

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 66 JUNE • HAZİRAN 2024
ONLINE ISSN: 2529-0061 • PRINT ISSN: 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF
THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES



MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)

6 Aylık Hakemli Akademik Dergi • Biannual Peer-Reviewed Academic Journal

Yıl • Year: Haziran • June 2024, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 66

Online ISSN: 2529-0061 Basılı ISSN: 1302-4973

Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner

Prof. Dr. Mustafa KURT (Rektör • Rector)

Derginin Sahibi • Owner of the Journal

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına • On behalf of Marmara University Faculty of Theology

Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN, İlahiyat Fakültesi Dekanı • Dean of the Faculty of Theology

Editör • Editor

Yasin Ramazan BAŞARAN

Editör Yardımcısı • Assistant Editor

Ömer Faruk MADEN, Muhammed Numan SAĞIRLI, Ayşegül ŞİMŞEK, Mine MANSUR, Mustafa ÖZBAKIR, Rabia EGİCİ

Kitap Değerlendirme Editörü • Book Review Editor

Nail OKUYUCU

Dil Editörleri • Language Editors

Yakup Kara (Arapça/عربي), Amjad M. Hussain (İngilizce/English)

Editörler Kurulu ve Alan Editörleri • Editorial Board and Field Editors

Muhammed ABAY (Temel İslam Bilimleri), Rahim ACAR (Felsefe ve Din Bilimleri), Ercan ALKAN (Temel İslam Bilimleri), Safi ARPAGUŞ (Temel İslam Bilimleri), Ali AYTEN (Felsefe ve Din Bilimleri), Bilal BAŞ (Felsefe ve Din Bilimleri), Muhammed COŞKUN (Temel İslam Bilimleri), Selime ÇINAR (Felsefe ve Din Bilimleri), Hayrettin Nebi GÜDEKLİ (Temel İslam Bilimleri), Amjad M. HUSSAİN (Felsefe ve Din Bilimleri), Mahmut KELPETİN (İslam Tarihi ve Sanatları), Ahmed Yahya Ahmed AL KINDI (Temel İslam Bilimleri), Ömer Faruk MADEN (Temel İslam Bilimleri), Nail OKUYUCU (Temel İslam Bilimleri), Muhammed Usame ONUŞ (Temel İslam Bilimleri), Muhammed Enes TOPGÜL (Temel İslam Bilimleri), Hikmet YAMAN (Felsefe ve Din Bilimleri), Yasin Ramazan BAŞARAN (Felsefe ve Din Bilimleri), Güllü YILDIZ (İslam Tarihi ve Sanatları)

Danışma Kurulu • Advisory Board

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

Makale Düzenleme • Editing Articles

Yasin Ramazan BAŞARAN, Marmara Üniversitesi

İletişim Bilgileri • Contact Details

Adres • Address: Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İstanbul, TÜRKİYE

Tel • Phone: +90 (216) 777 47 00 (PBX) / **Faks • Fax:** +90 (216) 777 47 01

Web: <http://dergipark.gov.tr/marufid>

E-Posta: ilahiyat.dergi@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi Yayınevi • Marmara University Press

Adres • Address: Göztepe Kampüsü 34722 Kadıköy, İstanbul

Tel • Phone / Faks • Fax: +90 (0216) 348 43 79

E-Posta • E-Mail: yayinevi@marmara.edu.tr

Baskı • Printing Press: Seçil Ofset

Adres • Address: 100. Yıl Mah. Matbaacılar Sitesi 4. Cad. No:77 Bağcılar / İstanbul

Tel • Phone: +90 212 629 06 15

Sertifika No • Certificate No: 44903

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli akademik yayınıdır.

Altı ayda bir yayınlanır. Dergide yayınlanan yazılardaki görüşler yazarlarına aittir; Yayın Kurulu tarafından benimsendiği anlamına gelmez. Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Dergiden yapılan alıntılarda kaynak göstermek mecburidir. Dergi EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory Uluslararası İndeksi ve Ulakbim Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından taranmaktadır.

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



İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Şileşmiş Şirazlı Bir Tacire Sünnî Ecdadından Miras Kalan *Mesâbîhu's-Sunne* Nüshasının Hikâyesi
The Story of a Manuscript of *Maşâbîh al-Sunna* Inherited from Sünnî Ancestors by a Shî'a-
Converted Merchant from Shiraz..... 1-32
Mehmet KALAYCI
- İmam Şâtıbî'nin Düşüncesinde Hukukî Alan ile Ahlâkî-Dinî Alan Arasındaki Münasebete Dair
Bir Değerlendirme
An Investigation into the Relationship between the legal Domain and the moral-religious Domain
in the thought of İmâm aş-Şâtıbî..... 33-62
Abdurrahim KOZALI
- İslâm Hukukuna Göre Kâğıt Paranın Temellendirilmesi
Substantiation of Paper Money According to Islamic Law 63-87
Oğuzhan KUNDAK
- Robert Nozick'te Zorlama Kavramı Üzerine Bir İnceleme
A Study on the Concept of Coercion in Robert Nozick..... 89-99
Sevgi ÇAKIR
- Gadamer Ontolojisindeki Köprüleri Yıkma: Geç Dönem Energeia Kullanımının Oyun ve
Organizma Kavramlarıyla Birlikte Düşünülmesi
A Breaking Bridges in Gadamer's Ontology: Considering the Late Use of Energeia with the
Concepts of Play and Organism..... 101-121
Hanifi LAÇIN
- Eflatun'un Mağara Alegorisi ile Matürîdî'nin Haber Bilgisi Arasında Bazı Benzerlikler ve
Farklılıklar Üzerinden Tanrı-İnsan İlişisine Yönelik Bir Okuma
A Reading On God-Human Relations Between Plato's Cave Allegory and Mâturîdî's Knowledge
of Narrative (Khabar) In Terms of Some Sameness and Differences..... 123-140
Şeyma KAÇ
- Tasavvufta Yöntem Sorunu: İbnü'l-Arabî'nin Zühd ve Hayal Görüşü Çerçevesinde Bir Değerlendirme
The Problem of Method in Sufism: A Survey on Ibn Arabî's Thought on Ascetism and
Imagination 141-160
Sultan ADANIR SALİHOĞLU
- İrtidad Hadiseleri Bağlamında Yemâme Bölgesinin İslâm'a İntibak Süreci
The Process of Adaptation of the Yamama Region to Islam in the Context of the Incidents of
Apostasy..... 161-189
Elif Kübra ASLANDOĞDU

Hicret Özelinde Sünnetin Kur'an'ı Neshi
Abrogation of the Sunnah in the Special Context of Hijra 191-214
Hasan ERYILMAZ

Hiz. Peygamber Dönemi Arap Yarımadası – Rum (Bizans) İmparatorluğu İlişkileri ve Rum
(Bizans) Asıllı Sahâbîler
Arabian Peninsula – Roman (Byzantine) Empire Relations in the Period of the Prophet
Muhammad and Companions of Roman (Byzantine) Origin 215-239
Mehmet EFENDİOĞLU

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Abdülganî en-Nâblusî, *Tütûn Risalesi* (çev. Muhammet Emin Efe-Ahmet Şenharputlu) 241-244
Ayşe AKTAŞ SİVLİM

Muhammed İbrahim Abdülaziz Şâdî, *el-Belâgatü 'l-cedîde mâ lehâ ve mâ 'aleyhâ* 245-250
İsmail ARAZ

Vern L. Bengston, Norella M. Putney & Sussan Harris (2013), *Families and Faith: How Religion
is Passed Down Across Generations* 251-255
Derya EREN CENGİZ

Uygulamalı Dijital İlahiyat Araştırmaları I Eğitim Programı Tanıtımı (5-17 Şubat 2024) 257-260
Nuran SARICI DOĞAN



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Şiilemiş Şirazlı Bir Tacire Sünnî Ecdadından Miras Kalan *Mesâbîhu's-Sunne* Nüshasının Hikâyesi*

The Story of a Manuscript of *Maşâbîh al-Sunna* Inherited from
Sünnî Ancestors by a Shî'a-Converted Merchant from Shiraz

Mehmet KALAYCI**

Öz: Bu yazı, metin dışı bilgiler üzerinden el-Begavî'nin *Mesâbîhu's-Sunne* adlı eserinin bir nüshasının dolaşım hikâyesini ele alır. İsfahanlı Azîz-i Mâşâze nüshanın ilk sahibidir; bu nüshadan hareketle Bağdat'ta *Mesâbîh*'i oturumlar halinde Sirâcuddîn el-Kazvîni'ye okur ve ondan icazet alır. Sonrasında memleketine döner ve burada uzunca bir süre kendi nüshasından hareketle *Mesâbîh*'i okutur. Nüshanın ondan sonraki sahibi, *Mesâbîh* için Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdi'den icazet alan bir kimsedir. Nüsha muhtemelen 9./15. yüzyılın ilk yarısında Herat'a taşınır; Herat Gıyâsiyye Medresesi'nde müderrislik yapan Sa'deddîn-i Fârisî'nin mülkiyetine girer ve onun adına ilgili medreseye vakfedilir. Safevîlerle Şeybânîler arasındaki siyasi ve askeri rekabetin neden olduğu kargaşa ortamında nüsha muhtemelen Herat'tan çıkar. Nüshanın yeni sahibi Şirazlı Şâfî bir tacir ailesidir. Safevîlerin Şîilik merkezli dinî siyasetinin zamanla iyice arttığı bir ortamda Şirazlı ailenin sonraki kuşakları da Şiileşir. Ama buna rağmen, aralarında *Mesâbîh* nüshasının da bulunduğu Şâfîi-Sünnî atalarından miras kalan kitapları gizli bir biçimde mülklerinde tutarlar. Eskiden Basra Kadılığı yapmış bir kişi 11./17. yüzyılın ilk yarısında, Şiraz'ı ziyareti sırasında aile ile tanışır ve yüksek bir bedel ödeme pahasına *Mesâbîh* nüshasını satın alır; nüshayı temin sürecinin hikâyesini de baştaki vikaye sayfalarına not eder. Muhtemelen onun sayesinde Sünnî coğrafyaya taşınan nüshanın son sahibi Şeyhülislam Feyzullah Efendi olur. Kendi adına oluşturduğu kütüphaneye vakfettiği nüsha, halen de bu statüsünü korur. Yazı, nüshanın kısaca özetlediğimiz bu dolaşım hikâyesinin tahlilini esas almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mesâbîhu's-Sunne, Sirâcuddîn el-Kazvîni, Azîz-i Mâşâze, Feyzullah Efendi, İsfahan, Herat, Safevîler.

Abstract: This article discusses the circulation story of a manuscript of Muhyî al-Sunna al-Farrâ' al-Baghawî's (d. 516/1122) work *Maşâbîh al-Sunna*, based on non-textual information. The first owner of this manuscript, copied in 727/1327, was a person who shared the name Abû al-Fađl al-Ĥasan b. Maĥmûd b. 'Abd al-Majîd al-Rajâ'î al-Işfaĥânî (d. after 769/1368) but was known as 'Azîz-i Mâşâzah. He read *Maşâbîh al-Sunna* in

* Yazıyı okuyup geribildirimlerini paylaşma inceliğinde bulunan Eyüp Öztürk'e, Muzaffer Tan'a, Tuba Nur Umut'a ve Murat Er'e, hususen de Recep Gürkan Göktaş'a ve yazı hakemlerine bu vesileyle teşekkür etmek isterim.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mkalayci@divinity.ankara.edu.tr,

ORCID: 0000-0002-9016-3123

sixty-six sessions in Baghdad with Sirāj al-Dīn ‘Omar b. ‘Alī al-Ḳazwīnī (d. 750/1349-1350) and received a comprehensive license (ijāzah) for both *Maṣābīḥ al-Sunna* and other books, which is included at the end of this manuscript. One of the most notable features of the manuscript is the listening records (*samā’*) listed at the end by ‘Azīz-i Māshāzah. He documented the ranges of the text read in each session, where and when the reading took place, and the participants of each session. The listening list includes many names of people who were either his classmates or those he met through these sessions. After his studies in Baghdad, ‘Azīz-i Māshāzah returned to his hometown Isfahan, where he taught *Maṣābīḥ al-Sunna* from his manuscript for a long time. Notes on the colophon page indicate that he taught *Maṣābīḥ al-Sunna* to different people twelve times between 737/1337 and 769/1368. Another ijazat at the beginning of the manuscript, given by Majd al-Dīn al-Fīrūzābādī (d. 817/1415) in Isfahan in 783/1371, shows that the next owner after ‘Azīz-i Māshāzah was Ṣadr al-Dīn Abū al-Qāsim Zafar. The following owner, ‘Abd al-Qādir al-Juwaynī (?), noted on the protective pages that he read the manuscript in four sessions in 805/1403 and compared it with the manuscript of Khāwend Shāh. The manuscript likely moved to Herat in the first half of the 15th century, coming into the possession of Sa‘d al-Dīn Fārisī, a student of al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī (d. 816/1413) and a long-time instructor at the Ghiyāthiyya Madrasah in Herat. Six places on the manuscript bear Sa‘d al-Dīn Fārisī’s waqf seal, indicating its endowment to the madrasah. Amid the turmoil caused by the political and military rivalry between the Safavids and the Shaybanids, the manuscript probably left Herat in the first quarter of the 16th century. The new owner was a Shāfi‘ī family from Shiraz. Despite the increasing Shī‘a-centric religious politics of the Safavids, later generations of this family, though they converted to Shī‘ism, secretly kept the Sunnī-Shāfi‘ī books inherited from their ancestors. A person named Murtaḍā, who had previously served as a qādī in Basra, encountered the family during a visit to Shiraz in the first half of the 17th century and purchased the *Maṣābīḥ al-Sunna* manuscript for a high price. He noted the story of its acquisition on the protective page at the beginning. Likely through him, the manuscript reached Sunnī territory, with its last owner being the Ottoman Shaykh al-Islām Feyzullah Efendi (d. 1115/1703). Feyzullah Efendi endowed the manuscript to his library, where it is still preserved under the catalog number 540. The article is divided into two sections. The first section discusses Qādī Murtaḍā’s acquisition of the manuscript, the events before and after, and the religious and sectarian transformation in Iran with the Safavids, analyzing its social implications. The second section focuses on the manuscript’s creation, acquisition, and teaching, highlighting the listening records and notes by ‘Azīz-i Māshāzah, which are provided as examples in the article. The discussed points in the article strikingly confirm the uniqueness of each manuscript. Whether related to the text or not, the information in manuscripts serves as exceptional windows into the historical period they passed through. Manuscripts offer a multifaceted and rich historical data centered on individuals, as opposed to general history and biographical literature that focus on power-centered narratives. The *Maṣābīḥ al-Sunna* manuscript in question is a remarkable example of this, containing traces of many individuals and providing insight into the history, institutions, and socio-political and cultural atmosphere of cities like Baghdad, Isfahan, Herat, Shiraz, and Istanbul.

Keywords: *Maṣābīḥ al-Sunnah*, Sirāj al-Dīn al-Qazvīnī, ‘Azīz-i Māshāzah, Feyzullah Efendi, Isfahan, Herat, Safavids.

Giriş

Bir metin belirli bir nüsha üzerinden vücut bulduğu andan itibaren müstakil bir dolaşım elde etmeye başlar ve içinden geçtiği zamanın insanlarından çok yönlü izleri bünyesine katar. Bu izler, yazma eser merkezli tetkiklerde genellikle metin dışı bilgiler olarak kavramsallaştırılır. Metin dışı bilgileri ise metinle ilişkili olanlar ve metinden bağımsız olanlar şeklinde iki zeminde mütalaa etmek mümkündür. Bir nüshayı yazan, çoğaltan, okuyan, okutan veya dinleyen, açıklayan ya da yorumlayan, gözden geçiren, başka metinlerle karşılaştırarak tashih eden kişilerce düşülmüş kayıtlar ilkinde örnek oluşturur. Bir nüshayı mülkiyetine dâhil eden, satan veya satın alan, bağışlayan, hediye eden veya vakfeden, süsleyen, ciltleyen, bireysel veya dönemsel bilgilerin, şiirlerin, edebî mahiyette veya faydalı bilgilerin kaydedilmesi için kullanan veya nüshanın kimliğine ilişkin mütalaaalar veya tetkikler ortaya koyan kişilerin düştükleri kayıtlar veya vurdukları mühürler ise ikincisini örnekler. Bunların her birinin ayrı birer faaliyet alanına karşılık geldiği, bir nüshanın bu faaliyet alanlarının bir kısmından veya pek çoğundan örnekler barındırabildiği görülür. Nüshaların dolaşım hikâyesi ise temelde bu bilgiler üzerine kuruludur. Bu haliyle bakıldığında bazen tek bir nüshanın bile çok sayıda kişiden açık veya gizli, doğrudan veya dolaylı izler taşıdığını gözlemleyebilmek mümkündür. Nitekim bu yazıya konu olan Muhyî's-Sunne el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ' el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhu's-Sunne* adlı eserinin Feyzullah Efendi Koleksiyonu 540 demirbaş numarada kayıtlı bir nüshası bunun çarpıcı bir örneğini oluşturur.

El-Begavî'nin belirli konu başlıkları doğrultusunda başta kütüb-i sitte olmak üzere temel hadis kitaplarından seçerek derlediği *Mesâbîhu's-Sunne*, yazıldığı dönemden itibaren günümüze kadar ki süreçte tüm Sünnî coğrafyada yoğun bir teveccühe mazhar olmuş bir eserdir. Farklı asırlarda istinsah edilmiş çok sayıda nüshasının günümüze ulaşmış olması, okunması veya okutulması, çok sayıda şerhe konu olması¹ zaman içerisinde esere gösterilen ilginin bir tezahürü konumundadır. Bu yazı, eserin yalnızca bir nüshasını merkeze alır; nüsha belki de başka hiçbir *Mesâbîh* nüshasında tesadüf edilemeyecek ölçüde zengin metin dışı bilgiler barındırır. Yazının hareket noktası, ilgili nüshanın başlangıçtaki vikaye sayfasında yer alan ve nüshanın nasıl temin edildiğinin kısaca hikâyesini sunan bir nottur. İlk tahlilde bir iştirâ (satın alma) kaydı görüntüsü veren bu notun satır aralarına yansıyan gözleme dayalı bazı bilgiler, Horasan bölgesinde yaşanan Şifleşme sürecinin Şâfiî-Sünnî kesimlerde yol açtığı sıkışmışlık hissine dolaylı da olsa ışık tutar. Nüsha, Şifleşmiş bir tacire Sünnî ecdadından miras kalmıştır ve elinin altında bunun gibi Şâfiîlere ait daha pek çok eserin nüshası mevcuttur. Şiflik merkezli mezhebî baskının arttığı bir zamanda bile aile Sünnî atalarından kalan bu kitapları muhafaza etmektedir. *Mesâbîh* nüshasını bu tacir ailesinden satın alan kişi, karşılığında yüksek bir bedel ödemek durumunda kalmıştır. Bu bedel, esasında, nüshanın ihtiva ettiği metinle ilişkili metin dışı bilgilerden kaynaklanır. Bu bilgiler, ilk malikinden Feyzullah Efendi'nin mülkiyetine girişine kadarki süreçte nüshanın dört asırlık dolaşım

1 Eser ve tarihsel süreçteki tesiri hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Yasin Akbaş, "Mesabihu's-Sunne Şerh Literatürü," 37-51; Selim Demirci, "el-Hatib et-Tebrizi ve Mişkâtü'l-Mesâbih'i Üzerine," 96-100.

hikâyesine dair ayrıntılar barındırır. Bilinen bilinmeyen çok sayıda ismin nüsha üzerinde izler bırakarak buna eşlik ettiği görülür. Bu hikâyenin, nüshanın satın alınması süreci, öncesi ve sonrasında yaşananlar üzerinden ortaya konulması yazının ilk kısmında ele alınmıştır. Nüshanın ortaya çıkış süreci, tahsili ve tedsiri ile alakalı unsurlarının analizi ise yazının ikinci kısmında yapılmıştır. Nüsha üzerinde bulunan ve her biri bir bakıma otobiyografik not niteliği taşıyan kayıtlar, sahiplerinin duygularına ve düşüncelerine okuyucunun da doğrudan vakıf olabilmesi temennisiyle önce, mümkün mertebe, olduğu gibi tercüme edilmiş, ardından da muhtevalarına yansıyan bilgiler karşılık geldiği hususlar bakımından değerlendirilmiştir.

I.

Yazıya *Mesâbih* nüshasının en baştaki vikaye sayfasında bulunan bir not ile başlamak gerekir. Notu, biri ilgili nüshanın temin sürecinin hikâyesinin anlatıldığı kısım, diğeri de nüshanın kıymetinin özetlendiği kısım olmak üzere iki kısımda değerlendirmek mümkündür. İlk kısım şu şekildedir:

Mesâbih olarak isimlendirilen bu hadis [kitabını] Şîilerin şehirlerinin en güzellerinden biri olan Şiraz adlı şehirde buldum. Bidatçı Şîî bir tacirin mülkündeydi. Kitap, Ehl-i Sünnet zamanında Müslüman ecdadının mülkümüş; bidatçı meliklerin zoruyla Şîileştirildiklerinde kitap da nesilden nesle gizli bir şekilde ailenin mülkünde mahpus kalmış. Zaman beni onların beldesine sevk edene ve başıma gelen talihsizlikler² beni buraya yönlendirene kadar da onlarda saklıydı. Kitabı elinde bulunduran kişi ile sûreten ünsiyet kurdum. Bu sayede bana kitabın hikâyesini anlattı; beni evine davet etti ve kendisini şerefli mezhebimize mensup olmakla suçlamasınlar diye Şîilerden gizlenmiş bu kitabı gösterdi. Kitaba olan rağbetimi görünce de 60 acem abbâsisi karşılığında bana sattı. Kendisini şerefli mezhebimize mensup olmakla itham etmemeleri için de insanlardan gizlememi tavsiye etti. Allah'ım bu kişiyi doğru yola eriştir, sonra da peygamberi ve ailesini ona sevdirdi. İsmi Ağa Şeffî eş-Şîrâzi idi. Onun bir de kendisi gibi Ehl-i Sünnet'e meyleden tacir bir babası vardı. Kitabı da onun izniyle bana sattı. Evinde³ Şâfilere ait ciltlerce kitap vardı. Allah'ım bu kitaptan ve diğer kitaplarımızdan bizi faydalandır. Ben Allah'a muhtaç, Basra şehrinin eski kadısı Murtazâ'yım.⁴

Notun bu ilk kısmına hem bir işтира kaydı hem de dolaylı bir mülkiyet kaydı olarak bakmak mümkündür. Ancak yazma eserlerde tesadüf edilen başka işтира veya mülkiyet kaydı

2 Metinde “دلني نواب الطوفان” şeklinde geçmektedir. İlk tahlilde sanki yaşadığı yerde bir sel felaketine maruz kalmış bir kişinin cümlesi gibi dursa da öncesinde geçen “zaman beni buraya sevk edene kadar” şeklindeki ifadeyle birlikte düşünüldüğünde bu ifadenin “başıma gelen talihsizlikler” şeklinde anlaşılması mümkün gibidir.

3 Metinde “عنده” şeklinde geçmektedir.

4 el-Begavî, *Mesâbihu's-Sunne*, Millet-Feyzullah Efendi, no.540, v.1a. (Nüsha, en baştaki vikaye sayfalarından başlatılarak numaralandırılmıştır. Bu durum yazma eserlerde genel olarak kabul gören numaralandırmanın zahriye sayfasından itibaren yapılması usulüne aykırılık oluşturmaktadır. Ancak yazıda çok sayıda metin içi bilgiye atıfta bulunduğu ve okuyucunun bunları kolayca takip edebilmesi bakımından varak numaralarına atıfta nüsha üzerindeki numaralandırma esas alınmıştır.)

örnekleriyle kıyaslandığında not oldukça özgündür ve kitabın satın alma işleminden önceki hikâyesine de ortak olabilme imkânı sunar. Notu yazan kişi, ilk kısmın sonunda ismini Basra şehrinin eski kadısı Murtazâ olarak verir.⁵ Notu yazmasına neden olan satın alma olayı, Şiraz'da gerçekleştirmiştir; onun hangi amaçla ve ne kadar süreyle burada bulunduğu belirsizdir. Belirsiz olan diğer bir husus, onun *Mesâbihu's-Sunne* nüshasının varlığından nasıl haberdar olduğudur. İlk akla gelen, tacir olarak nitelediği ve Ağa Şeffî eş-Şîrâzî olarak adını verdiği muhatabının kitap ticareti yapan bir sahaf olabileceğidir; kitabın varlığını da belki bu sahafi ziyareti sırasında öğrenmiştir. Böyle olduğu varsayılsa bile, Kadı Murtazâ'nın kitapla karşılaşması Ağa Şeffî'in evinde gerçekleşmiştir. Kitabın varlığından muhtemelen ilgili tacirin evi dışında, sözlü ve -pek muhtemel- gizli bir biçimde kendisine bahsetmesiyle haberdar olmuştur. Nota yansıyan "Sûreten onunla ünsiyet kurdum." şeklindeki ifadede geçen "sûreten" ifadesi hususi bir vurgu barındırır; nasıl ki Ağa Şeffî isimli tacir, Şâfî mezhebine mensup olduğu ithamına maruz kalmak istemiyor ve bunun için kitabı Kadı Murtazâ'ya saklamasını tembihliyorsa, benzer şekilde Kadı Murtazâ da Şîî birisiyle yaşadığı hadise nedeniyle Şîî ithamına maruz kalmak istemiyor gibidir. Bu nedenle de Ağa Şeffî ile olan ve basit bir alış verişin ötesine geçen ilişkiyi "sûreten" bir ilişki olarak niteleme ihtiyacı hisseder. Bu ise Kadı Murtazâ'nın notu Sünnî coğrafyaya döndükten sonra yazmış olabileceğini düşündürür.

Kadı Murtazâ'nın Şiraz'da bulunuşunun kitap temini amacına matuf olup olmadığı meçhuldür. Ancak "Sûreten onunla ünsiyet kurdum." şeklindeki ifade, oldukça değerli bir kitabın varlığından haberdar olmuş birinin bu kitabı görmek için duyduğu iştiyaka işaret eder. Kadı Murtazâ belli ki nüshanın kıymetini takdir edebilecek, bunun için de büyük bir bedel ödemeyi göze alabilecek ölçüde kitap kültürüne sahip bir kimsedir. Notun ikinci kısmı, bunun teyidi mahiyetindedir:

Ben belki Acem mülkünde mal bakımından zarar etmiş olabilirim, ama Allah bana öyle bir kitap nasip etti ki kıymet bakımından onların bütün malları ve erzaklarına eşittir. Halis bir niyetle mütalaa eden ve hatimede bu kitabın sahibini okutan seçkinlerin ve muhaddislerin isimlerini, üstadın icazetini, hamişlerdeki haşiyeleri, hadis-i şeriflerle ilgili tetkik ve tahkiklerini gören bilgi sahibi bir kimse bu kitabın önemini takdir eder zaten.⁶

Bu ifadeler, Sabık Basra Kadısı Murtazâ'nın ilgili *Mesâbih* nüshası için ne kadar büyük bir maddî fedakârlıkta bulunduğu hissî bir dışavurumdur. Ödediği rakam, bir kitap için ortalama olarak ödenen bedelin muhtemelen çok ama çok üzerindedir. Dışarıdan bakıldığında ise o, zarar etmiş gibidir. Bu düşünce, kendi zihninde de muhtemelen sürekli dönüp durmakta ve kitap için ödediği yüksek bedel içini acıtmaktadır. Bunun yol açtığı pişmanlık hissini ise yine elindeki nüshanın biricikliği ile dengeler. Satın aldığı nüsha, bütün kıymetini gerçekte ihtiva ettiği metinle ilişkili metin dışı bilgilerden almaktadır. O, bunların ifade

5 Hakkında, burada değerlendirme konusu kılınan not dışında biyografik herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

6 el-Begavî, *Mesâbihu's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, v.1a.

ettiği anlamı bilebilecek bu yüzden de büyük bir meblağı ödemeyi göze alabilecek birisidir. Bu açıdan bakıldığında onun asıl satın aldığı şey, ilgili *Mesâbih* nüshası üzerinden vakıf olabildiği geniş ve çok paydaşlı bir ilim hareketliliğine dair bilgilerdir. Bu bilgilerle bezeli bir *Mesâbih* nüshası, onun için paha biçilemez bir kıymettir. Belki de bundan dolayı o, nüshayı kıymet bakımından Acem mülkündeki bütün mallara ve erzaka denk tutar.

Basra şehrinde kadılık yapmış olması, Murtazâ'nın tahsil sahibi bir kimse olduğunun zaten dolaylı olarak teyidi mahiyetindedir. Dolayısıyla onun ilgili *Mesâbih* nüshasına ilmi açıdan atfetmiş olduğu anlam anlaşılabilir. Ne var ki kitap için ödediği bedelin, kitabı kendisinden satın aldığı Ağa Şefî' isimli tacir açısından ne anlam ifade ettiği de ayrı bir merak konusudur. Bu kadar yüksek bir bedelle eseri satması, ilk tahlilde, onun da bir kitabın sahip olduğu değeri takdir edebilecek yetkinlikte bir kimse olduğunu düşünmeye imkân tanımır. Bu ise onun kitap ticareti yapan, dolayısıyla da kitaptan anlayan bir kimse olabileceği yönündeki ihtimali bir bakıma destekler. Ancak notun ilk kısmında Kadı Murtazâ'nın bu tacirin babasından söz etmesi ve kitabı onun izniyle kendisine sattığını belirtmesi, başka bir ihtimali beraberinde getirir. Bu kadar yüksek bir bedel, tacirin ilgili nüshayı satma isteğinden çok satmama isteğine işaret ediyor olabilir. Bu durumda, nüsha için ödenen rakamın, daha ziyade, Murtazâ'nın nüshaya sahip olabilmeye isteğinden kaynaklandığını düşünmek imkân dâhilindedir.

Kadı Murtazâ, notun ilk kısmında *Mesâbih* nüshası için ödediği rakamı altmış acem abbâsî olarak zikreder. Bu bedelin karşılığını tespit edebilmek ve bu sayede nüshaya atfettiği önemi anlayabilmek için önce acem abbâsîsinin mahiyetini netleştirmek gerekir. Abbâsî, Safevîlerin dördüncü hükümdarı Şâh I. Abbâs (ö. 1038/1629) tarafından yürürlüğe konulan bir paradır. O, iktidarı sırasında selefleriyle kıyaslandığında para sistemi bakımından önemli bazı yeniliklere imza atar. Ondana önce yaygın olarak şâhî adlı gümüş bir para kullanılmaktadı; ana hesap birimi olan ve 10000 dinara eşit kabul edilen tümen üzerinden hesap edildiğinde bir tümen genel olarak 200 şâhiye, bir şâhî de 50 dinara karşılık gelmektedir. Muhammed Hudâbende'nin (ö. 1004/1595) şahılgı zamanında (1577-1587) şâhîler, Muhammedî adıyla ikili olarak basılır ve toplamda 100 dinarlık bir itibarî değere karşılık gelir. I. Abbâs, ağırlıkları 144 ve 120 habbe olan iki gümüş ve iki altın sikke üzerinden paralarda dörtlü bir para standardı oluşturmaya çalışır. Abbâsî, altın ve gümüş bu ikili sikkelerin tümü için kullanılan genel bir addir. İkili gümüş abbâsînin değeri 200, ikili altın abbâsînin değeri ise 2000 dinar olarak belirlenir.⁷ Kadı Murtazâ'nın 60 abbâsîyi altın olarak mı yoksa gümüş olarak mı verdiği belirsizdir. Bu durumda iki ihtimal gündeme gelir; şayet altın olarak ödemişse 60 abbâsî 120000 dinara, gümüş olarak ödemişse de 12000 dinara karşılık gelir. Notunun ikinci kısmında, ödediği rakamın yüksekliğini ima eden ve elde ettiği kitabı bütün acem mülküne eş tutan ifadeleri, Kadı Murtazâ'nın ödemeyi altın abbâsî üzerinden yapmış olabileceğini düşündürse de bu noktada daha net bir değerlendirme yapabilmek güçtür.

7 Hyacinth Louis Rabino, "Coins of the Shahs of Persia," 361.

Mesâbîh nüshasına ödediği rakamı 60 acem abbâsî olarak zikretmesi, aynı zamanda Murtazâ'nın hangi zaman diliminde Şiraz'da bulunmuş ve alışverişi gerçekleştirmiş olabileceği konusunda da kısmî de olsa fikir verir. Abbâsî paranın tedavüle sokulduğu zaman dilimi Şâh 1. Abbâs dönemidir. 1. Abbâs, iktidarın ilk yıllarında seleflerinden kendisine tevarüs eden siyasi, bürokratik, ekonomik ve askeri işleyişi ana hatlarıyla devam ettirir. Siyasi gücünü iyice tahkim ettikten sonra ise bütün alanlarda merkezileşmeyi temin edecek güçlü ve radikal değişikliklere gider. Bu kapsamda ekonomideki kapsamlı değişikliklerin 1023/1615 ile 1029/1620 arasında gerçekleştiği belirtilir.⁸ Abbâsî paranın yürürlüğe girmesi de muhtemelen bu süreçte gerçekleşir.

Abbâsî paranın ne zaman yürürlüğe girdiği hususunun tespiti, Murtazâ'nın Şiraz ziyareti için öngörülebilecek tarih aralığının ilk kesitini oluşturur. Fakat sadece abbâsî para üzerinden bir zaman veya dönem öngörüsü yapabilmek de mümkün değildir. Zira abbâsî paranın Safevîler sonrası süreçte bile İran coğrafyasında dolaşımını sürdürdüğü bilinmektedir. Bu durum Murtazâ'nın ziyaret tarihini tekrar belirsiz hale getirir. Ne var ki onun notunun kayıtlı olduğu *Mesâbîhu's-Sunne* nüshasının Feyzullah Efendi Koleksiyonunda yer alıyor olması bu belirsizliği kısmen ortadan kaldırır. Koleksiyonun sahibi Osmanlı tarihinin en muhterem dönemlerinden birine damga vurmuş olan Şeyhülislam Feyzullah Efendi'dir (ö. 1115/1703). Feyzullah Efendi, 1111/1699-1700 yılında yaptırdığı ve Fezziye Dârulhadîsi olarak bilinen medrese bünyesinde bir kütüphane teşkil eder; sahip olduğu kitapları da buraya bağışlar. Medresenin vakfiyesinde buraya bağışlanmış kitapların da listelendiği görülmür. Listede üç *Mesâbîh* nüshası zikredilir ve bunların fiziksel özellikleri betimlenir. Bunlar içerisinde "fî cild vâhid, cild-i siyâh, kâğıd-ı âbâdî, hatt-ı deştî, aded-i evrâk iki yüz kırk beş, satır yigirmi bir, ebvâb celî siyâhla nüsha-i musahhaha ve muhaşşâdır."⁹ şeklinde betimlenen nüsha, Murtazâ'nın notunun yer aldığı *Mesâbîhu's-Sunne* nüshasıdır. Vakfiyenin tescil edildiği 1113/1701-1702 yılında vakfedilen kitaplar içerisinde yer alması, nüsha üzerinde mevcut Feyzullah Efendi'ye ait vakıf mühürlerinin de bu tarihi taşıması önemli bir veridir ve Murtazâ'nın Şiraz'ı ziyareti için öngörülebilecek tarih aralığını daraltma imkânı sunar. Bu haliyle de onun 11./17. yüzyılın ilk çeyreği ile son çeyreği arasında bir aralıkta Acem coğrafyasında bulunduğu öngörüsünde bulunulabilir.

Murtazâ'nın Şiraz'da bulunuşu için öngörülebilecek tarih aralığının daha da daraltılabilmesi, ilgili nüshanın Feyzullah Efendi'nin mülkiyetine ne zaman girdiğinin tespitine bağlıdır. Onun nüsha üzerindeki temellük kaydında¹⁰ herhangi bir tarih bilgisinin yer almıyor oluşu buna pek imkân tanımaz. Ancak onun temellük kaydının altında, biri temellük kaydı olması muhtemel diğeri de bir mühür olduğu bariz iki kaydın silinmiş olmasını önemsemek gerekir. Hatime sayfasında da bir mühür olduğu ancak silindiği kolayca fark edilebilmektedir. Esasen nüsha üzerinde başta ve hatimedeki iki silinmiş mühür istisna tutulacak olursa

8 B. G. Fragner ve diğeri, "Abbâsî," *Encyclopædia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/abbasi>

9 *Fezzullah Efendi Vakfiyesi*, Millet-Fezzullah Efendi, no.2200-M, v.126b.

10 el-Begavî, *Mesâbîhu's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, 3a.

Feyzullah Efendi'nin vakıf mühürleri dışında iki farklı mühür söz konusudur. Bunlardan ilki Murtazâ'nın notunun hemen kenarındadır ve oval biçimindedir.¹¹ Mührün şekli göz önünde bulundurulduğunda Feyzullah Efendi'nin temellük kaydının hemen altındaki silinmiş mühürle bu mühür aynı gibidir, ancak içeriği okunabilecek kadar belirgin değildir. Başlangıç kısmı *hâk-i reh-i âl-i Muhammed* şeklinde okumaya imkân tanısa da, özellikle mühür sahibinin isminin bulunduğu satır okunamamaktadır. Hatimedeki silinmiş mühürün şekli baştaki şekilden farklıdır ve şemse biçimindedir. Fakat şemse biçimli bu mühürün nüsha içerisinde altı farklı yerde daha mevcut olduğu ve okunabilir durumda olduğu görülür.¹² Mühür yazısının ilk satırı *Vakf-ı Mevlânâ-yı Sa'deddîn-i Fârisî* şeklinde, ikinci satırı da *ber-Medrese-i Gıyâsiyye-i Herât* şeklinde okunmaktadır.¹³

Mesâbih nüshası üzerinde Feyzullah Efendi'ninkinden farklı bu iki mühürün ne zaman vurulduğu sorusunun cevabı, nüshanın Feyzullah Efendi'nin mülkiyetine girişi öncesindeki dolaşımını tespit bakımından önemlidir. Daha eski gibi görünen şemse biçimli ve Sa'deddîn-i Fârisî isminde birisine ait olarak okunan vakıf mühründe Herat'ta Gıyâsiyye isimli bir medreseye göndermede bulunuluyor olmasını önemsemek gerekir. Bununla muhtemelen, Herat'ın en görkemli mimari yapılarından biri olan ve Cuma Mescidi olarak bilinen cami içerisindeki medrese kast edilir. Cuma Mescidi Gurluların en kudretli sultanı Gıyâsuddîn Muhammed b. Sâ'm (h.s. 558-599/1163-1203) tarafından, daha önceden var olan bir mescidin yerine inşası başlatılan, ancak Gıyâsuddîn Mahmûd (h.s. 602-608/1206-1212) döneminde tamamlanan bir yapıdır.¹⁴ Moğol istilasında büyük zarar görür, ancak Kert Sultanı Gıyâsuddîn (h.s. 707-729/1308-1329) tarafından onarılır. Bu onarım sırasında mescidin kuzey kanadı boyunca bir medrese inşa edilir ki bu medrese Gıyâsiyye olarak adlandırılır. Cuma Mescidi, 765/1364 yılında gerçekleşen ve Herat'taki pek çok yapının yıkılmasına neden olan depremden fazlaca etkilenir. Kert yöneticisi Mu'izzuddîn Huseyn (ö.772/1370) yeni bir hankâh da eklemek suretiyle yapıyı tamir ettirir.¹⁵ Böylece, yapı bütün müstemilatıyla Herat'ın merkezi konumuna gelir. Herat'ın kapsamlı bir imar faaliyetine sahne olduğu, ilmî ve kültürel açıdan zirve dönemlerini yaşadığı Timurular zamanında bile medresesi ve hankâhı ile birlikte Cuma Mescidi şehirdeki merkezi fonksiyonunu sürdürür.¹⁶

Vakıf mühründe geçen Herat Gıyâsiyye Medresesi'nin Cuma Mescidi bünyesinde faaliyet gösteren medrese olması, *Mesâbih* nüshasının genelde Herat, özelde de bu medrese merkezli bir dolaşım elde ettiğini gösterir. Ancak bunun zamanı belli değildir. İlgili nüshayı

11 el-Begavî, *Mesâbihu's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, 1a.

12 el-Begavî, *Mesâbihu's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no. 540, v. 28b, 82a, 84b, 123a, 135a, 202a.

13 Mührün okunmasında görüşlerine başvurduğum Sami Arslan'a, Halil Işlak'a ve Hasan Apaydın'a bu vesileyle teşekkür ederim.

14 Lisa Golombek, "The Resilience of Friday Mosque: The Case of Herat," 95.

15 Golombek, "The Resilience of Friday Mosque," 96.

16 Beatrice Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, 218; Mustafa Şahin, "Orta Çağda Herât Bölgesi: Gaznelilerin Kuruluşundan Timuruların Yıkılışına Kadar (961-1507)," 285-86; Yusuf Ziya Söylemez, "Timurular Döneminde Herat," 180-81.

Şirazlı bir tacirden satın alan Sabık Basra Kadısı Murtazâ'nın notunda geçen bilgiler, nüshanın nesillerdir ailenin mülkünde olduğuna işaret eder. Bu durumda, vakıf mührünün Şirazlı tacirin ecdadının mülkiyetine girişi öncesinde mi yoksa sonrasında mı vurulduğu merak konusudur. Bunun netleştirilmesi mühürde adı geçen Sa'deddîn-i Fârisî'nin kim olduğunun tespitine bağlıdır. Tabakat ve teracim eserleri içerisinde bu isme ilişkin nadir kayıtlardan biri Şemsuddîn ed-Dâvûdî'nin (ö. 945/1539 [?]) *Tabakâtu'l-Mufessirin*'inde yer alır. ed-Dâvûdî, Sadruddîn Muhammed b. Muhammed er-Ravvâsî el-İsferâyînî eş-Şâfî'nin hal tercümesini paylaşırken onun Şâfî fikhını tahsil ettiği iki kişiden biri olarak es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin (ö. 816/1413) talebesi olduğunu belirttiği Sa'deddîn-i Fârisî'yi zikreder.¹⁷ Sa'deddîn-i Fârisî'nin kimliği ile ilgili asıl önemli bilgiyi Asîluddîn Vâiz (ö. 883/1478) verir. Buna göre el-Fârisî zamanın önde gelenlerinden biridir ve el-Curcânî'nin öğrencisidir. Aklî ve naklî ilimlerde yetkinlik sahibi olup Gıyâsiyye Medresesi'nde uzun süre ders vermiş ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Alâ'uddîn el-Attâr'ın (ö. 802/1400) müritleriyle teşrik-i mesaide bulunmuş ve onlardan tasavvuf tahsil etmiştir. Kabri Herat'ta Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) haziresindedir.¹⁸

Sa'deddîn-i Fârisî'nin ne zaman vefat ettiği belirsizdir; ancak el-Curcânî'nin talebelelerinden olduğu dikkate alındığında onun 9./15. yüzyılın ortalarında vefat etmiş olması muhtemeldir. *Mesâbîh* nüshasını Gıyâsiyye Medresesi'ne vakfedişi ise muhtemelen vefatına yakın bir süreçte gerçekleşmiş olmalıdır. Nüsha, artık bir vakıf malıdır ve öncelikli olarak vakfedildiği yerde kalması beklenir. Bu durumda nüshanın Şirazlı tacir ailesinin eline ne zaman ve nasıl geçtiği veya geçebildiği merak konusudur. Bu noktada kesin yargılarda bulunabilmek elbette güçtür, ancak vakfiyeye konu olan medresenin Herat'ta bulunuyor olması, Herat'ın da ilerleyen süreçte devamlı surette siyasi rekabete sahne olması kısmi de olsa bir öngöründe bulunabilmeyi kolaylaştırır. Herat, Şâhrûh'tan (h.s. 807-850/1405-1447) itibaren başlayan süreçte Timurlu yöneticilerin üzerine titredikleri bir şehirdir ve en müreffeh dönemini Hüseyin Baykara (h.s. 873-911/1469-1506) döneminde yaşar.¹⁹ Ancak vefatı sonrasında oğulları arasındaki anlaşmazlıkların beraberinde getirdiği otorite eksikliği Herat'ı çevredeki devletlerin hedefi haline getirir. Şehir, önce Şeybânîlerin (Özbeklerin), sonrasında Safevîlerin, bir süre Bâbürlülerin, sonra yine Safevîlerin eline geçer. Uzun süre Safevî Şâhı 1. Tahmâsb (h.s.930-984/1524-1576) ve Şeybânî Sultanı Ubeydullâh Hân (h.s. 940-946/1533-1539) arasındaki siyasî ve askerî rekabetin odağı haline gelir. Bu süreçte yaşananlar şehri eski şaşaalı günlerinden epeyce uzaklaştırır. Her ele geçirilişinde demografik yapısı değişir ve yağmaya uğrar.²⁰ Safevîlerin burada kalıcı istikrar tesis etmeleri Şâh 1. Abbâs (h.s. 995-1038/1587-1629) döneminde ancak gerçekleşir.

