedir. Enbiyâ Sûresi 21/104. âyetinde de, kıyâmet günü göğün toplanıp dürülmesi, yazılı kağıtların tomarının dürülmesine benzetilerek tasvir edilmiştir. Seyyid Kutup'a (öl. 1966) göre o zaman iş tamamlanmış, yeryüzü sona ermiştir. Artık insanın yakından tanıdığı varlık dürülmüştür ve o yepyeni bir âlem, yepyeni bir kâinatla karşı karşıya gelecektir.⁵⁸ Bununla birlikte Zilzâl Sûresi 99/1-5. âyetlerinde yerin de sarsıldıkça sarsılacağı şöyle bildirilmektedir: “*Yerküre kendine has sarsıntısıyla sallandığı, toprak ağırlıklarını dışarı çıkardığı ve insan “Ne oluyor buna!” dediği vakit, işte o gün (yer) Rabbinin ona bildirmesiyle bütün haberlerini anlatır.*”⁵⁹ Aynı şekilde kıyâmetin kopuşu ve o esnada insanların içine düştükleri durumlar “*O gün gökyüzü, erimiş maden gibi olur. Dağlar da atılmış yüne döner. Dost, dostu sormaz. Birbirlerine gösterilirler (fakat herkes kendi*

⁴⁹ Bk. el-Mülk 67/12.

⁵⁰ Bk. el-Kasas 28/83.

⁵¹ Bk. Yûsuf 12/57. Ayrıca bk. Yûnus 10/ 64; el-İsrâ 17/19-21.

⁵² Bk. Âl-i İmrân 3/56.

⁵³ Seyyid Kutup, *Kur'ân'da Edebî Tasvir*, çev. Kâmil M. Çetiner (İstanbul: Beka Yayınları, 2017), 54, 55.

⁵⁴ Bk. el-İnfîtâr 82/1.

⁵⁵ Bk. et-Tûr 52/9.

⁵⁶ Bk. el-Mürselât 77/8.

⁵⁷ Bk. et-Tekvîr 81/1-3.

⁵⁸ Seyyid Kutup, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Yakup Çiçek vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1994), 9/525.

⁵⁹ ez-Zilzâl 99/1-5.

derdindedir). Günahkâr kimse ister ki, o günün azabından (kurtuluş için), oğullarını, karısını, kardeşini, kendisini koruyup barındıran tüm ailesini ve yeryüzünde kim varsa hepsini fidye olarak versin de tek kendini kurtarsın.”⁶⁰ âyetiyle çok çarpıcı bir tasvirle ortaya konmuştur. Bu âyet müfessirlerce şöyle yorumlanmıştır:

“Kıyâmet olayının; inkârcı ve mücrimlerin mahşer ve hesap ortamında yaşadıkları derin bunalımın, onları bu âkıbete sürükleyen başlıca kötülüklerin ve cehennem azabının kısa fakat kuşatıcı ve oldukça etkileyici bir anlatımı olan bu âyetlerde, ilâhî kudret ve hikmetin verdiği düzen içinde varlığını sürdüren gök cisimlerinin vakti gelince yine Allah’ın iradesiyle erimiş madenlere, dağların atılmış yüne, pamuğa dönüşeceği bildirilmekte; bu tasvirin ardından da insanın âkıbetinden sarsıcı bir kesit verilmektedir. Buna rağmen o gün suçlu kişinin, en değerli varlıkları olan eşini, çocuklarını ve diğer yakınlarını, sevdiklerini, dahası bütün yeryüzündekileri gözden çıkaracak ölçüde dehşetli bir psikolojik bunalım, kaygı ve korkuya kapılacağı anlatılmaktadır. Müfessirler, burada ruh hali tasvir edilen “mücrim”in (suçlu) inkârcıları veya daha genel olarak günahkârları ifade ettiğini belirtirler.”⁶¹

Kıyâmet anını yaşayan insanların içine düştükleri/düşecekleri durumlar ve ruh halleri başka bir âyette ise, kıyâmetin dehşetinden emzirdiği yavrusunu unutanların, çocuğunu düşüren hamilelerin, insanların sarhoş olmadığı halde sarhoş gibi dolaştığı bir sahne ile ortaya konmaktadır.⁶² Konuyla ilgili pek çok âyet içinden örnek olarak sunulan âyetlerde kıyâmetin dehşeti insanların havsalasının alabileceği boyutta sunulurken, zihninde ve ruhunda o dehşetin izini bırakmaktadır.

Sonuç olarak ele alınan âyetlerde kıyâmetin kopacağı hakîkati; insanların her gün gözleri önünde duran, kusursuz bir şekilde görevlerini yapan kevnî unsurların⁶³, bir anda hercümerç olduğunu temaşa eden ve bu durum karşısında onların yaşayacağı haller üzerinden açıkça ifade edilmiştir. Konu hakkındaki bütün âyetler insanları, bu hakîkati sürekli hatırlarında tutmaya ve o büyük gün için gerekli hazırlıkları yapmaya davet etmektedir.⁶⁴

Bir davetçi olan Kur’ân tasvir metodunu kullanırken, muhataplarını ikna etmede insanın fitrî özelliklerine, arzu ettiği ve hoşlandığı şeylere büyük önem vermiştir. Pek çok âyette yer verilen cennet ve içindeki ebedî nimetlerin tasvirleri, insanların hissî

⁶⁰ el-Meâric 70/8-14.

⁶¹ Hayreddin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5/455, 456.

⁶² Bk. el-Hac 22/1, 2. Ayrıca bk. el-İnşikâk 84/1; el-Hâkka 69/15-17; ez-Zümer 39/67.

⁶³ Bk. el-Bakara 2/116; er-Rûm 30/26.

⁶⁴ Bk. el-Haşr 59/18.

arzularını oldukça etkilemiştir.⁶⁵ Vâkı'a Sûresi'nde naîm cennetlerinden tablolar tasvir edilmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse âyetlere göre oradakiler; cevherlerle işlenmiş tahtlar üzerindedir. Çevrelerinde (hizmet için) ölümsüz gençler dolaşır. Canlarının çektiği her türlü yiyecek ve içeceğe sahiptirler. Orada boş bir söz ve günaha sokan bir laf işitmezler. Onlara söylenen sadece "selâm"dır.⁶⁶ İçeriği verilen bu âyetlerde ifade edilen nimetler her insanın arzu duyacağı cinstendir ve genellikle, bütün bu nimetlerin yapılan güzel amellere bir karşılık olduğuna dikkat çekilmektedir. Böylelikle Kur'ân insanları, ebedî bir âlem olan âhirette bu nimetlere kavuşturacak davranışları sergilemeye davet etmektedir. Cennetle ilgili âyetlerin hep bu hakîkâti anlattığını söylemek mümkündür.⁶⁷

Kur'ân inananlar için cennet tasvirleri yaptığı kadar, inanmayanlar için de "Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka derilerle değiştiririz ki acıyı duysunlar! Allah daima üstün ve hakîmdir."⁶⁸ âyetinde olduğu gibi korkunç ve dehşetli cehennem tabloları çizerek oradaki azâbın hakîkâtini ortaya koymaktadır. Bu âyete göre Allah (c.c.), âyetlerini inkâr edenleri ateşe sokacak, derileri yandıkça, aynı surette başka derilerle değiştirecektir. Böylelikle ateşin azâbı onlarda kalıcı olacaktır.⁶⁹

Kur'ân'da Kitab'ı ve peygamberlere gönderilenleri yalanlayanların, içinde ebedî olarak kalacakları cehennem tasviri yapılmaktadır. Şöyle ki: Boyunlarında demir halkalar ve zincirler olduğu halde, sıcak suya sürüklenecekler, sonra da ateşte yakılacaklar ve neden Allah'a (c.c.) ortak koştukları hususunda hesaba çekileceklerdir. Âyetin sonunda ise cehennemın kibirlenenlerin gideceği çirkin bir yer olduğu ifade edilmektedir.⁷⁰ Günahkarların cehennemdeki yemeği zakkum ağacıdır ki o karınlarında maden eriyiği ve suyun kaynaması gibi kaynar.⁷¹ Şu hâlde, cehennemle ilgili âyetler insan idrakine en dehşetli tablolar halinde sunulmuştur. Bu duruma kimlerin düşeceği de âyetlerde açıkça beyan edilmiş ve insanlar, yasaklanan davranışlardan kaçınmaya davet edilmiştir. Âhiretle ilgili âyetlerdeki tasvirler insanlar için aynı zamanda bir teşvik ya da korkutma/sakındırmayı da içermektedir.