17 Şemsuddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirin*, 2/243.

18 Asîluddîn Vâ'iz, *Maksadu'l-İkbâl-i Sultâniyye ve Marsadu'l-Âmâl-i Hâkâniyye*, 84.

19 Kalıcı iz bırakmış iki önemli isim üzerinden bu dönemin bir fotoğrafı için bkz. Ertuğrul İ. Ökten, "Jâmî (817-898/1414-1492): His Biography and Intellectual Influence in Herat," 134-275; Yasin Apaydın, "Timurlu Dönemi Herat'ında Bir Müderris: Mesud Şirvânî'nin (ö. 905/1500) Entelektüel Biyografisine Doğru," 493-518.

20 Bu süreçte yaşananlar hangi devlet nazarından bakıldığına göre farklı biçimlerde kaynaklara yansır. Safevî

Sa‘deddîn-i Fârisî’nin Giyâsiyye Medresesi’ne vakfettiği *Mesâbih* nüshası, muhtemelen 10./16. yüzyılın ilk yarısındaki siyasî ve toplumsal karışıklık ortamında Herat’tan çıkar. Şirazlı tacirin ailesinin mülkiyetine ne zaman ve nasıl girmiş olabileceği belirsizdir. Benzer şekilde ailenin en azından *Mesâbih* nüshasını elde eden ilk üyesinin aslen Şirazlı olup olmadığı, değilse de buraya nereden ve ne zaman gelip yerleştiği gibi sorular da yanıtızdır. Fakat nota yansıyan bilgilerden hareketle, ailenin *Mesâbih* nüshasını temin eden ilk üyesinin Sünnî ve muhtemelen Şâfiî olduğu rahatlıkla söylenebilir. Notun ilk kısmında geçen

kaynaklarda yağmacılar Şeybâniler iken, Şeybânî kaynaklarda Safevilerdir. Osmanlı kaynaklarında da mesele Safevî karşıtı bakış açısı üzerinden ve Sa‘duddîn et-Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) neslinden Seyfuddîn Ahmed b. Yahyâ’nın (ö. 916/1510) öldürülmesi üzerinden takdim edilir. Safevî zaviyesinden yaşananları ele alan İskender Bey Münşî, Şâh 1. İsmâil’in vefatı sonrasında Şeybânî Ubeydullah Hân’ın Herat başta olmak üzere Horasan’a göz diktiğini, bunun için altı defa sefere çıktığını, her defasında ülkenin harap olmasına neden olduğunu, kan döküp fesat çıkardığını, bununla da kalmayarak on iki yıl boyunca Horasan’ın Özbeklerin tekmesi altında ezilmesine, zayıf ve fakirlerin katırların ayakları altında çiğnenmesine neden olduğunu belirtir (İskender Bey Münşî, *Târih-i Âlem-Ârâ-yi Abbâsî*, 1/57). Nizâmuddîn el-Bircendî’nin (ö. 934/1527-28 [?]), Ubeydullah Hân’a ithaf ettiği bir eserinin girişindeki şu ifadeleri Herat’ta yaşananlara Şeybâniler zaviyesinden bakar: “Geçmiş zamanda gençlik günlerimde bu eseri, rumuzlarının sırlarını açıklayacak ve hazinesinin gizliliklerini çıkaracak bir şekilde şerh etmişim. Temel ve önemli bilgilerin müsveddesi tamamlandınca, bunları tashih etmek ve fazlalıklarından arındırmak istedim. Haddi aşanların ve saldırganların fitnesi zuhur etti. Şehirlerin ve köylerin sakinleri vatanlarından ayrıldı. İslam’ın izzeti saldırıya uğradı. Seçkin ulemanın zarafeti ortadan kalktı. Bense uzak diyarlarda şaşkın şaşkın kaldım ve yazdıklarımı bir kenara kaldırdım. Durum bu vaziyette iken fitne ateşi söndü, bela ve sıkıntı günleri ortadan kalktı. İslam’ın ve şeriatin ışıkları göz alıcı bir biçimde parladı, ilmin izzeti layık olduğu mertebeye yükseldi. Bidatler ve zulümler yeryüzünden silindi. Adalet ve insaf her yanı kapladı. İslam sultanlarının sultanı, her şeyi bilen Melik’in bütün yaratılanlar üzerindeki gölgesi, adalet, hayır ve iyiliği yayan, güveni ve asayışı sağlayan ... Ebû’l-Gâzî Ubeydullah Hân olmasaydı bu gerçekleşmezdi.” (el-Bircendî, *Şerhu Zubdeti’l-Usûl*, 1b-2a). Kemâlpaşazâde (ö. 940/1534), doğrudan Herat merkezli bir anlatıdan ziyade Safevîlerin bölgeyi ele geçirmeleri sonrasındaki genel icraatlarına şu şekilde değinir: “Ehl-i Sünnet ve Cemâat’den sâbit-kadem olan mevâliden kande bir âlim-i âmil ve kâmil-i mükemmel varsa nehc-i kavîm ve sırât-ı müstakîm sünnet ve cemâatden rücu‘ et deyü üzerine giderdi. Bazı[sı] *ez-zarûrât tubîhu’l-mahzûrât* ruhsatiyle amel kılup ashâb-ı kibâra buğzi izhâr kıldı. Amma ekserîsi dönmeyüp olanca azâb ve ikâba sabr ıderidi. Mevlânâ Sa‘duddîn-i Teftâzânî evladından Dâru’l-Mulk Herat şeyhülislamını ki ol zamanda muktedâ-yı enâm idi altmış aded talebesiyle ve merhûm şeyh Şihâbuddîn evlâdını tevâbi’iyle kendüye mutâba‘at etmedikleri ecilden katl itdürdi. Kubbetu’l-İslâm olan mu‘azzam şehirleri envâr-ı şerî’atden boşaldub zalâm-ı zulm ü bid‘at ve zulmet-i zendeka vü dalâletle doldurup meşâhîr-i ahyâr ve mu‘âbid-i ebrâr olan medâris ü mesâcidi harâb itdürdi.” (Kemâlpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, v.121b). Safevîlerin Herat’ı ellerinde bulundurduğu sırada 5 Cemâziyelevvel 927 (13 Nisan 1521) tarihinde Sadruddîn b. Muhammed el-Herevî, hocası Seyfuddîn et-Teftâzânî’nin bir eserini istinsah eder ve ferağ kaydında içinde bulunduğu durumu şu şekilde dile getirir: “Dünya âlimlerinin allamesi, övgülere layık Herat şehrinde kötülüklerin ve fenalıkların zuhur ettiği bir zamanda Acem’in en büyük şöhretli âlimlerinin lideri olan üstadımızın *Şerhu’l-Vikâye* haşiyesinin yazımı sona erdi. Başka bir ülkeye gidebilme imkânım olmadı, kendime her durumda sabır telkin ettim. ... Umulur ki Allah bunu müteakip yeni bir durum meydana getirir ve zorluktan sonrasını kolaylaştırır.” (et-Teftâzânî, *Hâşiye ale’l-Vikâye*, 219a). Meseleye Safevî zaviyeden bakan Hânsârî, Seyfuddîn et-Teftâzânî’nin seçkin bir âlim olduğunu belirtip hakkını verir, ancak öldürülüşünü sergilediği taassuba bağlar. Onun, Hüseyin Baykara döneminde Herat kadılığına getirildiğini, otuz yıl bu görevde kaldığını, Şâh İsmâil b. Hayder’in onun yanı sıra Herat’ın mutaassıp âlimlerinden altı kişinin ölüm emrini verdiğini kaydeder (el-Hânsârî, *Ravdâtu’l-Cennât fi Ahvâli’l-Ulemâ’ ve Ş-Sâdât*, 1/342). Hânsârî’nin burada gerek Seyfuddîn et-Teftâzânî gerekse beraberinde öldürülen diğer kişilerle ilgili taassup vurgusu dikkat çekicidir; bu vurgunun Hanefî mezhebine mensubiyetle alakalı bir boyutunun olup olmadığı merak konusudur. Gerçi Seyfuddîn et-Teftâzânî’nin Şâfiî bir âlim olduğu kaydedilmiştir (Şükür Özen, “Teftazani”, *DİA*, 40/300). Fakat öğrencisi Nizâmuddîn el-Bircendî eliyle 891 Cemâziyelâhîr’inde (Haziran-Temmuz 1486) istinsahı tamamlanmış bir *el-Hidâye* nüshasının vikaye sayfasında, el-Bircendî’ye 895 Rebülevvel’inde (Ocak-Şubat 1490) kendi hattıyla yazdığı icazet kaydına yansıyan bilgiler, Seyfuddîn et-Teftâzânî’nin Hanefîliğe mensup olabileceğini güçlü bir şekilde düşündürmektedir. İlgili icazet için bkz. el-Merginânî, *el-Hidâye*, v.IIa-b.

“Evinde Şâfîilere ait ciltlerce kitap vardı.” şeklindeki ifade de zaten bunun açık bir dışavurumudur. Bu durumda, ailenin *Mesâbîh* nüshası dâhil bu kitapları sahiplenerek korumaya aldıkları, birkaç nesil boyunca da bunların muhafızlığını yaptıkları söylenebilir. Safevî coğrafyasında Şâh 1. İsmâil’le (h.s. 907-930/1501-1524) birlikte başlayan, ancak zamanla daha da ivmelenecek genişleyen ve derinleşen Şîilik merkezli mezhebî değişim dikkate alındığında ailenin bu kitaplar için yaptığı muhafızlık görevinin ayrıca önemli olduğunu vurgulamak gerekir.

Safevîlerin otorite tesis ettikleri Azerbaycan, Irak-ı Acem ve Horasan bölgeleri, önceki süreçte mevcut görünümünün aksine, çoğunlukla Sünnî nüfustan oluşmaktadır.²¹ İlhanlılar ve Timurlular döneminde tasavvufî yönelimlerin de etkisiyle bölgede öne çıkan Hz. Ali merkezli Ehl-i Beyt vurgusu, bölgenin toplumsal ve kültürel zeminde Şîiliğe geçişinde adeta bir köprü işlevi görür. Safevî devletinin bu noktadaki rolü, toplumsal zeminde kendini hissettirmeye başlamış olan bir Şiîleşme temayülünün siyasî düzlemde sahiplenilmesi, dozu her daim artan bir ivmeyle hızlandırılması ve kalıcılaştırılması olur. Üstelik bunun Şâh 1. İsmâil döneminde yaşandığı kaydedilen sert uygulamalar dâhil²² birden gerçekleşmediğinin, aksine bir asırdan fazla bir süreçte ve aşama aşama geliştiğinin altını çizmek gerekir.²³ Bu süreç, Safevîler ile rakipleri Şeybânîler ve Osmanlılar arasında sosyo-politik ve dinî-kültürel düzlemlerde Şîilik ve Sünnilik merkezli bir kutuplaşma yaşanmasına neden olduğu kadar, aynı zamanda Şîilik ve Sünniliğin daha keskin çizgilerle tarif edilmesine ve bu tariflerle örtüştürülemeyen unsurların da tehdit olarak görülmesine yol açar.²⁴ Bu ise Sünnilik ve Şîilik arasında daha önceki süreçte Ehl-i Beyt sevgisi üzerinden var olan geçişliliği²⁵ ortadan kaldırır.

21 Şâh 1. İsmâil’in başa geçtiği sırada Tebriz’in üç yüz bin kişilik nüfusunun üçte ikisinin Sünnî, bunun da önemli bir kısmı Hanefî olduğu; İsfahan, Şiraz, Kazerun ve Herat gibi şehirlerde ise Sünnî nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu ve bunların da Şâfîilerden oluştuğu kaydedilmektedir. Bkz. Roger M. Savory, *Iran under the Safavids*, 29.

22 Gıyas Şükürov, “Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve I. Şâh İsmâil Devri (907-930/1501-1524),” 96-100.

23 Abisaab, bu süreçte yaşananları Şâh 1. İsmâil’in kendi siyasi stratejisinin yanı sıra, Suriye’nin Cebel-i Âmil bölgesinden İran’a davet ettiği ulemanın Şîiliği bir topluluğun dinî yöneliminden devletin dinî yönelimine dönüştürme yönündeki istekliliklerine de bağlamaktadır. Bkz. Rula Jurdi Abisaab, *Religion and Power in the Safavid Empire*, 4.

24 Safevî tarihçilerin, Ubeydullah Hân’ın Herat’ı ele geçirmesi sonrasında Özbeklerin Sünnî mezhep oldukları katıyetle bilinenleri bile Râfızilik ve Şîilikle itham edip öldürdüklerini kaydetmelerini bu minvalde ele almak gerekir (Münşi, *Târih-i Âlem-Ârâ-yi Abbâsî*, 1/65). Bu durumun Safevîler özelindeki hususi yansımaları için bkz. Halil Işlak, “Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîa’sında Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar,” 218-226.

25 Amoretti, önceki süreçte bunun en dikkat çeken örneği olarak Timur’un bir taraftan sahabeye karşı tutumları nedeniyle Şîileri bir taraftan da Ehl-i Beyt’e karşı tutumlarından dolayı Dımaşklılıarı cezalandırmasını gösterir. Yine ona göre İran coğrafyasında Safevîler öncesinde Şîilik ve Sünnilik karışımı olan yapının belli ölçüde yeknesak görünüm arz etmesinde Şâfîiliğin doğrudan etkisi söz konusudur ki bu durum Safevîler döneminde bile belli ölçüde varlığını korumuştur (B. S. Amoretti, “Religion in the Timurid and Safavid Periods,” 6/611, 618). Münşi, Özbeklerin 987/1579-80 yılında Meşhed’e saldırlarında esir alıp Maverâünehir’e götdükleri Abdullah-ı Şusterî’nin kendisini Şâfîî gösterip takiyye yaptığını, ancak “pis ve mutaassıp” olarak nitelediği Maverâünehir Hanefîlerinin onu şehit ettiklerini, bununla da yetinmeyip Buhara’nın meydanında cesedini yaktıklarını belirtir (Münşi, *Târih-i Âlem-Ârâ-yi Abbâsî*, 1/178-179).

Şâh 1. İsmâîl ile birlikte başlayan ve sonrasında 1. Tahmâsb ve 1. Abbâs dönemlerinde etkisini iyice artıran Şîlik merkezli mezhebî baskı karşısında Sünnî ulema, bölgeden göç etme²⁶ veya bölgede kalıp yaşanan süreci kabullenme şeklinde iki seçenekle karşı karşıya kalır. Göç edenler, gittikleri yerlerde kaleme aldıkları eserlerin dibacelerinde başlarına gelenleri ana hatlarıyla anlatırlar.²⁷ Fakat bölgede kalmayı tercih edenlerin veya kalmak dışında bir seçeneği olmayanların, zamanla daha da derinleşen ve yoğunlaşan mezhebî dönüşümde neler yaşadıkları pek bilinmez. Sâbık Basra Kadısı Murtazâ'nın *Mesâbîh* nüshasına düştüğü not, buna içeriden ayna tutması bakımından ayrıca önemlidir. Öyle ki muhtemelen birkaç nesil önce Sünnî ve Şâfîî olan bir aile, artan mezhebî baskı karşısında önce kendilerini gizlemek durumunda kalır, zamanla da mevcut ortama ayak uydurmaktan başka çare bulamaz. Fakat Kadı Murtazâ'nın notuna yansıdığı kadarıyla ailenin Sünnî geçmişleriyle bağı tamamen kopmuş değildir. Hâlâ dedelerinin Sünnî olduğunu hatırlamakta, bunu Sünnî olduğuna emin oldukları birisiyle paylaşmaktan da geri durmamaktadırlar. Kendilerini bidatçı meliklerin zoruyla Şîleşmiş kimseler olarak saymaktadırlar. Hatta Kadı Murtazâ'nın Ağa Şefî' eş-Şîrâzî'nin babasından bahsederken kullandığı "Ehl-i Sünnet'e meyleden" şeklindeki ifade, onlardaki Sünnî eğilimin görülenden daha fazla olabileceğini düşündürür. Ailenin bu hali, aslında şimdi ile geçmiş arasında kısmî bir aidiyet krizidir. Onların geçmişten tamamen kopmalarına engel olan tek şey ise, muhtemelen dedelerinden miras kalan kitaplardır. İlk üyelerinin sahip olmakla gurur ve ayrıcalık hissettiği kitaplar, muhtemelen mezhep baskısının yoğunlaştığı Şâh 1. Abbâs döneminde²⁸ ve sonrasında taşınması zor bir yüke

26 Safevîlerle kuzen olan, İran'ın Hüseyinabad şehrini terk ederek Erbil'in yakınlarındaki Harir'e gelip yerleşen ve yaklaşık dört asır boyunca önce Harir sonra da Maveran'da ilim ve irşatla meşgul olan Haydari ailesi bunun kayda değer bir örneğini oluşturur. Bkz. Florian Schwarz, "Writing in the margins of empires - the Hüsaynâbâdî family of scholiasts in the Ottoman-Şafawid borderlands." 151-199.

27 Sultan 1. Süleyman devrinde İran'ın Gilân bölgesinden göç ederek Anadolu'ya gelen Muhammed b. Hüseyin es-Sâdıkî el-Gilânî'nin (ö. 970/1562) eserinin dibacesinde paylaştıkları buna güzel bir örnektir. O, maiyet sıkıntısı baş gösterdiği için kendi memleketini bırakıp İstanbul'a geldiğini, Osmanlı ulemasının kendisini birçok ilim dalında birden fazla imtihana tabi tuttuğunu, verdiği cevaplar karşısında Osmanlı ulemasının "biz bunları atalarımızdan bile duymadık" dediklerini ve hakkını teslim ettiklerini belirtir (el-Gilânî, *Hâşiye 'alâ Envâri't-Tenzil*, v. 1b). Benzer bir örnek, Safevîlerin kontrolü altında uzun yıllar kalmış, nispeten Sünnîliğe meyleden Şâh 2. İsmâîl döneminde yüksek bürokratik görevlerde bulunmuş, söz konusu Şâh'ın öldürülmesi sonrasında hapse atılmış, hapisten kurtularak da Osmanlılara sığınmış bir kimse olan Mirzâ Mahdûm'dur (ö. 995/1586). Sultan 3. Murâd'a ithaf ettiği bir eserinin dibacesinde başına gelenleri uzunca anlatır: bu eserin içeriğini Osmanlı'ya sığınmadan önce de bir risaleye dönüştürmek istemiş ancak tutuklandığı için buna imkân bulamamıştır. Acem ehlinin çoğu ya cehaletten ya da inattan kaynaklanan nedenlerle apaçık bir sapıklık içine düşmüş, kible ehlinin yolundan uzaklaşmıştır. Bu yüzden de nefsanî şehvetlerin sevgisinin onlara galip gelmiş, dinde şeytani yasaklar ihdas etmişler, kalpleri de nifak ve inatla kararmıştır. Onlar, Hanif dinin kurallarını değiştirmişler, zındıklığa düşmüşler, namazları inkâr edip cumaları ve cemaatle namazı terk etmişlerdir (Mirzâ Mahdûm, *en-Nevâkid ale'r-Ravâfid*, v.2a-3b). Bu ifadelere, yeni muhitinde kendisine alan açma çabası olarak da bakmak mümkündür.

28 Safevîlerle Osmanlılar arasında sıklıkla el değiştiren ve Safevîlerin hâkimiyetine kalıcı olarak ancak Şâh 1. Abbâs döneminde giren Şîvan bölgesinde bu baskının ne kadar yoğun seyrettiğinin belki de en anlamlı dışavurumunu Sadreddinzâde Muhammed Emin eş-Şîrvânî (ö. 1036/1627) gözler önüne serer. O, yaşanan olaylar nedeniyle Şîrvan'dan ayrılarak önce Halep'e sonrasında Diyarbakır'a, ardından da İstanbul'a gelerek buraya yerleşmiştir. Memleketinden ayrılmak durumunda kalışını ve sonrasında yaşadıklarını Osmanlı Sultanı 1. Ahmed'e ithaf ettiği eserinin dibacesinde şu şekilde aktarır: "Fakat vatandan göç etmek, evlat ve dostlardan ayrılmak gibi başıma gelen hâdiseler beni bu işten alıyordu. Bütün bunlar Şîrvan beldelerinde fitne dalgalarının üst üste geldiği ve oralarda

dönüşür. Ağa Şefî‘ eş-Şîrâzî’nin, *Mesâbîh*’i sattıktan sonra Şâfiî mezhebine mensup olma ithamına maruz kalmamak için Kadı Murtazâ’ya kitabı kimseye göstermemesini tavsiye etmesi, sakladıkları kitaplar nedeniyle hissettikleri toplumsal baskıyı belirgin bir biçimde yansıtır. Ama buna rağmen saklıyor olmaları, kitaplara sadece bir aile yadigârı olarak bakmadıklarını yanı sıra bunları kendi Sünnî geçmişleriyle bağ kurabilmenin de imkânı olarak gördüklerini hissettirir.

Kadı Murtazâ’nın “Evinde Şâfiîlere ait ciltlerce kitap vardı.” şeklinde gözlemlediği aileye ait diğer kitapların akıbeti meçhuldür; ama en azından bunlardan biri olan *Mesâbîh* nüshası yolculuğuna devam eder. Şâh 1. Abbâs’ın son dönemleri ile Feyzullah Efendi’nin koleksiyonuna girişi arasındaki bir tarihte Kadı Murtazâ’nın mülkiyetine giren nüsha, muhtemelen onunla Sünnî coğrafyaya taşınır. Nüshanın onun mülkiyetinde ne kadar kaldığı veya mülkiyetinden ne zaman çıktığı bilinmez; Feyzullah Efendi’nin mülkiyetine girip de ikinci kez vakfedilene kadarki süreçte başka birisinin eline geçip geçmediği de tam olarak belli değildir. Fakat nüshada biri Kadı Murtazâ’nın notunun hemen kenarında ve kısmen okunabilir durumda olan, biri de Feyzullah Efendi’nin temellük kaydının hemen altında ve okunamaması için bilinçli bir şekilde silindiği anlaşılan oval mühür, nüshanın Feyzullah Efendi’den önce başka birisinin eline geçmiş olabileceğini düşündürür. Mührün iki satırdan oluştuğu anlaşılabilir; ilk satır daha önce de ifade edildiği gibi *hâk-i reh-i âl-i Muhammed* olarak okumaya imkân tanırken, mührün kime ait olduğunu anlamaya imkân tanıyacak ikinci satır okunamamaktadır. Mührün Kadı Murtazâ’nın *Mesâbîh*’i satın aldığı Ağa Şefî‘ eş-Şîrâzî isimli kişiye veya ailesine ait olması ihtimal dahilindedir. İkinci bir ihtimal, mührün Kadı Murtazâ’ya ait olabileceğidir; ancak kendisini Basra’da kadılık yapmış olması ve vikaye sayfasındaki notu Arapça kaleme almış olması gibi hususlar mührün ona ait olma ihtimalini zayıflatır. Üçüncü bir ihtimal mührün Osmanlı’ya mensup birisine ait olabileceğidir. Nitekim 11./17. ve 12./18. yüzyıl Osmanlı’sında da aynı terkiyle başlayan mühür örneklerine tesadüf ediliyor olması bu ihtimali teyit eder.

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığının mühür veri tabanında kayıtlı benzer mühür örneklerinden biri Sultan 3. Mustafâ’nın kızı Hatîce Sultan’a aittir ve *hâk-i kadem-i fahr-i âlem Hatîce Sultân* şeklindedir.²⁹ Benzer bir örnek Sâlih b. İsmâîl’e ait 1167 (1753-1754) tarihli mühürdür ve *hâk-i kadem-i âl Muhammed Sâlih* şeklindedir.³⁰ Bir başka örnek,

oturanların başına gelen musibetlerin bölük bölük yığıldığı sırada oldu. Zaman, belde halkına karşı düşman kılıcını kınından çıkarıp, orada bulunan tüm dostları kırdı geçirdi; hüznümü gideren ve hatırımı sayan dostlarımla arama mesafe koydu; gözbebeğim mesabesinde olan arkadaşlarımı benden ayırdı; oysa ben, onları görmekten büyük bir zevk alırdım. Anladım ki bize zamanın nazarı değmiş, aramızda kargalar ötmeye başlamış, sohbet meclisimizin düzeni kaçmış, o günkü naiplerin eliyle birliğimiz bozulmuş. Zaman beni hor görerek bir diyardan bir diyara sürüklemiş, zirveden çukura indirmiş, yeni yetmelerin eğlencesi etmiş olunca o beldelere sığamadım. Nihayet yüksek saltanat diyarına, yani İstanbul/Kostantuniyye beldesine geldim.” (eş-Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 46-47). Şâh 1. Abbâs’ın güttüğü dinî siyaset konusunda bkz. Cihat Aydoğmuşoğlu, “Safevi Hükümdarı Şâh Abbas’ın Dinî Siyaseti,” 1329-37.

29 Şazeli Tekkesi, no.14, 409b; <https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0069>

30 Bağdatlı Vehbi, no.1613, 1a; <https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0155>

evkâf-ı Haremeyn müfettişi Mustafa Tâhir Efendi'nin *hâk-i pâ-y-i Fahr-i âlem Mustafâ* şeklindeki mührüdür.³¹ Bir başkası 945 (1538) tarihli *hâk-i reh-i âl-i Muhammed Ahmed* şeklindeki mührüdür.³² Bir başka mühür örneği 1023 (1614) tarihlidir ve *hâk-i reh-i âl-i Muhammed Ali* şeklindedir.³³ Bu örneklerin hepsinde *hâk* kelimesiyle başlamak suretiyle Hz. Muhammed'in soyuna yönelik saygının ve ona mensubiyetin farklı biçimlerde dile getirildiği görülür. *Mesâbih* nüshasındaki mührün ilk satırının da *hâk-i reh-i âl-i Muhammed* olarak başlıyor olması, mührün vakıf mühründen ziyade şahıs mührü olduğunu gösterir. Bu şahsın ise *Mesâbih* nüshasının Feyzullah Efendi'den önceki sahibi olması kuvvetle muhtemeldir.

Kadı Murtazâ'nın büyük meblağ ödeyerek satın aldığı nüshayı ne kadar süre mülkiyetinde bulundurduğu, kendisi hayatta iken bunu satıp satmadığı bilinmez. Ancak o Şiraz'da kendi maddi imkânlarını zorlamak suretiyle ve kitabı satın aldığı kişilerle kendi girişkenliği ile kurduğu ünsiyet sayesinde nüshanın sonraki dolaşım hikâyesine doğrudan etkide bulunmuştur. Feyzullah Efendi'nin vakfiyesine katmasıyla da nüsha, Herat'tan sonra ikinci kez vakıf mülkü statüsüne geçmiş ve dolaşımı artık sabitlenmiştir. Fakat nüshanın ilk yazılışından Sa'eddîn-i Fârisî'nin mülkiyetine girişine kadar ki dolaşım hikâyesi, en az sonraki kadar merak konusudur. Nüsha bu noktada epeyce metin dışı bilgi barındırır ki Kadı Murtazâ'nın nüshayı önemsemesinin ve yüksek bir bedelle satın almak istemesinin arkasında da bu bilgiler yatar.

II.

el-Begavî'nin *Mesâbihu's-Sunne*'sinin günümüze ulaşmış çok sayıda nüshası mevcuttur. İhtiva ettikleri ana metin bakımından belki hepsi de aynıdır; ancak ister ana metinden bağımsız ister ana metinle ilişkili olsun metin dışı bilgiler bakımından -tıpkı diğer bütün yazma eser nüshalarında olduğu gibi- her bir *Mesâbih* nüshası kendine özgüdür ve müstakil bir dolaşım hikâyesine sahiptir. Kadı Murtazâ'nın Şirazlı bir tacirden satın aldığı nüsha; içerdiği ferağ kaydı, icazet kaydı, sema kaydı, belağ kaydı, kıraat kaydı gibi çok sayıda metin dışı bilgi bakımından elimizdeki bütün *Mesâbih* nüshaları içerisinde ayrı bir önemi haizdir. Bu bilgiler, istinsahından Sa'eddîn-i Fârisî'nin mülkiyetine geçmesine kadarki süreçte nüshanın tarihine de belli ölçüde ışık tutar.

İlk üzerinde durulması gereken husus nüshanın ne zaman yazıldığıdır. Düzgün bir nesih hattıyla 21 satır halinde ve söz başları celi olarak yazılmış olan nüshanın istinsahı Abdusselâm b. Halîl b. İbrâhîm el-Erdebîli eliyle 727 Zilhicce'sinin 15'i Pazar günü (1 Kasım 1327) tamamlanır.³⁴ Aynı müstensih eliyle 732 Ramazan'ın 3'ünde (29 Mayıs 1332) istin-

31 Süleymaniye, no.363, 1a; <https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0240>

32 Yusuf Ağa, no.241, 1a; <https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0394>

33 Hacı Beşir Ağa (Eyüp), no.25, 1a; <https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0464>

34 el-Begavî, *Mesâbihu's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, v.241b.

sahı bitirilmiş bir başka *Mesâbîh* nüshası mevcuttur.³⁵ Bu nüsha da yine düzgün bir nesih hatıyla ve söz başları celi olarak yazılmıştır. Her iki nüshanın da satır aralarında geniş boşluklar bırakılmış olması, bu boşlukların da muhtemelen metnin tahsili veya tedrisi sırasında kısa açıklama kabilinden notlarla doldurulmuş olması istinsahın ilim talebeleri ya da müderrisler için yapılmış olabileceğini düşündürür.³⁶ Nitekim 732 (1332) tarihli nüshada ferağ kaydının hemen kenarında nüshadaki haşiyelerin yazımının 734 Safer'inde (Ekim-Kasım 1333) Yahyâ b. Halîfe b. İbrâhîm el-Erdebîli eliyle tamamlandığının belirtildiği not bunu teyit eder. Gerek müstensihin gerekse 732 (1332) tarihli nüshadaki notu yazan kişinin künyesinin el-Erdebîli oluşu, nüshanın İran bölgesinde istinsah edilmiş olabileceğini ima eder.

Kadı Murtazâ'nın satın aldığı nüshanın ilk sahibi muhtemelen, nüshanın fihrist kısmından önceki kapak sayfasına düştüğü mülkiyet notunda adını Ebû'l-Fadl el-Hasen b. Mahmûd b. Abdulmecîd er-Recâ'î el-İsfahânî olarak veren ve Azîz-i Mâşâze lakabıyla bilindiğini belirten kişidir.³⁷ *Mesâbîh* nüshasındaki bilgiler ile kendisine ait bir kırk hadis derlemesinde verdiği bilgiler dışında, tabakat ve teracim eserlerinde hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir.³⁸ *Mesâbîh* nüshasındaki kayıtlar, ona ilişkin kişisel mahiyette önemli ayrıntılar barındırır ve hem öğrencilik hem de hocalık sürecinin farklı kesitlerine ortak olabilme fırsatı sunar. Bu çerçevede paylaşılabilir ilk kayıt, nüshanın kapak sayfasında kitap künyesi ve kendi temellük kaydının altına düştüğü ve diğer kayıtların da kendisi merkezli okunabilmesine imkân tanıyan şu nottur:

Mesâbîh kitabını; el-İmâmu'l-Fâdil el-Kâmil el-Muhakkık el-Mudekkık Zubdetu Efadili'l-Mute'ahhirîn Sultânu'l-Muhaddisîn Sirâcu'l-Mille ve'd-Dîn Ebu Hafs Ömer b. Alî b. Ömer el-Kazvîni'ye okumam -Allah, onun ömrünü uzatıp hayatının bereketinden

35 el-Begavî, *Mesâbîhu's-Sunne*, Sivas Yazma, no.13, v.236b.

36 Müstensihin, istinsahı hususen de *Mesâbîh* istinsahını meslek haline getirmiş olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Nitekim *Mesâbîh*'in bir nüshasını 763 Muharrem'inin 11'i Çarşamba günü (10 Kasım 1361) Tebriz'de Fahriyye Medresesi'nde ve Mescidi'nde istinsah eden Hâcî Şâh b. Mahmûd b. Mes'ûd el-Urdubâzî et-Tebrîzî, ferağ kaydında yaşının yetmiş aştığını ve gençliğinden itibaren sayamayacağı kadar çok kez *Mesâbîh*'i istinsah ettiğini ifade etmektedir. Bkz. el-Begavî, *Mesâbîhu's-Sunne*, Yazma Bağışlar, no.2012, v.271a.

37 el-Begavî, *Mesâbîhu's-Sunne*, Feyzullah, no.540, v.5a.

38 Kırk hadis derlemesi başka biri eliyle istinsah edilmiş olup, müellifin ismi zahriyede Ebû'l-Fadl el-Hasen b. Mahmûd er-Recâ'îni el-İsbehânî, dibacede ise Ebû'l-Fadl el-Hasen b. Mahmûd b. Abdulmecîd er-Recâ'îni el-İsbehânî olarak yazılıdır (*Kitâbu'l-Erbe'ün*, v. 1a-b). *Mesâbîh* nüshasında ve kırk hadis derlemesinde, künye bilgisi bakımından değişiklik gösteren tek husus el-İsfahânî nisbesinden önce zikrettiği er-Recâ'î veya er-Recâ'îni şeklinde nisbedir. Bunun ilk tahlilde yazım yanlışlığı olduğu düşünülebilir; ancak Yâkût el-Hamevî'nin, er-Recâ ve Reccân şeklinde iki ayrı yerleşim yerinden söz ediyor oluşu her iki ihtimale de belirli ölçüde imkân tanır. Bunlardan er-Recâ, Serahs şehrinin köylerinden bir köydür (el-Hamevî, *Mucemu'l-Buldân*, 3/27). el-Hamevî, Reccân'ın muhtemelen Ehvaz ile Faris arasında kalan Errecân olduğunu, burasının er-Recân veya Errecân olarak da telaffuz edildiğini belirtir (el-Hamevî, *Mucemu'l-Buldân*, 3/28). el-Hamevî'nin er-Recâ'dan bahsederken verdiği bir bilgi önemlidir. O, vaiz ve İsfahân'a yerleşmiş olan Abdurraşîd b. Nâsir er-Recâ'î'nin de buraya mensup olduğunu belirtir. Azîz-i Mâşâze'nin *Mesâbîh* nüshasına düştüğü kayıtlardan birinde künyesini "el-Hasen b. Mahmûd b. Abdulmecîd b. Abdulhamîd b. Abdurraşîd" olarak verdiği dikkate alındığında, el-Hamevî'nin bahsettiği Abdurraşîd er-Recâ'î'nin Azîz-i Mâşâze'nin büyük büyük dedesi olma ihtimali yüksektir. Bu durumda onun künyesini er-Recâ'î olarak tespit etmek daha doğrudur. Nitekim *Mesâbîh* nüshasındaki mülkiyet kaydında künyesini açık bir biçimde er-Recâ'î olarak kaydetmiş olması bunu teyit eder.

Müslümanları faydalandırın- 734 Rebîulevvel'inin 24'i (3 Aralık 1333) Cumartesi günü ikinci namazı sonrasında Bağdat'da Halife Camii'inde -Allah buraları korusun- başladı. Ben Azîz-i Mâşâze olarak meşhur Ebu'l-Fadl el-Hasen b. Mahmûd b. Abdulmecîd er-Recâ'î'yim. Allah bu yaptığımdan kendisi, Muhammed ve ashabı aşkına iki cihanda beni faydalandırın.³⁹

Azîz-i Mâşâze'nin Bağdat'ta *Mesâbih* merkezli tahsilinin belki de ilk günü düştüğü bu not, hem kendisinin hadis ilmi merkezli serüveninin hem de nüshanın kendisiyle birlikte başlayıp Feyzullah Efendi'nin koleksiyonuna kadar uzanan hikâyesinin adeta başlangıç noktasını oluşturur. Bunun da merkezinde *Mesâbih*'i kendisine okuduğu Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Alî el-Kazvîni yer alır.⁴⁰ el-Kazvîni'ye ilişkin birinci elden ve en geniş bilgi kaynağı kendi *Meşyaha*'sıdır. Eserin tahkikli neşrini gerçekleştiren Âmir Hasen Sabrî, *Meşyaha*'yı merkeze almak suretiyle onun hayatı, hocaları, öğrencileri ve yaşadığı dönemdeki ilmî konumunu kapsamlı bir şekilde ortaya koyar. Buna göre Sirâcuddîn el-Kazvîni 683 (1284-1285) tarihinde Kazvin'de doğar ve Vasıt'ta yetişir. Daha sonra ilim tahsili kastıyla geldiği Bağdat'a yerleşir; burada çeşitli eğitim kurumlarında müderrislik yapar. Ayrıca uzunca bir süre Bağdat'ta vaizlik ve Halife Camii'nde imamlik görevlerinde bulunur. Birkaç kez hac kastıyla Hicaz'a gitmesi dışında 750 (1349-1350) yılındaki vefatına kadar da Bağdat'ta kalır.⁴¹ Kazvîni, yaşadığı dönemde ve sonrasında Irak'ın müsnidi, Bağdat'ın muhaddisi olarak şöhret bulur; pek çok bölgeden çok sayıda öğrenci ondan rivayette bulunmak amacıyla Bağdat'a gelir. Bunda onun, yaşadığı dönemde âlî isnatların tek başına rivayet hakkına sahip olmasının doğrudan bir rolü söz konusudur.⁴² Sabrî, farklı kaynaklardan tespit edebildiği kadarıyla kendisinden tahsilde bulunan on altı kişinin ismini sıralar.⁴³ Bunlar içerisinde en dikkat çeken isimler, meşhur seyyah İbn Battûta (ö. 770/1368-1369), İlhanlı veziri meşhur Reşîduddîn Fazlullah'ın oğlu Giyâsuddîn Muhammed ve dilci Mecduddîn el-Fîrûzâbâdi'dir (ö. 817/1415).

Azîz-i Mâşâze de Sirâcuddîn el-Kazvîni'nin öğrencileri listesine eklenmesi gereken bir isimdir. *Mesâbih*'i el-Kazvîni'ye okumuş ve ondan kapsamlı bir icazet almıştır. Hatime kısmının hemen karşı yaprağına el-Kazvîni'nin kendi hattı ile kaleme aldığı uzunca icazet, Azîz-i Mâşâze'nin hadis merkezli meşguliyetinin taçlanması olduğu kadar aynı zamanda *Mesâbih* nüshasını da taçlandıran ve sonraki dolaşım hikâyesini anlamlandıran önemli bir kayıttır. İcazetin, başlangıç kısmı şu şekildedir:

39 el-Begavî, *Mesâbihu's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, v.5a.

40 Azîz-i Mâşâze'nin tahsil gördüğü el-Kazvîni'nin aynı dönemde yaşamış, benzer lakap ve nispetlere sahip, ez-Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'ına yazdığı *el-Keşf* isimli haşiye ile şöhret bulan tefsir alimi Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Abdurrahmân el-Fârisî el-Kazvîni (ö. 745/1344) ile karıştırılmaması gerekir. Bu ikinci isim hakkında bilgi için bkz. ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirin*, 2/7; el-Adanavî, *Tabakâtu'l-Mufessirin*, 1/380-381.

41 el-Kazvîni, *Meşyeha*, "Muhakkikin Girişi," 11-19.

42 el-Kazvîni, *Meşyeha*, "Muhakkikin Girişi," 23.

43 el-Kazvîni, *Meşyeha*, "Muhakkikin Girişi," 16-18.

el-İmâm Muhyî's-Sunne Zahîruddîn Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ' el-Begavî'nin -Allah ona rahmet eylesin- hadise dair *el-Mesâbîh* isimli kitabının tamamını, bu nüshadan hareketle ve benim kendi elimde bana ait nüsha ile mukabele ederek -o okuyor ve tashih ediyordu, sorumluluk ona aittir- el-Mevlâ'l-Mu'azzam, el-Fakîhu'l-Mukerram, el-Usûliyyu'l-Mufahham, el-Edîbu'l-Mukavvam Azîzu'l-Mille ve'l-Hak ve'd-Dîn Ebû'l-Fadl el-Hasen b. Mahmûd b. Abdulmecîd er-Recâ'î el-İs-behânî -Allah Teala ona güzel ahlak ve yolların en şerefliğini tutmayı nasip etsin- en sonuncusu 734 senesinin Allah'ın en güzel aylarından olan mübarek Receb ayından beş gün geçmişken (12 Mart 1334) Cumartesi günü olmak üzere oturumlar halinde Bağdat'ta Halife Camii'nde bana okudu.⁴⁴

Mesâbîh merkezli bu icazet, Azîz-i Mâşâze'nin *Mesâbîh*'i Bağdat'ta Halife Camii'nde çeşitli oturumlar halinde el-Kazvîni'ye okuduğunu ve onun nüshasıyla metnin mukabelesini yaptığını belgeler. Her ne kadar *Mesâbîh* merkezde olsa da icazetin devamında başta el-Kazvîni'nin derlemeleri olmak üzere uzunca bir eser listesi zikredilir ve Azîz-i Mâşâze'ye bütün bunların hepsi için rivayet izni verilir. Azîz-i Mâşâze, *Mesâbîh*'i kendisi ve kendi nüshasından hareketle okur; fakat diğer eserleri el-Kazvîni'nin kıraatıyla dinler. Azîz-i Mâşâze'nin tamamını dinledikleri arasında el-Kazvîni'nin kendi telifleri ve derlemeleri dışında şunlar yer alır: “Merhametliler (var ya)! Rahman onlara merhamet eder. Siz yerdekilere merhamet edin ki göktekiler de size merhamet etsin.” şeklindeki hadisinde *teselsul bi'l-evveliyye*⁴⁵ şartı olması kaydıyla Şihâbuddîn es-Suhreverdi'nin (ö. 632/1234) *Meşyaha*'sının tamamı;⁴⁶ iki tarikten muselsel bir hadis ve el-Kazvîni'nin buna dair ifadesini (*kelâm*), el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *sulâsiyyâtını*, et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) bir *sulâsîsini*, Abd b. Humeyd'in (ö. 249/863-864) ve ed-Dârimî'nin (ö. 255/869) *sulâsiyyâtlarını* ihtiva eden cüzün tamamı; ravilerinden birisinin Abdulkâdir el-Cîlî (ö. 561/1166) olması bakımından *el-Cuz'u'l-Kâdirî* olarak da bilinen Ebû Alî İbn Şâzân'ın (ö. 425/1034) küçük *Meşyaha*'sını ihtiva eden cüzün tamamı,⁴⁷ hepsi de muselsel beş hadisin tamamı, Ebû Muhammed el-Hevî'nin (ö. 414/1023-1024) *Derecâtu't-Tâ'ibîn*'inin tamamı,⁴⁸ el-Kazvîni'nin şeyhi Reşîduddîn Muhammed b. Ebî'l-Kâsım'ın (ö. 707/1307) *subâ'ıyyâtının* tamamı, Ebû'l-Futûh Muhammed et-Tâ'î el-Hemedânî'nin (ö. 555/1160) *el-Erbe'un et-Tâ'ıyye*'sinin tamamı.⁴⁹ el-Kazvîni, bütün bu saydıklarının hepsinin 734 Cemâziyelevvel'i ve Cemâziyelâhir'inde (Ocak-Mart 1334) Musallâ'daki Halife Camii'nde gerçekleştirdiğini kaydeder; ayrıca bunların

44 el-Begavî, *Mesâbîhu's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, v.242a.

45 *Muselsel bi'l-evveliyye* şeklinde de nitelenen bu kavram teknik bir hadis terimi olup senedindeki bütün ravilerin, hocalarından almış oldukları ilk hadis olma özelliği bulunan hadisleri ifade etmektedir. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 239.

46 Krş. el-Kazvîni, *Meşyeha*, 343-347.

47 el-Kazvîni, kendi *Meşyaha*'sında, İbn Şâzân'ın bir hadisini barındıran bir cüzden söz eder ve bu cüzün, Abdulkâdir el-Cîlî tarafından rivayet edildiği için *el-Cuz'u'l-Kâdirî* olarak bilindiğini söyler. el-Kazvîni, *Meşyeha*, 297-297. İbn Şâzân'ın küçük *Meşyaha*'sı ile bu cüz aynı değildir. Muhtemelen icazetin yazımı sırasında birkaç kelimelik bir eksiklik yapılmış olmalıdır.

48 Krş. el-Kazvîni, *Meşyeha*, 293-294.

49 Krş. el-Kazvîni, *Meşyeha*, 328.

hepsinin başlangıçlarında senetlerinin mevcut olduğunu belirtip tekrar zikretme ihtiyacı duymaz. Ancak *Mesâbih* için sahip olduğu rivayet senetlerini icazetin sonunda tek tek sıralar.⁵⁰ İcazetin en sonunda da kendisinin rivayet hakkına sahip olduğu bütün eserleri kendisinden rivayet etme iznini Azîz-i Mâşâze'ye verdiğini belirtir.⁵¹

Azîz-i Mâşâze, nüshanın zahriyesindeki notunda, *Mesâbih*'i el-Kazvîni'ye 24 Rebûlevvel 734 (3 Aralık 1333) tarihinde okumaya başladığını belirtmiştir; okumanın bitiş tarihi ise icazette 5 Recep 734 (12 Mart 1334) olarak kayıtlıdır. Bu durumda, *Mesâbih*'i iki buçuk ay kadar bir sürede el-Kazvîni'ye okuduğu görülür. el-Kazvîni'nin *Mesâbih* dışındaki eserlerin ve rivayetlerin Cemâziyelevvel ve Cemâziyelâhir aylarında kendisinden dinlendiğini belirtmesi, iki buçuk ayın sadece *Mesâbih* okumasıyla geçmediğini gösterir. Nitekim nüshanın başlangıçtaki vikaye sayfalarından birinde *enbe'enâ* lafzıyla el-Kazvîni'den gerçekleştirilmiş bir rivayeti söz konusudur ki bunun için 6 Cemâziyelâhir 734 (12 Şubat 1334) tarihini vermiştir.⁵²

Azîz-i Mâşâze'nin Bağdat'ta el-Kazvîni'nin yanında, iki buçuk ay boyunca verimli bir tahsil süreci geçirdiği ve pek çok metni ondan dinlediği görülür ki bu durum bir *Mesâbih* tahsilinin, sadece *Mesâbih* tahsilinden ibaret olmadığını ortaya koyar. Yine de bu verimli sürecin merkezinde *Mesâbih* okumasının yattığını göz ardı etmemek gerekir. Azîz-i Mâşâze'nin yanında getirdiği ve el-Kazvîni'den okumak istediği, nihayetinde okuduğu ve icazetini aldığı metin *Mesâbih*'tir. el-Kazvîni icazette Azîz-i Mâşâze'nin oturumlar halinde *Mesâbih*'i kendisine okuduğunu belirtmiş, ancak sadece son oturumun tarihini zikretmiştir. İki buçuk ay sürdüğü hesaplanabilen bu okumanın kaç oturum halinde gerçekleştiği ise icazette kayıtlı değildir. Bu noktada şanslı olduğumuzu belirtmek gerekir, zira Azîz-i Mâşâze büyük bir düzenlilik ve ciddiyetle bu oturumları bir liste halinde kayıt altına almıştır. Bu listenin başlangıcına ise onun şu notu düştüğü görülür:

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Rabbim ilmimi artır. Mümin kullarının pek çoğundan beni faziletli kılan Allah'a hamd, salat ve selam onun elçisi, [iman nurundan yüzleri] parlayanların önderi, nebilerin ve rasullerin en faziletlisi Muhammed'in, temiz ve pak alinin ve ashabının üzerine olsun. Yüce Allah'ın rahmetine muhtaç, Azîz-i Mâşâze olarak bilinen bu fakir Ebû'l-Fadl el-Hasen b. Mahmûd b. Abdulmecîd b. Abdulhamîd b. Abdurraşîd er-Recâ'î el-İsfahânî -Allah onun ayıbını örtsün- der ki: Muh-yî's-Sunne ve Kudvetu'l-Ummeh el-İmâm el-Allâme Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ' el-Begavî'nin -Allah onun kabrini nurlandırсын- telifi olan *Kitâbu'l-Mesâbih*'in tamamını bu mübarek nüshadan hareketle şeyhimiz, efendimiz, dayanağımız ve dostumuz, dünya imamlarının imamı, İslam'ın şeyhlerinin şeyhi, muhad-dis Sirâcu'l-Mille ve'd-Dîn Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ömer el-Kazvîni'ye -Allah uzun süre onun varlığından ve bereketinden Müslümanları faydalandırсын- anlama, düşünme ve tashih odaklı bir okuma ile ve bu nüsham ile onu elindeki nüshayı karşılaştırmak

50 Krş. el-Kazvîni, *Meşyeha*, 320-325.

51 el-Begavî, *Mesâbihu's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, v.242a.

52 el-Begavî, *Mesâbihu's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, v.2b.

suretiyle altmışaltı oturma halinde okudum. Başlangıcı 734 Rebîulevvel'inin 24'ü (3 Aralık 1333) Cumartesi günü, bitimi de aynı yılın Receb'inin 5'i (12 Mart 1334) Cumartesi günü Bağdat'da Musallâ'da bulunan Halife Camii'nde idi. Bu okumayı, aşağıdaki zikri gelecek olan kadri yüce dostlar, saygın efendiler ve salih imamlar dinlediler. Allah onların faziletini daim kılsın.⁵³

Azîz-i Mâşâze, *Mesâbîh* okumasının altmışaltı oturma halinde gerçekleştiğini belirtir ve her bir oturumda metnin hangi aralıklarının okunduğunu, okumanın nerede ve ne zaman gerçekleştiğini ayrıntılı olarak zikreder. Ancak bundan daha önemlisi her bir oturuma kimlerin katıldığını da not eder. Liste, Azîz-i Mâşâze'nin ders arkadaşlarına veya bu ders vesilesiyle tanışma fırsatı bulduğu çok sayıda kişinin ismine vakıf olabilmeyi sağlar. Derse katılanlara dair getirdiği betimlemeler, kişilerin sosyal statülerine açıklık getirdiği kadar aynı zamanda Acem coğrafyasından Bağdat'a tahsil amacıyla birlikte geldiği yakın arkadaşlarını tespitte de imkân tanır. Derse katılanlar çocuk ise veya Arapça konuşma bilgi ve becerisine sahip değilse bunları, dersin ancak belirli bir kısmına yetişebilmiş kimselerin ne kadarını çıkardıklarını veya ne kadarına yetiştiklerini dahi not eder. Örnek oluşturması bakımından oturumlardan bazılarının bilgilerini⁵⁴ burada zikretmek mümkündür:

1. Oturum: 734 Rebîulevvel'inin 24'ü (3 Aralık 1333) Cumartesi günü ona kitabın başından *Bâbu'l-Kebâ'ir* ve *Alâmâti'n-Nifâk*'a kadar okudum. Bu oturumu meşayih soyundan gelen Nizâmuddîn Ebû Yezîd b. eş-Şeyh el-Muhaddis Sadruddîn İbrâhîm b. el-İmâm Şeyhu'l-İslâm Sa'duddîn Muhammed İbnu'l-Mu'eyyed el-Hamevî, el-Muderris eş-Şeyh Fahruddîn Muhammed b. el-E'az (?) es-Suhreverdî, Şerefuddîn Mes'ûd b. el-Abbâd el-Kûfî, Şeyhzâde el-Hamevî'nin arkadaşı olan ve Arapça anlamayan Fahruddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh el-İsferâyînî de dinledi.
7. Oturum: Yılın Rebîussânî'sinin 2'si (11 Aralık 1333) Cumartesi günü *Kitâbu's-Salât*'tan *Bâbu'l-Mesâcid* ve *Mevâdi'is-Salât*'a kadar ona zikri geçen camide okudum. Bunu Bahâ'uddîn Cemşîd, Nûruddîn Ebû Yezîd el-Vâ'iz, Bedruddîn el-Hûşnâmî sema yoluyla dinledi ve bu üçü kendi nüshalarıyla mukabele etti.
15. Oturum: Ayın 11'i (10 Aralık 1333) Pazartesi günü *Bâbu Salâti'l-Havf*'tan *Kitâbu'l-Cenâ'iz*'e kadar ona okudum. Bunu Mevlânâ Nûruddîn Ebû Yezîd el-Vâ'iz, Mevlânâ Bahâ'uddîn Cemşîd, Bedruddîn el-Hûşnâmî, Şerefuddîn İbnu'l-Hayyât, daha önce zikri geçen Nûruddîn Nûh el-Îkî ve oğlu Tâcuddîn Alî, Asîfuddîn Muhammed, el-Mevlâ el-Mu'azzam Dustûru'l-Vuzerâ' Mevlânâ Zahîruddîn Alî b. Muhammed et-Tusterî'nin

53 el-Begavî, *Mesâbîhu's-Sunne*, Feyzullah Efendî, no.540, v.242b.

54 Esasen bu listenin hadis ilmi açısından hatırı sayılır miktarda önemli ayrıntı barındırdığını ve müstakil bir tetkiki hak ettiğini vurgulamak gerekir.

oğlu Gıyâsuddîn Abdurrahmân ve her ikisinin hocası Nizâmuddîn İlyâs b. Ahmed b. İlyâs el-Urdubâzî, Şerefuddîn İsmâîl b. Abdillâh b. Ömer el-Fârûkî, el-Hâc Mahmûd eş-Şa'î, el-Hâc Muhammed ed-Dehistânî'nin azatlığı Abdulmelik b. Abdillâh da dinledi. Bu gün cemaat, Şeyhu'l-Enâm Allâme Sirâcu'l-Mille ve'd-Dîn'in kiraatıyla, şartına uygun olarak muselsel hadis dinledi.

19. Oturum: Ayın 18'i (27 Aralık 1333) Pazartesi günü *Bâbu Efdali's-Sadaka*'dan *Bâbu Leyleti'l-Kadr*'a kadar ona okudum. Bunu Nûruddîn Ebû Yezîd, Kemâluddîn el-Errânî el-İsfahânî, Zeynuddîn Ma'rûf, Şerefuddîn İbnü'l-Hayyât ve kardeşi Alâ'uddîn Ebû Bekr, Sadruddîn Abdulvehhâb b. Kutbuddîn Şeyhu'l-İslâm Abdulganî b. el-Hâfız el-İmâm Ebû'l-Alâ' el-Hemedânî el-Muhaddis'in çocukları Şerefuddîn Alî ve Zekiyyuddîn el-Hasen gibi dostlar ile, Mevlânâ Muvaffakuddîn et-Tabîb ve oğlu dinledi. Bahâ'uddîn Cemşîd *Bâbu Teberriyeti's-Savm*'dan oturumun sonuna kadar dinledi. Mevlânâ Bedruddîn el-Hûşnâmî ise bu oturumdaki ilk babı kaçırdı.
26. Oturum: Ayın 28'i (6 Ocak 1334) Perşembe günü *Bâbu mâ yectenihubu el-Muhrim*'den *Kitâbu'l-Buyû*'a kadar. Bunu Nizâmuddîn⁵⁵ Ebû Yezîd el-Vâ'iz, Bedruddîn el-Hûşnâmî, Zeynuddîn Ma'rûf, Nizâmuddîn Abdurreşîd b. Mahmûd b. Ahmed eş-Şîrâzî, Hamd [Ahmed ?] b. Abdulhamîd b. Muhammed b. Ahmed el-İsfahânî, Şerefuddîn Ahmed b. el-Hayyât eş-Şerâî ve takriben on bir yaşındaki oğlu el-Hâc Şemsuddîn Muhammed, Şemsuddîn Ebû'l-Ganâ'im b. Kemmûne -oturumun ilk kitabını kaçırdı- ve es-Sûfî el-İsfahânî olarak meşhur Safiyyuddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed de dinledi.
34. Oturum: Ayın 9'u (16 Ocak 1334) Pazartesi günü *Bâbu'n-Nafakât ve Hakkî'l-Memlûk*'ten *Kitâbu'l-Kisâs*'a kadar. Bunu Nizâmuddîn Ebû Yezîd el-Vâ'iz, Bahâ'uddîn Cemşîd ve amcasının oğlu Zeynuddîn Ma'rûf, Bedruddîn el-Hûşnâmî, Şerefuddîn ve oğlu Muhammed, el-Hâc Ramazân, Sadruddîn el-Hâfız (?), el-Emîr Safiyyuddîn Ebû Yezîd b. es-Sâhib el-Mu'azzam Şerefuddîn Abdurrahmân et-Tebrîzî es-Sâvî, Mevlânâ Ziyâ'uddîn Muhammed b. Abdillâh el-Merendî, Mevlânâ Muhyiddîn Abdullah b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Assâl el-Merâğî ve başkaca çok sayıda kişi dinledi. eş-Şeyh'in nüshasından başka, altı kişinin elinde nüsha mevcuttu, bu nüsha ise yedinciydi.
46. Oturum: Cemâziyelevvel'in sonu (6 Şubat 1334) Pazar günü. *Kitâbu'l-Tib ve'r-Rukâ'*dan *Kitâbu'l-Âdâb*'a kadar. Bunu Nizâmuddîn Ebû Yezîd el-Vâ'iz,

55 Önce Nizâmuddîn olarak yazmış, üstüne Nûruddîn kaydı düşmüştür.

Bahâ'uddîn Cemşîd, Bedruddîn el-Hûşnâmî, Ramazân, Fahrüddîn Ahmed ve oğlu Humâmuddîn Abdulvehhâb, Şerefüddîn Ahmed el-Hayyât eş-Şerrâ'î -oğlu olmadan-, el-Emîr Alî el-Hatîb, Nizâmuddîn Yahyâ el-Argiyânî dinledi.

Altmış altı oturumun tamamına Azîz-i Mâşâze'nin gözünden ortak olabilmeyi sağlayan bu liste, aslında bir semâ kayıdır. Hadis ilmi söz konusu olduğunda yazma eserlerde çok sayıda semâ veya kıraat kaydı örneğiyle de karşılaşmak mümkündür; bunlar çoğunlukla okuma bittikten sonra okumanın tamamında veya bir kısmında bulunan kişilerin art arda isimlerinin listelendiği kayıtlardır. Ancak Azîz-i Mâşâze'nin listesi, altmışaltı oturumun her birini detaylı bir biçimde betimleyen bir ders günlüğü niteliği taşır. Liste dikkatle incelendiğinde bütün oturumlarda hazır olan tek kişinin Azîz-i Mâşâze olduğu görülür. Bu ise, altmışaltı oturumluk *Mesâbih* okumasının merkezinde onun yer aldığını, hatta belki onun için planlanmış olabileceğini düşündürür. Diğer isimler ise değişen oranlarda oturumlara katılmışlardır; bazı kişilerin sadece bir veya birkaç oturuma katılmış olmaları, el-Kazvî'nin meclislerinde bir ilim tahsilinden ziyade teberrüken buldukları izlenimi uyandırır. Nitekim oturumlara katılan bazı kişiler için "Arapça anlamayan" şeklinde niteleme bulunması bunu teyit eder. Bir bütün olarak bakıldığında oturumlarda hatırı sayılır oranda İran bölgesinden isim mevcuttur. Bunların Azîz-i Mâşâze ile önceden tanışıp tanışmadıkları, Bağdat'a onunla birlikte gelip gelmedikleri veya tümüyle Bağdat'ta tanışıp tanışmadıkları meçhuldür. Benzer şekilde onun burada tanıştığı kişilerle tahsil sonrası süreçte irtibat halinde olup olmadığı da bilinmez. Ancak onun derse katılan kişiler arasında ders öncesi süreçte var olan bağı, zaman zaman vurguladığı görülür. Örneğin ilk oturuma katılan Fahrüddîn Mes'ûd b. Ömer et-Tebrîzî'nin, oturumun muhtemelen asıl katılımcılarından biri olan Şeyh Sadruddîn İbrâhîm el-Hamevî'nin arkadaşı olduğunu kaydedilir.⁵⁶ Benzer bir durum "Mevlânâ" lafzıyla nitelediği kişiler bağlamında kendisi için de geçerli olmalıdır. Bahâ'uddîn Cemşîd b. Alî et-Tebrîzî, Bedruddîn Muhammed b. İsâ el-Hûşnâmî et-Tebrîzî, Nûruddîn Ebû Yezîd b. Mahmûd b. İshâk el-Cîlî, Nûruddîn Ebû'l-Mekârim Nûh b. Hibetullah el-Îkî eş-Şîrâzî, Kemâluddîn Ebû Bekr b. Kemâluddîn el-Hıdr el-İsfahânî el-Errânî gibi isimler onun birden fazla kez "Mevlânâ" nitelemesini kullanarak listesinde isimlerine yer verdiği kişilerdir. El-Hamevî, el-Mevsilî, el-Bağdâdî gibi Arap coğrafyasına mensubiyet ifade eden nispetlere sahip kişiler söz konusu olduğunda Azîz-i Mâşâze'nin Mevlânâ nitelemesini kullanmadaki tereddüdü, tersinden bakıldığında kullandığı kişilere karşı -en azından aynı bölgeden gelmiş olma bakımından- bir yakınlık hissettiğini gösterir.

Azîz-i Mâşâze, listenin en sonunda bu kez Sirâcuddîn el-Kazvî'nin kıraatıyla gerçekleşmiş yedi oturumluk ikinci bir okumadan söz eder. Bu okumanın oturumlarını ilkinde olduğu gibi ayrıntılı bir biçimde tavsif etmez, sadece ikinci okumaya katılan kişilerin kendisi dâhil isimlerini sıralar.⁵⁷ Her iki okumaya dair Azîz-i Mâşâze'nin sunduğu bilgiler, gerçek-

56 el-Begavî, *Mesâbihü's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, v.242b.

57 Bir satırı silinmiş olduğu için iki kişinin ismi okunamaz durumdadır; okunabilenler ise sırasıyla şunlardır: el-

ten takdire şayandır. Nüshanın sonraki süreçte kıymet görmesinin belki de en büyük nedeni bu iki okumaya ilişkin sondaki listedir. Nitekim listenin en başına Türkçe olarak düşülmüş

Hîn-i ta‘lîmde her derse hâzır olan fuzalânın tafsilidir. Ve iki def‘a sâhib-i kitâb ta‘al-
lum ve istimâ‘dan gayri on def‘a muâsırı ulemâya ta‘lîmi hitâm-ı kitâbda olan on iki
yerde belağa el-fulân ve el-fulân deyü hattı ile ta‘likinden zâhirdir. Gaflet olunmıya.

şeklindeki not bunun bir yansıması niteliğindedir. Burada sâhib-i kitâb olarak atıfta bulunulan kişi kuşkusuz Azîz-i Mâşâze’dir; bu not ayrıca onun nüshadaki izlerinin sadece el-Kazvîni’nin yanındaki tahsil sürecinde aldığı notlardan ibaret olmadığını, yanı sıra kendisinin de nüshayı okuttuğunu ima eder.

Gerçekten de hatime sayfasında *belağa* veya *kara’e* ibaresiyle başlayan el-Hasen b. Mahmûd imzasıyla Azîz-i Mâşâze’ye ait çok sayıda kayda tesadüf edilir. Bunlar en az nüshanın sonundaki icazet kaydı ve liste kadar önemlidir, çünkü onun Bağdat’ta el-Kazvîni’nin yanındaki tahsili sonrası yürüttüğü hocalık vazifesine de ışık tutar. Üstelik bunların bazılarında tarih ve mekân bilgisinin paylaşılmış olması, Azîz-i Mâşâze’nin, dolayısıyla da *Mesâbih* nüshasının sonraki hikâyesini tespitte de imkân tanır. Oldukça küçük bir hatla yazıldıkları ve zamanla silikleştiği için hepsi tam olarak okunamayan bu notlar -hiç okunamayan bir not dışında- kronolojik olarak şu şekildedir:

Mevlânâ, Seyyidunâ el-Îmâmu’l-A‘zam el-Efdal el-A‘lem, Kudvetu’l-Ulemâ’i’l-Muhakkikîn Sadru’l-Mille ve’d-Dîn Ömer Mâşâze, *el-Mesâbih*’i en sonuncusu 737 Zilhiccesi’nin sonunda (29 Temmuz 1337) olmak üzere oturumlar halinde, dedesi el-Kutbu’l-Ârif Alâ’u’l-Mille İsmâîl Mâşâze’ye ait Hankâh’ta bana okudu. Bunu oturumların çoğuna katılmak suretiyle amcasının oğlu el-Îmâmu’l-Kâmil Cemâlüddîn Me‘sûd da dinledi. Bunu zikri geçen tarihte el-Hasen b. Mahmûd b. Abdulmecîd er-Recâ’î yazdı.⁵⁸

Mevlânâ ve Seyyidunâ el-Îmâmu’l-Âlim el-Fâdil ... (?) Mecdu’l-Mille ve’d-Dîn İsmâîl el-Errânî’nin -Allah onun faziletlerini daim eylesin.- bana kıraatı, kitabın sonuna kadar geldi. Bu 743 Cemâziyelâhîr’inin 10’unda (10 Kasım 1342) Kâtib Ahmed’in (?) ismiyle müsemma Dâru’l-Hadîs’te gerçekleşti. Bunu muhaddis el-Hasen b. Mahmûd yazdı.

Bu mübarek kitabı başından sonuna kadar İsfahan Eski Cami Mescid’inde minber ve mihrabın bulunduğu yerde 748 Ramazan’ında (Aralık-Ocak 1347-1348) bir kez daha okuttum. Ben aciz kul muhaddis el-Hasen b. Mahmûd b. Abdulmecîd’im.

Îmâmu’l-Âlim Bahâ’uddîn Ebû’l-Mecd Muhammed b. Bedru’l-İslâm Safiyyuddîn Mahmûd b. Celâlüddîn Muzaffer el-Kureşî ve oğlu Şemsuddîn Muhammed, el-Îmâm, Kâdî Tebrîz Fahrüddîn Mahmûd b. Kıvâmuddîn Muhammed b. Ziyâ’uddîn Abdulazîz ..(?) et-Tebrîzî, es-Sâhibu’l-Mu‘azzam Abdullah b. Abdulmecîd b. Mecdüddîn Muhammed b. İzzüddîn Abdulmecîd el-Kureşî, el-Îmâmu’l-Âlim el-Fâdil İmâmüddîn Şeyh Alî b. Şihâbüddîn Mubârekşâh b. Şerefüddîn Ebî Bekr es-Siddîkî es-Sâvecî, el-Îmâm Bahâ’uddîn Cemşîd b. Muvaffaküddîn İsmâîl b. Ebî Mansûr et-Tabîbî, el-Îmâm el-Hâc Kutbüddîn olarak bilinen Şemsuddîn Muhammed, el-Îmâm Tâcüddîn Ebû’l-Alâ’ Sa‘îd b. Ebî’l-Hasen b. Mutahhar b. Mahfûz b. Ebî’l-Alâ’ el-Abbâsî el-Huzâ’î ve Mevlânâ el-Îmâm Nûruddîn Ebû Yezîd el-Vâ’iz. Bkz. el-Begavî, *Mesâbihu’s-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, v.243b.

58 Notun hemen kenarına muhtemelen sonradan “Bu kişi, bu kitabı bende okuyan ilk kişidir.” şeklinde bir ilave bilgi eklenmiştir.

Mevlânâ, el-İmâmu'l-Âlim el-Fâdıl, Muhyî'l-Mille ve'd-Dîn (?) Ahmed, *Mesâbih*'in tamamını en sonuncusu 765 Cemâziyelevvel'inin 27'si (?) (2 Mart 1364) Cumartesi günü kuşluk vaktinde olmak üzere oturumlar halinde bana okudu. Bunu kardeşi el-İmâmu'l-Âlim el-Kâmil Asflu'l-Mille Mahmûd (?) da dinledi. Allah her ikisinin faziletlerini daim eylesin. Bunu muhaddis el-Hasen b. Mahmûd zikri geçen tarihte ... (?) Dârü'l-Hadis'inde yazdı.

es-Seyyidu'l-Âlim es-Zâhid el-Mutedeyyin ... (?) Kudveti'l-Gurreti't-Tâhirîn Şerefu'l-Mille ve'd-Dîn Muhammed b. es-Seyyid Tâcuddîn Ca'fer b. Şerefuddîn Hamza et-Tabâtabâ el-Huseynî'nin -Allah seyyidliğini daim eylesin.- bu aciz kul muhaddis el-Hasen b. Mahmûd'a kıraatı 766 Cemâziyelâhir'nin 2'si (24 Şubat 1365) Pazar günü, yarısı ... (?) Dârü'l-Hadis'inde olmak üzere buraya kadar geldi.

Mevlânâ Cemâl el-Enduvânî, 767 Cemâziyelâhir'inde (Şubat-Mart 1366) Kevkebiyye Dârü'l-Hadis'inde *Mesâbih* kitabının sonuna kadar geldi. ... (?) Bunu muhaddis el-Hasen b. Mahmûd yazdı.

Mevlânâ el-İmâmu'l-Âlim el-Fâdıl Tâcu'l-Mille ve'd-Dîn Mahmûd el-Yezdî'nin (?) -Allah faziletlerini daim eylesin.- Allah'ın rahmetine muhtaç bu aciz kula okuması buraya kadar geldi. Bunu el-Hâc Muhammed es-Siddikî el-Medînî, eş-Şeyh Muhammed b. Ömer el-Yezdî (?) ve Mevlânâ Mecduddîn Alî (?) b. Muhammed b. Sâlih el-Kummî de dinledi. Bu 767 Zilkade'sinin 15'inde (24 Temmuz 1366) Cuma günü namazdan sonra İsfahan Cami Mescid'inde gerçekleşti. ... (?) Ona bu kitabın tamamını bu fakirden rivayet etme izni verdim. Bunu muhaddis el-Hasen b. Mahmûd yazdı.⁵⁹

es-Seyyidu'l-Mu'azzam el-Âlim el-Fâdıl el-Mufahham Mefharu'l-Berr, Kudvetu'l-Gurreti't-Tâhirîn Zeynu'l-Mille ve'd-Dîn Ebû'l-Me'âlî ... (?) el-Hasen b. eh-Hasen el-Huseynî, *Mesâbih*'i başından sonuna kadar, en sonuncusu 767 Zilhice'sinin son günü (6 Eylül 1366) olmak üzere oturumlar halinde İsfahan'da Kevkebiyye Dârü'l-Hadis'inde bana okudu. Allah ona ve ailesine (?) mağfîret etsin. Bunu muhaddis el-Hasen b. Mahmûd yazdı.

Mesâbih kitabını beş yüz öğrenciye Cami Mescid'inde ve Safeviyye Medresesi'nde ... (?) ve Kevkebiyye Dârü'l-Hadis'inde dinlettim. Bu iş, başlangıcı [7]69 Ramazan'ın ilk günü, bitişi de [7]69 Zilkade'sinin 24'ü (11 Temmuz 1368) Pazartesi günü olmak üzere üç ay sürdü. ... (?) Bunu muhaddis el-Hasen b. Mahmûd yazdı.⁶⁰

Bütün bu kıraat ve belağ kayıtları, Azîz-i Mâşâze'nin Bağdat'taki tahsili sonrasında İsfahan'a döndüğünü, çok geçmeden *Mesâbih*'i okutmaya başladığını ve otuz yılı aşkın bir süre çok sayıda kişiye bunu okuttuğunu belgeler. Kayıtlardan anlaşılabilirdiği kadarıyla İsfahan'da ders okuttuğu mekânlar Eski Cami Mescid'i, Safeviyye, Kevkebiyye ve el-Kâtib Ahmed'e (?) nispet edilen Dârü'l-Hadislerdir. Her biri bir veya birkaç şahıs merkezli bu kayıtları kendi nüshasına not etmiştir. Bu haliyle bunları tedrisin bir gereği olarak yazılmış teknik birer not şeklinde değerlendirmek de mümkündür; fakat üç ay süreyle beş yüz öğrenciye *Mesâbih*'i dinlettiğini belirttiği kayıt, Azîz-i Mâşâze'nin kendisi için aldığı otobiyografik

59 el-Begavî, *Mesâbihü's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, v.241b.

60 el-Begavî, *Mesâbihü's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, v.241b.

bir nottur. Bu notun aynı zamanda nüsha üzerinde tarihsel olarak onun elinden çıkmış son kayıt oluşu, bu tarihten yani 769/1368 yılından sonra vefat etmiş olabileceğini ve *Mesâbih* nüshasına refakatinin de artık sona ermiş olabileceğini düşündürür.

Azîz-i Mâşâze'nin *Mesâbih* dışında başka metinler okutup okutmadığı meçhuldür; *Mesâbih*'in hatime sayfasındaki kayıtlar onun ömrünü hadis ilmine adanmış bir kimse olduğunu gösterir. Büyük övgüler eşliğinde Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Fîrûzî⁶¹ isimli bir yöneticinin kütüphanesine hediye olarak kaleme aldığını belirttiği kırk hadis derlemesinin dibacesinde dile getirdikleri hem bu adanmışlığın dolaylı bir ifadesidir hem de bu ilmin yaşadığı dönemde yeterince sahiplenilmediği yönünde güçlü bir sitemdir. Dibacede ilmin çok, âlimlerin ise az olduğuna dikkat çeken *Azîz-i Mâşâze* yaşadığı zamandaki âlimlerin çoğunun şariin yasakladığı ve sakındırdığı akli ilimlerle meşgul olmasından, buna karşın emrettiği ve teşvik ettiği nakli ilimlerden yüz çevirmesinden yakındır. Kadri yüce dini ilimleri bir tarafa atıp bunların bilgisinden uzaklaşmaları, onları hiçbir sözü anlayamayacak, ister fer ister asıl olsun hadis ilmini terk edecek hale getirmiştir. Öyle ki bu âlimler, hadis türlerini birbirinden ayırt edecek bir usul bilgisinden yoksun oldukları gibi rical isimlerini ve ulema tabakatını bilme yönünde bir çaba içinde de olmazlar; bu yüzden de güvenilir ravileri zayıf olanlardan ayırt edemezler. *Azîz-i Mâşâze*, dönemindeki ulemanın hadis ilminin makbul ilimlerin en faziletlisi, dünyada ve ahirette faydalı ilimlerin en faydalısı olduğunu da ayırt edememelerinden de hayıflanır.⁶² Onun dibacede dile getirdiği bu hususlar, *Mesâbih* nüshasının zahriyesine Emîru'l-Mu'minîn'nin nitelemesinde bulunarak Ca 'fer es-Sadık'tan naklettiği "Akıl, rubûbiyyetin idraki için değil, aksine ubûdiyyetin yerine getirilmesi için bahşedilmiş bir alettir. Her kim ki bunu rubûbiyyetin idraki için kullanırsa ubûdiyyeti ıskalamış, üstelik rubûbiyyeti de idrak edememiş olur."⁶³ şeklindeki sözle doğrudan kesişir. *Azîz-i Mâşâze*'nin, Hz. Muhammed'in faziletleri, bazı nebilerin vasıfları, iman ve ilgili konular ile vaaz ve nasihat şeklinde dört başlık altında derlediği ve her birinde Ahmed b. Hanbel'den onar hadis sunduğu bu kırk hadis derlemesi, hadis ilminin ihmal edildiğinden yakınan ve bu ilmin baş tacı edilmesini teşvik eden bir kimseden beklenmeyecek ölçüde basit ve yalın bir metindir. Onun sadece kırk hadis derlemesi günümüze ulaşmış olsa, bunun muhtemelen bir yöneticiyle yakınlık kurmak için kısa bir sürede yazılmış bir metin olduğu, bu

61 Bu kişinin kim olduğu belirsizdir, ancak kendisi için kullanılan nitelemelerden hareketle en azından vezirlik makamında bir kimse olduğu öngörüsünde bulunulabilir. *Mesâbih* nüshasının hatimesinde *Azîz-i Mâşâze*'ye ait kayıtlar, onun Bağdat'taki tahsili sonrasında İsfahan'da yaşadığını ve muhtemelen burada vefat ettiğini gösterir. İsfahan bu süreçte bütün Acem coğrafyası gibi siyasi istikrarsızlığın boy gösterdiği bir şehirdir. Ebû Sa'îd Bahâdur Hân'ın (ö. 736/1335) vefatı sonrasında bölge farklı güçler arasında yoğun bir iktidar mücadelesine sahne olur. İsfahan söz konusu olduğunda bunun aktörleri İncûlular ve Muzafferilerdir. *Azîz-i Mâşâze*, Bağdat'tan döndüğü süreçte İsfahan İncûlular hanedanının hâkimiyetindedir. Muzafferiler 758/1357 yılında bu hâkimiyete son verir, sonrasında ise şehir Muzafferiler ile Celâyirîlerin nüfuz alanında kalır. Muzafferîlerin burada tam otorite tesis etmeleri ancak 776/1374 yılından sonra gerçekleşir. Bkz. Osman Gazi Özgüdenli, "İsfahan," *DİA*, 22/500. Bu durumda *Azîz-i Mâşâze*'nin eseri ithaf ettiği kişinin, zikri geçen bu hanedanlardan birisine mensup bir yönetici olması muhtemel görülebilir.

62 *Azîz-i Mâşâze*, *Kitâbu'l-Erbe'ün*, v.1a-b.

63 el-Begavî, *Mesâbihu's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, v.5a.

yüzden de dibacedeki sitem ve serzenişlerin gereksiz bir özgüvene dayandığı sonucuna ulaşılır. Azîz-i Mâşâze'ye bu özgüveni veren, Bağdat'ta el-Kazvîni'nin yanında *Mesâbih* merkezli gerçekleştirdiği tahsil ve sonrasında İsfahan'da yine *Mesâbih* merkezli yürüttüğü tedris olmalıdır. Bunun somut kanıtı da *Mesâbih* nüshasında biriktirdiği çok yönlü hafızadır. Bu haliyle de Azîz-i Mâşâze'nin *Mesâbih* nüshasının sonraki hikâyesine doğrudan yön verdiği açıktır. Nüshanın Sa'deddîn-i Fârisî, Şirazlı tacir ailesi, Kadı Murtaşâ ve Feyzullah Efendi gibi isimler üzerinden sonraki süreçte elde ettiği dolaşımında muhtemelen bunun doğrudan etkisi söz konusudur.

Mesâbih nüshasının başlangıcındaki vikaye sayfalarından birinde yer alan ve Sadruddîn Ebû'l-Kâsım Zafer isimli bir kişiye *Mesâbih* merkezli olarak verilmiş bir icazet, nüshanın Azîz-i Mâşâze'den sonra bu kişinin eline geçtiğini gösterir. En son satırı silikleştiren icazetin kim tarafından verildiği ilk tahlilde anlaşılabilir, ancak muhtevada yer alan bazı karinelere bu kişinin kim olduğu anlaşılır. İcazeti veren kişi, Sadruddîn Ebû'l-Kâsım Zafer'in tek bir oturumda *Mesâbih*'in baş kısımlarını kendisinden dinlediğini belirtir ve eser için kendisinin sahip olduğu iki rivayet tarikini sıralar. Bunlardan ilki Şeyhu'l-İslâm Hamza b. Ahmed b. Abdurrahmân et-Tebrîzî kanalıyla sahip olduğu tariktir; eseri 748 (1347-1348) yılında Faris şehrinde bu kişiye kıraat etmiştir. İkincisi âli bir tariktir ve şeyhimiz olarak nitelediği İzzuddîn Abdulazîz b. Muhammed İbn Cemâ'a'dır (ö. 767/1366). İcazet veren kişi, sonrasında temel hadis kitapları için sahip olduğu rivayet haklarına, senet bilgilerini vermeksizin genel olarak değinir, ardından da kendi eserleri için Sadruddîn Ebû'l-Kâsım'a umumî olarak rivayet iznini verdiğini belirtir. Hususî olarak da kendi eserlerinden bazılarının isimlerini zikreder.⁶⁴ Zikri geçen eserlerin, dolayısıyla da icazeti veren kişinin meşhur dilci Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415)⁶⁵ olduğunu tahmin etmek zor değildir. Onun Azîz-i Mâşâze'nin hocası Sirâcuddîn el-Kazvîni'den de tahsil gördüğü bilinmektedir; ancak *Mesâbih* için sahip olduğu rivayet tarikleri, el-Kazvîni'den bu metni okumadığını gösterir. İcazet için verdiği yer ve tarih bilgisi, aynı zamanda el-Fîrûzâbâdî'nin tabakat ve teracim kitaplarında kayıtlı biyografisinde yer almayan bir ayrıntıyı tespiti de imkân tanır. O, icazette *Mesâbih* oturumunun 783 Cemâziyelâhîr'inin 9'unda (21 Ağustos 1381) İsfahan şehrinde gerçekleştiğini belirtir.⁶⁶ Kaynaklarda onun 770 (1368/1369) yılında Mekke'ye geldiği ve on dört yıl veya daha fazla burada ikamet ettiği belirtilir.⁶⁷ Fakat icazet kaydına yansıyan tarih bilgisi, el-Fîrûzâbâdî'nin 783 (1381) yılında İsfahan'da bulunduğunu kesin olarak ortaya koyar. Onun İsfahan'da bulunmasının ne

64 Bu kapsamda; *Minehu'l-Bârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, Şevâriku'l-Esrâr fi Şerhi Meşâriki'l-Envâr, el-Megânimu'l-Mutâbe fi Me'âlimi Tâbe, [Muheyycu'l-Garâm] ile'l-Beledi'l-Harâm, el-Kâmûsu'l-Muhît, el-Kâmûsu'l-Vasî, el-Lâmi'u'l-Mu'lemu'l-Ucâb, es-Silât ve'l-Buşer fi's-Salât alâ Seyyidi'l-Beşer, er-Ravdu'l-Meslûf [fîma leh] ismân ilâ Ulûf, Tarîku'l-Esel li-Tasdikî'l-Asel* adlı eserler zikredilir. Bkz. el-Begavî, *Mesâbihü's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, v.3a.

65 Hulusi Kılıç, "Fîrûzâbâdî," *DİA*, 13/143-45.

66 el-Begavî, *Mesâbihü's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, v.3a.

67 el-Fâsî, *el-İkdu's-Semîn fi Târihi'l-Beledi'l-Emîn*, 2/429.

amaçla ve ne kadar süreyle gerçekleştiği bilinmez, ama tek oturumluk ve teberruken yapıldığı anlaşılan bir *Mesâbih* okutması vesilesiyle yazdığı icazet, onu bu yazının konusu olan *Mesâbih* nüshasının hikâyesinin önemli bir parçası haline getirmiştir.

Mesâbih nüshasının baştaki vikaye sayfalarında yer alan dört oturumluk bir kıraat kaydı, nüshanın el-Fîrûzâbâdî'nin icazet verdiği Sadruddîn Ebû'l-Kâsım Zafer'den sonraki sahibi veya dolaşımı hakkında kısmî de olsa fikir verir. Azîz-i Mâşâze'nin Sirâcuddîn el-Kazvîni'den gerçekleştirdiği bir rivayetinin hemen altında yer alan bu kıraat kaydını düşen kişi Abdulkâdir el-Cuveynî'dir (?). Dört oturumdan ilki 805 Şevvâl'inin 20'si (13 Mayıs 1403) Pazar günü gerçekleştirilmiş ve kitabın başlangıcından kitabın haşiyesinde yazılan konuya kadar gelinmiştir. İkinci ve üçüncü oturum takip eden günlerde 21 Şevvâl (14 Mayıs) Pazartesi ve 22 Şevvâl (16 Mayıs) Salı günü gerçekleşmiştir. Son oturum ise "805 Zilhicce'sinin 24'ü (15 Temmuz 1403) Pazar günü veya 25'i (16 Temmuz) veyahut 28'i (19 Temmuz) tamamlandı." şeklinde tereddütlü bir şekilde yazıya geçirilmiştir.⁶⁸ Okumanın ne zaman tamamlandığına ilişkin tereddüt, notun okuma gerçekleştikten çok sonra düşülmüş olabileceği izlenimi uyandırır. Aynı sayfanın sol alt köşesinde yer alan mukabele kaydı da yukarıdaki oturum notlarını yazan kişiye ait olmalıdır. Kayıta Hâvend Şâh'ın nüshasıyla mukabeleye 805 Zilhicce'sinin 3'ü (24 Haziran 1403) Pazar günü başlandığı belirtilmiştir.⁶⁹ Mukabele kaydında ismi geçen Hâvend Şâh'ın kim olduğu elbette merak konusudur. Bu kişinin, meşhur Timurlu tarihçi Mîrhând'in (ö. 903/1498) babası Burhânuddîn Hâvend Şâh olması ihtimal dâhilindedir. Burhânuddîn Hâvend Şâh, tahsil için geldiği Belh'e yerleşmiş, bilahare Herat'a gidip Bahâ'uddîn Ömer'e intisap etmiş, şeyhinin vefatı sonrasında da tekrar Belh'e dönmüş ve burada ölmüştür.⁷⁰ Mukabele kaydında ismi geçen Hâvend Şâh'ın gerçekten Burhânuddîn Hâvend Şâh olduğu varsayılırsa, *Mesâbih* nüshasının Azîz-i Mâşâze sonrasında Belh veya Herat'a taşındığı söylenebilir. Nüshanın, Burhânuddîn Hâvend Şâh ile akran olan ve ömrünü Herat'ta Gıyâsiyye Medresesi'nde müderrislik göreviyle geçirdiği bilinen Sa'deddîn-i Fârisî'nin mülkiyetine girişi de muhtemelen bu vesileyle mümkün olabilemiştir.

Sonuç:

Tek bir *Mesâbih* nüshasını merkeze alan bu yazıda, ilgili nüshanın sadece başı ve sonundaki metin dışı bilgiler tahlil edilmiş, ana metnin kenarlarındaki çok sayıda haşiye, talik, fevaid ve belaga notlarına hiç değinilmemiştir. Fakat tahlil edilenler bile, nüshanın dört asırlık bir süreçte elde ettiği dolaşımı, bunun temel aktörlerini ve bir parçası oldukları sosyo-kültürel bağlamları kronolojik bir biçimde tespitte imkân tanır. Bu haliyle metin dışı bilgiler, bir nüshanın nesiller eskiterek ve onlardan bazı izleri kendi bünyesine dâhil ederek zaman

68 el-Begavî, *Mesâbihu's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, v.2b.