⁶⁵ Saka, *Kur'ân-ı Kerim'in Davet Metodu*, 195.

⁶⁶ Bk. el-Vâkıa 56/10-38. Ayrıca bk. ez-Zuhuruf 43/69-73; ed-Duhân 44/51-57; Muhammed 47/15; el-İnsân 76/12-22.

⁶⁷ Bk. Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 180-182.

⁶⁸ en-Nisâ 4/56.

⁶⁹ Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Bezâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 79.

⁷⁰ Bk. el-Mü'min 40/70-76. Ayrıca bk. el-Fâtır 35/36; el-Vâkıa 56/41-44; el-Gâşiye 88/2-7.

⁷¹ Bk. ed-Duhân 44/43-46.

3.3. Terğîb ve Terhîb

(رَغِبَ) fiilinden türeyen terğîb, bir kimseyi bir şeye teşvik etmek, onu hırslandırmak, rağbet ettirmek, arzu ettirmek, isteklendirmek,⁷² “korkmak” anlamına gelen (رَهَبَ) fiilinden türeyen terhîb ise korkutmak, dehşete düşürmek, sakındırmak⁷³ anlamlarına gelir. Hatta Araplar “Allah’tan korkan, O’nu isteyip arzulayan ve O’ndan nimetlenen” manasında isim olarak da kullanırlar.⁷⁴ Dinî literatürde genellikle beraber kullanılan bu iki kelimedenden terğîb, dinin iyi, güzel ve doğru bulduğu şeylere özendirip teşvik etmeyi ifade ederken; terhîb ise dinin kötü, yanlış ve günah olarak nitelendirdiği şeylerden sakındırmayı ifade eder.⁷⁵

Kur’ân’a göre mü’minler, imanları ve sâlih amelleri karşılığında ebedî saadet yurdu olan cennet ve nimetleri ile mükâfatlandırılacaklardır. Bazı âyetler bu mükâfatların özellikle Allah’a (c.c.) ve âhiret gününe inananlar için olduğunu belirtmektedir. Cennet nimeti olarak bütün insanlık için hayatî öneme sahip suyun kaynağı nehirlerden sıkça bahsedilmiştir.⁷⁶ Ayrıca bozulmayan sudan, içenlere lezzet veren şaraptan, tadı değişmeyen süttten ve süzme baldan nehirlerden⁷⁷ bahsedilmesi de mü’minlerin iştiyakını ve cennete olan rağbetini artırmaktadır.

Âhiret, dünyadan apayrı bir âlemdir ve farklı bir varlık boyutundadır. Âhiret âleminin ve konumuz bağlamında cennet ve nimetlerinin gerçek halleriyle anlatılması mümkün değildir. Bu sebeple Kur’ân, insanların yaşadıkları, gördükleri, hissettikleri dünya üzerinden örnekler vererek, bu nimetlerin güzelliklerini, kıyaslayarak anlamalarını sağlayacak bir anlatım yolu seçmiştir.⁷⁸ Bu yöntemle mü’minleri bu nimetlere karşı özendirmiş ve onları kazanmaya teşvik etmiştir.

⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/1679; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-‘arûs*, 2/509; Arif Erkan, *el-Beyan* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012), 1263.

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/1748; Erkan, *el-Beyan*, 1285.

⁷⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 3/155.

⁷⁵ Mehmet Görmez, “Terğîb ve Terhîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/508.

⁷⁶ Bk. el-Fetih 48/5, 17; el-Mücâdele 58/22; et-Talâk 65/11; et-Tahrîm 66/8; el-Burûc 85/11; el-Beyyine 98/8.

⁷⁷ Bk. Muhammed 47/15;

⁷⁸ İbn Kuteybe (ö. 276/889) de konuyla ilgili şöyle bir bilgi vermiştir: Cehennem zincirleri, demir halkaları, prangaları yahut akrepleri ve yılanları bildiğimiz gibi olsaydı cehennemde kalmazdı. Bunun için Allah Teâlâ katında gâib olanı bizim yanımızda mevcut olanla delil gösterdi. Allah’ın kullandığı isimler yanımızdakilerle aynıdır ancak mana ve mahiyetleri farklıdır. Cennetin ağaçları, meyveleri, yatakları ve bütün aletleri de bunun gibidir. İbn Abbas şöyle demiştir: Cennetin hurma ağaçlarının gövdeleri yeşil zümrütten dalları kırmızı altındandır. Hurma yaprağı da cennet ehli için kıyafettir ve meyvesi ise çömlek/kova büyüklüğündedir. Süttten daha beyaz, baldan daha tatlı, tereyağından daha yumuşaktır ve çekirdeği de yoktur. Yine İbn Abbas, isimlerinden başka cennetteki şeylerden hiçbir şey dünyada yoktur, demiştir. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe *Te’vîlü müşkili'l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’t-Türâs, 1973), 2. baskı, 70-71; 80-81.

Cennet meyveleri içinde; nar, hurma,⁷⁹ kiraz ve muz⁸⁰ gibi bizzat ismi zikredilenler de vardır. Bunlardan; meyveleri salkım salkım dizili muz ağaçları,⁸¹ küme küme tomurcuklu uzun hurma ağaçları⁸² ve üzüm bağları⁸³ gibi ifadelerle insanın iştahını kabartacak şekilde bahsedilmiştir.

İnsanlardaki makam elde etme, bir koltuğa sahip olma temayülünün cennette, “taht” veya “minder” tasvirleriyle karşılık bulduğuna “Cevherlerle işlenmiş tahtlar üzerindedir, karşılıklı olarak oturup yasanırlar.”⁸⁴ âyetini örnek göstermek mümkündür. Başka nice cennet nimeti⁸⁵ insanın dikkatini çekecek şekilde anlatılarak, insanların rağbeti artırılmıştır. Böylelikle insanlar, bu mükâfatların elde edilmesini sağlayacak iman ve sâlih amellerin yapılmasına davet edilmiştir.

Cennetle ilgili âyetlerde ne kadar sürûr verici temsiller verilmişse, cehennemle ilgili âyetlerde de bir o kadar ürpertici, kasvetli ve aşırı derecede bunaltıcı temsiller verilmiştir. Zira İslâm literatüründe cehennem ve azap türlerini ifade etmek için en çok kullanılan kelimelerin anlamları bile o dehşeti göstermektedir. Mesela; Cahîm “alevi ve ısı derecesi yüksek kat kat yanan ateş”; Hutame “Allah’ın yüreklere kadar tırmanan tutuşturulmuş ateşi”; Hâviye “derin çukur, uçurum,”; Saîr “tutuşturulmuş, alevli ateş”; Lezâ (hâlis ateş) “bedenin uç organlarını söküp koparan” ve Sakar “yaktığı şeyi tüketircesine tahrip etmekle birlikte sönmeyip yakmaya devam eden ve insanın derisini kavuran” anlamlarına gelmektedir.⁸⁶

Kur’ân’da cehennem; kâfirler,⁸⁷ münâfıklar,⁸⁸ Allah’a (c.c.) ve âyetlerine karşı kibirlenen, azgınlık ve taşkınlık yapanlar,⁸⁹ Allah’ın (c.c.) âyetleri ve peygamberleriyle alay edenler,⁹⁰ müşrikler⁹¹ gibilerinin gideceği azap yurdu olarak ifade edilmiştir. İnanmayanların âhirette karşılaşacakları manzara “Rablerini inkâr edenler için cehennem azabı vardır. O, ne kötü dönüşür! Oraya atıldıklarında, onun kaynarken çıkardığı uğultuyu işitirler. Neredeyse cehennem öfkesinden çatlayacak!..”⁹² âyetiyle sanki canlı hale getirilmiş ve

⁷⁹ Bk. er-Rahmân 55/68.

⁸⁰ Bk. el-Vâkıa 56/28,29.

⁸¹ Bk. el-Vâkı 56/29.

⁸² Bk. Kâf 50/10.

⁸³ Bk. el-En’âm 6/99.

⁸⁴ el-Vâkıa 56/15, 16. Ayrıca bk. Yâsîn 36/56; es-Sâffât 37/44; et-Tür 52/20; er-Rahmân 55/54; el-İnsân 76/13.

⁸⁵ Meselâ bk. el-Enfâl 8/4; et-Tevbe 9/72; Yûnus 10/9; el-Hicr 15/46; Kehf 18/31. Ayrıca bk. Abdalbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres*, s. 180-182.

⁸⁶ Bekir Topaloğlu, “Cehennem’in İsimleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/227.

⁸⁷ Bk. Âl-i İmrân 3/12; el-Enfâl 8/36; el-Ankebût 29/54.

⁸⁸ Bk. en-Nisâ 4/138, 140, 145.

⁸⁹ Bk. el-Bakara 2/206; el-A’râf 7/40, 41.

⁹⁰ Bk. el-Kehf 18/106; el-Câsiye 45/35.

⁹¹ Bk. el-Enbiyâ 21/29; el-Fetih 48/6; el-Beyyine 98/6.

⁹² el-Mülk 67/6-8.

cehennemden öfkesi insanın yüreğine işleyecek şekilde tasvir edilerek, cehennemden sakındırılmıştır. Aynı şekilde Kur'ân cehennemdekilerin feryatlarını,⁹³ oradakilerin başlarından kaynar sular döküleceğini, bununla organlarının eriyeceğini, cehennemden demir kamçılarını ve ızdıraptan çıkmak isteseler de çıkamayacaklarını⁹⁴ bir tablo gibi sunmaktadır. Cehennem azabıyla ilgili örnek olarak verilen âyetlerdeki yansıtılan sesler ve görüntüler, uzun yıllar sonra meydana gelecek olayları anlatmaktan ziyade bizzat gözümüzün önünde oluyormuşçasına bir canlılık ifade etmektedir. Bu âyetlerde, hangi tutum ve davranışlarda bulunanlara karşılık olarak bu cezaların verileceği de ifade edilerek, insanlar bu tutum ve davranışlardan sakındırılmışlardır.

Kur'ân "Herkesin, iyilik olarak yaptıklarını da kötülük olarak yaptıklarını da karşısında hazır bulduğu günde (insan) isteyecek ki kötülükleri ile kendisi arasında uzun bir mesafe bulunsun. Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor. Allah kullarına çok şefkatlidir."⁹⁵ âyetinde olduğu gibi bir taraftan âhirette verilecek nimetlere özendirip cezalardan sakındırırken, diğer taraftan da o günün mutlaka geleceği konusunda gerekli ikazları yapmıştır.

3.4. Soru Cevap

Kur'ân'ın en etkili üslûp özelliklerinden biri de soru-cevap yöntemidir. Bu yöntemi kullanmasının; okuyanı/dinleyeni direk konunun içine çekmek, düşünmeye ve sorgulamaya sevk etmek, muhatabın kabul ettiği bir şeyi ikrar etmesini ve reddettiği şeyi neden reddettiğini gözden geçirmesini sağlamak ve Allah (c. c.) ile birebir iletişim kurma hissini canlı tutmak gibi pek çok sebebi olabilir. Bu bağlamda verilmek istenen mesajın istifham ile çok daha etkili hale geldiğini söylemek mümkündür.

Kur'ân soruları; en çok istifham edatlarıyla veya soruyu çağrıştıran fiillerle yöneltmektedir. Bu bağlamda, âyetlerin ortalama altıda birinin soru içerikli âyetlerden oluştuğu söylenebilir.⁹⁶ Kur'ân'ın son iki cüzündeki sûrelerin muhtevasını ağırlıklı olarak kıyâmet konusu oluşturmaktadır. Âyetler incelendiğinde, öncelikle kıyâmetin "Hâkka", "Kâri'a" gibi çeşitli isimler altında mahiyetinin sorgulandığını ve o gün yaşanacak olanların dehşetinin ortaya konulduğunu söylemek mümkündür. Hâkka Sûresi 69/1-6. âyetlerinde şöyle buyrulmaktadır: "Gerçekleşecek olan; (Evet) nedir o gerçekleşecek olan? Gerçekleşecek olanın (kıyâmetin) ne olduğunu sen nereden bileceksin? Semûd ve Âd kavimleri, kapılarını çalacak felâketi (kıyâmeti) yalan saymışlardı. Semûd'a gelince: Onlar pek zorlu (bir sarsıntı) ile helâk edildiler. Âd kavmi ise, uğultulu, kasıp kavuran bir fırtına ile mahvedildiler."⁹⁷

⁹³ Bk. el-Fâtır 35/37.

⁹⁴ Bk. el-Hac 22/19-22.

⁹⁵ Âl-i İmrân 3/30.

⁹⁶ Alican Dağdeviren, *Kur'ân-ı Kerim'de Sorular ve Cevaplar* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 8.

⁹⁷ el-Hâkka 69/1-6.

“Hâkka” kelimesinin kıyâmet gününün isimlerinden biri olduğunda ihtilaf yoktur. Lâkin “Hâkka”nın ne gibi bir mefhumu ifade ettiği hususunda epeyce görüş nakledilmiştir. Vukuu vâcip, geleceği hiç şüphesiz sabit olan saat görüşü bunlardan ilkidir. “Nedir o Hâkka?” diye sorulması ne büyük ne müthiş korkunç bir şeydir, demektir. Yani o Hâkka öyle müthiş bir şeydir ki, şiddet ve fezaatinin azameti mahlukattan kimsenin tasavvuruna sığmaz.⁹⁸ Âyetlerde bu hakikati yalanlayan Âd ve Semûd kavimlerinden de örnekler verilerek âkibetleri gözler önüne serilmiştir. Bu konuda diğer bir âyet de şöyledir: “*Kapı çalan! Nedir o kapı çalan? O kapı çalanın ne olduğunu bilir misin? İnsanların, ateşin etrafını sarmış pervaneler gibi olduğu, dağların da atılmış renkli yüne dönüştüğü gündür (o Kâria!). O gün kimin tartılan ameli ağır gelirse işte o, hoşnut edici bir yaşayış içinde olur. Ameli yeğni olana gelince, işte onun anası (yeri, yurdu) Hâviye’dir. Nedir o (Hâviye) bilir misin? Kızgın ateş!*”⁹⁹ “Kâri’a”, “Hâkka” gibi kıyâmetin isimlerinden olmuştur. “Nedir o Kâri’a” diye sorulmasından maksat da o ne dehşetli Kâria demektir. Yani onun dehşetinin azametini hiç kimsenin hatta Peygamberin bile dirâyetle bilemeyeceğini te’kid etmektedir.¹⁰⁰ Âyetlerde kıyâmetin kopmasından sonra tartısı ağır gelenler ile hafif gelenlerin karşılaşacakları durumlar mukayese ile insan idrakine sunulmuştur.

Âyetlerdeki soru yöntemi, kıyâmetin dehşetinin yüreklerin derinliklerinde hissedilmesini ve adeta o atmosferin canlı olarak yaşanmasını sağlamaktadır. Bu da insanları, gerçekleşmesi bu kadar kesin olan hakikate hazırlıklı olmaya canlı bir davet niteliği taşımaktadır. Diğer bir husus da bazı âyetlerde cevapların soran tarafından verilerek¹⁰¹ hakikatin değişmezliğine işaret etmesidir. Kıyâmet Sûresi 75/3-15. âyetlerinde bu durumu müşahade etmek mümkündür: “*İnsan, kendisinin kemiklerini bir araya toplayamayacağımızı mı sanır? Evet, bizim, onun parmak uçlarını bile aynen eski haline getirmeye gücümüz yeter. Fakat insan önündekini (kıyâmeti) yalanlamak ister. «Kıyâmet günü ne zamanmış?» diye sorar. İşte, göz kamaştığı, ay tutulduğu, güneşle ay biraraya getirildiği zaman! O gün insan, «Kaçacak yer neresi!» diyecektir. Hayır, hayır! (Kaçıp) sığınacak yer yoktur! O gün varıp durulacak yer, sadece Rabbinin huzurudur. O gün insana, ileri götürdüğü ve geri bıraktığı ne varsa bildirilir. Artık insan, kendi kendinin şahididir. İsterse özürlerini sayıp döksün.*”¹⁰²

Kur’ân’a göre müşrik Araplar; insanın ölüp toprağa karıştıktan sonra yeniden diriltileceklerine inanmıyor ve bunu istihzâ ile inkâr ediyorlardı. Hatta Hz. Peygamber’e (s.a.s.) de alay etmek için bu konuda sorular soruyor, aldıkları cevaplar üstünde düşünmüyorlardı. Âyetler bu tutumu kınamakta ve bu hakikat üzerinde düşünmeye davet

⁹⁸ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1982), 8/5310-5312.