69 el-Begavî, *Mesâbihu's-Sunne*, Feyzullah Efendi, no.540, v.2b.

70 İsmail Aka, "Mîrhând," *DİA*, 30/156.

yolculuğunu nasıl sürdürdüğünü, bu izler sayesinde değerinin nasıl kıymetlenip büyüdüğünü bariz bir biçimde ortaya koyar. Bunun elbette ki en büyük kahramanı nüshanın ilk sahibi olan ve sonraki süreçte nüshanın önemsenmesine neden olacak bilgileri kayıt altına alan Azîz-i Mâşâze'dir. Fakat nüshaya ondan sonra sahip olan ve el-Fîrûzâbâdî'den okuyup icazet alan Sadruddîn Ebû'l-Kâsım Zafer, sonraki maliki olması muhtemel Abdulkâdir el-Cuveynî (?), Herat'ta Gıyâsiyye Medresesi'ne eseri vakfederek koruma altına alan Sa'deddîn-i Fârisî, vakıf statüsünü yitirmişken nüshayı sahiplenen ve Şifleşen bir coğrafyada birkaç nesil boyunca muhafızlığını yapan Şirazlı tacir ailesi de en az Azîz-i Mâşâze kadar nüshanın hikâyesine etki etmiş kahramanlardır. Bu da bizi yazının hareket noktasını oluşturan notun sahibi bir diğer kahramana, yani Sabık Basra Kadısı Murtazâ'ya götürür. Nüsha üzerindeki metinle ilişkili metin dışı kayıtlar, onun nüshayı temin etmek için ortaya koyduğu kişisel çabanın ne kadar değerli ve temin sürecini kayda geçirdiği nota yansıyan tatmin ve mutluluk hissini de ne kadar da sahici olduğunu teyit eder. O, altmış acem abbâsî öderken, *Mesâbîh* nüshası üzerindeki kayıtların ve bunların ifade ettiği önemin farkındadır.

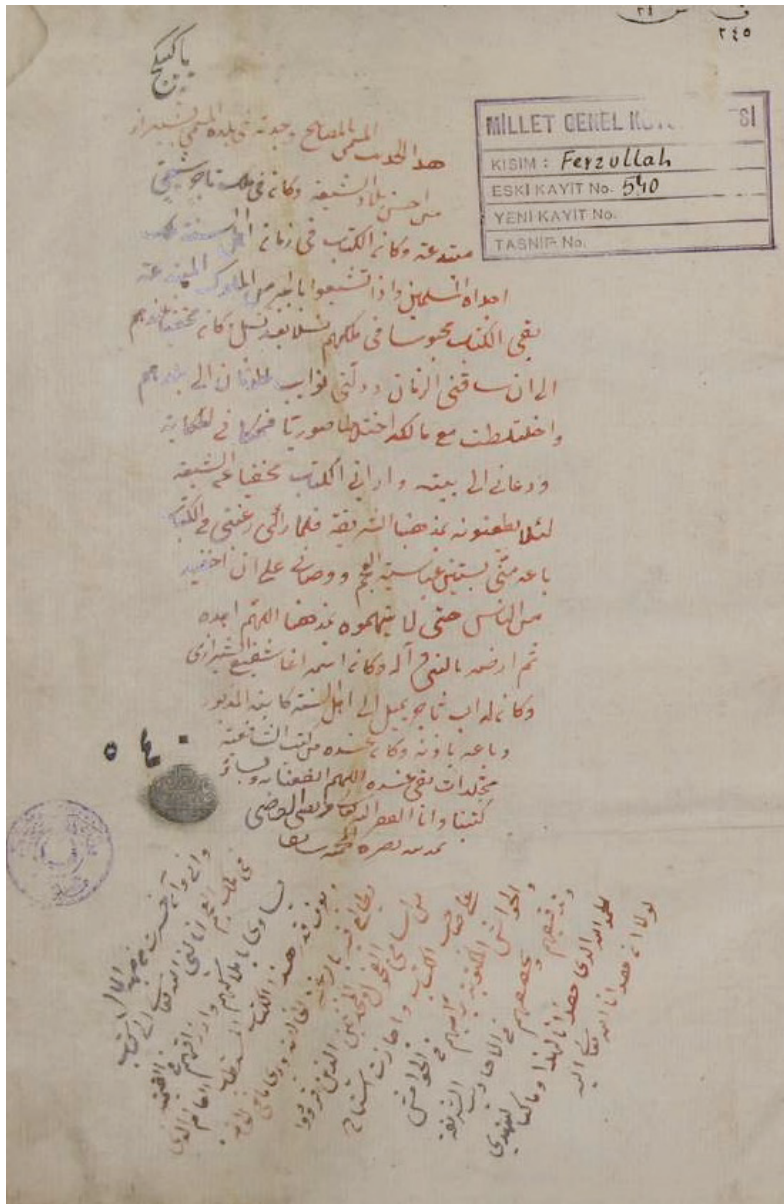
Bu yazının muhtevası, her bir yazma eser nüshasının biricik olduğu gerçeğini de teyit eder. İster metinle ilişkili ister metinden bağımsız olsun yazma eserlerdeki ana metin dışındaki bilgiler bakımından her bir yazma eser nüshası, içinden geçtiği tarihe açılan istisnai birer pencere işlevi görür. Bu ise, iktidar merkezli anlatıları esas alan genel tarih ve tabakat literatürünün yanında çok katmanlı ve renkli bir tarihsel veri imkânı oluşturur. Bunun merkezinde daha çok bireylerin herhangi bir siyasi ya da ideolojik saikten hareket etmeksizin sundukları ham anlatılar yer alır. Elbette bireyler de içinde yaşadıkları sosyo-kültürel ortamın etkisinden bağımsız olarak değerlendirilemezler, ancak tarih yazıcılığında asıl amaçlanan şey tam da sosyo-kültürel ortama ortak olabilmek değil midir? Bireyin veya bireylerin sunduğu ham malzeme, bunu belli ölçüde mümkün kılar. Bu yazıya konu olan *Mesâbîh* nüshası, doğrudan veya dolaylı yüzlerce bireyden izler taşıması; Bağdat, İsfahan, Herat, Şiraz, İstanbul gibi şehirlerin, buralardaki kurumların ve mekânların hikâyesine, sosyo-politik ve dinî-kültürel atmosferine kısmen de olsa bizleri ortak edebilmesi bakımından ayrıca kıymetlidir.

Kaynakça:

- Abisaab, Rula Jurdi. *Religion and Power in the Safavid Empire*. London: I.B. Tauris, 2004.
- el-Adanavî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-Mufessirîn*. Thk. Suleymân b. Sâlih el-Hazzî (?). es-Su'ûdiyye: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1417/1997.
- Aka, İsmail. "Mîrhând." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 30/156-157
- Akbaş, Mustafa Yasin. "Mesabihu's-Sunne Şerh Literatürü." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022): 33-80.
- Amoretti, B. S. "Religion in the Timurid and Safavid Periods." *The Cambridge History of Iran* içinde, ed. P. Jackson-L. Lockhart, 6/610-654. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Apaydın, Yasin. "Timurlu Dönemi Herat'ında Bir Müderris: Mesud Şirvânî'nin (ö. 905/1500) Entelektüel Biyografisine Doğru." *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 8/2 (2023): 493-518.
- Aydoğmuşoğlu, Cihat. "Safevi Hükümdarı Şah Abbas'ın Dinî Siyaseti." *Turkish Studies* 6/3 (2011): 1329-1337.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2023.
- Azîz-i Mâşâze, Ebû'l-Fadl el-Hasen b. Mahmûd b. Abdulmecid er-Recâ'î. *Kitâbu'l-Erbe'ün*. Berlin Staatsbibliothek, Landberg, no.739, 12 v.
- el-Begavî, Muhyî's-Sunne el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'. *Mesâbihu's-Sunne*. Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no.540, 243 v.; Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi, Sivas Yazma, no.13, 236 v.; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no.2012, 271 v.
- el-Bircendî, Abdulâlî b. Muhammed Huseyn el-Bircendî. *Şerhu Zubdeti'l-Usûl*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no.1335, 212 v.
- ed-Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Alî. *Tabakâtu'l-Mufessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- Demirci, Selim. "el-Hatîb et-Tebrizî ve Mişkâtü'l-Mesâbih'i Üzerine." *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014): 95-113.
- el-Fâsî, Takiyyuddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Ikdu's-Semîn fî Târihi'l-Beledi'l-Emîn*. Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Feyzullah Efendi Vakfıyesi*, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no.2200-M.
- Fragner, B. G., J. B. Simmons ve P. Avery. "'Abbâsî," *Encyclopædia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/abbasi> (Erişim: 23.02.2024).
- el-Gîlânî, Muhammed b. Huseyn es-Sâdikî. *Hâşiye 'alâ Envâri't-Tenzîl*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no.526, 242 v.
- Golombek, Lisa. "The Resilience of Friday Mosque: The Case of Herat." *Muqarnas* 1 (1983): 95-102.
- el-Hamevî, Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mucemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1397/1977.
- el-Hânsârî, Mirzâ Muhammed Bâkır el-Müsevî el-İsbahânî. *Ravdâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ' ve's-Sâdât*. Tahran: el-Matba'atu'l-Hayderiyye, 1390.
- İşılak, Halil. "Safeviler Dönemi İmâmiyye Şîa'sında Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar," Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022.
- İskender Bey Münşî. *Târih-i Âlem-Ârâ-yi Abbâsî*. Çev. Ali Genceli. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.
- el-Kazvîni, Sirâcuddîn Ömer b. Alî. *Meşyeha*. Thk. Âmir Hasen Sabrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- Kemâlpâşazâde, Şemseddin Ahmed. *Tevârih-i Âl-i Osmân*. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no.2447, 141 v.

- Kılıç, Hulusi. “Fîrûzâbâdî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 13/143-145.
- Manz, Beatrice. *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- el-Merginânî, Burhânuddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, no.1073, 602 v.
- Mirzâ Mahdûm, Mu‘inuddîn Eşref. *en-Nevâkid ale'r-Ravâfid*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, no. 2249, 124 v.
- Ökten, Ertuğrul İ. “Jâmî (817-898/1414-1492): His Biography and Intellectual Influence in Herat.” Doktora Tezi, The University of Chicago, 2007.
- Özen, Şükrü. “Teftazani.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 40/300
- Özgüdenli, Osman Gazi. “İsfahan.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 22/500.
- Rabino, Hyacinth Louis. “Coins of the Shahs of Persia.” *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society* 8 (1908): 357-373.
- Savory, Roger M. *Iran under the Safavids*, Cambridge: Cambridge University Press. 1980.
- Schwarz, Florian. “Writing in the margins of empires - the Husaynâbâdî family of scholiasts in the Ottoman-Şafawid borderlands.” *Buchkultur im Nahen Osten des 17. und 18. Jahrhunderts* içinde, ed. Tobias Heinzlmann ve Henning Sievert, 151-199. Bern: Peter Lang, 2010.
- Söylemez, Yusuf Ziya. “Timurlular Döneminde Herat.” Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2023.
- Şahin, Mustafa. “Orta Çağda Herât Bölgesi: Gaznelilerin Kuruluşundan Timurluların Yıkılışına Kadar (961-1507).” Doktora Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2013.
- eş-Şirvânî, Sadreddînzâde Muhammed Emîn. *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*. Çev. Ahmet Kamil Cihan ve diğerleri. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Şükürov, Giyas. “Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve I. Şah İsmâil Devri (907-930/1501-1524).” Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- et-Teftâzânî, Seyfuddîn Ahmed b. Yahyâ. *Hâşiye ale'l-Vikâye*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, no.804, 219 v.
- Vâ'iz, Seyyid Asiluddîn Abdullah. *Maksadu'l-İkbâl-i Sultâniye ve Marsadu'l-Âmâl-i Hâkâniye*. Thk. Necib Mâyil Herevî. Tahran: Bunyâd-i Ferheng-i İran, 1351.

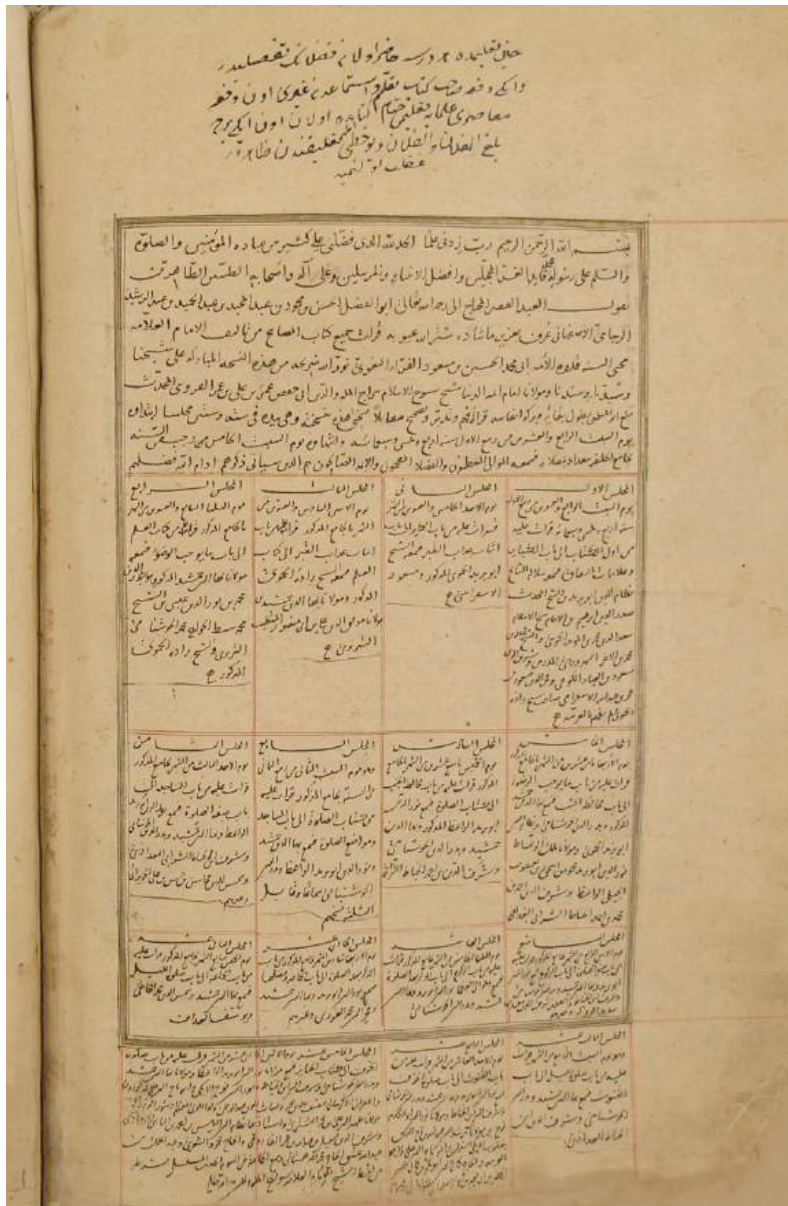
Ek-1: Sabık Basra Kadısı Murtazâ'nın Notu



Ek-2: *Mesâbîh* Nüshasının Hatime Sayfası



Ek-3: Azîz-i Mâsâze'nin Tuttuğu Sema Kayıtlarının İlk Sayfası





ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İmam Şâtıbî'nin Düşüncesinde Hukukî Alan ile Ahlâkî-Dinî Alan Arasındaki Münasebete Dair Bir Değerlendirme

An Investigation into the Relationship between the legal Domain
and the moral-religious Domain in the thought of İmâm aš-Şâtıbî

Abdurrahim KOZALI*

Öz: Hukukun fonksiyonlarından birisi olarak adalet, bir hukuk sisteminin ahlâkî denetlemesi anlamında hemen bütün hukuk sistemlerince dikkate alınmıştır. Genel hukuk felsefesinde doğal hukuk düşüncesi tarafından üstlenen hukukun ahlâkî denetimi ödevi İslam hukuk düşüncesi açısından bakıldığında daha çok ahlâk-dinî hassasiyet perspektifinden gerçekleştirilmiş görünmektedir. İslam hukuk tarihinde hukuki saha ile ahlâkî-dinî saha arasında irtibat kurulması bağlamında en dikkat çeken isimlerin başında İmam Şâtıbî'nin geldiği söylenebilir. Şâtıbî'de hukuk-ahlâk ilişkisi daha önce de birtakım çalışmalara konu edilmiş olmakla birlikte, bu makalede müellifin söz konusu gayretinin dinî-ahlâkî perspektiften hukukun yapısını düzenleme ölçüsüne varmış olabileceği görüşü ortaya atılmıştır. Söz konusu görüş, tipik olarak değerlendirilen birkaç mesele özelinde incelenmeye çalışılmıştır. Bu meseleler *zimmet dışı teklif, vaz'î hükümlerin hikmet eksenli tanımı, sıhhat ve butlân kavramlarına uhrevî boyut katılması ve sebepler için öngörülmemiş müsebbeplerin, hukuken geçersiz sayılması* şeklindedir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuk felsefesi, Fıkıh usûlü, Hukuk-ahlâk ilişkisi, Şâtıbî, *el-Muvâfakât*

Abstract: The ethical nature of law is one of the most important topics in legal philosophy and is actually closely related to the following question: Which dimension of law is the most important: Justice, order or society? Regardless of the fact that according to the adherents of natural law, justice has priority, one can express that order is the existential condition of law, with the rest being the conditions of the continuity of law.

In any case, it seems that the law has the task of being accountable to ethics. This fact also points to the separation between the categories be and should. In this context, there is a danger, namely the ethicization of the law, which we should be careful about.

Generally speaking, it can be said that this fact, namely the separation between law and ethics, in other words the category of being and should be, was also the opinion

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İslam Ekonomisi ve Finansı Enstitüsü, abdurrahim.kozali@marmara.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-9934-027X

of the Islamic scholars. Because of the religious nature of Islamic law, it must also be mentioned that instead of the statement “ethics” it is better to use “ethics-religious”.

There is another problem with regard to Islamic law: Where to find the category *sollen*, in the revealed texts or in the maxims of Islamic law. Because the topic has been discussed in this article using the example of aš-Šāṭibī, we prefer the second approach, namely the content of the category ought is determined from the side of the maxim of Islamic law.

The project developed by Schatibi and discussed in this article was called “The Review of Law from the Side of Ethics”. While aš-Šāṭibī presents his project, he has benefited from the systematics and terminology of Usul al-Fiḥ. It is also striking that he quoted most from the work *Ihyāu ‘Ulūmu ‘d-dīn* by Ġazzālī. In addition, his important contribution lies in the fact that his approach can influence the nature of law.

The contribution of Schatibi was presented in this article in the example of some topics that look typical. These topics are “The responsibility (*taklīf*) outside aḍ-ḍimma”, “Defining *vaz’i* legal provisions from the perspective of wisdom (*ḥikma*)”, “Adding the afterlife perspective to the definition of the terms “Valid (*ṣihha*)” and “Invalid (*butlān*)” and “The invalidity of the legal results (*musabbab*)

In order to understand the meaning of the term “The responsibility (*taklīf*) outside aḍ-ḍimma”, one must take into account that the concept of law is to be presented in the context of the concepts of right-duty and obligation. It is at this point that Shatibi points out that there are some duties in Islam that do not fall into this category, such as giving a donation to a poor person or helping a drowning person. It is to be determined that such duties were actually categorized by the Islamic jurists under the ethical duties. In addition, such actions are specific and therefore another problem, which was also discussed by aš-Šāṭibī, arises as to whether indefinite actions can be legally required.

Another example of Shatibi’s project can be found in the definitions of some terms, such as the term *‘illa* (Legal basis, ratio legis). For the classical Usul scholars, it is important that *‘illa* is described as an objective property. This approach is actually also important for determinism in a legal system. The definition given by Shatibi is as follows: “The *‘illa* is the good (*maṣlaḥa*) that exists behind the religious commands or the evil (*mafsada*) that exists behind the religious prohibitions”. As can be seen from this statement, aš-Šāṭibī ignores objectivity. Likewise, in aš-Šāṭibī’s thinking, the concepts of valid (*ṣaḥīḥ*) and invalid (*bāṭil*) were defined not only from the perspective of this world, but also from the perspective of the hereafter. This is also another sign of the author’s religious-ethical sensitivity.

In short, one can say that all these examples indicate that the author intended that the law be examined from the side of the ethical and religious dimension.

Keywords: Islamic legal philosophy, *Uṣūl al-Fiḥ*, The relationship between law and ethics, aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*.

1. Giriş**

Hukuk-ahlâk ilişkisi veya bir diğer ifadeyle hukukun ahlâkî niteliği meselesi hukuk felsefesinin en temel konularından birisidir.¹ Esasen konu hukukun fonksiyonlarından² hancisinin başat rol oynayacağı sorunuyla birlikte hukukun mahiyeti, bir başka ifadeyle tanımıyla yakından alakalıdır. Hukuk için ahlâkî niteliği vazgeçilmez bir unsur olarak gören hukuk felsefecileri, söz konusu fonksiyonlardan adaleti³ birincil fonksiyon olarak görmüşler ve hukuku bu bakış açısıyla tanımlamışlardır.⁴ Bununla birlikte hukuka dair tanımların ekseriyetinde dikkati çeken *düzen* ve *yaptırım* vurgusu⁵ genel kanaat olarak hukukun düzen fonksiyonunun öncelendiği izlenimini vermektedir. Esasen hukukun düzen fonksiyonunu diğerlerinin önüne geçirme şeklindeki tutumun, akla ilk gelebileceği üzere zorunlu olarak hukuksal pozitivizm⁶ yanlısı olmak anlamına gelmediği dikkate alınmalıdır. Kanaatimizce *düzen*, hukukun varlık şartı iken; *adalet* ve *toplumsal ihtiyaçları karşılama* devamlılık şartıdır.⁷ Bu durumda ahlâkî içerik, doğal hukuk düşüncesini benimsemiş hukukçular gibi varlık şartı düzeyinde benimsenmiş olmasa bile, bir hukuk düzeninin devamı ve sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için hemen tüm hukuk felsefecileri tarafından bir gereklilik olarak düşünölmüştür. Bu durumun hukuku ahlâk karşısında sürekli hesap vermek durumunda olan bir olgu haline getirdiği söylenebilir. Tam da bu noktada ortaya çıkması muhtemel bir paradoks *hukukun ahlâka dönüşmesi/ahlâkileşmesi* tehlikesidir. Zira bu durumda hukuk, varlık şartı olan *düzen* fonksiyonunu, devam şartı olan *adalet* fonksiyonuna feda etme riskiyle karşı karşıya olacak, sonuçta mahiyetini kaybedebilecektir.

Genel hukuk tarihi içerisinde hukukun ahlâk ve adalet perspektifinden denetlenmesi ve düzenlenmesi işleminin ağırlıklı olarak doğal hukuk düşüncesi tarafından gerçekleştirildiği ifade edilebilir. Doğal hukukun aşağıda verilen tanımı söz konusu işlevin ne şekilde gerçekleştirildiğini de izah eder mahiyettedir:

** Değerli tenkitleriyle makaleye ciddi katkı sağlayan anonim hakemlere ve son okumayı gerçekleştiren Saliha Kasapoğlu'na teşekkürü borç biliyorum.

1 Hukuk-ahlak ilişkisi konusunda hazırlanmış önemli bir çalışma olarak bk. İsmail Kılıoğlu, *İnsan ve Değerler Kavramı Açısından Ahlâk ve Hukuk*, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları), 2020. Ayrıca bk. Orhan Münir Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966), 52-71; Abdölhak Kemal Yörük, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966), 91-114; Giorgio Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, çev. Suut Kemal Yetkin, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 173-183.

2 Hukukun fonksiyonları ve bu fonksiyonlar arasındaki ilişkilere dair bk. Çağıl, 23-38.

3 Adaletin ahlâkî içeriğine dair bk. Kılıoğlu, 325, 326.

4 Türkçe hukuk literatüründe bu perspektiften yapılmış yaygın bir tanım, "Hukuk adâlete hâdim bir beşerî hayat nizamıdır" şeklindedir. Tanım için bk. Çağıl, 24. Hukuk tanımı konusunda Aral ve Işıktaç'ın Çağıl'ı izlediği görölmektedir. Bk. Vecdî Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, (İstanbul: İ.Ü.H.F. y., 1975) 13; Sercan Gürlü (ed.), *Adalete Yönelmiş Bir Toplumsal Düzen Olarak Hukuk: Prof. Dr. Yasemin Işıktaç Armağanı*, (İstanbul: Sümer Kitabevi Yayınları, 2021).

5 Tanım örnekleri için bk. Kemal Gözler, *Hukukun Temel Kavramları*, (Bursa: Ekin y., 2023), 16; İ. Yılmaz Aslan, Doğan Şenyüz, *Hukuka Giriş*, (İstanbul: Ekin y., 2022), 18.

6 Hukuksal pozitivizm konusunda bk. Çağıl, 436-508; Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021), 275 vd.

7 Bir diğer ifadeyle hukuk için *düzen* ontolojik, *adalet* etik ve *toplumsal ihtiyaçları karşılama* sosyolojik koşuldur.

Doğal hukuk, adalet idesinin kısmen realize olmuş biçimi olması hasebiyle, üstün ve objektif bir alana ait oldukları kabul edilen, insan bireyi tarafından bilinebilen, yüzyıllardan beri pozitif hukuklardan ayrı, onlardan önce ve üstün konumda algılanan ve pozitif hukukları değerlendirme ölçütü olan soyut ve genel nitelikli normlar bütünüdür.⁸

İslam hukuk tarihinde genel hukuk felsefesi ve özellikle de Batı hukuk felsefesi kapsamında incelenen meselelerin oldukça geç dönemde ele alınmış ve fıkıh usulü eserlerinin dahi ilk olarak hicri 4./miladî 10. asırda ortaya çıkmış olması İslam hukuk felsefesine dair meselelerin hukuk felsefesi sahasında ilk kavram üretenlerin oluşturduğu terminolojiyle ele alınmasını doğal bir durum kılmaktadır. Bu yönüyle çalışmamızda da egemen hukuk düşüncesinde karşılığının olabilmesi için İslam hukukunda ahlâk-hukuk ilişkisi meselesi, Batı hukuk felsefesi kavramları çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁹ Kanaatimizce bu noktada hassasiyet gösterilmesi gereken konuların başında, bir medeniyete ait olan kavramların belirli *kavram ailesine* aidiyeti meselesi gelmektedir. Nitekim Batı hukuk düşüncesinin genelinde *olması gereken (sollen)* kategorisinin içeriğini dolduran doğal hukuk düşüncesi İslam hukukundan tamamen farklı bir tasavvur arka planına (ontoloji) sahiptir. Dahası sadece Batı hukuk felsefesi sürecine bakıldığında dahi doğal hukuk düşüncesinin düşünsel arka planının dönemler arasında farklılık gösterdiği dikkati çekmektedir.¹⁰ Bu realiteden hareketle İslam hukukunda *olması gereken* kategorisinin içeriğinin bütünüyle *doğal hukuk* fikriyle doldurulmasının isabetli bir yaklaşım olmadığı kanaatindeyiz.¹¹ Bununla birlikte tüm hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslam hukukunda da *olan ve olması gereken* hukuk ayrımının bulunduğu da bir gerçektir. İslam hukukunda olan ve olması gereken hukuk ayrımının kabulü aynı zamanda hukuk-ahlâk ayrımının da kabulü sonucunu doğurmaktadır.¹² Ancak

8 Abdurrahim Kozalı, *Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan*, (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 35.

9 Nitekim Hâlid Mes'ûd da *İslam Hukuk Teorisi* ismiyle Türkçeye çevrilen çalışmasında *sosyal değişme ve hukuk ilişkisinin* hukuk felsefesinin temel konularından birisi olduğunu ve kendisinin bu sorunu İslam hukuku bağlamında ele almayı amaçladığını ifade etmiştir. Bk. Muhammed Hâlid Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 13, 15. Mes'ûd'a göre Şâtûbî'nin fıkıh usulüne ilgisi metodolojik ve felsefi yetersizliğinden ötürü fikhin sosyal değişime cevap vermede zayıf kalmasından kaynaklanmaktadır. Bk. Mes'ûd, 101.

10 “İlk çağ tabii hukuku tabiat ve beşerî statü (beşerî kanun) zıdlarına dayanır. Orta çağ tabii hukukunda ilahî hukuk-dünyevî hukuk zıdları görülmektedir. Yeni çağ tabii hukukunun temelinde akıl-cebrî nizam zıdları bulunmaktadır.” Bk. Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, 407, 408.

11 Mes'ûd çok benzer bir bakış açısını C. H. Troy'a atıfla şu şekilde ifade etmiştir: “C. H. Troy, bu düşüncüyü Grek ve Sâmî hukuk kuramlarıyla karşılaştırmalı olarak daha açık bir şekilde ortaya koymuştur. Sâmîlerin, hukuku Tanrı tarafından vahyedilen “mutlak” bir sistem olarak değerlendirdiğini, Greklerin ise, tabii hukuk düşüncesini işlediklerini ortaya çıkarmıştır. Grek hukuk kuramı bireyin tabiatından neşet eden bir kavrayış iken, mutlak karakterli Sâmî hukuku insana dışarıdan, Tanrı tarafından empoze edilen bir hukuktur.” Bk. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, 20. Tabii hukuk ile İslam hukukunu, Şâfi'î'nin (ö. 204/820) hukuk düşüncesi ekseninde mukayese eden bir çalışma olarak bk. Abdurrahim Kozalı, “İslâm Hukuku ile Batı Hukuku Arasındaki Temel Düşünsel ve Metodolojik Farklılık Açısından İmam Şâfi'î'nin Konumu”, *Uluslararası İmam Şâfi Sempozyumu, Diyarbakır, Türkiye, 7 - 09 Mayıs 2010*, 577-602.

12 Bu noktada, Mes'ûd'un naklettiği üzere, H. L. A Hart'ın, hukukun, kökeni itibarıyla manevî temelli kabul edilmesi durumunda dahi, uygulamada bu temelden soyutlanmasının mümkün olabileceği şeklindeki tespitinin İslam hukuku için de geçerli olduğunu düşünüyoruz. Bk. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, 38. Diğer yandan İslam hukuku açısından da hukukî alanla ahlâkî alanın ayrılması gereğine dair önemli değerlendirmeler için bk. Muhammed Sait Duran,

burada dikkat edilmesi gereken husus Batı hukuk felsefesi açısından *ahlâk* şeklinde ifade edilen ve hukukun ideal hedefini de içeren sahanın İslam dini ve hukuku açısından sadece ahlâkî olmayıp, inanç, ahlâk ve hukuku kapsayan bütünlük fikri sebebiyle *ahlâkî ve dinî* şeklini almış olmasıdır. Nitekim bundan dolayı çalışmamızda *hukukun ideal boyutunu* ifade eden alan, hukukî alanın karşısında konumlandırıldığında *dinî-ahlâkî* alan şeklinde ifade edilmiştir. Kanaatimizce İslam hukukunda *olması gereken* kategorisinin hem ahlâkî hem de dinî nitelik taşıması, bu kategorinin muhtevasının belirlenmesinde nasların mı yoksa makâsîd fikrinin mi daha belirleyici olması gerektiği sorunuyla irtibatlı görünmektedir.¹³ Fıkıh tarihi boyunca gerek fetvâ gerek yargı sahasında ve gerekse bilimsel alanda eksik olmayan eleştiri realitesi, esasen olan hukukun olması gerektiği düşünülen hukuk perspektifinden eleştirisi olarak kabul edilebilir.¹⁴ Diğer yandan hukukî olanla ahlâkî-dinî olan ayrımının Müslüman hukukçuların zihinlerinde de mevcut olduğu, dahası bir çok fûru meseledeki ihtilafın bu iki sahanın ayrı ayrı mütalaa edilmesinin imkanı konusundaki bakış açısı farklılığından kaynaklandığı da ifade edilebilir.¹⁵

Zur Theorie einer teleologischen Methode in der islamischen Normenlehre: Aş-Şâtîbîs (gest. 790/1388) Konzept der Absichten der Scharia (maqâsîd aş-Şari'a), (Berlin: EB Verlag, 2015), 313-315. Duran'a göre esasen hukuk ve ahlâkın aynı etik zemine dayanmakla birlikte bu iki alanın ayrılmaması, kendisinin "hukukun ahlâklaşması (*Moralisierung des Rechts*)" olarak adlandırdığı bir duruma yol açabilecektir. Bu durum son tahlilde İslam hukuku açısından da doğal hukuka benzer bir kaynağın belirleyici olması gibi sakıncalı bir sonuca yol açabilecektir. Duran'ın dikkat çektiği önemli bir diğer husus da ahlâk ve hukuk alanlarının ayrılmaması durumunda "ahlâkın hukuklaşması (*Verrechtlichung der Moral*)" tehlikesidir. Oysa muamelat sahasında daha bariz bir şekilde geçerli olmak üzere İslam hukuku bakımından da odaklanılan asıl saha fiillerin objektif görünümleridir.

- 13 Hukukun işlevlerini İslâm hukuku açısından ele alan önemli değerlendirmeler için bk. Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 63-104.
- 14 Fıkıh tarihinde İslam hukuk düşüncesi bağlamında, son tahlilde *dinî-ahlâkî* mülahazalarla ortaya konduğunu düşündüğümüz ilk eleştiri örnekleri arasında Şâfiî'nin özellikle *İbtâlu'l-istihsân* ve *er-Risâle* eserlerinde yaptığı istihsan eleştirileri yer almaktadır. Bu eleştirilerin odağında istihsan yönteminin *hevâyâ* dayalı bir yöntem olması yer almaktadır ki, *hevâ*, İslam düşüncesinin genelinde olduğu gibi Şâfiî'nin anlayışında da *dinî/vahyî* kaynaklı olmayan ve bu yönüyle *dinî/vahyî* kaynaklı olana alternatif teşkil eden bir kaynak olarak anlaşılmaktadır. Bk. Mecdî Muhammed Muhammed Aşur, *es-Sâbit ve'l-mütegayyir fî fikri'l-İmam Ebî İshak eş-Şâtîbî*, 359; Abdurrahman Haçkalı, *Şâtîbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü: Makâsîdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 99; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *İbtâlu'l-İstihsân, (el-Umm içinde, Beyrut, 1983) 7/298; er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Dârul-kütübî'l-ilmîye, t.y.), 503-560.
- 15 Bu iki bakış açısına dair bir örneği Neseffin *el-Menâr* isimli usûl eserinden aktarmak istiyoruz: "Konusu hissî fiiller (*el-ef'âlü'l-hissiyye*) olan bir yasaklamada (*nehiy*) nehyde, nehyin konusu (*menhiyy anh*) birinci kısma (*kabîh li aynihî*) dâhildir. Konusu şer'î durumlar (*el-umûru's-şer'iyye*) olan nehyde ise yasaklamanın konusu (*menhiyy anh*) ikinci kısma (*kabîh li gayrihî*) dâhildir. Zira (bu kısımda nehyin konusu için sabit olan) kötülük (*kubh*) niteliği iktizâen sabit olmaktadır. Bu nedenle (kötülük vasfı, bu vasfı) gerektiren şeyi, yani nehyi iptal edecek şekilde gerçekleşemez. İşte bu nedenle (konusu şer'î durumlar (*el-umûru's-şer'iyye*) olan nehyde ise menhiyy anh ikinci kısma (*kabîh li gayrihî*) dâhil olması sebebiyle) ribâ, diğer fâsîd satım akitleri ve kurban günü tutulan oruç, nehy bunların asıllarına değil vasıflarına ilişkin (müteallık) olduğu için, aslı itibarıyla meşru, vasfı itibarıyla gayri meşru kabul edilir. ... İmam Şâfiî, bizim (mutlak) emrin hasen li aynihî ifade ettiği şeklindeki görüşümüzü temellendirirken ifade ettiğimiz gibi, "mutlak kemâle hamlolunur", kuralına dayanarak, her iki durumda da (hissî fiillerde de şer'î durumlarda da, mutlak nehyin bulunduğu yerde) nehyin konusunun birinci kısma (*kabîh li aynihî*) dâhil olması gerektiğini savunmuştur. Zira (İmam Şâfiî'ye göre); 1. Tıpkı emrin hasen sıfatını gerektirmek konusunda hakikat olması gibi, nehy de kabîh sıfatını gerektirmek konusunda hakikattir. 2. Diğer yandan, yasaklanan şey (*menhiyy anh*) masiyet olup, meşru olamaz; zira ikisi (masiyet olmakla meşru olmak) arasında tezat vardır.

Bu nedenle (İmam Şâfiî'ye göre gerek hissî gerekse şer'î fiillerin yasaklanması durumunda kabîh li aynihî söz

Hukukî saha ile ahlâkî-dinî saha arasındaki ilişkinin İslam hukuk düşüncesi açısından ele alındığı bu çalışmada, konu İmam Şâtübî (ö. 790/1388) özelinde incelenmekle birlikte, Şâtübî'den önce bu bağlamda en dikkat çeken ismin Ebû Hâmid Gazzâlî (ö. 505/1111) olduğu söylenebilir. Şâtübî'nin esasen “hukuku ahlâkî açıdan denetlemek” şeklinde de ifade edilebilecek olan projesini¹⁶ ortaya koymak üzere kaleme aldığı¹⁷ ve bu amaçla, haddiza-

konusu olduğu için ve bu yönüyle söz konusu fillerin meşru olmamaları sebebiyle) zina ile hürmet-i musâhara sâbit olmaz; gasp, mülkiyetin nakline neden olamaz ve masiyet amaçlı yolculuk ruhsata sebep olamaz.” Bk. Ebû'l-berekât Hâfızuddîn en-Nesefî, *Menâru'l-envâr*, (İstanbul: Asitane yayınları, 1329), 30, 33.

Alıntının da açıkça ortaya koyduğu üzere, İmam Şâfiî, Hanefîlerden farklı olarak hukukî alan ile ahlâkî-dinî alanın farklılığının idrakinde olmakla birlikte İslam hukuku açısından prensipte bu alanların ayrılmazlığı kanaatindedir. Hanefîler ise başka birçok örnek gibi alıntıda yer alan örneklerin de gösterdiği üzere bu iki alanı ayrı ayrı değerlendirmeye eğilimindedir.

- 16 Şâtübî'nin, tarafımızdan *proje* şeklinde ifade edilen söz konusu amacı Duran tarafından “konsept” şeklinde nitelendirilmiştir. Esasen Reysûnî yakın bir amaçla Şâtübî'nin gayesini “nazariye” şeklinde ifade etmiş ve görünen o ki, özellikle “mübâh” ve “sebepe-müsebbep ilişkisi” konularını bu amacına matuf olarak çalışmasına almıştır. Bk. Ahmed er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-İmâm eş-Şâtübî*, (Beyrut: el-Mahedu'l-âlemiyü li'l-fikri'l-islâmî, 1995), 181-202.

Bu bağlamda şunu da ifade etmek isteriz ki, özellikle çağdaş fıkıh usûlü eserlerinde gözlemlendiği şekliyle, mutlak, yani mezhepler üstü bir fıkıh usûlü çalışmasına, genel manada usûl literatüründe rastlamak pek mümkün görünmemektedir. (Çağdaş usul eserlerinin bu açıdan eleştirisine dair bk. Mürteza Bedir, “Usûl-i Fıkıhın Geçmişte ve Günümüzdeki Müfredatı -Fıkıh Usûlü Tasavvurunda Büyük Değişim: Fıkıh Usûlü Ders İçeriği Üzerinden Bir İnceleme”, *Kelam İlminde ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 305-337) Geleneksel usûl eserleri incelendiğinde, bu eserlerin, amelî bir mezheple organik ilişkisi bir yana, en azından fukahâ veya mütekellemi yöntemlerine göre kaleme alındığı gözlemlenir. Burada yeri gelmişken belirtilmelidir ki fıkıh usulünde memzûc yöntem, mesâil düzeyinde *mezhepler-üstü* bir usûl inşası çabasını değil, daha çok dil ve üslup birliğini ifade etmektedir. (Konuyla ilgili değerlendirmeleri de içeren bir çalışma olarak bk. Seyit Mehmet Uğur, “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-Sââtî'nin Nihâyetü'l-Vüsûl'ü Örneği”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, (2019/2), 38/689-724). *el-Muvâfakât*'ın içerik analizine geçmeden yalnızca eser ismi (*el-Muvâfakât beyne ârâi Ebi Hanîfe ve'bni'l-kâsım*) dahi, müellifin iki büyük ekol arasında uzlaşırma çabasını ortaya koymaktadır. Haddizatında müellifin eser için ilk düşündüğü isim, kendisinin mevcut mezheplerin üzerinde, deyim yerindeyse bir *meta-sistem* arayışı içinde olduğu işaret ediyor görünmektedir: *et-Ta'rif bi Esrâri'l-teklîf*. (Bk. Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, (Huber: Dâru İbn Affân, 1997/1317), 1/10; Mehmet Erdoğan, “el-Muvâfakât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/406-408). Kısacası Şâtübî'nin *el-Muvâfakât* adlı eserini kaleme alırken temel amacı hukuka ahlâkî muhteva kazandırmak olup, zemini fıkıh usûlü disiplini ve yöntemi, kesinlik taşıdığı mûlahazası ile *tümevarımdır* (Şâtübî'de tümevarım yönteminin bir değerlendirmesi için bk. Sait Duran, “Anlamsal Tümevarım (İstikrâ-i Mânevî)”, *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 16 (2016): 177-196). Eserin, “Kuşkusuz, dinde fıkıhın esasları zannî değil, kat'îdir. (ان اصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية.)” şeklindeki ilk cümlesinin (*el-Muvâfakât*, 1/17) de bu bakış açısıyla anlaşılması uygun görünmektedir. (Bu ilk cümle, “والدليل على ذلك انها راجعة الى كليات الشريعة” şeklindeki gerekçe ifade eden cümleyle birlikte analizi ve eleştirisi için bk. Abdurrahim Kozali, “el-Muvâfakât Okumaları, 3. Seminer”, *Youtube*, (24 Mayıs 2022, 22:48-1:16). “Fıkıh usûlünün katflığı” bağlamındaki diğer bakış açıları konusunda bk. Kutb er-Reysûnî, *et-Tecdîdü'l-usûli inde's-Şâtübî: Müntalakât ve tecilliyât*, (Riyad: Darü'l-Meyman, 2018/1439), 37-40; Haçkalı, *Şâtübî'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü*..., 137-139, Ferîd el-Ensârî, *Usûl Terminolojisi (Şâtübî Örneği)*, çev. Soner Duman, Osman Güman (İstanbul: Akademi Yayınları, 2012), 276-285. Diğer yandan makâsîdın meyve, fıkıh usûlünün ise bu meyveye götüren yol olduğu, yani bu iki kavram arasında sebep-müsebbep ilişkisi bulunduğu şeklindeki yaklaşım da kanaatimizce pek isabetli görünmemektedir. İlgili değerlendirme için bk. Aşur, *es-Sâbit*, 133, 134.