⁹⁹ el-Kâria 101/1-11.

¹⁰⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/ 6025-6026.

¹⁰¹ Bk. el-İnfîtâr 82/17-19.

¹⁰² el-Kıyâmet 75/3-15.

etmektedir.¹⁰³ Zira âhiret hayatı, Kur'ân'ın insanları düşünüp akletmeye davet ettiği en önemli alanlardandır. Kur'ân bu daveti genellikle soru cümlesi üzerinden gerçekleştirmiştir.

Kur'ân'da insana verilen görme, duyma, konuşma ve akletme gibi duyu ve yetilere sık sık vurgu yapıldığı, bunlar içinde ise âyet sayısının fazlalığına dayanarak akletmeye ayrı bir önem verildiği görülmektedir. İlgili âyetlerde genellikle akli doğru kullanmaya ve akli kullanarak düşünmeye davet edilmiştir. “Kur'ân-ı Kerîm “ancak bilenlerin akledebileceğini” söylemektedir.¹⁰⁴ Bu gücü ve bu bilgiyi iyi kullanmadıkları için kâfirleri, “... Onlar sağdırlar, dilsizdirler, ködürler; bu yüzden akledemezler”¹⁰⁵ diyerek yermiş, “O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir”¹⁰⁶ âyetiyle bütün insanlığı uyarılmış ve akıllarını kullananların cehennem azabından kurtulacakları¹⁰⁷ belirtilmiştir.¹⁰⁸ “Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Müttakî olanlar için âhiret yurdu muhakkak ki daha hayırlıdır. Hâla akıl erdiremiyor musunuz?”¹⁰⁹ gibi âyetlerde de önce âhiret hayatının hakikati ortaya konulmuş, daha sonra da “Hâla aklınızı kullanmaz mısınız?” vb. sorularla bu hakikat üzerinde düşünmeye davet edilmiştir. Netice olarak, soru-cevap yönteminin hakikatin zihinlere iyice yerleşmesinde oldukça etkili bir Kur'ân yöntemi olduğu görülmektedir.

3.5. Meseller

Arapçada (مَثَل) kökünden gelen ve çoğulu “emsâl” olan “mesel” kelimesi, “Bir şeyin bir şeye benzetilip onun gibi yapılması; benzer, denk, örnek, ibret, vasıf” anlamlarına gelmektedir.¹¹⁰

Benzetmeler yaparak, misaller vererek anlatma usûlü, Arap edebiyatında yaygın olarak kullanılmaktadır. Arap edebiyatında meseller yapılarına göre hurafî, kıyasî ve sâir mesel olmak üzere üçe ayrılır. Kıyasî meseller Kur'ân'a ve hadise özgü emsal üslûplarındandır. Soyut kavramları teşbih, temsil ve tasvir yoluyla açıklayan ve fikir

¹⁰³ Bk. Yâsîn 36/76-81; el-İsrâ 17/49, 98; el-Mü'minûn 23/35, 82; es-Sâffât 37/16, 53; el-Vâkıa 56/47; en-Nâziât 79/11.

¹⁰⁴ Bk. el-Ankebût 29/43.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/171.

¹⁰⁶ Yûnus 10/100.

¹⁰⁷ Bk. el-Mülk 67/10.

¹⁰⁸ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/238.

¹⁰⁹ el-En'âm 6/32; bk. et-Tevbe 9/38; el-Kasas 28/60; Yûsuf 12/109.

¹¹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 4/118; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/4132-4133; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 30/380-382.

derinliği olan uzun tasvir ifadelerine sahiptir. “Keenne, kemâ ...meselü ..., kemeseli ...,” gibi teşbih edatları içerir.¹¹¹

Kur’ân’da fazlaca mevcut olan mesellerden maksat, va’z (nasihat), tezkir (hatırlatma), zecr (menetme), his, ibret gibi çeşitli yönlerden gidilerek ahlâkî bir sonuç çıkartmak için insanları uyarmak ve teşvik etmektir.¹¹² Bu bağlamda, “...İşte bu misalleri insanlar düşünsünler diye veriyoruz.”¹¹³ âyeti Kur’ân’daki mesellerin gayelerinden belki de en önemlisini ifade etmektedir.

Kur’ân mesellerinin önemli bir kısmı başta tevhid olmak üzere itikadî meselelerle ilgili olmakla birlikte ibadet ve ahlâkla ilgili meseller de vardır.¹¹⁴ Burada itikadî mesellerden âhiretle ilgili olanları ele alınacaktır.

Bakara Sûresi inanç bakımından mü’minler, kâfirler ve münâfıklar şeklinde üç insan tipinden bahsederek başlamıştır. 8. ve 9. âyetlerde inanmadıkları halde «Allah’a ve âhiret gününe inandık» diyen kimselerden bahsedilmektedir. Âyetlerin yapılan bu çalışma açısından dikkat çekici yönü ise, münâfıkların Allah’la (c.c.) birlikte âhiret gününe de iman etmedikleri halde “inandık”, diyerek kendilerini kandırdıklarını ifade etmesidir. Devam eden âyetlerde Kur’ân, âhirete imansızlığın kişide oluşturduğu ruh halini, iç dünyasını münâfıklar üzerinden bir temsil ile bildirmekte ve bu olumsuz örnek üzerinden âhirete imana davet etmektedir. Bahsedilen âyetlerde şöyle buyrulmaktadır:

“Onların (münafıkların) durumu, (karanlık gecede) bir ateş yakan kimse misalidir. O ateş yanıp da etrafını aydınlattığı anda Allah, hemen onların aydınlığını giderir ve onları karanlıklar içinde bırakır; (artık hiçbir şeyi) görmezler. Onlar sağır, dilsizler ve körlüdür. Bu sebeple onlar geri dönemezler. Yahut (onların durumu), gökten sağanak halinde boşanan, içinde yoğun karanlıklar, gürültü ve şimşek bulunan yağmur (a tutulmuş kimselerin durumu) gibidir. O münafıklar yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkarlar. Halbuki Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır. (O esnada) şimşek sanki gözlerini çıkaracakmış gibi çakar, onlar için etrafı aydınlatınca orada birazcık yürürler, karanlık üzerlerine çökünce de oldukları yerde kalırlar. Allah dileseydi elbette onların kulaklarını sağır, gözlerini kör ederdi. Allah şüphesiz her şeye kadirdir.”¹¹⁵

¹¹¹ İsmail Durmuş, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/ 293.

¹¹² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 202-203.

¹¹³ el-Haşr 59/21.

¹¹⁴ Bedreddin Çetiner, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/ 300.

¹¹⁵ el-Bakara 2/17-20.

Yeniden diriliş konusunda insanların dikkatlerine sunulan bir mesel de şöyledir: “Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O’dur. Sonunda onlar (o rüzgârlar), ağır bulutları yüklenince onu ölü bir memlekete sevk ederiz. Orada suyu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Her halde bundan ibret alırsınız.”¹¹⁶ Âyet, günlük hayatın rutinleri içinde görülen rüzgâr ve bulutlara dikkat çekerek insanları, bir tabiat olayı olan yağmurdaki Allah’ın (c.c.) kudretini idrak etmeye davet etmektedir. Âyetin, Allah’ın (c.c.) gönderdiği yağmurla ölü topraktan çeşitli meyveler çıkardığı gibi kıyâmet gününde de ölüleri kabirlerden diriltip çıkaracağı arasında bir benzetme yapması daha da dikkat çekicidir. Şu hâlde, tabiatta biteviye devam eden yeniden canlanma, öldükten sonra yeniden dirilmenin mümkün olduğuna delâlet etmektedir. Âyetin sonunda bu döngü üzerinde düşünüp ibret almaya, Allah’ın (c.c.) kudretini idrak edip yeniden diriltmeye kâdir olduğu düşüncesini kabullenmeye dair açık bir davet görülmektedir.

Ahirete imana bir meselle davet bağlamında Allah (c.c.), biri imanını biri de küfrü temsil eden iki arkadaşın özelliklerini örnek olarak zikretmektedir. Âyetlerden açıkça anlaşılmaktadır ki, küfrün temsilcisi olan kişi zengin ve bu zenginliği ile imanın temsilcisi ve fakir olan arkadaşına karşı böbürlenmektedir. Malının ebedî olarak elinde kalacağını ve kıyâmetin kopmayacağını düşünmektedir. Hatta kıyâmet kopsa bile âhirette Allah (c.c.) katında buradakinden daha iyisini bulacağını iddia etmektedir. İman sahibi ise, “Kıyâmetin kopacağını da sanmıyorum.”¹¹⁷ diyen arkadaşına doğrudan Allah’ın (c.c.) yaratmasından yola çıkarak öğüt vermekte, âhireti inkâr etmenin bir bakıma Allah’ı (c.c.) inkâr etmek olduğunu bildirmekte ve kendisinin Allah’a (c.c.) hiçbir şeyi ortak koşmadığını belirtmektedir. Âyetlerin devamında ise, inkârcı kişinin bahçesinin nasıl helak olduğu ve sahibinin derin pişmanlığı belirtilmektedir. Böylelikle insanlar, âhirete iman edenle etmeyenin akıbetinin temsîlî karşılaştırılması üzerinde düşünmeye davet edilmektedir. Yine meselin son âyetinde insanlar Allah’ın (c.c.) yardım ve dostluğu için kendisine, güzel âkıbet için yine kendisine ve âhirete imana davet edilmektedir.¹¹⁸

Aynı şekilde Allah (c.c.) “Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkıştı ve: «Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?» dedi.”¹¹⁹ diyen kişiye bir meselle cevap vermektedir: “De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gâyet iyi bilir. Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O’dur. İşte siz ateşi ondan yakıyorsunuz.”¹²⁰ Suya kanmış yemyeşil ağaç parçalarının birbirlerine sürtülmesiyle ateş

¹¹⁶ el-A’râf 7/57; Ayrıca bk. Yûnus 10/24; er-Rûm 30/50.

¹¹⁷ el-Kehf 18/36.

¹¹⁸ Bk. el-Kehf 18/32-44.

¹¹⁹ Yâsîn 36/78.

¹²⁰ Yâsîn 36/79-80.

çıkmakta iken, kurduğunda odun olmaktadır. Ağaca bu şaşırtıcı özelliği veren, her şeyi yaratılış gayesine sevk eden Yüce Allah'tır. Âyetlerde bu ve bunun benzeri nice hayret verici şeyi yaratmaya güç yetiren Allah'ın (c.c.) bütün insanları hem ilk defa yaratmaya hem de öldükten sonra yeniden diriltmeye gücü yeteceği ifade edilmektedir.¹²¹

Dünya hayatının değerine ait misaller ise, insanları dünya hayatından ziyade âhiret hayatına değer vermeye yöneltmektedir. Bu konuda Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır:

“Onlara şunu da misal göster: Dünya hayatı, gökten indirdiğimiz bir su gibidir ki, bu su sayesinde yeryüzünün bitkisi (önce gelişip) birbirine karışmış; arkasından rüzgârın savurduğu çerçöp haline gelmiştir. Allah, her şey üzerinde iktidar sahibidir. Servet ve oğullar, dünya hayatının süsüdür; ölümsüz olan iyi işler ise Rabbinin nezdinde hem sevapça daha hayırlı hem de ümit bağlamaya daha lâyıktır.”¹²²

Şu hâlde, özellikle soyut konular, mücerret anlamlar, imanî hakikatler ve gaybî gerçeklerin daha rahat anlaşılıp kavranmasında meseller oldukça önemlidir. Temsille anlatım, mananın tablolaşmasını, canlanmasını ve hatta zihne kazanmasını sağlar. İnsan meselleri dinlerken; akıl, his, vicdan ve hayal gibi bütün unsurlarıyla adeta olayı yaşar.¹²³ Kur'ân'da âhiret gibi gaybî bir konunun mesellerle anlatılarak muhatabını ikna ettiği görülmektedir.

3.6. Kıssalar

Arapça (قِصَّةٌ) kökünden gelen kıssa lügatte; “birinin izini sürmek, ardınca gitmek”,¹²⁴ “sözü beyan edip bildirmek veya bir kimseye bir haber vermek, bir olayı anlatmak, hikâye etmek”¹²⁵ vb. anlamlara gelir. Bu bağlamda kıssa, biri veya bir şeye ait olayların adım adım izlenerek anlatılmasını, hikâye edilmesini ve bu niteliğe sahip olan hikâyeyi ifade eder. Ancak hikâye, önemli-önemsiz, gerçekçi-hayalî, her türlü olayı ifade ederken, Kur'ân kıssaları, tarihî gerçekliği olan ve ibret alınacak olayları ifade etmektedir. Bu sebeple hikâye kelimesi Kur'ân kıssaları için kullanılmaz.¹²⁶ Zira kıssa, “Geçmiş kavimlerin tarihi izlerini açığa çıkarmak suretiyle unutulmuş veya bilinmeyen olaylar üzerinde dikkatleri yoğunlaştırarak insanı derinden derine tefekküre yönelten bir olgudur.”¹²⁷

¹²¹ Kutup, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, 9/525.

¹²² el-Kehf 18/45,46.

¹²³ Süleyman Koçak, “Kur'ân'da Mesellerle Anlatımın Eğitim Açısından Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 212, 213.

¹²⁴ İsfahâni, *Müfredât*, 671; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/3650.

¹²⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/3650.

¹²⁶ İdris Şengül, “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/ 498, 499.

¹²⁷ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 210.

Mekkî sûrelerin en ayırt edici özelliklerinden birinin, tevhide, Allah'a (c.c.) ibadet ve âhiret gününe iman etmeye davet etmeleri olduğuna değinilmişti. Şu hâlde Mekkî sûrelerin temelde müşriklerin düşüncelerindeki yanlışlıkları zikredip onlarla mücadele ettiği söylenebilir.¹²⁸ Bu bağlamda, Kur'ân'ın indiriliş amacını gerçekleştiren kıssaların¹²⁹ belki de en önemli amacı, ilk muhataplarının en temel îtikâdî problemi olan tevhid ve âhiret inançlarındaki çarpıklığı ortadan kaldırmasıdır. Zira A'râf, Enbiyâ, Şuarâ ve Hûd gibi sûrelerde zikredilen peygamber kıssaları Allah'ın (c.c.) birliği, O'na kulluk ve itaat merkezli konuları esas almaktadır. Ashâb-ı Kehf, Ashâbü'l-karye ve -Bakara Sûresi Medenî olmakla birlikte- harap olmuş kasabaya uğrayan kişiye ait kıssalarda ise âhiret inancı ve bununla birlikte cennet ve cehennem hayatı işlenmiştir.¹³⁰

Yâsîn Sûresi'nin 36/13-32. âyetlerinde kendilerine aynı anda üç peygamber gönderilen bir şehir halkından (ashâbü'l-karye) bahsedilmektedir. Âyetlerden öyle anlaşılıyor ki, inkârcılıkta ısrarla direnen şehir halkı, kendilerine gönderilen elçileri kendileri gibi sıradan bir insan olarak görmüş, onları yalancılıkla itham etmiş, Rahmân'ın bir şey indirmediğini iddia etmiş ve hatta tebliğden vazgeçemedikleri takdirde işkence etmekle tehdit etmiştir. Onların elçilere zarar vermesinden endişe eden ve mü'min olduğu anlaşılan kişi de şehrin öbür ucundan¹³¹ koşarak gelmiş, onları şöyle ikna etmeye çalışmıştır:

“...Ey kavmim! dedi, bu elçilere uyunuz! Sizden herhangi bir ücret istemeyen bu kimselere tâbi olun, çünkü onlar hidayete ermiş kimselerdir. Bana ne olmuş ki, beni yaratana ibadet etmeyecekmişim! Halbuki, hepiniz O'na döndürüleceksiniz. O'ndan başka tanrılar mı edineyim? O çok esirgeyici Allah, eğer bana bir zarar dilerse onların (putların) şefâati bana hiçbir fayda vermez, beni kurtaramazlar. İşte o zaman ben apaçık bir sapıklığın içine gömülmüş olurum. Şüphesiz ben, Rabbinize inandım, beni dinleyin.”¹³²

Bu mü'min şahsın sözleri, tevhid akîdesinin ve âhiret inancının ikrarını ifade etmektedir. Âyetlerde bundan sonra zihinlerde tamamlanmaya bırakılan bir boşluk vardır. O, kavmine yaptığı davette başarılı olamamış ve şehir halkı tarafından öldürülmüştür. Elçilerin davetine uyan ve bu davetin başkalarına da ulaştırılması

¹²⁸ Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi 'l-Kur 'ân* (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyüyn, 1977), 183; Mennâ' Halîl Kattân, *Mebâhis fî ulûmi 'l-Kur 'ân* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 59.