- 17 Bu yönüyle, Mes'ûdun, Şâtübî'nin çalışmasıyla ilgili olarak iddia ettiği, “manevî ve dinî değerlerden bağımsız hukuk teorisine yaklaşımı pozitivizme doğru bir yöneliş” şeklindeki tespitine (Bk. *İslam Hukuk Teorisi*, 39.) katılmadığımızı ifade etmek istiyoruz. Makalede savunulan temel fikir tam aksine, Şâtübî'nin ana gayesinin hukuk ile sözü edilen manevî ve dinî değerler alanını yakınlaştırmak olduğu şeklindedir. Hukukî alanla, makalemizde tercih ettiğimiz ifadeyle “ahlâkî-dinî alan”ı yakınlaştırma gayesinin ötesinde, Şâtübî'nin eserinde işlediği makâsîd

tında geleneksel anlamda fıkıh usulü eseri sayılamayacak¹⁸ olmakla birlikte, fıkıh usulünün sistematiğini, kavramlarını, dahası etkinliğini kullandığı *el-Muvâfakât*'ta, kendisine çokça atıfta bulunduğu müellifin, *İhyâ* yazarı olarak Gazzâlî olması tesadüf değildir.¹⁹ Gazzâlî, döneminin ulemasını ilmi fetvâ bilgisine indirgemekle eleştirmiş²⁰ ve bu yönüyle adeta ölü hale gelen din ilimlerinin bir bütün olarak ahlâkî içerik kazanabilmesi için *ihyâ* projesini ortaya koymuştur.²¹

Fıkıh ilminin ahlâkî içerikten yoksun kalması tehlikesine Gazzâlî'den önce de işaret eden müellifler olmuştur.²² Mamafih söz konusu tavır ve etkinliklerde dikkati çeken, her bir disiplinin kendi sınırlarını korumaları koşuluyla ahlâkın hukuku denetlemesidir.²³ Bunun ötesinde hukukun mahiyetine teknik bir müdahale denilebilecek düzeyde *hukukun ahlâkîleştirilmesi* çabasının ilk olarak ve yetkin biçimde Şâtîbî tarafından denendiği ifade edilebilir.

Bu çalışmada Şâtîbî'nin söz konusu müdahalesi, bu müdahalenin tipik olarak gözlemlenebileceği değerlendirilen birkaç mesele özelinde²⁴ inceleme konusu yapılmıştır. Bu konu-

düşüncesinden yola çıkarak İslam düşüncesinde "ahlâk"ı temellendirmeyi amaçlamış bir çalışma olarak bk. Nuvre Bû Hannâş, *Makâsîdû'ş-şeria inde'ş-Şâtîbî ve te'silü'l-ahlak fi'l-fikri'l-Arabîyyi'l-İslami*, (Rabat: Dârü'l-Emân, 2012/1433).

- 18 Bu doğrultudaki değerlendirmeler için bk. Abdurrahim Kozalı, "el-Muvâfakât Okumaları, 3. Seminer", *Youtube*, (24 Mayıs 2022, 22:48-34:03; Saliha Kasapoğlu, "Şâtîbî'nin el-Muvâfakât Adlı Eseri ile Yeni Bir Fıkıh Usulü Telif Ettiği İddiasına Dair Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2023) 32/1, 157-173; Erdoğan, "el-Muvâfakât", 31/406.
- 19 Ahmed Reysûnî'ye göre de *el-Muvâfakât*'ta kendisine en çok atıfta bulunulan kişi İmam Gazzâlî olup, onu (arada büyük fark olmak üzere) Râzî, Cüveynî, Karâfî ve İzz b. Abdisselâm izlemektedir. Yine aynı müellife göre, Şâtîbî sadece *el-Muvâfakât*'ta değil *el-İtisam*'da da Gazzâlî'den onlarca yerde yararlanmış olup, aradaki üç asırlık farka rağmen Gazzâlî Şâtîbî'nin hocası sayılabilir. Bk. *Nazariyyetü'l-makâsîd*, 319, 320. Makalede ele alınan konu açısından önemli olan husus ise Şâtîbî'nin, Gazzâlî'nin özellikle *İhyâ ulûmi'd-dîn* adlı eserinden yararlanmış olmasıdır.
- 20 Gazzâlî, daha önsözde söz konusu eleştiriye yer vererek *İhyâ'yı* kaleme alma nedenini ihsan etmiştir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, nşr. (Cidde: Dârü'l-minhâc, 2011) 1/7-9.
- 21 Bk. W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın: Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 167 vd.
- 22 Bu bağlamda Gazzâlî'den önce Ebû Tâlip Mekkî (öl. 386/996), Serrâc (öl. 378/998), Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi müellifler dikkati çekmektedir. Gazzâlî bağlamında konuyla ilgili bir çalışma olarak bk. Ali Karakoyunluoğlu, "Gazzâlî'nin Ulema Eleştirisi: Tecditçi Yaklaşım Ve Bazı İthamlar", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Aralık 2019), 48/304, 305.
- 23 Makalenin başında da ifade edildiği üzere, İslam ilim geleneğinde hukukun *ahlâkî* denetlemesinin *dinî* olanla paralel yürüdüğüne dikkat edilmelidir.
- 24 Şâtîbî'nin hukuka ahlâkî boyut katma çabasına dair eserinin birçok yerinde farklı mülahazaları olmakla birlikte, konunun dağılmaması için mesele, tipik olarak değerlendirilen birkaç konu özelinde işlenmiştir. Şâtîbî düşüncesinde, ahlâkî muhtevaları sebebiyle Mekkî âyetlerin *ilksel/primär* niteliği bu bağlamda verilebilecek örneklerdendir: "Şöyle ki: Mekke döneminde vaz' edilen hükümler ki bunlar ilk olma özelliğine sahiptirler; genellikle mutlak olup, herhangi bir kayıt taşımamaktadırlar. Bunlar, akl-ı selim sahiplerince yapıla gelmekte olan âdetlerin gereği doğrultusunda cari olan, üstün ahlâk ilkelerinin gerekli kıldığı kabilden bulunan şeyler olmaktadır. Dolayısıyla bunlar akılla bilinmesi imkânsız bulunan namaz ve benzeri şeylerin izah ve belirlenmesi dışında câri bulunan âdetlerin iyilerine yapışmak, kötü ve çirkin olanlarından da uzak durmak gibi şeylerdir. Bunların büyük çoğunluğu, o âdetlerle ilgili olmak üzere mükelleflerin kendi değerlendirmelerine ve şahsî ihtiyaçlarına havale edilmiştir. Böylece her bir mükellefin, kendince uygun olanı ve o küllî güzellikler içerisinde güç yetirebildiği kadarını

lar *zimmet dışı teklif*, *vaz'î hükümlerin hikmet eksenli tanımı*, *sıhhat ve butlân kavramlarına uhrevî boyut katılması* ve *sebepler için öngörülmemiş müsebbeplerin, hukuken geçersiz sayılması* şeklindedir.

2. Şâtübî'nin Hukukî ve Dinî-Ahlâkî Sahaları Yakınlaştırmasına Dair Uygulama Örnekleri

2.1. Zimmet Dışı Teklif

Fıkıh kavramının Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen, “مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَ مَا عَلَيْهَا” şeklindeki tanımı Türkçeye, esasen hukukî bir perspektiften “kişinin haklarını ve sorumluluklarını (borçlarını) bilmesidir”, şeklindeki aktarılmaktadır.²⁵ Bu tanım bütün hukuk sistemleri gibi İslam hukukunun da *hak ve borç* kavramları üzerine kurulduğunu ifade etmektedir. Farklı olarak, *ibadet* konuları da İslam hukukunun konuları arasında yer alsada bu konular da hak ve borç kavramları ekseninde ele alınmaktadır. Söz gelimi zekât örneğinde, nisap miktarı mala sahip olan bir kimse, bu malın üzerinden bir yıl geçmesi durumunda zekât *borcu* altına girmekte, bu borç zekât alabilecek durumda olan kimsenin *hak*ı olmaktadır. İslam hukuku kapsamına giren konuların hemen hepsi hak ve borç kavramları çerçevesine oturduğu için, fıkıhın konu edindiği hemen bütün fiiller, işlemler, akitler ve uygulamalar “kişiyi hak ve borçlara ehil kılan itibari bir kap” şeklinde tanımlanan “zimmet” kavramına²⁶ bağlı olarak tasavvur edilmiş ve ele alınmıştır. Ancak bu noktada bir husus dikkati çekmektedir: İslâm dini ve ahlâkî bakımından inananlardan talep edilen birtakım fiiller fıkıhın konusu olmayabilir. Şâtübî'nin de verdiği bir örnek²⁷ üzerinden gitmek gerekirse,

alabilmesine ve edinebildiği faziletlerle tek olan Yaratıcısına yönelebilmesine imkân hazırlanmış olmaktadır. Namazı farzı ve nâfileleriyle Kitap ve sünnetin beyan ettiği şekilde kılmak, muhtaçlara yardımcı olmak, fakirlere, yoksullara maddî destekte bulunmak için şeriatla belirlenmiş bir miktar (oran) aramaksızın infakta bulunmak, sağduyu sahiplerince güzel görünen sıla-ı rahim ilişkilerini sürdürmek ve onları uzak ya da yakın olduklarına bakmamak, komşu haklarına riayet etmek, bütün toplumun, uzak yakın herkesin haklarını gözetmek, insanlar arasında bir ayırım yapmaksızın herkesin arasını bulmaya çalışmak, tartışmaya girmemek ve en güzel yollarla karşılık vermek.” Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, V, 234. Konuyla ilgili benzer değerlendirmeler için bk. Hammadi Ubeydi, *eş-Şatûbî ve makasidü'ş-şeria*, (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1992); 119 vd.; Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, 184.

25 Örnek olarak bk. Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/1; Hasan Hacac, “İslam Hukukunda Kişi ve Kişilik (Zimmet) Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 65 (Aralık 2023), 21 (1 nolu dipnot). Esasen Ebû Hanîfe'nin tanımı fıkıh kavramını inanc, ahlâk ve hukuk sahalarını ihata edecek şekilde anladığı malumdur. (Bk. Karaman, “Fıkıh”, 13/1.) Söz konusu bütünlük fikrinin korunabilmesi mümkün olsaydı, makalede inceleme konusu yapılan sorun, yani İslam dininde hukuk ve ahlâk sahalarının ayrışması problemi gündeme gelmeyebilirdi. Bununla birlikte zaman içinde meselelerin çoğalması başta olmak üzere birtakım nedenlerden dolayı ihtisaslaşma ve bu yönüyle ilimlerin ayrışmasının kaçınılmaz olduğu kanaatindeyiz. Diğer yandan daha sonraki dönemde ilimlerin mevzû, gâye, mesâil ve tarif bakımından ayrışmaları vakıası da ihtisaslaşmanın teknik bir gereklilik olduğunu ortaya koymaktadır. Kanaatimizce bu noktada takınılması gereken tavır, bir âlimin ihtisas alanında, söz konusu bütünlük fikrini kaybetmeden faaliyet gösterme noktasındaki hassasiyetini korumasıdır.

26 İlgili değerlendirmeler için bk. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul: İz yayıncılık, 2016), 1/252.

27 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/247-249.

vacip olan zekât, fitır sadakası, nafaka ödemesi gibi malî mükellefiyetler dışında hayatında hiç sadaka vermeyen bir kimsenin fikhen sorumluluğu yok görünmektedir. Bunun nedeni sadakanın zimmette sabit olmamasıdır. Aynı şekilde ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarının giderilmesi, mazluma yardım edilmesi, boğulan kimsenin kurtarılması gibi ahlâkî-dinî yükümlülükler de zimmet eksenli oluşan fikhî mükellefiyetler içinde yer almıyor görünmektedir. Dikkat edilirse bu yaklaşım şöyle bir sonuç doğurmaktadır: Bir Müslümanın, mükellefiyetlerini fikhen belirlenmiş alanla sınırlı tutması ahlâkî ve dinî bakımdan Yaratıcı'nın muradını tam olarak karşılamayan bir dindarlık anlayışına yol açmaktadır. Tam da bu noktada Şâtîbî'nin ahlâkî ve dinî mükellefiyetleri de fikhî olanlar kapsamına sokmak adına geliştirdiği bakış açısını biz *zimmet dışı teklif* şeklinde kavramsallaştırmayı uygun görüyoruz.

“İnsanın hak ve borçlarının varlık zemini” şeklinde de tanımlanan *zimmet*²⁸ kavramı mükellefiyet olgusuyla doğrudan irtibatlıdır. Bir diğer ifadeyle sadece edâ ehliyeti açısından değil vücup ehliyeti²⁹ bakımından da kaçınılmaz olan kavram zimmettir.³⁰ Mükellefiyet (*teklif*) ile zimmet arasında bir nevi telâzüm ilişkisi kurma, esasen teklif paradigmasını benimsemiş normatif gelenek için tipik bir özelliktir. Oysa yukarıda da ifade edildiği ve örnekendirildiği üzere bir takım dinî-ahlâkî mükellefiyetler zimmette sabit olmamaktadır. Şâtîbî tarafından hukuk alanına dâhil edilmeye çalışılan yükümlülükler, fıkıh geleneğinin daha çok ahlâkî-dinî alanda gördüğü anlaşılan düzenlemelerdir.

Şâtîbî *el-Muvâfakat*'ın “Hükümler Kitabı”nın 9. meselesi çerçevesinde bu konuyu ele alırken öncelikle, ister Allah isterse kul hakkı türünde olsun mükellefin kendisiyle yükümlü olduğu hakları (vecibe)³¹ ikiye³² ayırmaktadır. Bunlardan ilk türün özelliği sınırlarının belirlenmiş olmasıdır ve bu itibarla bu haklar zimmette sabit olabilir niteliktedir. İlgili yükümlülüğün yerine getirilmesiyle de zimmet boşalmış olur. Müellif, bu ilk tür kapsamında gördüğü mükellefiyetler arasında satış bedellerini, telef edilen malların tazmin bedellerini, zekât ve farz namaz gibi yükümlülükleri görmektedir. Bu türün özelliği ilgili mükellefiyetlerin ancak şer‘an belirlenmiş şekliyle ifası durumunda yerine getirilmiş sayılmasıdır.³³

Mükellefin kendisiyle yükümlü tutulduğu vecibelerin ikinci türü kapsamına giren fiillerin temel özelliği ise bunların şer‘an belirlenmemiş, bir diğer ifadeyle mutlak bırakılmış olmasıdır. Bu nitelikleri sebebiyle bu tür fiiller zimmette sabit olamaz.³⁴ Burada akla şu soru

28 Eyüp Said Kaya, Hasan Hacak, “Zimmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/424.

29 Vücup ve edâ ehliyetleri konusunda bk. Ali Bardakoğlu, “Ehliyet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/534-536.

30 Bk. Kaya, Hacak, “Zimmet”, 44/425, 426.

31 Orijinal ifade “الحقوق الواجبة على المكلف” şeklindedir. Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/246.

32 Şâtîbî ilerleyen satırlarda bu iki türe, “her iki tür arasında yer alan” şeklinde bir üçüncü tür eklemiştir. Müellifin anlatımında asıl olan, metinde zikredilen iki tür olduğu ve makalemiz açısından özellikle ikinci tür ehemmiyet arz ettiği için üçüncü türü metne almadık.

33 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/246.

34 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/247.

gelmektedir: Zimmette sabit olmayan bir mükellefiyetten söz edilebilir mi? *Zimmet dışı mükellefiyet* anlayışı normatif geleneğin bakış açısıyla sorunlu görülebileceğinden olsa gerek, nihayet bir fakih olan ve eserini fıkıh usulü zemininde kaleme alan Şâtıbî ilgili yerde bu konuyu açma ihtiyacı hissetmiştir. Müellif sorunu şu şekilde vazetmiştir: “Şer‘an sınırları belirlenmemiş olan bir mükellefiyet zimmette sabit olabilir mi?” Hiç kuşkusuz burada öncelikle zimnen, şeriat kapsamında sınırları belirlenmemiş mükellefiyetler de olabileceği kabul edilmektedir. Daha sonra bu tür mükellefiyetlerin zimmette sabit olamayacağı kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Şayet bu gerçekleştirilebilirse *zimmet dışı tekliften* söz edilebilecek ve teklif-zimmet telâzümü kırılmış, daha açık bir anlatımla mükellefiyetin hukukî karakterine ah-lâkî boyut katılmış olacaktır.³⁵

Şâtıbî şer‘an belirlenmemiş mükellefiyetlerin zimmette sabit olamayacağına dair dört argüman ortaya koymuştur. Esasen bu argümanların son tahlilde şeriatın makuliyeti ile irtibatlı olduğu görülmektedir. İlgili argümanlara geçmeden önce şunu ifade etmekte yarar vardır: İslam hukuku kapsamında yer alan mükellefiyetlerin *hak ve borç* kavramları çerçevesinde değerlendirilmesi ve bu yönüyle zorunlu olarak zimmetle irtibatlı düşünülmesi müellif tarafından, kanaatimizce haklı olarak, *belirlenmiş (muayyen) olma* niteliğiyle birlikte tasavvur edilmiştir. Buna göre İslam hukuku düzleminde ister ibadet, ister muâmelât, isterse ceza hukuku sahasında olsun bir mükellefiyetin zimmette mevcut olabilmesi için o mükellefiyetin belirlenmiş (muayyen) olması gerekir. Esasen hukukta hâkim olan *zimmet* kavram-sallaştırması bunu gerektirmektedir. Şâtıbî’nin belirttiği argümanlar bu hususu izah eder niteliktedir. Örnek vermek gerekirse belli bir vaktin belli rekâtlardan oluşan namazı; belli bir Ramazan ayının orucu, miktarı belli zekât mükellefiyeti; bir satım akdinde belli bir malın yine belirli bedeli gibi. Bunun dışında miktarsal olmayan borçların da muayyen olduğuna dikkat edilmelidir. Örneğin bir evlilik sözleşmesinin sonucunda kocanın karısına, nitelikleri örfe göre belirlenen bir mesken temini borcu gibi. Dikkat edilirse örneklerin tümünde belirli borçlar/haklar söz konusudur.

Şâtıbî’nin belirli olmayan yükümlülüklerin zimmette sabit olamayacağına dair argümanları şöyledir:

1. Bir şey belirsiz ise zimmette sabit olamaz ve bu anlamda borç doğuramaz. Aksinin kabul edilmesi *teklif-i mâ lâ yutâkın* da kabul edilmesi manasına gelir.
2. Sınırları belirli olmayan mükellefiyetlerin zimmette sabit olması aklen mümkün değildir (gayri makuldür).

35 Çalışmanın başında da ifade edildiği üzere İslam hukuku açısından da hukuk ve ah-lâk sahalının ayrılarak ele alınması en azından kimi müelliflerce mümkün görülmekte olup, biz de makaledeki temel tezimizi bu ayrımı mümkün, hatta gerekli görmek suretiyle ortaya koymaya çalıştık. Diğer yandan zimmet kavramının “kişiye ait olan ve onu hak ve borçlara ehil kılan manevî bir kap” olarak anlaşılmasıyla “kişi”nin kendisi olarak anlaşılması arasındaki farkın, tezimiz bakımından sonuç doğurmayacağı kanaatini taşıyoruz. Zira son tahlilde, “hukukî ilişkilerin objesi yani konusu haklar ve borçlar; süjesi yani öznesi ise kişilerdir.” (Bk. Hacak, “İslam Hukukunda Kişi ve Kişilik (Zimmet) Kavramı”, 21.) Şâtıbî’nin düşüncesinde “zimmet dışı teklif” olgusuna dair tespitimizin temelini, ilkesel olarak hukukun “hak ve borç” kavramları üzerine inşa edilmesi oluşturmaktadır.

3. Sınırları belirli olmayan bir mükellefiyet ya aynî veya kifâî olacaktır. Her iki durumda, yerine getirilmediği takdirde ya belirsiz olarak bir kişinin veya herkesin zimmetinde sabit olacaktır. Her iki ihtimal de gayri makul olması hasebiyle bâtıldır.
4. Aynı şekilde sınırları belirli olmayan mükellefiyetlerin zimmette sabit olması abes olacaktır. Oysa şeriatla abes kabul edilebilecek düzenlemeler yoktur.³⁶

Sayılan argümanlar belirlenmiş olmayan mükellefiyetlerin zimmette sabit olamayacağına matuftur. Oysa aşağıdaki paragrafta da işaret edileceği üzere kişilerin belirlenmemiş birtakım mükellefiyetlere de sahip oldukları naslarla sabittir. İşte bu olgu “zimmet dışı mükellefiyetlerin/teklifin” kabul edilmesini gerekli kılmaktadır.³⁷

Zimmet dışı teklif olarak adlandırdığımız kategorinin ahlâkî-dinî mahiyeti, müellifin bu kategoriye dair verdiği örneklerde kendisini açık bir şekilde göstermektedir. Yukarıda kısım değinilmiş olan bu örnekler (zekât dışında kalan) mutlak sadakalar,³⁸ ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarının giderilmesi, mazluma yardım edilmesi, boğulan kimsenin kurtarılması ile cihat ve emr-i bi'l-maruf gibi mükellefiyetlerdir. Şâtübî ilgili kimi naslara³⁹ işaretle sayılan hususların birer mükellefiyet olduğundan kuşku duyulamayacağını ifade etmiştir. Ancak naslarda geçen talepler mutlak ve bu yönüyle, kişinin mutlak olarak mükellef olduğu anlaşılma ile birlikte, hangi durumda nasıl bir mükellefiyetin gerekli olduğu duruma göre kişinin kendisinin karar vermesiyle tespit edilebilecektir. Söz gelimi aç bir kimseyle karşılaşan bir mükellefin görevi bu kimseyi doyurmak olup, bunun için ne kadar yardımda bulunacağına aç kimsenin durumuna göre mükellef karar vermek durumundadır.⁴⁰ Söz konusu dinamik ve değişken karakterinden dolayı böylesi mükellefiyetler zimmette sabit olamamaktadır. Ancak zimmette sabit olamaması bu fiillerin, fikhî bakımdan olmasa bile ahlâkî-dinî açıdan birer mükellefiyet olmasına engel değildir.

Mükellefiyetin konusundaki belirsizlik vasfının o konudaki yükümlülüğe de engel olması gerektiği, zira teklifin şartlarından birisinin yükümlülüğün konusunun bilinmesi olduğu, ikinci tür yükümlülükte ise bunun söz konusu olmadığı şeklindeki bir itiraza Şâtübî şu şekilde cevap vermiştir: “Teklifin aslına mani olan bilinmezlik muayyen haklar (vecibeler) için söz konusudur. Gayrimuayyen haklar (vecibeler) söz konusu olduğunda teklif,

36 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/247-249.

37 Zimmetin kişi ile özdeş görülmesi durumunda dahi “zimmet dışı teklif” kategorisinin mümkün olabileceğine dair bk. Dipnot 35.

38 Bu bağlamda Şâtübî şöyle bir itiraza yer vermiştir: Sizin yukarıda belirli mükellefiyetler arasında saydığımız zekât da mutlaka sadakalar gibi ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını gidermek amacıyla vaz' olunmamış mıdır? Müellif bu soruya cevap verirken, zekâta “ihtiyacı giderme” amacı da bulunmakla birlikte, mutlak sadakalardan farklı olarak bu ihtiyacın belirsiz olduğunu, hatta bundan dolayı ortada somut bir ihtiyaç olmasa bile zekâtın yine de eda edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/249, 250.

39 “İhtiyacını gizleyen-gizlemeyen fakirlere yedirin” (Hac 22/36); “Allah yolunda infak edin” (Bakara 2/195) Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/248.

40 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/248.

muhayyer vacip gibidir.”⁴¹ Bu cevap şu şekilde açıklanabilir: Yukarıdaki itirazda bir mükellefiyetin konusu belirsiz ise kendisinin de belirsiz olması gerektiği ifade edilmişti. Müellifin cevabında konudaki belirsizliğin teklifin kendisinde de belirsizliğe neden olmasının, ancak yukarıda zikredilen, vecibelerin birinci türü için söz konusu olabileceği ifade edilmiştir. Buna göre söz gelimi, birinci tür vecibeler (müellifin ifadesiyle haklar) arasında yer alan beş vakit namaz veya zekât belirli, dolayısıyla da zimmette sabit olan yükümlülükler olmaları hasebiyle, bunlarda olabilecek belirsizlik, daha açık bir anlatımla bu mükellefiyetler hususunda mükelleften tam olarak neyin talep edildiğinin net olmaması, ilgili konudaki mükellefiyeti temelinden ortadan kaldıracaktır. Buna mukabil ikinci tür vecibelerde, yani mükelleften bir şey talep edilmekle beraber neyin talep edildiğinin netleştirilmemesi durumunda, söz konusu belirsizlik teklifi kökten kaldırmayıp *muhayyer vacibe*⁴² benzer bir durum meydana gelmektedir. Buna göre, tıpkı yemin kefareti örneğinde olduğu gibi, kefaretle yükümlü olmakla birlikte kefaret türlerinden hangisini seçeceği kişiye bırakılmışsa, ikinci tür vecibelerde de aynı şekilde tam olarak ne ile yükümlü olduğunu belirlemek mükellefin kendisine bırakılmıştır. Burada şunu ifade etmek gerekir ki, fıkıh kapsamında yer almasa da ahlâkî-dinî sahada önemli bir yer tutan zimmet dışı tekliflerin *muhayyer vacibe* benzetilerek inşa edilmesi zayıf görünmektedir. Müellif bu yaklaşımıyla, zimmet dışı mükellefiyetleri, tıpkı bu mükellefiyetler gibi belirsiz olmakla birlikte fikhî mükellefiyetler çerçevesinde yer alan muhayyer vacibe benzetmek suretiyle mezkûr mükellefiyetlere fikhî mükellefiyetler içinde alan açmak istemiş olabilir. Bununla birlikte muhayyer vacipte mükellefiyetin belirsizliğinin değil, alternatifli olmasının söz konusu olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Zimmet dışı teklif konusunu bitirirken, dikkat çekici bir hususa işaret etmek istiyoruz. Şâtübî bu konuyu tamamlarken, ilk tür vecibeleri zarûriyyât kapsamında görürken, bizim ahlâkî boyutuna dikkat çektiğimiz ikinci tür vecibeleri ise tahsîniyyât kapsamında görmektedir.⁴³ Bu yaklaşım ise ikinci tür vecibelerin *ikincilliğini* (*sekundâr*) hatıra getirmektedir. *el-Muvâfakât*'ın başka yerlerinde de tespit edilebilecek olan bu yaklaşım kanaatimizce üç makâsîd kategorisi ve özellikle tahsîniyyât (mütemmimât/mükemmilât) kategorisinin diğer iki kategori ile münasebeti, daha açık bir anlatımla ilk iki kategorinin üçüncü kategori (tahsîniyyât) olmadığı takdirde eksik kalacağı, binâenaleyh üç kategori arasındaki organik ilişki⁴⁴ dikkate alınarak izah edilebilir.

41 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/250, 251.

42 Vacip, talep edilen işin seçenekli olup olmaması bakımından muayyen ve gayri muayyen (muhayyer) kısımlarına ayrılır. Yapılacak iş seçeneksiz olarak talep edilmişse birinci, seçenekli olarak talep edilmişse ikinci kısım (*vacib-i muhayyer*) söz konusudur. İkinci kısmın usûl kitaplarında verilen tipik örneği yemin kefaretinde on fakiri doyurma veya on fakiri giydirme yahut bir köle azat etme şeklinde üç seçeneğin belirlenmiş (Mâide 5/89) ve mükellefin bunlardan birisini yerine getirmesinin istenmiş olmasıdır. Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Vâcip”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/412.

43 Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/251.

44 Bu bağlamda Şâtübînin örnek bir değerlendirmesi şöyledir: “Zaruriyyât kategorisine giren hükümler tamamlayıcı (tahsîniyyât/mütemmimât) olanlara halel gelmesinden etkilendiğine göre onların da dikkate alınması gerekir. Zaruriyyât hükümlerinin güzellik niteliği ancak tamamlayıcılarla ortaya çıkar nitelikte olduğuna göre tamamlayıcı hükümler de kaçınılmaz olmaktadır.” Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/43. Mes’ûd makâsîd kategorileri arasındaki

2.2. Vaz'î Hükümlerin Hikmet Eksenli Tanımları ve Sıhhat-Butlân Kavramlarında Uhrevî Boyut

Şâtübî, *el-Muvâfakât*'ın başında, mukaddimeler vasıtasıyla tezinin epistemolojik çerçevesini ortaya koyduktan sonra hükümler konusuna başlar. Hükümler konusu Şâtübî'nin, *hukukun ahlâkî açıdan denetlenmesi* şeklinde nitelenebilecek olan projesinin uygulamaya konulmaya başladığı bir konu olarak görülebilir. Müellif teklifi hükümler konusunu tamamladıktan sonra vaz'î hükümleri işlemeye başlamıştır. Konunun başlangıcında vaz'î hükümler çerçevesinde sebep, şart, illet ve mâni' kavramlarının sadece örnekleme yoluyla açıklandığı dikkati çekmektedir.⁴⁵ Bu kavramların tanımı daha sonraya, şart konusunun müstakil olarak ele alındığı, vaz'î hükümlerin ikinci konusuna bırakılmıştır. Bütün bu tanımlarda dikkat çeken *hikmet* eksenli bakış açısı makalemizin bu kısmının ilk konusunu teşkil etmektedir. İkinci konu olarak, normalde teklifi hükümler içerisinde dünyevî nitelikli olmakla karakterize olan⁴⁶ sahih ve bâtil kavramlarının tanımları, Şâtübî'nin anlayışında aynı zamanda uhrevî boyut da işin içine katılarak inceleme konusu yapılacaktır.

2.2.1. Şart, Sebep, İlet ve Mâni'nin Hikmet Eksenli Tanımı

Fıkıh usulü tarihini, “Kuruluş Merhalesi”, “Mantığın Hakim Olduğu Merhale” ve “Makâsıd Anlayışının Hakim Olduğu Merhale” şeklinde üç döneme ayıran Ferid el-Ensârî (ö. 2006), ilk iki dönemde fıkıh usulünün geçirdiği değişimi; birinci dönemde “dil in karmaşası”, ikinci dönemde ise “ideolojik karmaşa” ile irtibatlandırmış, İmam Şâtübî'nin asıl temsilcisi olduğunu düşündüğü üçüncü dönemin ise o dönemde yaygın hale gelen “ahlâkî karmaşa”yı düzeltmeyi temel amaç edindiğini ifade etmiştir.⁴⁷ Ensârî, İmam Şâtübî'nin söz konusu temel gayesi için fıkıh usulünün temel kavramlarını yenilemeyi, onlara kendi amacı doğrultusunda yeni bir anlam kazandırmayı hedeflediğini belirtmiştir.⁴⁸ Buna mukabil Reysûnî, Şâtübî'nin yaptığının esasen kavramların aslı anlamlarına dönüş olduğu görüşündedir. Bilhassa *illet* kavramı özelinde konuyu ele alan Reysûnî bu kavramın orijinal manasının zaten “hikmet” olduğunu savunmuştur.⁴⁹ Konumuz açısından önemli husus da

ilişkisi ele aldığı yerde şu değerlendirmede bulunmuştur: “Şâtübî'ye göre yukarıda zikri geçen masâlih in üç mertebesi birbirine bağlanmıştır. Konu üzerindeki ayrıntılı tahlili bunlar arasında iki yönlü bir ilişkinin olduğunu ortaya koyar: İlki, her mertebeye bunu tamamlayıcı ve bütünlüycü bazı unsurların eklenmesini gerektirir. İkincisi, her mertebeye diğerleriyle bağlanmıştır” Bk. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, 203. Şâtübî'nin zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât kategorilerinin aralarındaki ilişkilere dair zikrettiği beş esasın açıklaması için bk. Abdurrahman İbrahim el-Geylânî, *Şâtübî'de Makâsîdî Kaideler*, çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Beka Yayınları, 2022), 212-242.

45 Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/298, 299.

46 Ubeydullah b. Sadruşşeria, *et-Tavzîh*, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, t.y.), 2/133, 134.

47 Ensârî, *Usûl Terminolojisi (Şâtübî Örneği)*, 175.

48 Ensârî, 186. Ensârî'nin *Usûl Terminolojisi* adlı çalışmasında, bu bağlamda incelediği kavramlar usûl, ictihâd, meâl, seddü'z-zerâi', hiyel, istihsan, murâatu'l-hilâf kavramları olup, incelemekte olduğumuz vazî hükümler bu açıdan ele alınmamaktadır.

49 er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd*, 24.

hikmetin *şer'î maksat* ile oldukça yakın olan bir anlam içeriğine sahip olmasıdır.⁵⁰ Haçkalı'nın kanaatine göre ise söz konusu kavramların tanımlanmasında, Şâtîbî döneminde özellikle Râzî ile iyice yaygın hale gelen *mantık temelli tanımlama* anlayışından kaçınma gayesi ön plandadır.⁵¹ Esasen Ensârî bu noktaya da işaret ederek, Şâtîbî tarafından aşılınan dönemi, kendi sınıflandırmasında fıkıh usulünün ikinci dönemini teşkil eden ve en önemli temsilcisi Gazzâlî olan “mantığın hâkim olduğu dönem” olarak adlandırmıştı.⁵² Mantık ilmi bağlamındaki değerlendirmelerine bakıldığında Şâtîbî'nin mantığın özellikle, tanım konusunun da içinde yer aldığı *tasavvurât* kısmına mesafeli olduğu *tasdikât* kısmına dair konuların kulanılmasına ise görece daha olumlu yaklaştığı dikkati çekmektedir.⁵³ Bilindiği üzere mantığın *tasavvurât* kısmı felsefenin ontoloji alanına, tasdikât ise epistemoloji sahasına yakın olup, Şâtîbî de dâhil olmak üzere İslam alimlerinin özellikle ontoloji sahasındaki hassasiyetleri sebebiyle mantığa mesafeli oldukları bir gerçektir.⁵⁴

Kanaatimizce, büyük ölçüde yukarıda ifade edilen kaygılar sebebiyle sebep, şart, illet ve mâni' kavramları, *el-Muvâfakât*'ta önce sadece örneklendirilmekle yetinilmiş, daha sonra *şart* kavramının tanımı vesilesiyle tarife konu edilmiştir. Buna göre önce *şart* kavramı tanımlanmış, bu münasebetle⁵⁵ sebep, illet ve mâni' nin de tanımları yapılmıştır. Bütün bu tanımlarda dikkati çeken, bu kavramların geleneksel fıkıh usulü eserlerinde yer alan ve esasen daha ziyade zahîrî olanı esas alan tanımlarının yerine *hikmet* eksenli tanımlanmış olmasıdır. Yeri gelmişken geleneksel fıkıh usulü eserlerinde yer alan ve objektiflik kaygısıyla zahîri esas alan tutumun esasen hukuk olgusu için kaçınılmaz olan *düzen* fikri bakımından önem taşıdığını belirtmek isteriz. Bu açıdan bakıldığında Şâtîbî'nin mezkûr kavramları *hikmet* eksenli tanımlamasının hukukun işleyişi bakımından sübjektif bir duruma yol açabileceği dikkate alınmalıdır.

Diğer kavramların, şart konusu içinde tanımlanmış olması hasebiyle öncelikle *şart* hükmünün nasıl tanımlandığına bakmakta yarar vardır: “Biz bu kitapta “şart” derken, meşrûnun veya meşrûnun hükmünün gerektirdiği konuda meşrûtu tamamlayıcı vasfı, kastediyoruz.”⁵⁶

Bu tanımları, müellifin de verdiği “taharetin namazın şartı olması” örneğini kullanarak açıklamak istiyoruz. Buna göre taharet şart, namaz ise meşruttur. Tanımı dikkate alırsak

50 Geylânî her iki kavram arasında anlam bakımından tam bir örtüşme olduğu kanaatindedir. Bk. el-Geylânî, *Şâtîbî'de Makâsîdî Kaideler*, 54. Bilindiği üzere geleneksel fıkıh usulünde illetin şer'î maksada uygunluğu “münasebet” kavramıyla ifade edilmiştir. Bk. Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 105.

51 Haçkalı, *Şâtîbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usulü*, 151.

52 Ensârî, *Usûl Terminolojisi (Şâtîbî Örneği)*, 186.

53 Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakat*, 1/67-72.

54 Kanaatimizce, Ensârî'nin yaklaşımından farklı olarak Gazzâlî'nin mantığı fıkıh usulüne dâhil etme süreci de aynı hassasiyet çerçevesinde gelişmiştir. Daha açık bir anlatımla Gazzâlî mantıktan sadece epistemolojik bir araç olarak yararlanmak istemiş, ontolojik düzlemde kelâm ilminin belirleyici olması hususunda tereddüt etmemiştir. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Muhammet Ateş, *Gazzâlî'de Mantık ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

55 Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakat*, 1/410, 411.

56 Bk. Şâtîbî, 1/406.

taharet ya doğrudan meşrut olan namazın veya meşrûtun hükmü olan namazın farz (vacip) olmasının şartıdır. Diğer yandan şartın meşrûtu tamamlayıcı niteliğine vurgu yapılmış olması, vaz'î hükümler içerisinde özellikle *sebeb* hükmünün birincilliğini ortaya koymaktadır. Nitekim bir sonraki konuda da ele alınacağı üzere sebep fiilî olarak kesilmiş olan vahyin işlevsel olarak devamını sağlayan bir vaz'î hükmüdür.⁵⁷ Müellifin ilerleyen satırlarda şart ile meşrût arasındaki ilişkiyi sıfat-mevsûf ilişkisi şeklinde görmesi⁵⁸ de aynı şekilde şartın ikincil bir işleve sahip olduğu görüşünü desteklemektedir.⁵⁹

Makale konumuz açısından asıl dikkati çeken husus, yukarıda geleneksel fıkıh ve fıkıh usulü anlayışına göre taharetin şart, namazın ise meşrût olarak belirlenmesine mukabil Şâtîbî'nin meşrût olarak namazın ötesinde *boyun eğmeyi/inkiyâdı* ön plana çıkarmasıdır.⁶⁰ Bu durumda şart olan taharet, *boyun eğme/inkiyâd* eylemini tamamlamak için vaz' olunmuş olup tanım bu bakış açısıyla kurgulanmıştır. Aynı durum zekât için de geçerli olup, nisap miktarı mala sahip olmanın üzerinden bir yıl geçmesi (*havl*) şartı, fûru fıkıh eserlerinde zekâtla mükellef olmanın sebebi olarak gösterilen *nisap miktarı mala sahip olmanın* değil, bu sebebin zımındaki hikmet olan *zenginliğin* temekkün etmesi için öngörülmüştür.⁶¹ Görüldüğü üzere, bu örnekler özelinde fûru fıkıh eserlerinde meşrût olarak bildirilen namaz ve nisap miktarı mala sahip olma şeklindeki objektif eylem ve durumların yerini Şâtîbî'de “boyun eğme” ve “zenginlik” şeklinde sübjektif durumlar almıştır. Oysa geleneksel usûl eserlerinde şartın, form esas alınarak yapılmış olan tanım çok daha farklıdır.⁶²

Şartın bu şekilde hikmet eksenli açıklaması Şâtîbî'nin sisteminde bir başka açıdan da yine temel amacına hizmet edecek şekilde sonuç doğurmuştur. Şöyle ki, meşrûtun ortadan kaldırılabilmesi için şarta müdahale formel bakımdan geçerli olsa da Şâtîbî'ye göre ilgili işlemin bâtil olması sonucunu doğurabilir.⁶³ Burada Şâtîbî'nin dikkate aldığı gerekçe de yine söz konusu işlemle, ilgili hükümlerle gözetilen hikmetin ortadan kalkacak olmasıdır.⁶⁴ Konuya verdiği önemden dolayı, müellif bu görüşünü desteklemek üzere pek çok âyet ve hadis zikretmiştir.⁶⁵ Bu bağlamda verilen örnekler arasında, zekât mükellefi olmamak için, normalde nisap miktarını bulmuş olan maldan harcanarak mükellefiyetin düşürülmesi yer

57 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 205.

58 Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/409, 413.

59 Diğer yandan şartın tanımında geçen “Biz bu kitapta “şart” derken” ifadesi üzerinde de durmakta yarar vardır. Makalenin başında da ifade edildiği üzere, kanaatimizce *el-Muvâfakât* geleneksel anlamda bir fıkıh usûlü eseri olmayıp, Şâtîbî'nin “hukuka ahlâkî içerik kazandırılması” şeklindeki projesi çerçevesinde “şart” kavramı örneğinde görüldüğü üzere, kimi kavramlar bu eserde müellifin projesi doğrultusunda tanımlanmaktadır.

60 Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/409.

61 Bk. Şâtîbî, 1/413.

62 *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde yer alan tanım şu şekildedir: “varlığı hükmün varlığını gerektirmemekle birlikte yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren ve onun yapısından bir parça oluşturmayan durum.” Bk. Mehmet Boynukalın, “Şart”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 38/364.

63 Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/423.

64 Bk. Şâtîbî, 1/432.

65 Bk. Şâtîbî, 1/423-431.

almaktadır.⁶⁶ Makalemizin temel tezi açısından bu örnekle tezimiz arasındaki irtibatın daha anlaşılır kılınabilmesi gayesiyle şu hususları ifade etmekte yarar görünmektedir: Yukarıda da ifade edildiği üzere bir kimsenin zekât mükellefi olmasının sebebi, nisap miktarı mala sahip olması iken, şartı ise bunun üzerinden bir yıl geçmesidir. Mükellef aday zekât mükellefiyetini düşürebilmek için sebep veya şart aşamasında müdahalede bulunma yoluna gidebilir. Şöyle ki kişi, kendisini zekât mükellefiyeti kılacak miktar olan nisap miktarı mala sahip olmamak adına malvarlığını başkasına aktarabilir ya da zekât kalemleri arasında birleştirme veya ayırma yapabilir. Bunun gibi yollarla malvarlığının nisap miktarının altında kalması sayesinde kişi zekât mükellefi olmayacaktır. Aynı işlem zekât mükellefiyetinin şartı olan bir yıllık süre zarfında da yapılabilir ve bu süre zarfında malvarlığında eksilme olmasını sağlayarak, vaz'î bir hüküm olan şartın gerçekleşmemesini temin edebilir. Bütün bu işlemler sonucunda kişi zekât mükellefi olmayacaktır. Zira objektif ölçütleri esas alan hukukî bakış açısı, zekât mükellefiyeti bakımından şer'an belirlenmiş zenginlik seviyesinde olmaması hasebiyle mezkûr kişinin zekâtla mükellef olmadığına hükmedecektir. Oysaki böyle bir kimsenin tutumu dinî ve ahlakî bakımdan sorunsuz değildir. Şâtıbî'nin zekât mükellefiyeti için objektif bir ölçüt olan nisap yerine, sebep olarak nisap miktarı mala sahip olmanın delalet ettiği *zenginlik* vasfını ön plana çıkarması aynı kaygıya matuf olmalıdır. Zira örnekte zikredilen hîle-i şer'ıyyeyi yapan kimse şer'an mükellef olmasa da realitede zengin bir kimsedir. Nitekim aynı örneği *el-Muvâfakât*'in bir başka yerinde Şâri'in zekât mükellefiyetindeki kastı açısından inceleyen Şâtıbî örnekteki kişinin tutumunun dinî-ahlâkî açıdan ne denli sorunlu olduğunu ele almıştır. Müellif "Makâsıd Kitabı"nın 12. meselesi kapsamında, zekât mükellefiyetinin "cimrilik duygusunun kalkması, gariplerin ihtiyaçlarının giderilmesi ve nefsi-ıslah" için meşru kılındığını ifade etmiş, kişinin bu mükellefiyetten kurtulmak için sene (*havl*) dolmadan malını bağışlaması durumunda, yaptığı bu tasarrufun, Şâri'in maksadının aksine o kimsenin cimriliğini artıracaklarını, yoksulların ihtiyacının giderilmeyeceğini ve nefsin ıslahı amacının da gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir. Dahası bu kimsenin zekât mükellefiyetinden kurtulmak için yaptığı bağış (*hibe*) işlemi, haddizatında güzel bir tasarruf iken, bu örnekte kötü amaçla kullanılmış olacaktır.⁶⁷ Şâtıbî bu tür, deyim yerindeyse kötü niyetli tasarruflarla ilgili olarak "bâtıl" ifadesini kullanmaktadır. Peki, somut olarak örnekte zikredilen kişi zekâtla mükellef midir, değil midir? Ne yazık ki müellifin bu konudaki net görüşüne ulaşma imkânı görünmemektedir. Nitekim zekâtla ilgili fetvaları arasında böyle bir mesele yer almamaktadır.⁶⁸ Dikkat edilirse, aynı örnek bir önceki maddede ele alınan *zimmet dışı teklif* açısından da incelenebilir. Örnekteki kişi malvarlığını eksiltmek suretiyle zekât mükellefiyetinin zimmetinde borç olarak sabit olmasına engel olmuş

66 Bk. Şâtıbî, 1/423.

67 Bk. Şâtıbî, 3/121, 122.

68 Haddizatında doğrudan kendisi tarafından kaleme alınmış olmayıp, farklı zamanlarda verdiği fetvaların bir araya getirilmesinden oluşan (Bk. er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsıd*, 113) *el-Fetâvâ* adlı esere bakıldığında Şâtıbî'nin zekât bağlamında üç konuda fetvâ verdiği görülmektedir. Bunlar zenaatkârın zekâti, yetim malına düşen zekât ve zekâti gerekli kılan sa'in miktarıdır. Bk. Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ, *Fetâvâ el-İmâm eş-Şâtıbî*, thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân, (Tunus: Matbaatü'l-Kevakib 1985), 132-134.

ve bu yönüyle fikhî bakımdan zekât mükellefi olmaktan kurtulmuştur. Ancak zimmeti itibarıyla yükümlü olmamakla birlikte ahlâkî-dinî açıdan bu kimsenin yükümlülüğünün gerçekten düştüğü ifade edilebilir mi? Şâtıbî'nin konuyla alakalı olarak zikrettiği naslar arasında ise hülle nikâhı yapanın lanetlendiğine dair hadis⁶⁹ de yer almaktadır.⁷⁰ Nitekim bu konu bir sonraki başlıkta, *sebepler için öngörülmemiş müsebbeplerin, hukuken geçersiz sayılması* bağlamında ele alınacaktır.