¹²⁹ Şengül, “Kıssa”, 25/499.

¹³⁰ Şengül, “Kıssa”, 25/499.

¹³¹ Muhammed Hamdi Yazır, “Medine'nin aksasından demek o memleket ricalinin en ileri gelenlerinden bir zat manasına da gelir.” demektir. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/4017.

¹³² Yâsîn 36/20-25.

konusunda mücadele eden bu kişiye cennet ve bağışlanma ikram edilmiştir. İnkârcılar ise Allah (c.c.) katından gönderilen müthiş bir ses ile sönüp gitmiştir.¹³³

Kıssa, bir taraftan peygamberlerin ilahî mesajlarını kulak ardı edenlere önemli bir uyarıda bulunurken, bir taraftan İslâm'ın üç temel akidesi tevhid, me'âd ve risâlet ilkelerine tâbi olmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'da kıssalar dine davet metodunda etkili bir yöntem olarak ortaya çıkmaktadır. Konuyla ilgili olarak Bakara Sûresi 2/259. âyeti ele almak yerinde olacaktır. Âyette şöyle buyrulmaktadır:

“Yahut görmedin mi o kimseyi ki, evlerinin duvarları çatıları üzerine çökmüş (alt üst olmuş) bir kasabaya uğradı; «Ölümünden sonra Allah bunları nasıl diriltir acaba!» dedi. Bunun üzerine Allah onu öldürüp yüz sene bıraktı; sonra tekrar diriltti. Ne kadar kaldın? dedi. «Bir gün yahut daha az» dedi. Allah ona: Hayır, yüz sene kaldın. Yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamıştır. Eşeğine de bak. Seni insanlara bir ibret kılalım diye (yüz sene ölü tuttuk, sonra tekrar dirilttik). Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor, sonra ona nasıl et giydiriyoruz, dedi. Durum kendisince anlaşılınca: Şimdi iyice biliyorum ki, Allah her şeye kadirdir, dedi.”¹³⁴

Bu âyette, kendisinden bahsedilen şahsın kim olduğuyla ilgili bilgi verilmemiştir. Taberî (öl. 310/923), bu kişinin Üzeyr (a.s.) ve İrmiyâ b. Hilkiyâ olduğuna dair gelen rivâyetlerden bahsetmiştir. Ancak âyetin zikredilişinin maksadının, harap olmuş şehre giden kişi hakkında bilgi vermek olmadığını belirtmiştir. Ona göre âyetin zikredilişindeki maksat, Allah'ın (c.c.) ölüleri yeniden diriltme hususunda kudretini inkâr eden Kureyş ve diğer Arapların dikkatini bu konuya çekmek, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) risâleti hakkındaki şüpheleri gidermektir.¹³⁵ İbn Âşûr (öl.1973) ise bu kişinin İsrâiloğulları'na gönderilen bir peygamber olan Hezekiel olduğu yönündeki görüşü tercih ettiğini bildirmiştir. Allah (c.c.) Hezekiel peygamberi vefatından yüz yıl sonra tekrar diriltmiş, bu süre zarfında hiç bozulmadan duran yiyecek ve içeceğine, iade ettiği eşeğine ve ölü kemiklere tekrar nasıl hayat verdiğine bakmasını istemiştir.¹³⁶

Bundan önceki âyetteki Hz. İbrâhim'le Nemrud arasında geçen tartışmanın ifade edilmesinin hedefi; insanların Allah'a şirk koşma karanlığından, tevhidin aydınlığına yönelmelerini sağlamaktır. Harap olmuş kasabaya uğrayan kişinin durumunu anlatan âyetlerin hedefi ise, öldükten sonra yeniden dirilmeyi inkâr şeklinde ortaya çıkan başka bir yanlış itikadı düzeltmektir.¹³⁷ Allah (c.c.) bu hâdise ile, evleri yıkılmış, ıssız kasabaya

¹³³ Bk. Yâsîn 36/27-29.

¹³⁴ el-Bakara 2/259.

¹³⁵ Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 4/578-582.

¹³⁶ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 3/35, 37.

¹³⁷ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/410-411.

uğrayan ve “Ölümünden sonra Allah bunları nasıl diriltir acaba!” diyen kişiye, insanları öldükten sonra tekrar diriltmeye kadir olduğuna dair önemli bir ibret ve delil göstermiştir. Bir bakıma yeniden dirilme konusunda olumsuz yargıya sahip olanlara, yeniden dirilmenin hakikati ispat edilmiştir.

Yeniden dirilişe delalet eden kıssalar içinde Ashâb-ı Kehf kıssası önemli bir yer tutmaktadır. Âyetlerde ifade edildiğine göre, putperest bir kavim içinde yaşamalarına rağmen, Allah'ın (c.c.) varlığına ve birliğine inanan birkaç genç, zalim hükümdara karşı bunu açık bir şekilde dile getirip putperestliğe karşı çıkmışlardır. Taşlanarak öldürülmekten veya zorla kavimlerinin inancına döndürülmekten korkmuşlar ve içlerinden birinin tavsiyesiyle bir süre için mağaraya sığınmışlardır. Yanlarındaki köpeklerle birlikte o mağarada uzun bir süre (üç yüzyıl ve buna ilaveten dokuz yıl) kalmışlardır. Bu süre içinde Allah (c.c.) onları sağa sola çevirmiş ve sonra uyandırmıştır. Mağarada “bir gün kadar” uyuduklarını zanneden gençler, içlerinden birini gümüş para ile şehre yemek almaya göndermişlerdir. İşte bu kıssada Allah (c.c.), insanlar vadinin hak olduğunu, kıyâmetin mutlaka gerçekleşeceğinde bir şüphe olmadığını bilsinler diye onların durumunu ortaya çıkarmıştır. Durumlarından haberdar olanlar da onların yanı başlarına bir mescit yapma kararı almıştır.¹³⁸

Kıssaların anlatımında yöntem açısından bazı ortak özellikler görülmektedir. Onların temel gayesi, tarihî olayları ayrıntılı bir şekilde anlatmak değil, ibret alınacak yönlerini ortaya koymak ve dinî mesajlar vermek olduğundan, bu kıssada da kıssanın bizzat kendisine önem atfedilmiş ancak kıssanın ana gayesine hizmet etmeyen kahramanları, zamanı ve mekânı gibi hususlara yer verilmemiştir.¹³⁹ Ayrıca, Allah (c.c.), Ashâb-ı Kehf'i “gerçek/hak olarak” şeklinde niteleyerek bu kıssanın bir mitoloji olmadığı ikazında bulunmuştur.¹⁴⁰

Ashâb-ı Kehf kıssasının mesajlarını en öz haliyle, tevhid ve meâd olarak ifade etmek mümkündür. Makalenin konusu gereğince meâd üzerinde durmak uygun olacaktır. Mesela “Böylece (insanları) onlardan haberdar ettik ki, Allah'ın vâdinin hak olduğunu, kıyâmetin şüphe götürmez olduğunu bilsinler...”¹⁴¹ âyeti bu hususu özetlemektedir. Kıssa, öldükten sonra yeniden dirilme konusunu, insan aklının kavrayabileceği şekilde somutlaştırmıştır. Bir bakıma, Allah (c.c.) uzun yıllar uyuttuktan sonra onlara tekrar hayat verdiğine göre, kıyâmet gününde ufulanmış, toprağa karışmış bedenlerin hepsinin ruhlarını iade ederek

¹³⁸ Bk. el-Kehf 18/9-26.

¹³⁹ Şengül, “Kıssa”, 24/499.

¹⁴⁰ Bk. el-Kehf 18/

¹⁴¹ el-Kehf 18/21.

onları yeniden diriltmeye de kadirdir, demektedir. Böylelikle insanların yeniden diriliş hususundaki tüm şüphelerini ve inkârını gidermeyi hedeflemiştir.¹⁴²

Ashâb-ı Kehf'in üç asır gibi bir süre uyuduktan sonra vücutlarında bir bozulma olmadan uyanmasının tabiat kanununa aykırı olduğu düşünülebilir. Lâkin bu kıssa, Allah'ın (c.c.) güç ve kudretinin sınırsız olduğunu, dilediği an dilediği tabiat kuralını değiştirebileceğini ve olağanüstü şeyler yaratmaya güç yetirebildiğini göstermektedir. Zira böyle bir hadise O'nun zatına da sıfatlarına da zarar vermez.¹⁴³

Bu kıssa; yaşandığı dönemde, cahiliye döneminde ve günümüzde öldükten sora yeniden dirilmeyi ispat eden kuvvetli bir delil olduğu gibi, yeniden dirilme konusunda inkârı olanlar için güçlü bir delil olarak karşılarında duracaktır. Mevdûdî (öl. 1979) eserinde konuyla ilgili şu açıklamalarda bulunmuştur:

“Süryani kaynağına göre bu olayın meydana geldiği dönemde Efes'te tekrar diriliş ve âhiretle ilgili ateşli tartışmalar hüküm sürüyordu. Her ne kadar halk Roma İmparatorluğu'nun etkisiyle Hıristiyanlığı kabul etmişse de şirk ve Romalıların putperestliğinin izleri ve Yunan felsefesinin etkisi hala güçlü idi. Bu nedenle Hıristiyanlığın âhiret inancına rağmen, birçok kimse âhireti inkâr ediyor veya en azından bu konuda şüphe duyuyordu. Bunun yanı sıra şehrin büyük bir çoğunluğunu meydana getiren Yahudilerin Sâdukî mezhebi âhireti inkâr ediyor ve buna Tevrat'tan dayanaklar bulmaya çalışıyordu. Buna karşı Hıristiyan alimleri bu inançları reddeden kesin bir görüş de öne süremiyorlardı.”¹⁴⁴

Bu ifadelerden kıssanın yaşandığı dönemde insanların genellikle yeniden dirilmeyi inkâr ettikleri ve bu konuyu tartıştıkları anlaşılmaktadır. Kıssanın nâzil olduğu dönemde de âhirete iman hususunda Mekkeli müşriklerin davranışları kıssanın yaşandığı dönemle benzerdir. Zira müşriklerin bir kısmı âhiret hayatı hakkında şüphe içinde iken bir kısmı da inkâr etmeyi tercih etmektedir. İşte Allah (c.c.) bu kıssayla, adeta canlı bir tablo gibi yeniden dirilişin hakikatini onlara sunmaktadır. Bu bağlamda, kıssanın ana temasının yeniden diriliş ve âhiret inancı olduğunu,¹⁴⁵ ve bireyin aşkın varlıkla ilişkilerine yön vermede ve karakter inşasında önemli bir yeri olduğunu söylemek mümkündür.¹⁴⁶ Şu hâlde, Ashâb-ı Kehf kıssası başta olmak üzere muhtevasında âhiret inancı olan kıssalar,

¹⁴² Seyyid Kutup, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, 7/400; Salah Abdülfettah Hâlidî, *Kur'ân Öyküleri II*, çev. Ahmet Sarıkaya (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2005), 73.

¹⁴³ Ebü'l-A'lâ El-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 3/165.

¹⁴⁴ Ebü'l-A'lâ El-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 3/162.

¹⁴⁵ Mustafa Şentürk, “Kur'ân'da Bir Pasif Direniş Öyküsü: Ashâb-ı Kehf”, *GÜİF Dergisi* 2/3 (2013), 234.

¹⁴⁶ Hüsnü Ezber Bodur, “Dini Kıssaların Sosyal Bütünleşmedeki Yeri ve Rolü: Eshab-ı Kehf Örneği”, *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu 20-22 Eylül 2012 Kahramanmaraş*, ed. Seydihan Küçükdağlı – Serdar Yakar (b.y.: Öncü Basımevi, 2013), 63.

dine davet metodu açısından, Kur'ân'ın metodunu kullanan bir davetçi için de vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Kur'ân'da, kendi içlerinden seçilen peygamberlerin de kavimlerini dine davette âhiret inancına yer verdiği görülmektedir. Bu bağlamda, peygamberlerin dine davetinde âhiret vurgusunu gösteren birkaç âyet örneği sunmak yerinde olacaktır.

Hız. İbrahim'in (a.s.) kavmine hitabı şöyle zikredilmektedir: “(İbrahim onlara) dedi ki: Siz, sırf aranızdaki dünya hayatına has muhabbet uğruna Allah'ı bırakıp birtakım putlar edindiniz. Sonra kıyâmet günü (gelip çattığında ise) birbirinizi tanımazlıktan gelecek ve birbirinize lânet okuyacaksınız. Varacağınız yer cehennemdir ve hiç yardımcınız da yoktur.”¹⁴⁷

Hız. Şuayb'ın (a.s.) kavmine hitabına Kur'ân'da şu şekilde yer verilmiştir: “Medyen'e de kardeşleri Şuayb'ı gönderdik ve Şuayb: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin, âhiret gününe umut bağlayın, yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın! dedi.”¹⁴⁸

Hız. Musa'nın (a.s.) dilinden bir âyet ise şöyledir: “Musa da: Ben, hesap gününe inanmayan her kibirliden, benim de Rabbim, sizin de Rabbinize sığındım, dedi.”¹⁴⁹

Hız. İsa (a.s.) ile ilgili bir âyette de şöyle buyrulmaktadır: “And olsun ki «Allah, kesinlikle Meryem oğlu Mesîh'tir» diyenler kâfir olmuşlardır. Halbuki Mesîh «Ey İsrailoğulları! Rabbim ve Rabbiniz olan Allah'a kulluk ediniz. Biliniz ki kim Allah'a ortak koşarsa muhakkak Allah ona cenneti haram kılar; artık onun yeri ateştir ve zalimler için yardımcıları yoktur.» demişti.”¹⁵⁰

Netice olarak bu âyetlerde, ismi geçen peygamberler öncelikle kavimlerini Allah'a kulluğa davet etmişler ve şirkten sakındırmışlar, aksi davrandıkları takdirde ahirette karşılaşacakları durumları ifade etmişlerdir. Buradan hareketle ahirete imanla ilgili hususların dine davette bir metot olarak kullanıldığı görülmektedir.

Sonuç

Kur'ân'ın İslâm'a davette âhiret inancını hangi yöntemleri kullanarak sunduğunun araştırıldığı bu çalışmada ulaşılan sonuçlar şöyledir:

En genel ifadesiyle İslâm'a ve bu esasların uygulanmasına çağırışı ifade eden “davet” kavramı, amaç ve uygulamaları açısından birbirine yakın muhteva ve manaları ifade eden irşat, tebliğ, nasihat, vaaz, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, inzâr ve tebşîr gibi terimlerle birlikte değerlendirildiğinde, davet geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.

Kur'ân'da Allah'a (c.c.) ve âhirete imanın birlikte çokça zikredilmesi, bu iman esasları arasında kuvvetli bir bağ olduğunu ortaya koymaktadır. Mülk Sûresi 67/2. âyette

¹⁴⁷ el-Ankebût 29/25.

¹⁴⁸ el-Ankebût 29/36.

¹⁴⁹ el-Mü'min 40/27.

¹⁵⁰ el-Mâide 5/72.

“O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır.” şeklinde ifade edildiği gibi, dünya hayatının ardından mutlaka ölüm gelecektir ve dünya ile âhiret hayatı birbirinden bağımsız değildir. Bu bağlamda Kurân’da, insanların dünyada yaptıklarının âhirette mutlaka bir karşılığı olduğu, muhatap olacağı azap veya mükâfatın, sergilediği davranışlarının tabii bir sonucu olduğu hususunda bilgilendirilmeleri hasebiyle, özellikle azaba uğrayanların beklemedikleri bir sonla karşılaştıklarını iddia etmeleri, bu konuda Allah’a (c.c.) itirazda bulunmaları söz konusu olamaz. Kurân insanları, fitratlarına uygun olan âhiret hayatının ebediliğine ve asıl hayatın âhiret hayatı olduğuna vurgu yaparak İslâm’a davet etmiştir.