Müellifin, vaz'î hükümleri, kendi bakış açısıyla tanımlaması *sebeb* hükmü özelinde de gözlemlenebilir. Buna göre sebep, “hüküm gerektirdiği bir hikmet için, şer'an o hüküm için vaz' olunmuş şeydir”, şeklinde tanımlanmıştır.⁷¹ Burada ibadet sahasından örnek olarak zekât mükellefiyeti için nisap miktarı mala sahip olma; öğle namazı ile mükellef olmak için zevâl olarak belirlenirken; muâmelât alanında akitlerin, akit konusundan yararlanmayı mubah kılması veya mülkiyetin intikali için sebep olması örnek olarak zikredilmiştir.⁷² Burada, verilen örneklerin geleneksel usûl eserlerinde zikredilen örneklerin aynısı olmakla birlikte tanımda sebeplerin ötesinde yer alan *hikmet* unsuruna vurgu yapılmış olması dikkati çekmektedir. Buna göre sebep esasen, şer'an bir hüküm doğması için vaz' olunmuş şey olmakla birlikte müellif, Şâri' tarafından vaz' olunmuş sebebin, hüküm gerektirdiği hikmete mebnî olduğunu ifade etmiştir. Bilindiği üzere, zekât mükellefiyeti için nisap miktarı mala sahip olmanın sebep olması örneğinde olduğu üzere sebep objektif bir vasıftır. Şâtıbî'nin sebep tanımının sadece ikinci kısmına (şer'an o hüküm için vaz' olunmuş şey) odaklanılacak olursa, malvarlığı bir şekilde nisap miktarının altında kalan kimse fikhen zekât mükellefiyeti olmayacaktır. Şâtıbî tanımına “hüküm gerektirdiği bir hikmet için” ifadesini eklemek suretiyle bir yandan *nisap miktarı* ölçütünün delalet ettiği *zengin olma* olgusuna, diğer yandan da yukarıda da temas edilen, Şâri'in zekât mükellefiyetiyle güttüğü amaçlara, -yani cimrilik duygusunun kalkması, gariplerin ihtiyaçlarının giderilmesi ve nefsin ıslahatıfta bulunmuş olmaktadır. Bu şekilde müellif esasen fikhî ölçütün arka planında yer alan dinî-ahlâki boyutu da işin içine katmaktadır.

Bir sonraki başlık çerçevesinde, *sebeb-müsebbep ilişkisi* bağlamında ele alınacak *hukuksal nedensellik* olgusunun kendisini *sebeb* hükmünden çok *illet* hükmünde gösterdiği malumdur. Zira zorunlu olarak hukuksal sonuç doğurma niteliği usûl âlimleri tarafından özellikle *illete* nispet edilmiştir.⁷³ Bu durumda Şâtıbî'nin illet tanımı daha fazla önem kazanmaktadır. Zira aşağıda verilecek olan tanımda da görüleceği üzere illet, geleneksel

69 Ebû Dâvud, Nikâh, 15; Tirmizî, Nikâh, 27.

70 Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/429.

71 Bk. Şâtıbî, 1/410.

72 Bk. Şâtıbî, 1/410.

73 Esasen illeti ifade etmek için kullanılan ve daha çok, hüsün ve kubhun zâtîliğini kabul eden usûlcüler tarafından tercih edilen *müessir* ifadesinin, haddizatında Eş'arî bir usûlcü olmakla birlikte Gazzâlî tarafından da “bizatihî değil, Şâri'in öyle kılmış olması dolayısıyla hükme müessir olan ve hüküm gerekli kılan vasıf” şeklinde ifade edilerek orta yolcu bir yaklaşımla kabul edilmesine dair bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “İllet”, “Vâcip”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/118.

anlayıştan farklı olarak, bütünüyle *hikmet* odaklı tanımlanacak, dahası hukukçuların hikmet bağlamındaki en önemli çekincelerini teşkil eden *sübjektiflik* olgusu müellifimiz tarafından göze alınacaktır. Usûl disiplininde illete biçilen, *zorunlu olarak hukuksal sonuç doğurma* işlevi dikkate alındığında, Şâtübî tarafından bu işlev hikmete yüklenmiş olmaktadır. Şâtübî'nin hikmet muhtevalı illet tanımı şöyledir: “Emretme veya mubah kılmanın kendilerine bağlandığı hikmet ve maslahatlar yahut yasaklamanın kendilerine bağlandığı mefsedetlerdir.”⁷⁴

Tanıma dikkat edildiğinde öncelikle, *hikmet* ve *maslahat* kavramlarının zımnında vücûp ve ibâha hükümleriyle *iyilik* (*hüsün*); *mefsedet* kavramının zımnında da hürmet (ve kerâhet) hükmüyle de *kötülük* (*kubuh*) nitelikleri arasında bağ kurulmaktadır. Daha açık bir anlatımla, tanımda emretme ve mübah kılma hikmet ve maslahat niteliklerine bağlanmaktadır. Bu şu anlama gelmektedir: Bir fiil veya nesne şer‘an emir veya ibâhanın konusu olmuşsa, o emir veya ibahadan önce mevcut olan hikmet veya maslahat sebebiyledir. Aynı şekilde bir fiil veya nesne şer‘an haramlık (veya kerâhe) hükmünün konusu olmuşsa, yine söz konusu haramlık (veya kerâhe) hükmünden önce zaten mevcut olan bir mefsedet sebebiyledir.⁷⁵

Konumuz açısından asıl önemli olan husus, Şâtübî'nin bu tanımında illetin, yaygın anlayıştan⁷⁶ farklı olarak zâhir ve objektif bir nitelik olarak değil, bu niteliğin zımnındaki hikmetle özdeşleştirilmiş olmasıdır. Nitekim müellif bu görüşünü yolculukta namazların kısaltılması ve oruç tutmama ruhsatı konusunda *yolculuğu* (*sefer*) değil, *meşakkati* illet olarak göstermekle pekiştirmiştir.⁷⁷ Dahası aşağıdaki ifadeleriyle bu anlayışını açıkça ifade etmektedir:

“Genel olarak illet maslahat ve mefsedetin ‘mazınnesi (bunlara kuvvetle muhtemel olan objektif nitelik)’ değil, bunların kendisidir; açık olsun veya olmasın, bidüziye (muttarit) olsun veya olmasın.”⁷⁸

Aşağıda *hukuksal nedensellik* olarak kavramsallaştırdığımız bağlamda da ele alınacağı üzere, hukukun varlık şartı olan *düzen* fikri açısından *objektiflik* niteliği kaçınılmaz olduğu için, fakihler hükmün varlık ve yokluğunu hikmete değil, illete bağlamışlardı. Fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde verilen tipik bir örnek olan *konfor içinde seyahat eden kimse* örneği dikkate alındığında, usûl âlimleri tarafından sübjektif bir nitelik olan *meşakkat* yerine objektif bir nitelik olan *yolculuğun kendisinin* (*sefer*) illet olarak belirlenmesinin söz konusu örnek açısından sorun teşkil etmesi, bu ve benzeri durumlarda Şâtübî'nin, hükmü, illeti aşarak arka planda yer alan hikmet üzerine inşa etmesine neden olmuştur. Zira müellifin mezmûm

74 Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/410.

75 Dikkat edilirse birçok konuda Eş‘arî mezhebine mütemâyil görünen Şâtübî, bu tanımda, hüsün ve kubhun şer‘iliği değil, akliliğine kâil görünmekte ve bu yönüyle Hanefî-Mâtüridî geleneğe paralel düşmektedir. Hüsün ve kubhun şer‘iliği ve akliliği konusunda bk. İlyas Çelebi, “Hüsün Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/60-62.

76 Dönmez, “İllet”, 22/118.

77 Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/411.

78 Bk. Şâtübî, 1/411.

hîle-i şer'iyeler çerçevesinde yer verdiği örneklerden birisi de oruç yükümlülüğünü düşürebilmek amacıyla kişinin yolculuğa çıkmasıdır.⁷⁹ Bu örnekte kişi, ahlâkî-dinî sorumluluğunu bir kenara bırakarak fikhen belirlenmiş illete dayanarak söz konusu hîle-i şer'iyeyi ortaya koymuştur. Oysa bu noktada illet müellifin önerdiği şekliyle tanımlanacak ve objektif niteliğin arka planında yer alan hikmet ve maslahat, dolayısıyla Şârî'in maksadı dikkate alınacak olursa zikredilen hîle-i şer'iyeye boşa çıkmış olacaktır. Makalenin çeşitli yerlerinde ifade edildiği üzere varlığı için *düzen* fonksiyonu kaçınılmaz olan hukuk sistemi bu yönüyle normların ve bunların nedenlerinin objektif olmasına muhtaçtır. Bu yönüyle Şâtîbî'nin önerdiği yaklaşımın hukuk sisteminin sürdürülebilirliği açısından sorunlu olacağı açıktır. Bununla birlikte müellifin bu yaklaşımı, hukukun objektiflik ihtiyacının art niyetli kimselerce suistimal edilerek dinî-ahlâki sorumluluğun ortadan kalkması endişesine dayanıyor görünmektedir.

Son olarak *mâni'* hükmünün de yine aynı bakış açısıyla tanımlandığı görülmektedir. Buna göre *mâni'*, “sebebin gerektirdiği illete (hikmet) aykırı düşen bir illettir (hikmet).” Şâtîbî *mâni'* hükmünü de zekât örneği üzerinden açıklamaktadır. Şöyle ki borç zekât mükellefi olmaya *mâni'* olup, bu şu anlama gelmektedir: Borç, borçlunun, kendisiyle borcunu ödeyeceği şeye muhtaç olmasını gerektiren (muktezî) bir sebeptir. Normal şartlarda zekât mükellefiyetinin sebebi olan nisap miktarı mala borçtan dolayı alacaklıların hakları taalluk edince söz konusu sebebin (nisap) hikmetini teşkil eden *zenginlik* ortadan kalkar. Müellifin anlayışına göre aynı zamanda zekât mükellefiyetinin illeti olan zenginliğin ortadan kalkmasıyla zekât mükellefiyeti de sâkit olur.⁸⁰ Dikkat edilirse Şâtîbî'nin genel perspektifi açısından *mâni'* hükmü, yukarıda da işlendiği üzere, fakihler tarafından objektif bir nitelik olması hasebiyle sebep olarak belirlenen ve bu yönüyle hîle-i şer'iyeler yoluyla düşürülmesi mümkün olan *belirli bir malî güce sahip olma (nisap)* yerine *zenginlik* vasfının esas alınması üzerine inşa edilmiştir. Şâtîbî'nin vaz'î hükümlerle alakalı değerlendirmelerine bakıldığında sebep, şart, illet ve *mâni'* hükümlerinin izahında ve bu hükümlerin kendi aralarındaki ilişkilerde müellifin kendi içinde tutarlı, kaygısını yansıttığı, *hikmet odaklı* bir açıklama ortaya koyduğu ve bütün bunları fıkıh ilminin objektif ölçütlerinin suistimali olgusuna dikkat çekmek amacıyla ele aldığı görülmektedir.

2.2.2. Sıhhat ve Butlânın Tanımı

Şâtîbî sıhhat ve butlânı, vaz'î hükümlerin dördüncü türü olarak ele almış ve bu iki hükmün iki bakış açısıyla tanımlanabileceğini ifade etmiştir. Bu perspektiflerden birisi dünyevî, diğeri ise uhrevîdir. Hatırlanacağı üzere, özellikle Hanefî usûlünde sahih ve bâtil dünyevî nitelik taşıyan teklifî hükümler içerisinde sayılmıştır.⁸¹ Buna göre farz, vâcip, mendûp, mu-

79 Bk. Şâtîbî, 3/107.

80 Bk. Şâtîbî, 1/411-12.

81 Bk. Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 133, 134. Kelamcı usûlcülere göre sıhhat ve butlânın vaz'î hükümler içinde değerlendirildiğine dair bk. Yunus Apaydın, “Sıhhat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV

bah, mekrûh ve haram uhrevî nitelik taşırken, mün‘akid-gayri mün‘akid, sahih-fâsîd-bâtıl, mevkûf-nâfiz ve lâzım-gayri lâzım ise yine teklifi hükümler olmakla birlikte *dünyevî* nitelik taşımaktadır. Bu yönüyle Hanefî usûlünde, konumuz olan sıhhat ve butlân hükümlerinin *dünyevî* karakteri öne çıkarılmıştır.

Diğer yandan Hanefî usûlcüler ile kelâmcı usûl âlimleri arasında, sıhhat anlayışı bakımından şöyle bir fark da dikkati çekmektedir: Hanefilere göre bir işlemin sahih olması kazâ yükümlülüğünü düşürmesi anlamına gelirken, mütekellim usûlcülere göre ise, kazâ yükümlülüğünün düşmesine bakılmaksızın Şârî‘in muradına uygun olması demektir.⁸² Bu farklılıkta Hanefilerin *kazâ yükümlülüğünün düşmesi* ölçütü, bir diğer ifadeyle ilgili yükümlülüğün zimmetten düşmesi, yukarıda ele alınan ve Şâtübî tarafından eleştiri konusu yapıldığı görülen *zimmet eksenli teklif* anlayışıyla paralellik arz etmektedir.

İlginçtir ki, Şâtübî bir yandan Eş‘arî usûl geleneğine uyarak sıhhat ve butlân hükümlerini vaz‘î hükümler içinde ele alırken, diğer yandan bu kavramların, kendi ifadesiyle *dünyevî* bakımdan tanımını verirken Hanefî tanımını tercih etmektedir. Müellife göre sahih *dünyevî* bakımdan hukuksal sonuç doğurmak, anlamına gelmektedir. Bu bağlamda kendisinin verdiği örneğe göre, bir ibadetin sahih olmasından, geçerli olması, zimmetten düşmesi ve kazasının gerekmemesi anlaşılmaktadır. Aynı hüküm muâmelât bağlamında kullanıldığında ise, bundan, akdin konusunda şer‘an mülkiyetin nakli veya yararlanmanın cevâzı sonucunun doğması anlaşılır.⁸³ Müellifin bu tavrı butlânın *dünyevî* tanımında da sürmektedir. Buna göre butlân kavramının *dünyevî* perspektifle tanımı, ibadet sahasında ilgili fiilin *dünyevî* sonuç doğurmaması, geçerli olmaması ve zimmetten düşmemesi; muâmelât sahasında kullanıldığında ise bir işlemin mülkiyetin nakli veya akit konusundan yararlanmanın cevâzı gibi sonuçlar doğurmamasıdır.⁸⁴ Şâtübî’nin, sıhhat ve butlânın *dünyevî* anlamlarını verirken Hanefî bakış açısını kullanmasının, daha sonra yapacağı uhrevî tanımına zemin hazırlayabilmek için *dünyevî* perspektiften yapılan tanımını marjinalleştirmek amacına matuf olabileceğini düşünüyoruz. Buna göre sıhhat ve butlân kavramlarını yalnızca *dünyevî* perspektiften anlamak, daha açık bir ifadeyle bir fiilin veya işlemin sahih olmasını bu fiil veya işlemle ilgili mükellefiyetin zimmetten düşmesi; bâtil olmasını ise zimmetten düşmemesi şeklinde anlamak müellif açısından meselenin fikhî boyutta tutularak dinî-ahlâkî boyutunun ihmali anlamına gelmektedir. Açıktır ki Şâtübî, geleneksel usûl eserlerinden farklı olarak sıhhat ve butlânı ayrıca *uhrevî* perspektiften de tanımlamaya bu açıdan ihtiyaç duymuştur.

Bir diğer ifadeyle sıhhat ve butlân kavramları bağlamında Şâtübî’nin katkısı hiç kuşkusuz, bu kavramların tanımına uhrevî perspektif eklemiş, yani geleneksel usûl anlayışında salt hukuksal ve *dünyevî* görünen anlayışa dinî-ahlâkî perspektifi eklemiş olmasıdır. Buna

Yayımları, 2009), 37/110. Şâtübî de sıhhat ve butlânı vaz‘î hükümler çerçevesinde ele almıştır. Bk. *el-Muvâfakât*, 2/297.

82 Apaydın, “Sihhat”, 37/110.

83 Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/451.

84 Bk. Şâtübî, 1/452 vd.

göre sahih kavramının uhrevî anlamı, kişiyi ahirette sevaba müstehak kılmasıdır. Sözgeçlimi, bu anlamda bir amelin sahih olduğu ifade edildiğinde bu ameli işleyen ahirette sevaba müstahak olmasının ümit edileceği kastedilir.⁸⁵ Aynı şekilde, yine ibadetler bağlamında kullanılan bâtil, ilgili ibadetin ahirette sevap doğurmayacağı şeklinde anlaşılır. Buna göre bir ibadet ilk manada, yani dünyevî bakımdan sahih olup da uhrevî bakımdan bâtil olabilir ki, müellifin buna verdiği misal gösteriş amacıyla yapılan ibadetler ve peşinden başa kakma gelen tasadduklardır.⁸⁶

Sihhat ve butlân kavramlarının ibadetler bağlamında uhrevî sonuç doğurma veya doğurmama şeklinde nitelenmesi bir noktaya kadar anlaşılabilirken, konu muâmelâta geldiğinde mesele güçleşmektedir. Şâtübî'nin bu sorunun çözümü noktasındaki açıklaması şöyledir: Muâmelât (العادات) kapsamına giren fiillerin ve işlemlerin uhrevî bakımdan sahih olması, bu eylem ve işlemlerin, bunlar Şâri'in emir veya yasaklamasıyla ilgiliyse, bu emir veya yasağın gereğini yapma; mubah kılmasına bağlı ise, onun serbest kıldığı alandan yararlanma amacıyla yapılmış olmasına bağlıdır. Burada mükellefin ilgili fiil ve işlemlerin, şer'î boyutunu dikkate almaksızın bu fiil ve işlemlerle ulaşacağı hazza odaklanması, bunların uhrevî bakımdan bâtil olması sonucunu doğuracaktır.⁸⁷ Şâtübî aşağıdaki ifadeleriyle, uhrevî perspektiften yapılan sahih ve bâtil tanımlarının fıkıh geleneğinde ihmal edildiğini açıkça belirtmektedir:

Esasen bunlara da (zikrettiğimiz şekilde, muâmelât sahasına girip de şer'î boyutu, emre imtisâl kastı ihmal edilmiş işlemlere de) sahih denilmektedir. Bu yaklaşım fakihlerin değinmediği, aslında tuhaf bir kullanımdır. Bununla birlikte Gazzâlî gibi kimi ahlâk âlimleri bu konuları işlemişler, selef mensup olan mütakaddim âlimler de bu konulara titizlik göstermişlerdir.⁸⁸

Bu noktada akla, muâmelât sahasına dâhil olup da uhrevî boyutu ihmal edilmiş olan bir işlemin hukuksal bakımdan sonuç doğurup doğurmayacağı sorusu gelmektedir. Müellifin izleyen satırlarda yer alan ifadelerine⁸⁹ bakıldığında, uhrevî bakımdan bâtil olan söz konusu fiil ve işlemlerin dünyevî ahkâm bakımından geçerli kabul edilmesi görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁰ Bu yaklaşımıyla müellifin, fakihlerin genelinde olduğu üzere, son

85 Bk. Şâtübî, 1/451, 452.

86 Bk. Şâtübî, 1/455, 456. Makalenin başında da belirtildiği üzere İslam hukuku açısından *olması gereken (sollen)* kategorisini, bu hukuk sisteminin vahiy temelli olması hasebiyle *ahlâkî-dinî* olarak nitelemeyi uygun görüyoruz. Buna göre metinde verilen örnekle ilgili olarak şu ifade edilebilir: Rükün ve şartları tamam olmakla birlikte kişinin amacının Şâri'in ilgili ibadette güttüğü amaçla uyummadığı bir ibadet hukukî ve dünyevî bakımdan sahih kabul edilmektedir. Buna karşın kişinin niyetinin Şâri'in maksadıyla uyumaması hasebiyle söz konusu ibadet *ahlâkî-dinî* bakımdan, Şâtübî'nin ifadesiyle uhrevî açıdan geçersiz olmaktadır.

87 Bk. Şâtübî, 1/452, 458.

88 Bk. Şâtübî, 1/452.

89 Bk. Şâtübî, 1/459-461.

90 Duran, bu konuyu detaylıca inceledikten sonra muâmelât bağlamında şu sonuca varmıştır: Muâmelât kapsamına giren işlemlerde emre imtisal (Allah Teâlâ'ya itaat) yegâne amaçsa ilgili fiil veya işlem ideal manada geçerlidir; (emre imtisal) yegâne amaç olmayıp öncelikli amaçsa fiil geçerlidir; (emre imtisal) ikincil amaçsa yine geçerlidir. Buna mukabil yine muâmelât sahasına giren bir fiil veya işlemde dünyevî amaç ikincil ise bu fiil veya işlem

tahlilde hukuksal bakımdan objektif olan eylem ve olguları dikkate alma eğiliminde olduğu, uhrevî boyut vurgusuyla hukuksal eylem ve işlemlerde ahlâkî-dinî hassasiyet oluşturma gayretinde bulunduğu anlaşılmaktadır.

2.3. Sebepler İçin Öngörülmemiş Müsebbeplerin, Hukuken Geçersiz Sayılması

Vaz'î hükümlerden birisi olarak sebep hükmünün konuluş mantığı, fiilî olarak devam etmeyen vahyin etki bakımından devam ediyormuş gibi işlev görebilmesidir. Sebebin müsebbebini gerektirmesi doğadaki kozaliteye benzer şekildedir. Burada *zorunluluk* anlamında nedenselliği kabul etmek söz konusu olmasa da “gereklilik” anlamında bir nedensellikten söz edilebilir. Bu husus Gazzâlî tarafından *el-Müstasfâ*'da şu cümlelerle açıkça ifade edilmiştir:

Özellikle vahyin kesilmesinden sonra Allah'ın hitabını bilmek insanlara zor geldiğinden, Allah teâlâ hitabını kullarına -maddi illetin malulünü iktiza edişi örneğine göre- hükümlerinin sebepleri olarak ön gördüğü (nasb) ve hükümleri gerektirici kıldığı bir takım “maddi şeylere” (umûr-u mahsûse) göstermiştir.⁹¹

Bilindiği üzere Eş'arî mezhebi açısından nedensellik (determinizm) kabul edilmemektedir.⁹² Bu açıdan bakıldığında, gerek Eş'arî mezhebine mensup olduğunu bildiğimiz Gazzâlî,⁹³ gerekse yine itikadî bakımdan bu mezhebe daha yakın gördüğümüz Şâtubî⁹⁴ açısından *maddi illetin malulünü iktiza edişi*, *zorunluluk* değil de ancak *gereklilik* şeklinde anlaşılmalıdır. Esasen *el-Muvâfakât*'ta sıklıkla kullanılan “âdet” kavramsallaştırılması büyük ölçüde bu manaya karşılık geliyor görünmektedir. Nitekim sebeplerle müsebbepler

geçerlidir; (dünyevî amaç) birincil amaç olmakla birlikte emre imtisal de amaçlanmışsa, söz konusu fiil veya işlem yine geçerlidir; (dünyevî amaç) yegane motivasyon ise bu durumda ilgili fiil veya işlem (sadece) etik olarak geçersizdir. Bk. Duran, *Zur Theorie einer teleologischen Methode*, 294-301. Geylânî'nin konuyla ilgili değerlendirmeleri için bk. *Şâtubî'de Makâsıdı Kaideler*, 462, 479.

91 Gazzâlî, *el-Müstasfâ: İslam Hukukunun Kaynakları*, 205.

92 Gazzâlînin nedenselliği reddetmesine dair bir değerlendirme için bk. Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 279-281.

93 Gazzâlî'nin Eş'arîliğine dair bk. M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî (Kelam ilmindeki Yeri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/505-511.

94 *El-Muvâfakât*'tan hareketle Şâtubî'nin itikadi mezhebinin belirlenmesi bir sorun olarak durmaktadır. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsid*, 264 vd.; Duran, *Zur Theorie einer teleologischen Methode*, 191 vd.; Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, 197 vd. Kanaatimizce bu bağlamda Şâtubî'nin meselelerin teolojik arka planından çok pratik boyutuna odaklandığını ifade etmek yerinde görünmektedir. Makâsid kitabının başında “Şerî hükümlerin kulların maslahatlarıyla muallel olması” konusu bağlamındaki şu değerlendirmelerinde bu husus açıkça görülmektedir:

“Konuya başlamadan önce mevzu ile alakalı teolojik bir mukaddimeyi zikrederim: “Şeriatın vaz edilmesi kulların dünya ve ahret maslahatı içindir.” Bu, doğruluğu kanıtlanması gereken bir iddia olup, burası yeri değildir. Bu hususta kelam ilminde görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, Fahreddin Râzî Allah Teâlâ'nın hükümlerinin hiçbir şekilde illete bağlanamayacağını savunmuştur. Mutezile ise hükümlerin kulların maslahatına riayet etme şeklinde bir gerekçeye sahip olduğu kanaatindeydi. Müteahhir fakihlerin geneli de bu görüştedir... (Bize göre, söz konusu önermeyi kanıtlamak için) başvurulması gereken delil tümevarım yöntemidir” (Bk. Şâtubî, *el-Muvâfakât*, 2/12)

arasında ilkesel bakımdan gereklilik ilişkisinin bulunması gerektiği bizzat Şâtîbî tarafından “âdet” kavramına gönderme yapılarak ifade edilmiştir.⁹⁵

Esasen aynı bakış açısının bir uzantısı olarak sebep kavramına dair usûl âlimlerinin yaptıkları tanımlar da ortaya koymaktadır ki,⁹⁶ teknik olarak sebebin bulunduğu yerde müsebbep de olmalıdır.⁹⁷ Bir diğer ifadeyle, *hukuksal nedensellik* diyebileceğimiz bu durum hukukun fonksiyonlarından birisi olan hukuk güvenliğinin de en önemli tezahürlerindedir. Bu, bir hukuk sisteminde hukuk güvenliğinden söz edilebilmesi için yasa koyucunun sebep olarak belirlediği durumların müsebbepleri doğurması gerektiği anlamına gelmektedir.

Şâtîbî sebep kavramını⁹⁸ “Hükümler Kitabı”nın ikinci kısmını oluşturan “Vaz’î Hükümler” konusunun 1. meselesinden itibaren ele almıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, müellif vaz’î hüküm olarak sebep, şart, mâni‘, sıhhat-butlân ve azimet-ruhsatı saymıştır.⁹⁹ Müellife göre vaz’î hükümler, mükellefin gücü dâhilinde olabilir de olmayabilir de. Sebep hükmü özelinde ifade etmek gerekirse, öğle namazının vaktinin girdiğini gösteren, güneşin en tepe noktasından batıya meyletmesi (*dülûku’ş-şems*) örneğinde olduğu gibi mükellefin gücü dâhilinde olmayan sebepler olabileceği gibi, nikâhın eşler arasında mirasçılığa neden olması gibi, mükellefin gücü dâhilinde olan sebepler de olabilir.¹⁰⁰

Sebepler için ön görülmemiş müsebbeplerin, hukuken geçersiz sayılması, deyim yerindeyse hukuksal nedenselliğin reddi meselesini, Şâtîbî'nin de sıklıkla gündeme getirdiği tipik bir mesele olarak *hülle nikahı* örneği üzerinden işlemeyi uygun görüyoruz. Öncelikle belirtmek gerekir ki, nikah akdinin meşruiyetinin sebebi olarak fûru fıkıh eserlerinde, tıpkı diğer akitlerde olduğu gibi “dünya hayatının devamının kendisine bağlı olması” boyutuna vurgu yapılmaktadır.¹⁰¹ Şâtîbî açısından bakıldığında ise esasen bu amaçla doğrudan ilişkili olan *neslin devamı* konusuna işaret edilmiştir. Bilindiği üzere Şâtîbî “Makâsıd” kitabını iki

95 Şâtîbî'nin *el-Muvâfakât*'ta bu bağlamdaki şu ifadeleri dikkat çekicidir:

“... sebebin gerçekleştirilmesi (işlenmesi) müsebbebin işlenmesi mesabesindedir. Zira âdeten sebep kılındığına göre, sanki sebep doğrudan fail gibi olur. Âdetlerin cereyanı, yani “müsebbepler sebeplere nispet edilir”, kaidesi bunu ortaya koymaktadır; doymanın yemeye, kanmanın suya, yangının ateşe nispeti gibi.” Bk. Şâtîbî, 1/335, 336, 339 vd.

96 Usûl bilginlerinin sebep tanımlarına dair bk. İbrahim Kâfî Dönmez, “Sebep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/244, 245.

97 Bu mülâhazamız, her iki anlamıyla da, yani *illet* anlamında olsun veya olmasın mutlak olarak sebebin bulunduğu yerde müsebbebin de bulunması gerektiğine dair olup, bir zorunluluk olmasa bile, bir gereklilik ve bir beklenti şeklinde anlaşılmalıdır.

98 Şâtîbî'nin sebep-müsebbep ilişkisine dair, niyet-eylem ilişkisi bağlamında kaleme alınmış bir çalışma olarak bk. Eren Gündüz, “Şâtîbî'nin *El-Muvâfakât*'ında Niyet-Eylem İlişkisinin Hukukî Sonuca Etkisi”, *II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Ahlâk ve Hukuk”* (07-09 Ekim 2021), (İstanbul: Sonçağ Akademisi, 2021), 404-417.

99 Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/297.

100 Bk. Şâtîbî, 1/298, 300. Burada sebep olarak belirlenen nikâh akdi mükellefin gücü dâhilinde olmakla birlikte, bu sebebin müsebbeplerinden birisi olan mirasçılığın ortaya çıkmasının mükellefin gücü dışında Şâri'in belirlemesiyle, bir gereklilik olarak ortaya çıktığına dikkat edilmelidir.

101 Örnek olarak bk. Şeyhizâde Abdurrahman, *Mecma'u'l-Enhur*, (İstanbul, Bosnevî el-hâc Muharrem Efendi Matbaası, t.y.), 1/316.

ana kısma ayırmış ve makâsîd meselesini ilk kısımda Şârî açısından, ikinci kısımda ise mükellef bakımından incelemiştir. Şârî açısından konunun irdelendiği kısmın ilk konusu “Şârî şeriat vaz’ı ile neyi amaçlamıştır?” sorusu çerçevesinde ele alınmış ve zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyât şeklindeki meşhur üç makâsîd kategorisi burada gündeme gelmiştir. Bilindiği üzere zarûriyyât kapsamındaki amaçlardan birisi de “neslin devamıdır”.¹⁰² Şârî’in maksatlarını aslî ve tâbî maksatlar şeklinde ikiye ayıran¹⁰³ Şâtîbî’ye göre evlilik sözleşmesinde Şârî’in temel amacı (aslî maksadı) neslin devamı iken ikincil amaçlar (tâbî maksatları) arasında eşlerin huzur bulmaları, yardımlaşmaları, cinsel yararlanma, haramdan korunma ve şükre vesile olma gibi hususlar sayılmıştır.¹⁰⁴ Şâtîbî, aslî maksatla uyumlu olması koşuluyla tâbî maksatların amaçlandığı bir nikah akdini de meşrû görmüştür.¹⁰⁵ Meşrû bir nikah akdinin birtakım sonuçları da vardır ki, bunlardan birisi de kocanın boşama hakkı elde etmesidir. Nitekim Şâtîbî’nin de ifade ettiği üzere, İslam hukukunda Hıristiyanlığın Katolik mezhebi mensuplarında olduğu gibi ebedî nikah anlayışı yoktur.¹⁰⁶ Bununla birlikte İslam hukuku açısından da asıl olan nikahın sürekli olmasıdır.¹⁰⁷ Nitekim Şârî’in nikah akdinde gözetdiği ifade edilen aslî ve tâbî maksatlar bu şekilde gerçekleştirilebilir. İncelemekte olduğumuz *hülle nikahını* sıkıntılı hale getiren hususların başında haddizatında evlilik sözleşmesinin sonuçlarından olan ve bu sözleşmede gözetilen amaçlarla uyumlu olmayan boşama işleminin amaçlanmış olması gelmektedir:

Mesela hülle nikâhı gibi; zira böyle bir nikâh yapan kimse kadının başkasına helal olmasını amaçlamıştır. Oysa Şârî’ nikâh sözleşmesini böyle bir müsebbep için sebep kılmamıştır. Hülle şeklindeki nikâh akdine böyle bir kasıt bitişince şer’an sebep olmakta ve esasen batıl olması hasebiyle hiç kimse açısından helallik doğmamaktadır.¹⁰⁸

Daha açık bir anlatımla hülle nikâhı yapan ve yaptıran kimseler, kadının ilk kocasına dönebilmesi için, bu nikahın sonucundaki boşama işlemini amaçlamıştır.¹⁰⁹ Konu başlığımızı esas alarak ifade etmek gerekirse, Şâtîbî açısından, rûkûn ve şartları tam olması hasebiyle geçerli kabul edilmesi gereken *hülle* amaçlı evlilik sözleşmesi, Şârî’in amacına aykırılığı sebebiyle geçersiz kabul edilmelidir. Dikkat edilirse söz konusu işlemde sebep ile sonuç

102 Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/19, 20

103 Bk. Şâtîbî, 3/138.

104 Bk. Şâtîbî, 3/139. Krş. er-Reysûnî, *Nazariyyetü’l-makâsîd*, 300.

105 Bk Şâtîbî, 3/139. İdris Vehennâ tâbî bir maksadın amaçlanmasının meşru olabilmesi için şu şartları saymıştır: 1. (Tâbî maksat) aslî maksadı desteklemelidir. 2. (Tâbî maksat) şer’an muteber olmalıdır. 3. Mükellef tâbî maksada yöneldiğinde asıl sebebin Allah teâlâ olduğunun bilincinde olmalıdır. 4. Emre imtisal amacı (tâbî maksat olan) hazzını giderme amacının altında kalmamalıdır. 5. Kişi (tâbî maksat olan) hazzını gidermede dengeli olmalıdır. 6. (Tâbî maksat yoluyla) kendini muhafaza ederken başkasına zarar vermemelidir. 7. Dünyevî amaca ve hazza bunların birer vesile olduğu bilinciyle yeltenmelidir. Bk. İdris Vehennâ, *el-Aslî ve’l-tebeî fi’l-ictihâdi’l-usûli min hilâli “el-Muvâfakât” li’l-imam eş-Şâtîbî*, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2011/1432), 381-394.

106 Bk. Şâtîbî, 3/126.

107 Şâtîbî’nin müt’a nikahı bağlamındaki değerlendirmeleri için bk. Şâtîbî, 3/139, 140.

108 Bk. Şâtîbî, 1/342.

109 Hülle nikahının hükmü konusunda mezheplerin görüşleri için bk. Saffet, Köse, “Hülle”, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/475-477.

arasındaki irtibat, Şâri'nin amacına aykırılık sebebiyle koparılmıştır. Bir diğer ifadeyle, Şâri'nin maksadına aykırı olması hasebiyle bu işlemde sebep (hülle nikahı) sonucu/müsebbebi (boşama hakkı ve dolayısıyla kadının ilk kocasına helal olması) doğurmamalıdır. Gerek hülle nikahı örneğinde gerekse bey'u'l-âcâl¹¹⁰ gibi örneklerde sebebin sonucunu doğurması gerektiği savunuluyorsa, hukuksal alanda kategorik olarak sebep ile sonuç arasında zorunluluk ilişkisi kabul edilmediği sonucuna varılabilir. Oysa bilindiği üzere bir hukuk sisteminde *düzen/hukuk güvenliği* fonksiyonu hukuksal sebeplerin hukuksal sonuçları doğurması kabulüne dayanır. Söz konusu zorunluluğun kabul edilmemesi düzen fikrini ve dolayısıyla hukuk güvenliğini olumsuz etkileyecektir. Şâtîbî'nin bu meseledeki duruşunun temel nedeninin dinî-ahlâkî hassasiyeti olduğu açıktır.

Bu bağlamda, bir husus daha dikkati çekmektedir. Şöyle ki yukarıda da ifade edildiği üzere, Şâtîbî'ye göre hülle nikahı vb. işlemlerin gayrimeşru olmasının temel nedeni, bu işlemlerin Şâri'nin maksadına aykırı olmasıdır. Burada dikkati çeken, müellifin, söz konusu işlemleri geçerli gören fakihlerin¹¹¹ yaklaşımlarını anlama ve izah etme çabasıdır. Şâtîbî'nin bu bağlamdaki genel ilkesi şudur: Hiçbir fakih, hatta sıradan Müslüman Şâri'nin amacına aykırı olduğunu düşündüğü bir işlemin meşrû olduğunu iddia etmez. Buna göre incelenen örneklerle benzer hîle-i şer'iyyeleri geçerli gören fakihler Şâri'nin amacının o işlemlerde olduğu kanaatindedirler. Onlara göre Şâri'nin amacı eşlerin bir arada olmasıdır ki, örnek verilen hülle nikahı bu amacı sağlayan bir akit olarak değerlendirilmektedir.¹¹² Şâtîbî'nin bu işlemleri meşru gören fakihlerin itibarını korumayı amaçladığı anlaşılmaktadır.¹¹³ Bununla birlikte kanaatimizce söz konusu işlemleri hukuken geçerli gören fakihlerin aynı işlemleri dinen sorunlu görüyor olmaları Şâtîbî'nin yorumunu tartışmalı hale getirmektedir.¹¹⁴

Şâtîbî'nin bu işlemlerin geçerliliği konusundaki tercihi ise aksi yöndedir.¹¹⁵ Nitekim müellifin, kişilerin fiillerindeki sebep-sonuç ilişkisi bağlamındaki teolojik duruşu da aynı doğrultudadır. Zira ona göre kişinin gücü dâhilinde olan, sadece sebeplere imtisal olup,

110 “Kişinin bir malı başkasına altı ay vade tanıyıp 100’e sattıktan sonra peşin olarak seksene geri alması gibi şekillerde yapılan ve ribâyâ vasıta kılınması muhtemel vadeli satışlar” (Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Sedd-i zerâi’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/280) “Büyü’ u'l-âcâl” konusunda Şâtîbî'nin değerlendirmeleri için bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3/127.

111 Genel olarak ifade etmek gerekirse, Şâri'nin kastına aykırı görünen akidelerde Hanefî ve Şâfiî fakihler akdin aslı ile niyeti birbirinden ayırmak suretiyle bu tür işlemleri, zahiri şartların mevcut olması şartıyla sahih kabul etmişlerdir. Buna mukabil Mâlikîler niyetteki sakatlık sebebiyle ilgili işlemleri bâtil kabul etme eğilimindedirler. Bk. er-Reysûnî, *Nazarîyyetü'l-makâsîd*, 94-101.

112 Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3/125. Krş. Geylânî, *Şâtîbî'de Makâsîdi Kaideler*, 477.

113 Bk. Şâtîbî, 3/125.

114 Benzer değerlendirmeler için bk. Geylânî, *Şâtîbî'de Makâsîdi Kaideler*, 474-479.

115 Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3/126, 126. Şâtîbînin görüşünün aksi yönde olduğunun, “Bu zikredilenler bu tür hileleri tecviz edenlerin bakış açısıdır. Aksini savunanların görüşleri de daha açık olup zikretmeğe gerek yoktur” (Bk. Şâtîbî, 3/126, 127), şeklindeki ifadelerinden net bir şekilde anlaşıldığı kanaatindeyiz. Müellifin, metinde de ifade edilen teolojik duruşu, dahası *el-Muvâfakât*'ta ortaya koyduğu bakış açısı söz konusu hîle-i şer'iyyeleri meşrû kabul etmemesini gerektirmektedir. Bu yönüyle, Hâlid Mes'ûdun Şâtîbî'nin söz konusu hîlelerin meşrû olduğunu savunanların argümanlarını sunduğu, kendisinin ise lehte ve aleyhte herhangi bir görüş beyan etmediği şeklindeki değerlendirmesi (Bk. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, 252) isabetli görünmemektedir.

sebeplerden müsebbeplerin ortaya çıkması kişinin gücünün dışında olup Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla: "Bu görüşümüzün (sebeplerle müsebbeplerin aynı hükmü alması gerekmez) delili kelâm ilminde ele alınmış olan, "mükellefe düşen sebeplere sarılmak olup, müsebbepler Allah Teâlâ'nın fiili ve hükmüne bağlıdır; kulun bunlarda kudreti yoktur" ilkesidir."¹¹⁶ Bu durumda sebeplerden zorunlu olarak müsebbeplerin doğması hukukî bakımdan gereklilik olurken başta teolojik açıdan ve daha sonra dinî-ahlâkî mülâhazalarla bir zorunluluk olarak görünmemektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada modern akademide egemen olan Batı kökenli hukuk felsefesinin dil ve bakış açısıyla, İmam Şâtîbî'nin hukuk düşüncesi temelinde ve tipik kabul edilen birkaç mesele özelinde İslam hukukunda ahlak-hukuk ilişkisi inceleme konusu yapılmıştır. Söz konusu ilişkinin bir yönüyle gündeme gelmesi aynı zamanda İslam hukuku bakımından da olan ve olması gereken hukuk ayrımının kabul edilmesini gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte dinî/vahyî temelli olması sebebiyle, İslam hukuku bağlamında *olması gereken* sahası sadece ahlâkî değil, *ahlâkî-dinî* olarak ifade edilmiştir.

Hukukun fonksiyonlarından adalet düzen fonksiyonu gibi varlık nedeni kabul edilmese bile, bir hukuk sisteminin devamı için kaçınılmaz görüldüğünden, hukuk sürekli olarak adâlet bakımından, yani ahlâkî perspektiften denetlenen bir kurum olagelmıştır. Genel hukuk tarihinde daha çok doğal hukuk düşüncesi tarafından üstlenen söz konusu denetleme işlevinin İslam düşüncesinde daha çok dinî-ahlâkî hassasiyet perspektifinden gerçekleştirildiği görülmektedir. İmam Şâtîbî'nin hukuk sahasına ahlâk perspektifinden yaptığı değerlendirmelerin ise daha teknik bir işlem olarak neredeyse hukukun içyapısını etkileyebilecek düzeyde olduğu dikkati çekmektedir. Müellifin söz konusu ameliyesi bu makalede, tipik olduğu değerlendirilen birkaç mesele özelinde inceleme konusu yapılmıştır.

Bu meselelerden ilki, tarafımızdan *zimmət dışı teklif* olarak isimlendirilmiş olan olgudur. Bilindiği üzere, diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslam hukukunda da gerek ibadet gerekse muâmelât sahası, Ebu Hanîfe'nin fıkıh tanımından başlayarak hak ve borç eksenli olarak tasavvur edilmiştir. Söz konusu tasavvur aynı zamanda *zimmət* kavramıyla doğrudan ilintili bir yaklaşıma işaret etmektedir. Şâtîbî bu noktada İslam dininde zimmete taalluk etmediği halde kişiden beklenen yükümlülükler üzerinde durmuş ve bu yükümlülüklerin, belirsiz olmaları hasebiyle zimmette sabit olmadığını ifade etmiştir. Söz konusu nitelikteki fiillerin dinî-ahlâkî bakımdan kişiden beklenen yükümlülükler olması *zimmət dışı teklif* şeklinde bir kavramsallaştırmayı gerekli kılıyor görünmektedir.

Şâtîbî *el-Muvâfakât*'ın başında ortaya koyduğu epistemolojik çerçeveden sonra, hukukî saha ile ahlâkî-dinî saha arasındaki irtibata dair incelemelerini *hüküm* konusuyla birlikte

116 *el-Muvâfakât*, I/308.

yoğunlaştırmış görünmektedir. Müellif bu bağlamda teklifi hükümleri inceledikten sonra, çalışmamızda odaklandığımız vaz'î hükümleri ele almaya başlamıştır. Burada dikkati çeken, esasen teklifi hükümlerin kendilerine bağlı olduğu ve bu yönüyle objektif nitelik taşıması beklenen vaz'î hükümlerin haddizatında sübjektif nitelikteki *hikmet* kavramı ekseninde tanımlanmış olmasıdır. Çalışmada Şâtıbî'nin söz konusu tavrına dair çağdaş bir kısım araştırmacının yorumlarına da yer verilmiştir. Müellifin bu meseledeki söz konusu tavrına dair makalede ulaşılan sonuç yine Şâtıbî'nin hukukî saha ile ahlâkî-dinî saha arasında irtibat kurma gayreti şeklinde görünmektedir. Zira verilen örnekler üzerinden de izlenebileceği gibi, geleneksel fıkıh usûlü anlayışında olduğu şekliyle objektif nitelikte anlaşılan vaz'î hükümler hîle-i şer'iyelere kolaylıkla konu olabilmekte ve sonuçta hukukî bakımdan geçerli olmakla birlikte ahlâkî-dinî açıdan oldukça sorunlu işlemler ortaya çıkabilmektedir.

Esasen bir önceki meseleyle irtibatlı olarak, izleyen mesele çerçevesinde Şâtıbî'nin sıhhat ve butlân kavramlarına nasıl yaklaştığına odaklanılmıştır. Bu bağlamda dikkati çeken, müellifin bu kavramların yalnızca dünyevî perspektiften tanımlanmasını sorunlu görerek, aynı zamanda uhrevî boyutu da işin içine katmayı gerekli görmüş olmasıdır. Öncelikle kendisi daha çok kelamcı usûl âlimleri arasında görünse de müellifin dünyevî bakımdan sıhhat ve butlânın tanımında Hanefî bakış açısını, yani *zimmetten düşme* boyutunu öne çıkarmış olması dikkati çekmektedir. Kanaatimizce bu sayede söz konusu iki kavramı uhrevî perspektiften tanımlayabilmesine zemin hazırlamış olmaktadır. Ancak burada şu husus dikkati çekmiştir: Bir fiilin, emre imtisâl kastı olmaması hasebiyle uhrevî bakımdan olduğu gibi dünyevî açıdan da geçersiz kabul edilmesi ibadet sahasında daha kolay açıklanabilirken, muâmelât alanında yer alan fiil ve işlemlerde nasıl bir tavır alınacağı müellif açısından da sorunlu görünmektedir. Çağdaş kimi çalışmalardan da yararlanılarak Şâtıbî'nin söz konusu fiil ve işlemlerin dünyevî hükmü bağlamındaki tercihi ortaya konmaya çalışılmış ve müellifin son tahlilde bu işlemlerin dünyevî düzlemde geçersizliği kanaatine sahip olmadığı görüşüne ulaşılmıştır.

Makalede son olarak sebep-müsebbep ilişkisi, yine odak noktamız itibariyle inceleme konusu yapılmıştır. *El-Muvâfakât*'tan hareketle itikadî mezhep aidiyeti çok da net olmayan İmam Şâtıbî'nin, daha çok Eş'arî mezhebine eğilimli görünmesi ve bu mezhep açısından nedenselliğin kabul edilmiyor olması dikkate alındığında, müellif açısından sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluk değil de ancak *gereklilik* şeklinde anlaşılabilceği ortaya çıkmaktadır. Nitekim Şâtıbî bu konuyu işlerken teolojik değerlendirmelerde de bulunarak kişinin sebeplere sarılmakla yükümlü olduğunu, sebeplerden müsebbeplerin doğmasınmsa kişinin değil Allah Teâlâ'nın gücü dahilinde bulunduğunu ifade etmiştir. Esasen Şâtıbî'nin eserinde sıklıkla geçen *âdet* kavramının bu anlamda da kullanıldığı dikkati çekmektedir. Müellifin bu bağlamda özellikle odaklandığı konu, fûru fıkıh açısından da sorunlu gördüğü anlaşılan *hülle nikahı* örneğidir. Fiillerin zahirî boyutu dikkate alınarak rükün ve şartlarının yerine gelmesi hasebiyle geçerli ve dolayısıyla sonuç doğurması beklenen bu evlilik türü, müellif açısından,

Şâri‘in maksadına aykırılık teşkil etmesi hasebiyle geçersiz görülmektedir. Dolayısıyla sebebin müsebbebi doğurması beklentisi, bu örnekte müellifimiz tarafından eleştirilmiştir.

Şâtıbî'nin bu makalede ele alınan bakış açısının hukukun düzen fonksiyonu, dolayısıyla hukuk güvenliği bakımından sıkıntı oluşturabileceği açıktır. Diğer yandan fakihlerin, meslekleri ve formasyonları icabı, dahası hukukun doğası gereği objektif nitelikler üzerinden hukukî hayatın işleyişini tasavvur ettikleri de bir gerçektir. Bununla birlikte bütünüyle objektif ve zahir olanın, yani sadece düzen fikrinin eksen alındığı bir hukuk telakkisinin de ilgili hukuk sistemini idealinden uzaklaştıracağı da bir vakıadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere varlık şartı olmasa bile devam şartı, diğer bir ifadeyle etik ve deontolojik koşul olarak adalet ve ahlâk unsurunun (ahlâkî-dinî boyutun) gözden kaçırılması sonucunda hukukun zamanla, Şâri‘in arzu etmediği bir yöne doğru evrilebileceği ve müntesiplerinin ahlâkî bakımdan duyarsız hale gelebileceği de dikkate alınmalıdır. Bu yönüyle Şâtıbî'nin makalede ele alınan bakış açısı “hukukun ahlâkîleştirilmesi” olarak değil de ahlâkî perspektiften denetlenmesi bakımından kayda değer bir katkı olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Apaydın, Yunus. "Sihhat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/110-11. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aşur, Mecdî Muhammed Muhammed. *es-Sâbit ve 'l-mütegayyir fi fikri 'l-İmam Ebî İshak eş-Şatibi*. Dübey [Dubai]: Dârü'l-Buhus li'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İhyai't-Türas, 2002/1423.
- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bedir, Mürteza. "Usûl-i Fıkhın Geçmişte ve Günümüzdeki Müfredatı -Fıkıh Usulü Tasavvurunda Büyük Değişim: Fıkıh Usulü Ders İçeriği Üzerinden Bir İnceleme". *Kelâm İlminde ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, 305-337.
- Boynukalın, Mehmet. "Şart". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/36-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çağıl, Orhan Münir. *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Del Vecchio, Giorgio. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. çev. Suut Kemal Yetkin. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İllet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Sebeb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36/244-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Sedd-i zerâi'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36/ 277-282. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Vâcip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/410-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Duran, Muhammet Sait. *Zur Theorie einer teleologischen Methode in der islamischen Normenlehre: Aş-Şâubîs (gest. 790/1388) Konzept der Absichten der Scharia (maqâşid aş-Şari'a)*. Berlin, EB Verlag, 2015.
- Duran, Muhammet Sait. "Anlamsal Tümevarım (İstikrâ-i Mânevî)". *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 16 (2016), 177-196.
- Ensârî, Ferîd. *Usûl Terminolojisi (Şâtîbî Örneği)*. çev. Soner Duman, Osman Güman İstanbul: Akademi Yayınları, 2012.
- Erdoğan, Mehmet. "el-Muvâfakât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/406-408. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Geylânî, Abdurrahman İbrahim. *Şâtîbî'de Makâsîdî Kaideler*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: Beka Yayınları, 2022.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gözler, Kemal. *Hukukun Temel Kavramları*. Bursa: Ekin y., 2023.
- Gündüz, Eren. "Şâtîbî'nin El-Muvâfakât'ta Niyet-Eylem İlişkisinin Hukukî Sonuca Etkisi". *II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Ahlâk ve Hukuk" (07-09 Ekim 2021)*. İstanbul: Sonçağ Akademi, 2021, 404-417.

- Gürler, Sercan (ed.). *Adaletle Yönelmiş Bir Toplumsal Düzen Olarak Hukuk: Prof. Dr. Yasemin Işıқтаç Armağanı*. (İstanbul: Sümer Kitabevi Yayınları, 2021).
- Hacak, Hasan. “İslam Hukukunda Kişi ve Kişilik (Zimmet) Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65 (Aralık 2023), 19-39.
- Haçkallı, Abdurrahman. *Şâtübî’de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü: Makâsıdı Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Karakoyunluoğlu, Ali. “Gazâlî’nin Ulema Eleştirisi: Tecditçi Yaklaşım Ve Bazı İthamlar”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (Aralık 2019). 48/304-330.
- Kasapoğlu, Saliha. ‘Şâtübî’nin el-Muvâfakât Adlı Eseri ile Yeni Bir Fıkıh Usûlü Telif Ettiği’ İddiasına Dair Bir İnceleme”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (2023) 32/1, 157-173.
- Kılıçoğlu, İsmail. *İnsan ve Değerler Kavramı Açısından Ahlâk ve Hukuk*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.
- Kozalı, Abdurrahim. *Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Kozalı, Abdurrahim. “el-Muvâfakât Okumaları, 3. Seminer”, *Youtube*, Yayın Tarihi 24 Mayıs 2022.
h t t p s : / / w w w . y o u t u b e . c o m / w a t c h ? v = i q H J S j a v O 4 g & t = 2 8 s & a b _
channel=KlasikD%C3%BC%C5%9F%C3%BCnceOkulu.
- Köse, Saffet. “Hülle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/475-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özervarlı, M. Sait. “Gazzâlî (Kelâm ilmindeki Yeri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/505-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kaya Eyüp Said, Hacak, Hasan. “Zimmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mes’ûd, Muhammed Hâlid. *İslam Hukuk Teorisi*. çev. Muharrem Kılıç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Nesefî, Ebû'l-berekât Hâfızuddîn. *Menâru'l-envâr*. İstanbul: Asitane yayınları, 1329.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. *et-Tavzih*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, 4 Cilt. Huber: Dâru İbn Affân, 1997/1317.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ. *el-İ'tisâm*. çev. Ahmet İyibilden. İstanbul: İtisam Yayınlar, 2009.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ. *Fetâvâ el-İmâm eş-Şâtübî*. thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân, Tunus: Matbaatü'l-Kevakib 1985.
- Reysûnî, Ahmed. *Nazariyyetü'l-makâsıd inde'l-İmâm eş-Şâtübî*. Beyrut: el-Mahedu'l-âlemiyyü li'l-fikri'l-islâmî, 1995.
- Reysûnî, Kutb. *et-Tecdîdü'l-usûlî inde's-Şâtübî: Müntalakât ve tecilliyât*. Riyad: Darü'l-Meyman, 2018/1439.
- Uğur, Seyit Mehmet. “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-Sââtî'nin Nihâyetü'l-Vüsûl'ü Örneği”. *Bilimname: Düşünce Platformu*. (2019/2), 38/689-724.
- Vehennâ, İdris. *el-Aslî ve't-tebeî fi'l-ictihâdi'l-usûlî min hilâli “el-Muvâfakât” li'l-imam eş-Şâtübî*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2011/1432.
- Watt, W. Montgomery. *Müslüman Aydın: Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*. çev. Hanifi Özcan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Yörük, Abdülhak Kemal. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İslâm Hukukuna Göre Kâğıt Paranın Temellendirilmesi*

Substantiation of Paper Money According to Islamic Law

Oğuzhan KUNDAK**

Öz: Para: Mal ve hizmetlerin mübadelesinde, biriktirilmesinde ve bunların kıymet belirlemede bir vasıta. Geçmişten günümüze kadar buğday, hurma, post, mızrak ve balta gibi metaller; demir, bakır, altın ve gümüş gibi madenler; süftece gibi kıymetli evraklar, banknot gibi kâğıtlar ve dijital varlıklar para olarak kullanılmıştır. Tarih boyunca kullanılan bu paralar, iktisat literatüründe genellikle mal para, madeni para, temsili para ve itibari para ayrımıyla tasnif edilirken fıkıh literatüründe hilkaat para ve ıstilahî para tasnifiyle ele alınmıştır. Ortaya çıkışı ve kullanım yaygınlığı diğerlerine göre daha yakın bir tarihte vaki olan banknotların değer ölçüsü olma niteliği, yapısı ve çeşidi iktisat literatüründe birçok noktada belirlilik arz ederken İslâm hukukunda tartışmalıdır. Bu makalede banknotların İslâm hukukuna göre para niteliği taşıyıp taşımadığı, şayet para ise hangi yapı ve çeşitte bir para olduğu incelenmiştir. Bu doğrultuda iktisat bilimi ve fıkıh literatüründeki para tarihi, teorisi ve çeşitleri araştırılmış ve uluslararası para sistemi göz önünde bulundurularak kâğıt para, İslam hukukuna göre temellendirilmiştir. Sonuç itibariyle banknotların ıstilahî olarak değer ölçüsü niteliği taşıdığı, tedavüle sürülüş şekline göre hükme tabi olması gerektiği ve dinar, dirhem, fülûs vb. diğer paralardan farklı şekilde kâğıt para olarak müstakil bir para olduğu tespit edilmiştir. Bu doğrultuda uluslararası para sisteminde 1973 öncesi doğrudan veya dolaylı bir şekilde altın, gümüş veya her ikisi karşılığında temsili para olarak tedavüle sürülen kâğıt paralar, değer ölçüsü bakımından ıstilahî fakat hükmü bakımından hilkaat para; 1973 sonrası yani günümüzde, kıymetini kendisini tedavüle süren otoritenin gücünden alacak şekilde itibari para mahiyetinde tedavüle sürülen kâğıt paralar ise hem değer ölçüsü hem de hükmü bakımından ıstilahî para hükmünde değerlendirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Banknot, Kâğıt Para, Fülûs, İstilahî Değer, Uluslararası Para Sistemi.

Abstract: Money: It is a means of exchanging and accumulating goods and services and determining their value. From past to present, commodities such as wheat, dates, hides, spears, and axes; metals such as iron, copper, gold and silver, negotiable instruments such as suftece, papers such as banknotes, and digital assets have been used as money. While these money kinds used throughout history are generally classified as commodity

* Bu makale halen devam etmekte olan “Vadenin Para Borçlarına Etkisinin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi” adlı doktora çalışmamızdan üretilmiştir.

** Arş. Gör., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, oguzhan.kundak@marmara.edu.tr,
ORCID ID: 0000-0002-0917-5187

money, metallic money, receipt money and fiat money in the economic literature, they are classified as *hilqaten/created money* and *istilahî/terminologically money* in *fiqh* literature. *Hilqaten* money are currency that have a dual nature as both goods and money, as they derive their value from their own intrinsic value. Those minted from gold were used in circulation as *dinars*, those minted from silver as *dirhams*, and those with a low contribution of other metals in these coins were used in circulation as *mağşuş* (*mağlûbu'l-giş*) money. *Istilahî* money is money that has become a measure of value when people say, "This is money" and derives its real value from an external value, not from its own intrinsic value. Those minted from metals other than gold and silver were used in circulation under the names of *fûlûs* and those with a more contribution of other metals in these coins were used in circulation as *mağşuş* (*ğâlibu'l-giş*) and *settûka*. Paper money, which became widespread in the 19th century, was built within a system by the economically and politically powerful states of the period, and the way in which paper money would be put into circulation was determined by international principles. In this context, from the beginning, the world paper money system generally went through four phases and took its current form. These are respectively; pre-1875 bimetalism gold and silver standard; monometallism only gold standard from 1875-1944; between 1944 and 1973 it was the gold exchange standard and after 1973 it was only the paper money standard. Before 1875, paper money in bimetalism standard system, that is, banknotes, was put into circulation as representative money in exchange for gold and silver. In the monometallism standard between 1875 and 1944, banknotes were put into circulation as representative money only in exchange for gold. In the gold exchange standard between 1944 and 1973, known as the Bretton Woods system, paper money was put into circulation in exchange for the dollar, which derived its value from gold. Thus, banknotes were traded in the markets as representative money, taking their value directly from dollars and indirectly from gold. In the current paper money standard, which is called the flexible exchange rate system after 1973, paper money is used in circulation as fiat money, deriving its value from its purchasing power only to the extent of the power of the authority that puts it into circulation. In this context quality of being measure of value, structure and kind of banknotes which emerged and spread more recently than others are explicit at many points in the economic literature, they are controversial in Islamic law. In this article, it is examined whether banknotes qualify as money according to Islamic law and, if so, what type and structure of money they are. In this context, the history, theory, and types of money have been analyzed in the economics and *Fiqh* literature and banknotes was substantiated in Islamic law with consideration the international monetary system. As a result, banknotes are *istilahî* a measure of value, should be subject to *ijtihad* according to the way it is put into circulation and it has been determined that it is a separate money as paper money, unlike *dinar*, *dirham*, *fulûs* etc. In this respect, paper money, which was put into circulation as receipt money directly or indirectly in exchange for gold, silver or both before 1973, should be evaluated as *istilahî* money in terms of value measure but is *hilqaten* money in terms of provision; after 1973, namely today, paper money that is put into circulation as fiat money in a way that derives its value from the power of the authority that puts it into circulation should be evaluated as *istilahî* money in terms of both value measure and provision.

Keywords: Islamic Law, Banknote, Paper Money, Fulûs, Terminologically/Istilahî Value, International Monetary System.

Giriş

Para mefhumu ve para olarak kullanılan şeyler paranın saklanması, naklinin, taşınmasının, cüzlere ayrılmasının ve biriktirilmesinin zorluğu ölçüsünde her geçen gün en somut halinden soyutlaşarak tarihsel dönüşümüne devam etmektedir. İşlevsellik hiyerarşisi doğrultusunda kronolojik açıdan bakılırsa ilk dönemlerde ihtiyaç fazlası olarak sahip olunan eşyaların değiş tokuş yapılmasıyla trampa ekonomisi ortaya çıkmış, sonraları ise tuz, buğday, hurma, post, balta, papağan tüyü, balık, çivi ve deniz taşı gibi nesnelere; demir, bronz, bakır, altın ve gümüş gibi madenler ve altın ve gümüşü temsil eden banknotlar para olarak kullanılmıştır. Günümüzde ise değerini kendisini tedavüle süren otoritenin gücü ve para politikalarından alan itibarî paralar, para olarak kullanılmaktadır.¹

Tarihsel süreç incelendiğinde dünya tarihinde Sanayi Devrimi'yle birlikte daha öncesinde görülmediği kadar birçok alanda köklü değişim meydana gelmiştir. Bu durum para kavramında da etkisini göstermiş ve kadim bir geçmişe sahip olan madeni paraların yerine yeni bir şey olan banknotlar, uluslararası sistem dahilinde asli para olarak kullanılabilir hale gelmiştir. Banknotların değer ölçüsü olma niteliği, yapısı ve çeşidi modern iktisat literatüründe belirli iken, yeni bir para çeşidi olmasından ötürü İslâm hukukuna göre pek çok noktada belirsizliğini hala korumaktadır. Nitekim bu belirsizlik fıkıh bilginlerini ve araştırmacılarını banknotların para olup olmadığı şayet para ise hangi çeşit bir para olduğu noktasında çalışmalar yapmaya sevk etmiştir. Bu çerçevede çağdaş dönemde İngilizce, Arapça ve Türkçe olmak üzere birçok makale, kitap, tez ve sempozyum çalışmaları yapılmış ve banknotlarla ilgili ticaret malı mıdır, kıymetli evrak mıdır yoksa para mıdır; şayet para ise altın mı, fels mi veyahut müstakil bir para mıdır şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır. Netice itibarıyla, çoğunluğa göre banknotların para olduğu tespit edilmiş fakat yapılan tespit tutarlı ve sistematik bir düzlemde analiz edilememesi sebebiyle banknotların hangi çeşit bir para olduğu ve hangi hükümlere tabi olması gerektiği konusu hala belirlenememiştir. Nitekim bu belirsizlik makalede değinileceği üzere birçok konuda kâğıt parada tercih edilmesi gereken hükümlerin isabetli sonuçlar doğurmasını engellemiş ve bu konudaki tartışmalar günümüze kadar kısır bir döngü etrafında cereyan etmiştir.

Tespit edildiği kadarıyla modern kaynaklarda konuya dair literatüre birbirinden değerli katkılar sunan birçok çalışma yer almaktadır. Bütün çalışmalara yer verilmesinin makale kapsamını aşacak olması sebebiyle burada sadece daha önemli gördüğümüz bazı çalışmalara yer verilecektir. Nitekim Türkçe kaleme alınan eserlerden Ece Akdoğan'ın "Uluslararası Para Sisteminin Geçmişi, Bugünü ve Geleceği",² Hasan Bardakçı'nın "Geçmişten Bugüne Dünya Para Standardının Gelişimi"³ ve Mert Yılmaz Özbaş'ın "Elektronik Para ve

1 Umut Evlimoğlu ve Tolga Umut Gümüş, "İtibari Paranın Kullanımdan Kaldırılmasına Yönelik Teorik Bir Değerlendirme", *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 9, sy 2 (2018): 171.

2 Ece Akdoğan, "Uluslararası Para Sisteminin Geçmişi, Bugünü ve Geleceği", *Çukurova Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5, sy 1 (2020).

3 Hasan Bardakçı, "Geçmişten Bugüne Dünya Para Standardının Gelişimi", *Avrasya Dosyası* 13, sy 1 (2022).

Sanal Para: Bitcoin Geleceğin Para Birimi Olabilir mi?”⁴ adlı makaleleri; Mehmet Sıddık Yurtçiçek’in “Hukuki Açından Elektronik Para”⁵ adlı doktora tezi ve Halil Seyidoğlu’nun “Uluslararası İktisat”⁶ adlı kitabı iktisat literatüründeki para mefhumu, sistemi, standardı, teorisi, tarihi ve çeşitleri hakkında bilgiler vermesi açısından literatüre önemli katkılar sunmuştur. Bu doğrultuda Mikail Altan ve Suna Akten Çürük’ün “Modern İktisat Bilimi Açısından Para ve Faiz”⁷ adlı sempozyum bildirisi; Abdülaziz Bayındır’ın “Başlangıcından Günümüze İslam Toplumunda Madeni ve Kâğıt Paralar”⁸ ve Ömer Faruk Tekdoğan’ın “İslami Para Standardına Dair Yaklaşımlar”⁹ adlı makaleleri; Necmeddin Güney’in “İslami Finans ve Finansal Teknolojiler” adlı kitap içerisinde yer alan “İslam Hukukunda Para Kavramına Genel Bir Bakış”¹⁰ adlı kitap bölümü, Yusuf Erdem Gezgin’in “Fikhî Açından Altın Mübadele İşlemleri”¹¹ ve Ali Keleş’in “İslâm’a Göre Para Kavramı”¹² adlı doktora tezleri ve İSAV tarafından 1984 yılında düzenlenmiş olan “Para, Faiz ve İslâm” adlı sempozyum İslam hukukundaki para ve faiz mefhumu, sistemi, standardı, teorisi, tarihi ve çeşitleri hakkında iktisat literatüründeki para anlayışı ile mukayeseli bir şekilde bilgiler vermesi açısından literatüre önemli katkılar sunmuştur.

Konuya dair İngilizce yazılan çalışmalardan Adam Abdullah’ın “The Islamic Monetary Standard: The Dinar and Dirham”,¹³ Muhammad Irkham Firdaus’ın “The Concept of Money According to the Thought of Ibn Taymiyah and Imam Ghazali and its Implementation in the Economic Field”¹⁴ ve Chapra’nın “Monetary Management in An Islamic Economy”¹⁵ adlı makaleleri özellikle İslâm hukukundaki para standardının ve tasnifinin temellendirilmesi ve klasik dönem fıkıh literatüründeki para anlayışının ortaya konulmasına katkı sağlanması bakımından önemli bir yere sahiptir.

4 Mert Yılmaz Özbaş, “Elektronik Para ve Sanal Para: Bitcoin Geleceğin Para Birimi Olabilir Mi?”, *İşletme Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, sy 1 (2019).

5 Mehmet Sıddık Yurtçiçek, “Hukuki Açından Elektronik Para” (Doktora, Marmara Üniversitesi, 2012).

6 Halil Seyidoğlu, *Uluslararası İktisat* (Ankara: Güzem Yayınları, 1986).

7 Mikail Altan ve Suna Akten Çürük, “Modern İktisat Bilimi Açısından Para ve Faiz”, *Fikhî Açından Finans ve Altın İşlemleri* içinde (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012).

8 Abdülaziz Bayındır, “Başlangıcından Günümüze İslam Toplumunda Madeni ve Kağıt Paralar”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, sy 2 (2012).

9 Ömer Faruk Tekdoğan, “İslami Para Standardına Dair Yaklaşımlar”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, sy 59 (2020).

10 Necmeddin Güney, “İslam Hukukunda Para Kavramına Genel Bir Bakış”, içinde *İslami Finans ve Finansal Teknolojiler* (Konya: NEU Yayınları, 2020).

11 Yusuf Erdem Gezgin, “Fikhî Açından Altın Mübadele İşlemleri” (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019).

12 Ali Keleş, “İslâm’a Göre Para Kavramı” (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1998).

13 Adam Abdullah, “The Islamic Monetary Standard: The Dinar and Dirham”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, sy 1 (2020).

14 Muhammad Irkham Firdaus, “The Concept of Money According to the Thought of Ibn Taymiyah and Imam Ghazali and its Implementation in the Economic Field”, *Journal of Islamic Economic Law* 4, sy 2 (2020).

15 Muhammed Umer Chapra, “Monetary Management in an Islamic Economy”, *Islamic Economic Studies* 4, sy 1 (1996).

Arapça hazırlanmış olan çalışmalardan ise Mohamad Abulaziz Alshami'nin "İslam Şeriatının Enflasyona Bakış Açısı"¹⁶ adlı yüksek lisans tezi; Ahmed el-Hasenî'nin "el-Evrâku'n-nakdiyye fi'l-iktisâdi'l-İslâmî",¹⁷ Yusuf Dâvud'un "Teğayyüri'l-kıymeti's-ş-şirâiyye li'n-nukûdi'l-verakiyye",¹⁸ Halîfî İsa'nın "Kıymetü'n-nukûdi'l-âsâr ve'l-ilâc",¹⁹ Ali Ahmed es-Sâlûs'un "İstibdâlu'l-nukûd ve'l-ümlât",²⁰ Muhammed Osman Şübeyr'in "el-Muâmeletü'l-mâliyyetü'l-muâsıra"²¹ adlı kitapları; Mecmeu'l-Fıkhi'l-İslâmî'nin 1985'ten bu yana kadar düzenlediği sempozyum, konferans ve ilmî toplantı bildirimleri ve Halid b. Abdullah el-Muslih'in "et-Tedahhumü'n-nakdî fi'l-fıkhi'l-İslâmî"²² adlı doktora tezi çalışmaları özellikle fıkıh literatüründeki felsler ile modern dönemdeki kâğıt para ilişkisini ve banknotların değer ölçüsü taşıyıp taşımadığı analizlerine yer vermesi açısından önemli çalışmalar arasında yer almaktadır.

Bu bağlamda kaleme almış olduğumuz bu makalede kâğıt para İslâm hukukuna göre hangi çeşit bir paradır sorusundan yola çıkılmış, konuya dair belirlenen iktisat ve fıkıh literatüründeki çalışmalar para tarihi, teorisi, standardı ve çeşitleri çerçevesinde uluslararası para sistemi göz önünde bulundurularak incelenmiştir. Böylelikle diğer çalışmalardan farklı olarak para hem iktisat hem de fıkıh perspektifiyle değerini bizzat öz kıymetinden alıp almamasına yani öz değeri ile piyasa değerinin birbirinden farklı olmasına göre tasnif edilmiş, isabetli ve tutarlı bir düzlemde İslâm hukukuna göre temellendirilmiş ve literatüre katkı sağlamak hedeflenmiştir.

1. Para Kavramı

Sözlükte karşılık, ücret, bedel, fiyat, değer, paha ve kıymet gibi manalara gelen para kelimesi,²³ Türkçe 'ye, Farsça "parça" anlamına gelen "pare" kelimesinden geçmiştir.²⁴ Terim anlamı olarak birçok tanımı olmakla birlikte genellikle "devlet tarafından bastırılan, üzerinde değeri yazılı olan kâğıt veya metalden ödeme aracı olan şey, nakit,"²⁵ "mal ve

16 Mohamad Abulaziz Alshami, "İslam Şeriatının Enflasyona Bakış Açısı" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2017).

17 Ahmed el-Hasenî, *el-Evrâku'n-nakdiyye fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, 1. bs (Şam: Dâru'l-Fikr, 1999).

18 Yusuf Dâvud, *Teğayyüri'l-kıymeti's-ş-şirâiyye li'n-nukûdi'l-verakiyye* (Kahire: el-Mâ'hedu'l-âlemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 1999).

19 Halîfî İsa, *Kıymetü'n-nukûdi'l-âsâr ve'l-ilâc*, 1. bs (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2011).

20 Ali Ahmed es-Sâlûs, *İstibdâlu'l-nukûd ve'l-ümlât* (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1985).

21 Muhammed Osman Şübeyr, *el-Muâmeletü'l-mâliyyetü'l-muâsıra*, 6. bs (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2007).

22 Halid b. Abdullah el-Muslih, "et-Tedahhumü'n-nakdî fi'l-fıkhi'l-İslâmî" (Doktora Tezi, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2004).

23 Collins Cobuild, "Collins Cobuild Compact English Learner's Dictionary" (Glasgow: Harper Collins Publishers, 2004), 482; Ahmed b. Muhammed Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr fi'ğaribi's-Şerhi'l-kebir*, 2. bs, c. 1 (Kahire: Dâru'l-Mearif, 2016), 84.

24 Ali Akyıldız, "Para", *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 163.

25 el-Hasenî, *el-Evrâku'n-nakdiyye fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, 30-32; TDK Türkçe Sözlük, "Para", t.y., <https://sozluk.gov.tr/>.

hizmet alımlarında veya borç ödemelerinde kullanılan, toplumda kabul görmüş ortak değişim aracı ve değer ölçüsü”²⁶ ve “ticari bir mübadelede malın bedeli konumunda olan ve şahısların zimmetinde borç olarak sabit olma özelliği taşıyan mallar”²⁷ şeklinde tarif edilmiştir. Tanımlarda da görüldüğü üzere bir şeyin para olarak addedilebilmesi için mübadele, ortak değer ölçüsü ve tasarruf aracı olma fonksiyonlarına sahip olması gerekmektedir. Nitekim bu fonksiyonları hakiki manada işlevini yerine getirebilmesi için aynı zamanda paranın olabildiğince dayanıklı, değer istikrarına sahip, saklanabilir, kolay taşınabilir, bölünebilir, zor taklit edilebilir, tekdüze ve nadir bulunabilir olması da gerekmektedir.²⁸

Paranın mübadele aracı olması, mal ile malın değiştirilmesi yerine, mal ile paranın değiştirilme kolaylığını sağlaması ve alışverişte ödeme aracı olmasını; ortak değer ölçüsü olması, malların alınıp satılma değeri olan semenin, fiyatın ve kıymetin belirlenmesinde vasıta olmasını; tasarruf aracı olması ise servet biriktirme yani paranın satın alma gücünün biriktirilmesi için araç olmasını ifade etmektedir.²⁹

2. Modern İktisat Bilimine Göre Para Çeşitleri

İktisat literatüründe para, kullanıldığı sistem dahilinde yaygınlığına göre asli ve yardımcı para; ödeme aracı olarak kabul mecburiyeti bulunup bulunulmamasına göre kanuni ve ufaklık para; yapısına göre madeni ve kâğıt para; elde bulundurulmasına göre ise nakit, kaydı ve dijital para olmak üzere çeşitli şekillerde sınıflandırılmıştır.³⁰ Burada para, bizim yaptığımız tasnif ile değerini bizzat kendi öz kıymetinden alıp almamasına ve zamanla evrilmesine göre mal para, madeni para, temsili kâğıt para ve itibarî kâğıt para şeklinde incelenecektir.

Mal paralar tuz, buğday, hurma, kürk, altın ve gümüş gibi maddelerin para olarak kabul edilmesiyle ihtiyaçları gidermede vasıta yani ara mal olarak kullanılan paralardır.³¹ Bu paralar hem mal hem de para olarak kıymetinin olması bakımından çifte değere sahip olmasıyla kıymetini bizzat kendi öz değerinden almaktadır.³² Madeni paralar ise sahip olduğu özel vasıfla kıymetini bizzat kendi maden değerinden alan altın ve gümüş veya her ne kadar

26 Sabri Orman, “Modern İktisat Literatüründe Para, Faiz ve İslam”, *Para, Faiz ve İslam* içinde (İstanbul: İSAV Yayınları, 1992), 7-10.

27 Muhammed b. Ahmed Serâhsi, *el-Mebsût*, c. 14 (Beyrût: Dâru'l-Mârifet, 1989), 2; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, c. 1 (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 122.

28 Altan ve Çürük, “Modern İktisat Bilimi Açısından Para ve Faiz”, 32-33; Orman, “Modern İktisat Literatüründe Para, Faiz ve İslam”, 19.

29 Keleş, “İslâm'a Göre Para Kavramı”, 111-14; el-Hasenî, *el-Evrâku'n-nakdiyye fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, 40-45.

30 Mükerrrem Hiç, *Para Teorisi ve Politikası*, 9. bs (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1994), 5-13; Özbaş, “Elektronik Para ve Sanal Para: Bitcoin Geleceğin Para Birimi Olabilir Mi?”, 87-97.

31 Sadı Uzunoğlu, *Para ve Döviz Piyasaları*, 3. bs (İstanbul: Literatür Yayınları, 2007), 92; İzgi Özkan, “XI. Yüzyıla Kadar Orta Asya Türk Devletlerinin Çin’le Yaptığı Ticarî Münasebetler”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sy 9 (1978): 87-106.

32 Orman, “Modern İktisat Literatüründe Para, Faiz ve İslam”, 10-11; el-Hasenî, *el-Evrâku'n-nakdiyye fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, 101-2.

az da olsa maden değeri olmasına rağmen asıl kıymetini harici bir vasıftan alan demir, bakır, nikel, tunç ve bronz gibi madenlerden darp edilen paralardır.³³

Temsili kâğıt paralar, üzerinde yazılı olan rakam karşılığında bizzat altın veya gümüş tesliminin yapılacağı teminatının verildiği paralardır.³⁴ Bu paraların biziatihi kendi değerleri yok denecek kadar az olup kıymetini kendi değerlerinden çok daha yüksek olan temsil ettikleri şeyin değerinden almaktadır.³⁵ İtibari kâğıt paralar ise temsili paralardan farklı olarak kıymetini herhangi bir madenden veya eşyadan almayan bilakis, değerini kendisini tedavüle süren otoritenin gücü ve para politikaları doğrultusunda alım gücünden alan paralardır.

Bu bağlamda mal paraların mal değeri, madeni paraların maden değeri ve temsili paraların da temsil ettikleri şey cinsinden sabit bir şekilde somut değerleri var iken, itibarî paraların resmi otoriteden gelen soyut değerleri ve yok denecek kadar az olan kâğıt değerleri hariç kendi zatlarında hakiki bir değerleri veyahut temsil ettikleri somut bir kıymetleri yoktur.³⁶ Sadece bir kâğıt parçası olan bu paraların tedavülde olmasının yegane sebebi, devletin bu kâğıtları hukuki düzenlemeler³⁷ çerçevesinde yasal ödeme aracı olarak ilan etmesi ve insanların bunu icbarî veya ihtiyarî olarak kabul etmesidir.³⁸

3. İslâm Hukukuna Göre Para Çeşitleri

İslâmiyet gelmeden önce Arap Yarımadası'nda para ve maden değeri birbirine eşit olan Bizans altın parası dinar ve İran gümüş parası dirhem para olarak piyasalarda kullanılmaktaydı. İslâm'ın gelmesiyle birlikte Hz. Peygamber, tedavül şekli ve kullanımına dair usulsüzlükleri bertaraf edecek birtakım düzenlemeler dışında, herhangi bir değişikliğe tâbi tutmaksızın tedavüldeki bu paraların kullanımına izin vermiştir. Hz. Peygamber sonrasında ise Hulefâ-yi Râşidîn devrinde Müslümanlara ait para basma teşebbüslerinde bulunulmuş, lakin geniş çerçevede uygulamaya konulamamış ve bu paraların kullanımına devam edilmiştir. Nitekim tartı, nakış, şekil ve umumi olarak piyasalara hâkim olacak şekilde Müslümanlara özgü ilk para, Emevî Devleti hükümdarı Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) tarafından saf altın ve gümüşten darp edilerek Hicrî ilk asrın son çeyreğinde piyasalara sürülmüştür. Bu tarihten sonra Müslümanlar kurdukları devletlerde, yaşadıkları bölgelerde ve oluşturdukları medeniyetlerde kendilerine özgü paralarını darp etmiş ve tedavüle sürmüştür.³⁹ Bu

33 Bayındır, "Başlangıcından Günümüze İslam Toplumunda Madeni ve Kâğıt Paralar", 15-20; el-Hasenî, *el-Evrâku'n-nakdiyye fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, 107-14.

34 Temel Ergun, *Makroekonomiye Giriş*, 1. bs (Ankara: Detay Yayıncılık, 2013), 127.

35 Evlimoğlu ve Gümüş, "İtibari Paranın Kullanımından Kaldırılmasına Yönelik Teorik Bir Değerlendirme", 170.

36 Muzaffar Ünsal, *Makro İktisat*, 11. bs (Ankara: Murat Yayınları, 2017), 569.

37 Yurtçiçek, "Hukuki Açından Elektronik Para", 5-11.

38 Muhammet Akdiş, *Para Teorisi ve Politikası* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2011), 9-10.

39 Ebû Muhammed el-Makrîzî, *Kitâbu resâilî'l-Makrîzî*, 1. bs (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1998), 157-60; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. 2 (Ankara: İmaj Yayıncılık, 2003), 985-86; Ebû Zeyd İbn Haldûn, *Kitâbu tarihi İbn Haldûn*, 1. bs, c. 1 (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 322; Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 4. bs, c. 5 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978), 37-46.

doğrultuda İslâm tarihinde Müslümanlar tarafından kullanılan tüm para çeşitleri, doğal olarak fenni ve dini ilimlere konu olmuş ve klasik fıkıh literatüründe paralar; hilkaten paralar ve istilahî paralar olmak üzere iki sınıfta değerlendirilmiştir.⁴⁰ Hilkaten paralar, kıymetini bizzat kendi öz değerinden almasıyla hem mal hem de para olarak çifte vasfa sahip olan paralardır.⁴¹ Altından darp edilenler dinar, gümüşten darp edilenler dirhem ve bu paralardaki diğer madenlerin katkı oranı az olanlar ise mağşuş (mağlûbu'l-gış) para ismiyle tedavüle kullanılmıştır.

İstilahî paralar insanların semen vasfını vermesiyle⁴², bir anlamda insanların “Bu paradır” demesiyle değer ölçüsü olma vasfını kazanan ve asıl kıymetini kendi öz değerinden değil harici bir değerden alan paralardır.⁴³ Altın ve gümüş dışındaki madenlerden darp edilenler fels, dinar ve dirhemlere karıştırılan altın ve gümüş dışındaki madenlerin oranı fazla olanlar ise mağşuş para (ğâlibu'l-gış) ve settûka⁴⁴ isimleriyle tedavüle kullanılmıştır.

Zikredilen tasnif doğrultusunda iktisat literatüründe kâğıt paranın değer ölçüsü olması ve hangi çeşit bir para olduğu bir sistem dahilinde belirli iken, İslâm hukukunda hala belirsizliğini korumaktadır. Çünkü kâğıt para bir sistem dahilinde ilk olarak Avrupa’da yaygınlaşmış⁴⁵ ve oradan İslâm dünyasına intikal etmiştir. Nitekim kâğıt para İslâm tarihinde ilk defa Osmanlı Devleti tarafından altın ve gümüşü temsil edecek şekilde “kâime-i mu‘tebere-i nakdiyye” ismiyle milâdî 1840 yılında tedavüle sürülmüştür.⁴⁶ Ancak, ilk defa tedavüle sürülmesinden ötürü istikrar sağlayamaması, bu tarihten sonra kâğıt paranın farklı tedavül şekillerinin ortaya çıkması ve alana dair sistematik çalışmaların yapılamaması gibi sebeplerle İslâm hukukunda banknotların değer ölçüsü yani para olup olmadığı ve para olarak kabul edilirse hangi çeşit bir para olduğu konusu belirsizlik oluşturmuştur. Nitekim ileride açıklanacağı üzere bu belirsizliğin en temel sebebi para sisteminin uluslararası nitelik kazanması ve kâğıt paranın Osmanlı Devleti’ndeki şeklinden daha farklı bir yapıya

40 Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Mecmû‘atü resâ‘ili İbn ‘Âbidîn*, c. 2, t.y., 63; Serâhsi, *el-Mebsût*, 1989, 14:14; Muhammed b. Ahmed Serâhsi, *el-Mebsût*, c. 12 (Beyrût: Dâru’l-Mârifetü, 1989), 183,200.

41 Firdaus, “The Concept of Money According to the Thought of İbn Taymiyyah and İmam Ghazali and its İmpelemation in the Economic Field”, 126; Abdullah, “The İslamic Monetary Standard: The Dinar and Dirham”, 5-12; el-Hasenî, *el-Evrâku’n-nakdiyye fi’l-iktisâdi’l-İslâmî*, 147-50.

42 Muhammed Ali Çağlar, “İslam Hukukunda Akitlerde Satış Bedeli (Semeniyyet)” (Yüksek Lisans Tezi, Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), 16-22.

43 el-Muslih, “et-Tedahhumü’n-nakdî fi’l-fikhi’l-İslâmî”, 56-58; Güney, “İslam Hukukunda Para Kavramına Genel Bir Bakış”, 7.