Kurân, İslâm’a davet ettiği insanları âhiret ve halleri hakkında bilgilendirmekle kalmamış, bu hallerin tasvirlerine de yer vermiştir. Tasvir metodu bütün duyulara hitap etmesinden dolayı, okuyan ve dinleyen üzerinde derin bir tesir bırakmaktadır. Âhiret hayatı gibi gaybî bir konuda bu metodun yoğun olarak kullanılması, zihinlerde daha kolay canlandırmayı sağlaması açısından İslâm’a davette etkili bir yöntemdir.

Üslûp açısından Mü’minleri iyiliğe teşvik eden her âyet terğîb, kötülüklerden sakındıran her âyet de terhîb içeriklidir. Bu tür âyetler Kurân’da insanların havf ve recayı koruyabilecekleri şekilde ölçülü olarak bulunmaktadır. Bu yöntem, eğitim açısından ödül ve cezanın, ümit ve korkunun dengeli olarak kullanılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Âyetlerde özellikle cennet nimetlerinin güzellikleri veya cehennem azabının dehşeti, insanların kıyaslayarak anlayabilecekleri ve dünyada görüp hissettikleri örnekler üzerinden sunulmuştur. Bu âyetler cennet nimetlerine iştîyak uyandırırken, cehennem azabından da sakındırmaktadır.

Allah (c.c.) yapılmasını veya yapılmamasını istediği hususlarda açık emirler yanında bazen de bu hususlarda insanlara sorular sormuştur. Soru ifade eden bu âyetler insanda ciddi bir beyin fırtınası oluşturmakta, insanın kendisini sorgulaması ve bahsedilen hususları içselleştirmesi fırsatını sunmaktadır. Özellikle âhiret hayatıyla ilgili âyetlerde sorulan soruların cevaplarının da verilmesi, insanın en doğru sonuca ulaşmasını sağlamaktadır.

Kurân âhiret gibi gaybî bir konuda; şehâdet aleminden örneklerle gayb alemine ait hususların kavranmasını kolaylaştırmak için mesellerle anlatım yöntemini de kullanmıştır. Zira temsille anlatım tıpkı tasvir metodu gibi insanın akıl, his, vicdan ve hayal gibi bütün yetilerini harekete geçirmektedir. Meseller bir hususu örnekleyerek çarpıcı ve etkili bir biçimde dile getirmek amacıyla genelde temsîlî ve farazî nitelikte bulunur; tarihî gerçeklik ifade eden birer hadise ve hikâye olmaları şart değildir.

Kıssalar Kurân’ın ifadesiyle “hak”tır. İnsanlar tarihî gerçekliği olan kişileri rol model alırlar ve gerçekten yaşanmış olaylardan ibret verici sonuçlar çıkarırlar. Bu bağlamda Kurân’da yeniden dirilişin hakikatine işaret eden kıssalarla insanları bu konuda düşünmeye ve bu kıssalar üzerinden İslâm’a davet etmiştir. Ayrıca peygamberler

de davetlerinde âhiret inancına yer vermiştir. Allah'a (c.c.) kulluk edenlerle etmeyenlerin âkıbetlerine vurgu yaparak İslâm'a davet etmişlerdir.

Hâsılı, Kur'ân'da Allah (c.c.) kullarını dine davet için âhiret inancına sıkça vurgu yapmıştır. Tasvir, bilgilendirme, terğîb ve terhîb, soru-cevap, meseller ve kıssalar vb. çeşitli yöntemlerle ahiret inancını insanların idrakine sunmuştur. Bu yöntemler günümüz davetçilerine, davetlerinde etkili olabilmeleri açısından çok önemli bir katkı sağlamaktadır.

Çalışma kapsamında incelenen Kur'ân'ın İslâm'a davetinde âhiret inancıyla ilgili yöntemlerinin, psikoloji bilimi açısından incelenmesi de ayrıca önerilir.

Etik Beyan / Ethical Statement (Yalnızca birden fazla yazarlı yayınlar için)		
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Finansman / Funding		
Bu çalışma hazırlanırken herhangi bir dış fon alınmamıştır. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Çıkar Çatışması / Competing Interests		
Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır. / The authors declare that have no competing interests.		
Yazarların Katkıları / Author Contributions:	Birinci Yazar Rahime ÇELİK	İkinci Yazar Eyüp YAKA
Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study:	%70	%30
Veri toplanması / Data collection:	%70	%30
Veri Analizi / Data Analysis:	%60	%40
Makalenin Yazımı / Writing up:	%70	%30
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:	%35	%65

Kaynakça

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Râhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'il-mesâni*. 30 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bezzâvî, Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 cilt. Beyrut: Dâruİhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Dini Kıssaların Sosyal Bütünleşmedeki Yeri ve Rolü: Eshab-ı Kehf Örneği". *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu 20-22 Eylül 2012 Kahramanmaraş*. ed. Seydihan Küçükdağlı – Serdar Yakar. 63. b.y.: Öncü Basımevi, 2013.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990.
- Coşkun, Ahmet. "Kur'ân-ı Kerim'in Dünya ve Âhirete Bakışı". *EÜİF Dergisi*. 4 (1987), 274.
- Çağrı, Mustafa. "Davet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Çetiner, Bedrettin. "Mesel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/300. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Dağdeviren, Alican. *Kur'ân-ı Kerim'de Sorular ve Cevaplar*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları. 32. basım, 2014.
- Durmuş, İsmail. "Mesel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/ 293. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Erkan, Arif. *el-Beyan*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Abdulhalîm en-Neccâr. 15 cilt. b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme, ts.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Görmez, Mehmet. "Terğîb ve Terhîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/508. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Hâlidî, Salah Abdülfettah. *Kur'ân Öyküleri II*. çev. Ahmet Sarıkaya. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2005.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. İstanbul: İrfan Yayımcılık ve Ticaret, 1991.
- Hökelekli, Hayati. "Ölüm ve Öteki Psikolojisi". *UÜİF Dergisi*. 3/1 (1991), 162.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs-i ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd b. Muhammed et-Tanâhî. 5 cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ'. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid vd. 15 cilt. Kahire: Mektebetü Evlâdi'sh Şeyh li't-Türâs, 1421/2000.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru't-Türâs, 1973.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İsfahânî, er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzil-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan Dâvudî. Beyrut: Dâru's-Sêmiyye, 1992.
- Karaman, Fikret. *Sünnetin Işığında Tebliğ ve Davet*. Ankara: DİB Yayınları. 2. basım, 2010.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Koçak, Süleyman. "Kur'ân'da Mesellerle Anlatımın Eğitim Açısından Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 9/1 (2009)
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. haz. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 26. basım, 2012.
- Kutup, Seyyid. *fi Zilâli'l-Kur'ân*. çev. Yakup Çiçek vd. 12 cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1994.
- Kutup, Seyyid. *Kur'ân'da Edebî Tasvir*, çev. Kâmil M. Çetiner. İstanbul: Beka Yayınları, 2017.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Vehbe. 7. basım, ts.
- Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed - Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tefsîru'l-celâleyn*. İstanbul: Mektebetü Pamuk, ts.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Önkâl, Ahmet. *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.
- Saka, Şevki. *Kur'ân-ı Kerim'in Davet Metodu*. b.y.: Seha Neşriyat, ts.
- Sâlih, Subhi. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyüyn. 10. basım, 1977.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/ 498,499. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Şentürk, Mustafa. "Kur'ân'da Bir Pasif Direniş Öyküsü: Ashâb-ı Kehf, *GÜİF Dergisi*. 2/3 (2013), 234.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Dâru Hicr, ts.
- Topaloğlu, Bekir. "Âhiret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/ 543-544. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. "Cehennem'in İsimleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/227. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Topaloğlu, Bekir vd. *İslâm'da İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1982.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs*, 40 cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-'Arabî, 1422/2001.

**İslam
Medeniyeti
Araştırmaları
Dergisi**

The Journal of
Islamic
Civilization
Studies

*Kütahya
Dumlupınar
Üniversitesi İslami
İlimler Fakültesi
Yayıdır.*

Altı Ayda Bir Yayımlanan
Uluslararası Hakemli Dergi