44 el-Hasenî, *el-Evrâku’n-nakdiyye fi’l-iktisâdi’l-İslâmî*, 90; Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 5:72.

45 Kâğıdın ilk üretildiği yer ve sistematik olmayarak kullanıldığı Çin ile karıştırılmamalıdır. Bknz: Ahmet Tabakoğlu, “Osmanlı İktisat Tarihinde Enflasyon Meselesi 1300-1750”, *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2, sy 2 (1985): 247-48.

46 TCMB, “Kâğıt Paranın Tarihçesi”, t.y., 2-3, <https://www.tcmb.gov.tr/wps/wcm/connect/d189b219-fe71-40bf-9754-6a5f7d0a65eb/KagitParaTarihce.pdf?MOD=AJPERES#:~:text=%C4%B01k%20k%C3%A2%C4%9F%C4%B1t%20paran%C4%B1n%201690'l%C4%B1,kurulmas%C4%B1%20ile%20de%20yayg%C4%B1nla%C5%9Ft%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20g%C3%B6r%C3%BClmektedir>.

evrilmesidir. Bu sebeple dünya kâğıt para sisteminin işleyişi, evrilişi ve güncel hali belirtilmeden kâğıt para İslâm hukukuna göre temellendirilemeyecektir.

19. yüzyılda yaygınlık kazanan kâğıt para, dönemin iktisadi ve siyasi yönden güçlü devletleri tarafından bir sistem dahilinde inşa edilmiş ve kâğıt paranın ne şekilde tedavüle sürüleceği uluslararası prensiplerle belirlenmiştir.⁴⁷ Bu bağlamda başlangıç itibarıyla dünya kâğıt para sistemi genel olarak dört evreden geçmiş ve günümüzdeki halini almıştır. Bunlar sırasıyla; 1875 öncesi çift maden altın ve gümüş standardı; 1875-1944 arası tek maden altın standardı; 1944-1973 arası altın kambiyo standardı ve 1973 Sonrası sadece kâğıt para standardıdır.⁴⁸ Bimetalizm diye adlandırılan 1875 öncesi çift maden standardında kâğıt para yani banknotlar altın ve gümüş karşılığında temsili para olarak tedavüle sürülmüştür. Monometalizm diye isimlendirilen 1875-1944 arası tek maden standardında ise banknotlar, sadece altın karşılığında temsili para olarak tedavüle sürülmüştür.

Bretton Woods sistemi olarak bilinen 1944-1973 arası altın kambiyo standardında kâğıt paralar değerini altından alan dolar karşılığında tedavüle sürülmüştür. Böylelikle banknotlar kıymetini doğrudan dolar, dolaylı yoldan ise altından alarak temsili para mahiyetinde piyasalarda işlem görmüştür. Dalgalı kur sistemi diye isimlendirilen 1973 sonrası yani günümüz kâğıt para standardında ise kâğıt para, kıymetini sadece kendisini tedavüle süren otoritenin gücü ve para politikalarının istikrarı ölçüsünde alım gücünden alarak itibarî para mahiyetinde tedavülde kullanılmaktadır.⁴⁹

4. İslâm Hukukuna Göre Kâğıt Paranın Değer Ölçüsü

Semeniyet vasfının olup olmaması noktasında modern fıkıh literatüründe banknotları şer'î para olarak kabul edenler ve etmeyenler olmak üzere iki yaklaşım ortaya çıkmış ve bu çerçevede banknotların mahiyetine dair çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır.

4.1. Banknotların Değer Ölçüsü Varfına Sahip Olmadığı Görüşü

Bu yaklaşıma göre banknotlar değer ölçüsü varfına sahip olmayarak fikhî açıdan para niteliği taşımamaktadır. Çağdaş fıkıh ve iktisat bilginlerinden İbn-i Bedrân, (ö. 1346/1927),⁵⁰ Ahmed el-Hüseynî (ö. 1332/1914),⁵¹ Mûti' (ö.1354/1935)⁵² ve Muhammed Uleyş (ö.

47 Chapra, "Monetary Management in an Islamic Economy", 3-10.

48 Akdoğan, "Uluslararası Para Sisteminin Geçmişi, Bugünü ve Geleceği", 93-105; Bardakçı, "Geçmişten Bugüne Dünya Para Standardının Gelişimi", 5-10; Seyidoğlu, *Uluslararası İktisat*, 529-35.

49 Bknz: Gezgın, "Fikhî Açından Altın Mübadele İşlemleri", 24-30; Necmeddin Güney, *İslami Finans ve Finansal Teknolojiler* (Konya: NEU Yayınları, 2020), 4-5; Keleş, "İslâm'a Göre Para Kavramı", 10-27; Tekdoğan, "İslami Para Standardına Dair Yaklaşımlar", 197-205.

50 Abdulkâdir İbn Bedrân, *el-Ukûdü'l-Yakûtiyye*, 2. bs (Kahire: Mektebetü's-Siddâvî, 1992), 225.

51 Ahmed b. Ahmed el-Hüseynî, *Behcetü'l-müşâk*, 1910, 67.

52 Muhammed Mutî', *Fetava's-şeyh Bahit el-Mutî*, c. 1 (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2013), 110.

1299/1888)⁵³ bu yaklaşımı savunmaktadır.⁵⁴ Çünkü esnâf-ı sitte hadisinde⁵⁵ sarîh bir şekilde ifade edildiği üzere semeniyyet vasfına sahip olma özelliği illet-i kâsıra⁵⁶ olarak sadece altın ve gümüşe mahsustur. Şayet altın ve gümüş dışındaki şeylerde de semeniyyet olmuş olsaydı, mutlaka naslarda ifade edilirdi. Nitekim fıkıh literatüründe ceza hukukundaki diyetlerin, telef olunan şeylerin tazmin edilmesinin ve eşya kıymetini belirleme ölçüsünün sadece altın ve gümüş olduğu da sarîh bir şekilde sabittir. Bu sebeple geçmişte kullanılan felşlerde olduğu gibi her ne kadar mübadele vasıtası olarak kullanılırsalar dahi altın ve gümüşün dışındaki hiçbir şey⁵⁷ semeniyyet vasfına sahip değildir.

Fıkıh literatüründe zikredilen ribevî malların ribâ illeti olan keylîlik, veznîlik, semeniyyet veya gıda maddesi (taâm) olma gibi vasıflar banknotlarda bulunmamaktadır. Banknotların para olarak nitelendirilmesi sadece mecazi bir isimlendirmedir. Çünkü kıymetleri hakiki değil lafzî, örfî yani istilâhîdir ve hükümetlerin devrilmesinde, devletlerin yıkılmasında veya kendileriyle teamülün bırakılması durumunda değerlerini tamamen yitirmektedir. Dolayısıyla isimlendirilmesinin ve kıymetinin mecazi olduğu şeyleri şer'î para olarak vasıflandırıp banknotlarda semeniyyet vasfının varlığını kabul etmek ve bu çerçevede hüküm bina etmek isabetli bir yaklaşım değildir.⁵⁸

4.2. Banknotların Değer Ölçüsü Vasfına Sahip Olduğu Görüşü

Bu yaklaşıma göre banknotlar değer ölçüsüne sahip olarak fikhî açıdan paradır. Abdullah b. Zeyd Âli Mahmud (ö. 1417/1997),⁵⁹ Ahmet ez-Zerkâ (ö. 1420/1999),⁶⁰ Yûsuf el-Karadâvî (ö. 1444/2022),⁶¹ Vehbe ez-Zühaylî (ö. 1436/2015),⁶² Ali Ahmed es-Sâlûs (ö. 1445/2023),⁶³ Muhammed Şübeyr,⁶⁴ İbni Menî',⁶⁵ Takî Osmânî,⁶⁶ Muhyiddin el-Kara-

53 Muhammed Uleyş, *Fethu'l-Âli el-Mâlik*, c. 1 (Beyrût: Dâru'l-Fikr, t.y.), 164-65.

54 el-Hasenî, *el-Evrâku'n-nakdiyye fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, 165-66; Dâvud, *Teğayyüri'l-kıymeti's-şirâ'iyye li'n-nukûdi'l-verakiyye*, 150-52.

55 Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2010), blm. Müsâkât; Ebû İsâ et-Tirmizî, *Sünenü'l-Tirmizî* (Kahire: Dâru'l-Fecr, 2011), Büyû'.

56 Halit Çalış, "Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 4, sy 4 (2005): 75-80.

57 Bknz: Yusuf Erdem Gezgin, "Fikhî Açıdan Altının Para veya Meta' Olma Niteliği", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, sy 2 (2020): 156-79.

58 el-Muslih, "et-Tedahhumü'n-nakdî fi'l-fikhi'l-İslâmî", 70-71; el-Hasenî, *el-Evrâku'n-nakdiyye fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, 165-68.

59 Abdullah b. Zeyd Âli Mahmûd, *Mecmûatü'r-resâil*, 3. bs, c. 4 (Doha, 2015), 65.

60 Ahmed Zerkâ, *Şerhü kavâidi'l-fikhiyye*, 2. bs (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1989), 174.

61 Yusuf el-Kardâvî, *Fikhu'z-zekât*, 2. bs, c. 1 (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1973), 271.

62 Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 2. bs, c. 4 (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1985), 686.

63 es-Sâlûs, *İstibdâlu'l-nukûd ve'l-ümlât*, 38.

64 Şübeyr, *el-Muâmeletü'l-mâliyyetü'l-muâsıra*, 160.

65 Abdullah b. Süleyman İbn Menî', *el-Varaku'n-nakdî*, 2. bs (Mekke, 1984), 32.

66 Takî el-Osmânî, "Meseletü Teğayyüri Kıymeti'l-Umlê", *Mecelleti Mecmei'l-Fikhi'l-İslâmî* içinde, c. 3, 1988, 1849.

dâğî,⁶⁷ Muhammed Eşkar (ö. 1439/2009),⁶⁸ Yûsuf Dâvûd,⁶⁹ Abdullah Muslih,⁷⁰ Ali Keleş,⁷¹ Kâmil Miras (ö. 1376/1957),⁷² Muhammed Peşe,⁷³ Ali Bakkal,⁷⁴ Ömer Faruk Habergetiren,⁷⁵ Haluk Songür,⁷⁶ Abdülaziz Bayındır,⁷⁷ Necmeddin Güney⁷⁸ ve Muhammed Varelcî⁷⁹ gibi burada hepsinin ismini sayamayacağımız çağdaş dönem fıkıh bilginleri ve araştırmacılarının çoğu; 1965'te düzenlenen İkinci Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye Kongresi, 1979'da düzenlenen Birinci İslâm Bankacılığı Kongresi,⁸⁰ 1988'de düzenlenen Mecmau' fikhî'l-İslâmî kongresi⁸¹ ve Kuveyt Fıkıh Ansiklopedisi⁸² gibi kurullarda alınan ortak kararlarda benimsenen kaideler bu yaklaşımı savunmaktadır. Çünkü esnâf-ı sitte hadisi çerçevesinde yapılan sahih kıyas ve şer'î kaidelerin isabetli değerlendirilmesi sonucu paradaki semeniyet sıfatı sadece altın ve gümüşe mahsus olmayıp mutlak olarak semeniyettir. Zira parada esas olan şey maddesi değil icra ettiği fonksiyonlar ve toplumun ortak kabulünde para olarak nitelendirilmesidir.

Banknotlar, yani kâğıt para günümüzde altın ve gümüşün icra ettiği fonksiyonları yerine getirmekte ve şüphe götürmez bir şekilde dünya toplumlarında para olarak kabul görmektedir. Nitekim banknotlarda semeniyet yoktur diyenlerin de kabul ettiği üzere kâğıt paraların değer ölçüsü ıstilahî olup kendi zatlarında herhangi bir değeri olmayan ve yürürlükten kaldırıldığı zaman değer ölçüsünü kaybeden kâğıt parçacıklarıdır. İşte bu husus dahi altın ve gümüşteki semeniyet vasfından bile daha açık bir şekilde kâğıt parada semeniyet vasfının olduğunu göstermektedir. Zira revaçta iken var olan fakat revaçtan kalkınca zail olan şeyin varlığı semeniyettir. Ayrıca iddia edilenin aksine fıkıh literatürü incelendiğinde altın ve

67 Muhyiddin el-Karadağî, “Tezbezbü Kiyemeti'n-nukûdi'l-varakiyye”, *Mecelleti Mecmei'l-Fikhi'l-İslâmi* içinde, c. 3, 1988, 1777.

68 Muhammed Süleyman el-Eşkâr, “en-Nukud ve Tekallübü kıymeti'l-umle”, *Mecelleti Mecmei'l-Fikhi'l-İslâmi* içinde, c. 3, 1988, 1673.

69 Dâvud, *Teğayyüri'l-kıymeti's-şirâiyye li'n-nukûdi'l-verakiyye*, 168.

70 el-Muslih, “et-Tedahhumü'n-nakdî fi'l-fikhi'l-İslâmî”, 72.

71 Keleş, “İslâm'a Göre Para Kavramı”, 100-104.

72 Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 5:78-79.

73 Muhammed Peşe, “Hanefî Hukuk Düşüncesinde Enflasyonun Borca Etkisi”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4, sy 2 (2021): 341.

74 Ali Bakkal, “İslâm Hukukunda Faiz Telakkisi Zaviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy 1 (1995): 54.

75 Ömer Faruk Habergetiren, “İslam Hukukunda Paranın Değer Kaybı ve Buna Bağlı Hükümler” (Yüksek Lisans Tezi, Şanhurfa, Harran Üniversitesi, 1997), 119.

76 Haluk Songür, “İslâm Hukukunda Enflasyonlu Ortamda Ödeme” (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1995), 64.

77 Bayındır, “Başlangıcından Günümüze İslam Toplumunda Madeni ve Kağıt Paralar”, 15-30.

78 Güney, *İslami Finans ve Finansal Teknolojiler*, 14.

79 Muhammed Varelcî, “İslâm Hukuku Açısından Enflasyon Farkının Faizle İlişkisi” (Yüksek Lisans Tezi, Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2021), 32.

80 es-Sâlûs, *İstibdâlu'l-nukûd ve'l-ümlât*, 39.

81 Rabitatü'l-Âlemi'l-İslâmî, *Karârâtü mecmei'l-fikhi'l-İslâmî*, 3. bs (Mekke, 2010), 113.

82 Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, *el-Mevsuatu'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*, c. 23 (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2006), 67.

gümüş olmamasına ve naslarda zikredilmemesine rağmen görüşlerine itibar edilen birçok âlime göre felsler de semen vasfına sahip şer'î para olarak kabul edilmiş ve bu doğrultuda piyasalarda işlem görmüştür. Dolayısıyla altın veya gümüş olmadığı ve başta esnâf-ı sitte hadisi olmak üzere naslarda belirtilmediği halde felslerde de semeniyet vasfının var olduğu görüşleri, kâğıt parada da semeniyetin olabileceğini göstermektedir. Zira dünya piyasalarında paranın icra ettiği tüm fonksiyonları yerine getirdiği halde banknotların değer ölçüsü vasfına sahip olmadığı yaklaşımında bulunmak ve bu doğrultuda hüküm bina etmek fikhın genel prensipleri ölçüsünde isabetli bir tutum değildir. Çünkü şer'î hükümlerin ana gayesi mefsedeti defetmek, zorluğu ve meşakkati ortadan kaldırmak, adaleti inşa etmek ve şer'î hükümleri isabetli bir şekilde tatbik etme noktasında özverili olmaktır.

4.3. Fıkhî Değerlendirme

Banknotlarda semeniyet yoktur yaklaşımını savunanlar esasen esnâf-ı sitte hadisinde zikredilen semeniyetin sadece altın ve gümüşte olduğunu kabul etmeleri noktasında hadis-i şerifin zahirinin yanı sıra Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşü, Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) ilk görüşü, Mâlikilerde meşhur, Şâfiîlerde sahih ve Hanbelilerde nadir olan görüş ile muvafıktır. Ancak banknotlarda değer ölçüsü vasfının olduğunu savunan bilginler; İmam Muhammed'in (ö. 189/805) yaklaşımı, Ebû Yûsuf'un sonraki görüşü, Hanefilerde müftâbih,⁸³ Şâfiîlerde ikinci,⁸⁴ Mâlikilerde nadir ama müftâbih,⁸⁵ Hanbelilerde müftâbih olan görüş⁸⁶ ve birçok fikh bilgininin para vasfını taşıdığı dönemlerde felsleri değer ölçüsü olarak nitelendirmesini göz önünde bulundurarak kuvvetli deliller muvacehesinde nassın zahirine göre yorumlanmasını günümüz şartlarında isabetli bulmamış ve semeniyetin sadece nakdeyn denilen altın ve gümüşe mahsus olduğu iddiasını kabul etmemiştir.⁸⁷ Çünkü Hz. Peygamber dönemi dahil olmak üzere bazı mezhep imamlarının yaşadığı devirlerde asli para olarak paranın tüm fonksiyonlarını yerine getiren sadece altın ve gümüş kullanılmış ve tam anlamıyla semeniyet vasfının var olduğu söylenebilecek bir başka para çeşidi tezahür etmemiştir. Nitekim Ebû Hanife zamanında para vasıflarına tam bir şekilde sahip olmayan ve her ne kadar misli olsa da ribevî addedilmeyerek adedi kullanıldığı için farklı değerlendirilen felsler; daha sonra paranın birçok fonksiyonunu yerine getirecek şekilde kullanılabilir hale gelmiş

83 Nizameddin Belhî, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, 2. bs, c. 3 (Beyrût: Dâru'l-Fikr, t.y.), 118; Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, c. 6 (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 162; Serâhsi, *el-Mebsût*, 1989, 14:15.

84 Ebû Zekerîyyâ en-Nevevî, *Ravzatü'l-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, 3. bs, c. 3 (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1991), 378.

85 Abdüsselâm b. Saïd Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, c. 3 (Suudi Arabistan: Vizâretü'l-Evkâfi's-Suudiyye-Matbaatü's-Sâade, 2014), 90; Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve'l-tahsil*, 2. bs, c. 7 (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 319.

86 Mansûr b. Yûnus el-Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ*, c. 3 (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 371; Alî b. Süleyman Merdâvî, *el-İnsâf*, 1. bs, c. 5 (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Ârabî, 1955), 15.

87 Dâvud, *Teğâyüri'l-kıymeti's-şirâiyye li'n-nukûdi'l-verakiyye*, 135; el-Hasenî, *el-Evrâku'n-nakdiyye fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, 168; İsmail Özsoy, "Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz", *Fıkhi Açıldan Finans ve Altın İşlemleri* içinde (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 92-94.

ve bunu göz önünde bulunduran Ebû Yûsuf, hocası ile muvafık olduğu ilk görüşünden rücû ederek İmam Muhammed'in görüşüne de muvafık bir şekilde felslerde semeniyetin var olduğunu benimsemiştir. Nitekim aynı durum diğer mezheplerde de bu şekilde cereyan etmiş ve para fonksiyonlarını yerine getiren bir şeyin semeniyet vasfına sahip olması gerektiği görüşü daha baskın hale gelmiştir. Dolayısıyla literatürde felslerde semeniyet olmadığını savunan bilginler, mezhep imamlarının veya fukahâsının felslerin para fonksiyonlarını tam olarak yerine getirmediği dönemlerde yaptığı değerlendirmeleri öne sürmekte fakat felslerin para fonksiyonlarını yerine getirdiği zamanlarda değer ölçüsü olarak görülmesini göz ardı etmektedir. Bu yaklaşımın tutarsızlık arz etmesinin yanı sıra konuya zahiri perspektifle yaklaşım banknotları para olarak kabul etmedikleri halde kendi mübadelelerinde ödeme vasıtası olarak Hz. Peygamber devrinde kullanılan altın ve gümüşü değil de günümüzdeki banknotları kullanmaları da ayrı bir çelişkidir. Ayrıca gerek banknotlarda değer ölçüsü olduğunu savunanlar gerekse de olmadığını savunanlar olsun felsleri kâğıt paraya kıyas ederek mezhep imamlarının felslerdeki görüşlerini mutlak olarak kâğıt paraya hamletmek de isabetli değildir. Çünkü ileride mukayeseli olarak ifade edileceği üzere para olmaları noktasında ortak özellikleri olsa da kâğıt para bize göre fels değildir.

Kıyas çerçevesinde mefhumu'l-muhalefe/lakab ile istidlal eden ve illet-i kâsıra çerçevesinde nakdeyn dışında semeniyet olmuş olsaydı mutlaka naslarda zikredilmesi gerekirdi yaklaşımı ise nassın zahirine fasit bir yaklaşımdır. Çünkü fıkıh usulü âlimlerinin çoğuna göre mefhûmü'l-muhâlefe üzerine hüküm bina edilmemektedir. Burada usul bilginlerinin delil olarak itibar ettiği mefhûmü'l-muvâfakaya itibar edilmeli ve sadece altın ve gümüşte değil para fonksiyonlarını yerine getiren şeylerde de semeniyetin var olabileceği görüşünün benimsenmesi daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.⁸⁸ Zira fıkıh ilmi, kati delillerle sabit olmuş temellerin üzerine belirli esaslar ve kaideler dahilinde içtihat ile bina edilen şeyler üzerine kuruludur. Şayet ki, naslarda her şey kati olarak tafsilatlarıyla birlikte belirtilecek olsaydı o vakit zahir olan şeyin nakledilme amelîyesi hariç fıkıh ilmine gerek kalmazdı.

Esnâf-ı sitte hadisinin sebep-i vürûdu semeniyetin sadece altın ve gümüşe mahsus olduğunu belirtmek değil; altın ve gümüşte zekâtın ve mübadelelerin keyfiyetini belirlemektir. Dolayısıyla kıyası reddedip nassın zahirine göre hareket etmek, felslerdeki evrilişi ve fukahânın felslere olan yaklaşımını göz ardı ederek felslerin hükmünü mutlak olarak kâğıt paraya vermek ve anakronizm yaparak Hz. Peygamber'in veya mezhep imamlarının görüşüne göre kâğıt parada semeniyet yoktur yaklaşımını savunmak isabetli bir tutum değildir. Zira günümüz itibarıyla kâğıt para evrildiği noktada dayanıklı, saklanabilir, kolay taşınabilir, bölünebilir ve zor taklit edilebilir olması ile mal ve hizmetlerin değişiminde ödeme aracı, ortak değer ölçüsü ve tasarruf aracı olması bakımından altın ve gümüşün icra ettiği fonksiyonları neredeyse tamamen yerine getiren asli bir paradır. Nitekim bu özelliklere sahip olan

88 es-Sâlûs, *İstibdâlu'l-nukûd ve'l-ümlât*, 77-78; el-Hasenî, *el-Evrâku'n-nakdiyye fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, 215.

kâğıt para ile de her türlü diyet verilebilir, telef edilen şeylerin tazmini yapılabilir ve eşyanın kıymeti takdir olunabilir.

Buna mukabil banknotlardaki semeniyeti reddedenlerin banknotların kıymetini kendi öz değerinden almadığı ve yapısı bakımından hilkaten değil de ıstilahî olduklarına dair görüşleri ise sahih bir görüştür. Ancak kâğıt paranın yapısı bakımından ıstilahî olması onda semeniyetin olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü banknotlar her ne kadar kâğıt parçası olsa da altın ve gümüş karşılığında tedavüle sürüldüğü zaman altın ve gümüşü temsil etmesi, herhangi bir maden karşılığında piyasaya sürülmediği zaman ise kendisini tedavüle süren otoritenin gücünü temsil etmesi bakımından bir değer ölçüsüdür. Ayrıca naslardaki ribâ ifadelerinin altın ve gümüş esas alınarak belirtilmesi bunun sadece altın ve gümüşle sınırlı olduğu anlamına delalet etmez ki, altın ve gümüş dışındaki paralarda semeniyetin veya ribânın olmayacağına dair açık bir delil de bulunmamaktadır.

Bu bağlamda banknotlarda değer ölçüsü olmadığı görüşüne fikhî olarak hüküm bina edilecek olursa günümüzde asli para olarak kullanılan kâğıt para ribâ tahakkuk etmeyecek, ticaret maksadıyla kullanılması hariç zekâtla mükellef olunmayacak, zekât konu olsa bile alacağın zekâtı mevzu bahis olacak ve banknotlar şirket sermayesi olarak kullanılamayacaktır.⁸⁹ Buna karşın semeniyetin var olduğu görüşüne göre hüküm bina edilecek olur ise o vakit kâğıt para ribâ hükümleri tüm şekilleriyle birlikte cereyan edecek, zekât mükellefiyeti tahakkuk edecek ve kâğıt para başta selem, sarf ve şirket akitleri olmak üzere tüm akitlere konu olacak ve tedavülde bulunduğu müddetçe değer ölçüsü ve iddihâr (servet biriktirme) aracı olarak piyasalarda işlem görecektir.

Görüldüğü üzere banknotlarda semeniyetin olmadığı görüşünün benimsenmesi İslâm'ın temel yapısı için büyük tehlikeler arz etmekte, para mübadelesini kökten sarsmakta ve fikhî birikimi yok saymaktadır. Zira günümüz itibarıyla kâğıt para olarak 1 Milyar Türk lirasına veya ABD dolarına sahip olan bir şahsın zekâtla mükellef olmaması, bu serveti şirket sermayesi olarak kullanamaması ve bu para ribânın gerçekleşmemesi makul bir zeminde mümkün görünmemektedir.

5. İslâm Hukuku Para Tasnifinde Kâğıt Paranın Konumu

Banknotların fikhî çerçevede para niteliği taşıyıp taşımadığı tartışmaları, para ise hangi çeşit bir paradır, değil ise nedir noktasındaki tartışmaları doğurmuş ve bu doğrultuda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Nitekim banknotların değer ölçüsü vasfına sahip olmadığını savunanlar onları ticaret malı veya borç senedi olarak nitelendirmiş; değer ölçüsü vasfına sahip olduğunu savunanlar ise onları altın, gümüş, fels ve müstakil para şeklinde değerlendirmiştir.

89 İsa, *Kıymetü'n-nukûdi'l-âsâr ve'l-ilâc*, 61; Salih Rıza Ebû Ferha, "Teğayyürü Kıymetü'n-nukûd ve Eseruhu fi Sidadi'-deyni fi'l-İslâm" (Yüksek Lisans Tezi, Batı Şeria, Câmîatü'n-Necâh, 2005), 36.

5.1. Banknotların Ticaret Malı (Urûz) Olduğu Görüşü

Banknotlar insanların kendisine meylettiği ve gerektiğinde biriktirdiği şey olarak müte-kavvim mal olma vasıflarına daha çok sahiptir.⁹⁰ Bey' akdi inşa edilirken taraflar, akdi bun-lar üzerine bina etmekte ve tarafların asıl amacı banknotlara sahip olmaktır. Bu sebeple daha önce zikredildiği üzere banknotlarda değer ölçüsü vasfının olmadığını savunan bilginlerden Hasan Eyyüp, Uleyş ve Abdurrahman Sûdî'ye göre banknotlar ticaret malı olarak değerlendirilmelidir. Uleyş, felsleri de semen vasfına sahip olmayan ticaret malı olarak değerlendirmiş ve bu görüşünü İmam Mâlik'in ticaret için kullanılması hariç 200 dirhem değerindeki felslerde zekât olmadığını belirttiği görüşüne ve Mecelle'de kâğıt paraların ticaret malı olarak değerlendirildiği⁹¹ yorumuna isnat ettirmektedir.

Banknotları ticaret malı olarak nitelendirenlerin görüşü incelendiğinde bu yaklaşımı sa-vunanlar, alışverişlerde ödeme vasıtası olarak kullanılan banknotların sadece bir vasıta ol-duğunu, akdin konusunun esas olarak banknot satışı olmadığını ve asıl gayenin kâğıt par-çası olan banknotlar değil, onların temsil ettiği değere sahip olma çabası olduğunu göz ardı etmektedir. Nitekim banknotların piyasadaki değeri ile kâğıt değeri birbirinden farklıdır ve nominal değer, kâğıt parçasıyla temellendirilmemelidir.⁹² Ayrıca ticaret mallarının hakiki manada mal olarak kendi zatlarında kıymetleri vardır ve her durumda kıymetlerini koru-yarak elinde bulundurduğu kişilere kullanım açısından pek çok fayda sağlamaktadır. Buna karşın banknotların ise temsil ettiği herhangi bir maden değeri veya itibarî değeri hariç ha-kiki bir kıymeti yoktur. Nitekim kendisini tedavüle süren otorite yıkıldığında veya tedavül-den kaldırdığında kıymetini tamamen kaybetmekte ve elinde bulunduran kişilere herhangi bir fayda sağlamamaktadır. Ayrıca bir şeyi ticaret malı olarak değerlendirmek o şeyde seme-niyet olmadığı anlamına da gelmemektedir. Çünkü semeniyette esas olan şey, o şeyin mad-desi değil, değer ölçüsü ve mübadele aracı olarak paranın sahip olduğu fonksiyonları ye-rine getirmesidir.

Bu bağlamda banknotları ticaret malı olarak değerlendirerek görüşünü Mecelle 130. Maddeye isnat eden Uleyş, bu yorumunda isabetli bir değerlendirme yapamamıştır. Çünkü iddia edilenin aksine bu maddede semeniyet vasfının esas olarak paranın yapısında değil fonksiyonlarında olduğuna işaret edilmiş ve kâğıt paraların sadece kesâd durumunda yani tedavülde kullanılmadığı zamanlarda kâğıt maddesi olarak kıyemî ve ticaret malı vafında nitelendirilmesi; tedavülde olduklarında ise misli ve semeniyet vasfına sahip para olarak de-ğerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu sebeple banknotlar tedavülde iken para; teda-vülde kaldırıldığında ise ticaret malı olarak değerlendirilmelidir.⁹³ Nitekim Uleyş'in bu görüşünü felslerin para fonksiyonlarını tam olarak yerine getirmediği dönemlerde öne süren

90 İsa, *Kıymetü'n-nukûdi'l-âsar ve'l-ilâc*, 60; el-Hasenî, *el-Evrâku'n-nakdiyye fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, 175.

91 Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 1:101.

92 Dâvud, *Teğayyüri'l-kıymeti's-şirâiyye li'n-nukûdi'l-verakiyye*, 152.

93 Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 1:117.

İmam Mâlik'e isnat ettirmesi de isabetli bir yaklaşım değildir. Çünkü felslerin para fonksiyonlarını yerine getirdiği zaman semen vasfına sahip olması gerektiği görüşü, sonraki dönemlerde İmam Mâlik'in (ö. 179/795) görüşüne muhalif olarak mezhepte benimsenmiş ve yukarıda belirtildiği üzere fetvaya daha uygun olduğu kabul edilmiştir.

5.2. Banknotların Borç Senedi/Kıymetli Evrak Olduğu Görüşü

Banknotlar semen vasfına sahip olmadığı gibi mal özelliği de olmayan, kendi zatında herhangi bir değeri olmayan ve üzerinde yazılı olan rakam karşılığında talep edildiği zaman %100 altın veya gümüş ödemesi teminatının verildiği kıymetli evraklardır. Dolayısıyla sadece talep edildiğinde ödenecek olan altın veya gümüş miktarını gösteren borç vesikası yani senet mahiyetinde değerlendirilmelidir.⁹⁴ Nitekim tarihi seyri göz önünde bulundurulduğunda banknotlar, onları ihraç edenler ile para sahipleri arasındaki güvene binaen borç senedi şeklinde ortaya çıkmış ve bu şekilde devam etmiştir. Yukarıda zikredildiği üzere kâğıt parada semeniyetin olmadığını savunan çağdaş dönem âlimlerinden Şeyh Mûfi', Hüseyinî ve İbn-i Bedrân bu yaklaşımı savunmaktadır.

Bu bağlamda banknotların borç senedi olduğu yaklaşımı tetkik edildiğinde sadece ilk ve sınırlı olan kullanım şeklini gözetererek ve yaşadıkları dönem gereği kâğıt paranın temsili ve itibarî para olarak tedavüle sürüldüğü dönemlere şahit olmayanların banknotları borç senedi olarak değerlendirmesi sahih bir görüştür. Ancak banknotların borç senedi niteliğinden evrilerek para olarak tedavüle sürüldüğüne şahit olmalarına veya bu vakayı bilmelerine rağmen onları borç senedi olarak değerlendirenler kâğıt paranın geldiği noktayı göz ardı etmektedir. Zira borç vesikası olarak ilk kullanım şekli hariç banknotlar tarih boyunca 1973 yılına kadar altın veya gümüşü temsil etmesiyle temsilî para, sonrasında yani günümüz itibariyle ise kendisini tedavüle süren otoritenin gücünü temsil etmesiyle itibarî para şeklinde piyasalarda işlem görmektedir. Ayrıca borç senedi ile banknot arasında da birtakım farklar vardır. Borç senedi borçlu olan kimseye kabz etmediği sürece herhangi bir menfaat sağlamazken banknotlar, elinde bulunan kimseye istediği gibi tasarrufta bulunma yetkisi vermekte ve birçok menfaat sağlamaktadır. Zira bu noktada banknotların borç senedi olarak değerlendirme, yasak olan şeylere mahal vermesi ve ticari muamelelerde insanları zorluk ve meşakkate sevk etmesi açısından bir anlamda fikhî birikimi de reddetmektedir. Çünkü bu durumda banknotlar akit meclisi olmayan borç vesikası olmakta ve akit meclisinde kabzı imkân dahilinde olmamaktadır. Böylelikle peşin verilseler dahi kâli bi'l-kâli/deyn bi'd-deyn⁹⁵ muamelesi gerçekleşmekte ve bu muamelenin fıkıh literatüründe yasak olmasından ötürü banknotların birbirleriyle mübadelesi hiçbir şekilde mümkün olmamaktadır.

94 İsa, *Kıymetü'n-nukûdi'l-âsâr ve'l-ilâc*, 59; el-Muslih, "et-Tedahhumü'n-nakdi fi'l-fikhi'l-İslâmî", 71.

95 Serâhsi, *el-Mesûti*, 1989, 14:24-25.

5.3. Kâğıt Paranın Fels Konumunda Olduğu Görüşü

Değersiz madenlerden darp edilmesi, çoğunlukla sahip olduğu öz değerın piyasadaki değerinden düşük olması, tedavülden kaldırıldığında veya insanların para olarak itibar etmeyi terk etmesi ile para vasfını yitirmesi, kıymetini kendi öz değerinden değil insanların ıstılahî olarak semen vasfını vermesinden alması ve yerel veya bölgesel olarak serbestçe basılabilmesi gibi özellikleri sebebiyle felsler günümüzdeki kâğıt paraya benzetilmiştir. Nitekim altın veya gümüş olmadığı ve naslarda belirtilmediği halde felslerin fıkıh literatüründe değer ölçüsü niteliğine sahip olması, kâğıt paranın da değer ölçüsü vasfına sahip olduğunu göstermektedir. Yukarıda zikredildiği üzere kâğıt paranın değer ölçüsü vasfına sahip olduğunu ileri süren modern dönem fıkıh bilginleri ve araştırmacılarından Ahmed ez-Zerkâ, Yûsuf el-Karadâvî, Vehbe ez-Zühaylî, es-Sâlûs, Muhammed Şübeyr, İbni Menî', Takî el-Osmânî, el-Karadâğî, Muhammed Eşkar, Abdullah Muslih, Ali Bakkal ve Haluk Songür gibi bilginler bu yaklaşımı savunmaktadır.

Bu bağlama kâğıt para değer ölçüsünün felsler gibi olduğu görüşü, kıymetinin ve hükmünün de felsler gibi itibarî olduğu yaklaşımlarına yol açmış ve birçok araştırmacı kâğıt para kıymetinin ve hükmünün felsler gibi itibarî olduğunu savunmuştur. Hatta bu doğrultuda kâğıt para tamamen fels mahiyetinde bir paradır şeklinde görüşler dahi ileri sürülmüştür. Kâğıt paranın değer ölçüsü bakımından felsler gibi olduğu yaklaşımı değerlendirildiğinde; naslarda belirtilmediği halde tedavülde para olarak kullanılan felslerin değer ölçüsü niteliği taşıdığı gibi kâğıt paranın da değer ölçüsü vasfını taşıdığı yaklaşımı isabetli bir yaklaşımdır. Çünkü kâğıt para, paranın tüm fonksiyonlarını yerine getirecek şekilde piyasalarda kabul görmektedir.

Kâğıt para kıymetinin ve hükmünün de felsler gibi ıstılahî olduğu yaklaşımı değerlendirildiğinde ise 1973 sonrası kâğıt paranın itibarî mahiyette tedavüle sürülüşünü göz önünde bulundurarak kâğıt paranın kıymeti ve hükmü bakımından felslere benzetilmesi isabetli bir yaklaşımdır. Ancak bu yaklaşımın mutlak olarak genel bir hüküm şeklinde yorumlanması isabetlilik arz etmemektedir. Çünkü tarihsel evriliş gözetildiğinde kâğıt para her zaman itibarî olarak değil, temsilî olarak da tedavülde kullanılmıştır. Zira 1973 öncesi kâğıt para itibarî olarak değil, temsilî olarak yani kıymetini altın veya gümüşten alacak şekilde tedavüle sürülmüştür. Dolayısıyla altın veya gümüş standardının benimsendiği 1973 öncesi dünya para sisteminde altını ve gümüşü temsil eden kâğıt paraların kıymet bakımından felsler gibi değerlendirilmesi ve bu doğrultuda hüküm bina edilmesi hiçbir şekilde isabetli bir yaklaşım olmayacaktır.

Kâğıt para tamamen fels mahiyetinde bir paradır şeklindeki tartışmalar incelendiğinde ise bu yaklaşımlar da hiçbir şekilde isabetlilik arz etmemektedir. Çünkü her ne kadar değer ölçüsü vasfına ıstılahî olarak sahip olmaları bakımından benzer yönleri bulunsa da kâğıt para bizzat fels değildir ve ıstılahî olması sebebiyle de her zaman felsler gibi değerlendirilmemelidir. Çünkü felsler, her ne kadar altın ve gümüş gibi olmasa da az fakat göz ardı

edilemeyecek şekilde başlı başına kıymet ifade eden madenlerden darp edilmiş, doğruluğu tartışmalı olmakla birlikte hicri ilk asırda çok kısa süreliğine dirhem karşılığında tedavüle sürüldüğü iddia edilse de tarih boyunca genel olarak altın veya gümüşü temsil edecek şekilde temsili para mahiyetinde tedavüle sürülmemiş,⁹⁶ itibarî olarak ise sınırlı bir şekilde piyasalarda bulunmuştur. Buna karşın kâğıt paralar ise yapısı bakımından değeri yok denecek kadar az olan kâğıttan üretilmekte ve geçmişten bugüne kadar temsili veya itibarî para mahiyetinde aslı para olarak tedavüle kullanılmaktadır. Nitekim temsili olarak tedavüle sürüldüğü zaman sadece temsil ettiği değer ölçüsü ile revaçta olmakta ve dünya para standardına göre altın ve gümüşü temsil edecek şekilde piyasalarda kullanılmaktadır. İtibarî olarak tedavüle sürüldüğü dönemlerde ise sadece kendisini piyasaya süren resmi otoritenin gücünü temsil edecek şekilde piyasalarda kullanılmaktadır. Bu çalışmaya göre kâğıt para ile fels arasındaki tek ortak nokta; her ikisinin de reel değerinin öz değerinden fazla olması ve semeniyetinin ıstılahî olmasıdır. Zira ikisi de hilkatene para ve aynı hükümlere tabi olmasına rağmen nasıl altın gümüşdür veya gümüş altındır denilmiyorsa, fels ve kâğıt paralara da ıstılahî olmalarına rağmen kâğıt para felstir veya fels de kâğıt paradır denilmemelidir. Çünkü taşıdıkları niteliklerin farklı olmasıyla kâğıt para ayrı bir cins; fels ayrı bir cinstir.

Kâğıt paranın birçok konuda felslere benzetilmesi fakat felslerin ve kâğıt paranın tarihsel seyri gözetilmeyerek sistematik bir şekilde analiz edilememesi, modern literatürde birçok tartışmaya sebebiyet vermiş ve kâğıt paranın yapısı ve hükmü hakkındaki tartışmalar kısır bir döngü içerisinde cereyan etmiştir. Çünkü felsler fıkıh literatüründe semeniyeti, keyfiyeti, yapısı ve mahiyeti bakımından tartışmalı bir konudur.⁹⁷ Başta mezhep imamları olmak üzere Hanefî, Şafiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde müftâbih görüş olmamasına rağmen fıkıh literatüründe genel olarak felslerin aslı para olmadığı, zekâta konu olmadığı, ribânın tahakkuk etmediği ve selem veya mudarebe gibi şirket akitlerine sermaye olamayacağı görüşleri hakimdir.⁹⁸ Dolayısıyla kâğıt parayı yapısı ve hükmü bakımından mutlak bir şekilde felsler gibi değerlendirmek literatürde cereyan eden fels tartışmalarını kâğıt paraya da hamletmek olacağından felslere dair yöneltilen tüm eleştirilerin ve değerlendirmelerin kâğıt para için de söz konusu olma durumunu ortaya çıkarmaktadır. Nitekim bu zamana kadar başta faiz ve para değer değişimi konusunda tercih edilmesi gereken hükümler olmak üzere birçok konuda kâğıt paraların tamamen fels mahiyetinde olduğu yaklaşımı burada da ifade edildiği gibi kâğıt paranın felsten farklı olduğunu savunanlar tarafından eleştirilmiştir. Böylelikle konu ana bağlamından çıkarak sadece felsler hakkındaki tartışmalara dönüşmüş, kâğıt parada itibar edilmesi gereken hükümlere dair birçok delil ileri sürüle bile bu deliller doğrultusunda inşa edilen hükümler ihtiyatlı karşılanmış ve ikna edici nitelik taşıyamamıştır.

96 Bknz: el-Hasenî, *el-Evrâku 'n-nakdiyye fi 'l-iktisâdi 'l-İslâmî*, 90.

97 Muhammed Hasaneyn Mahlûf, *et-Tibyân fi zekâti 'l-esmân* (Ma' hedü'd-Diniyye, 1924), 21-25.

98 el-Hasenî, *el-Evrâku 'n-nakdiyye fi 'l-iktisâdi 'l-İslâmî*, 188-93.

5. 4. Kâğıt Paranın Altın ve Gümüş Konumunda Olduğu Görüşü

Kâğıt paralar altın ve gümüş yerine kaim olan paralardır. Yaşadığımız dönemde altın ve gümüş piyasalarda bizzat para olarak kullanılmamakta ve bunların fonksiyonlarını altın ve gümüş karşılığında tedavüle sürülen kâğıt paralar yerine getirmektedir.⁹⁹ Nitekim bu durum altın ve gümüşteki vasıfların kâğıt parada da var olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kâğıt para altın ve gümüş paranın bir nevi olup hüküm noktasında da hiçbir ayırım yapılmaksızın altın ve gümüşün tâbî olduğu hükümlere göre değerlendirilmeli, zekât nisabı bu şekilde takdir edilmeli, ribâ cereyan etmeli ve kâğıt para şirket sermayesi olarak kullanılabilmelidir.¹⁰⁰

Görüldüğü üzere kâğıt para değer ölçüsünün altın ve gümüş gibi olduğu görüşü, kıymetinin ve hükmünün de altın ve gümüş gibi olduğu yaklaşımlarına yol açmış ve birçok araştırmacı kâğıt paranın kıymetini altın ve gümüşten aldığını, hükmünün ise altın ve gümüş gibi hilkaten para hükmünde olduğunu savunmuştur. Nitekim bu doğrultuda kâğıt para bizzat altın mahiyetinde bir paradır şeklinde görüşler dahi ileri sürülmüştür.¹⁰¹ Kâğıt paranın değer ölçüsü bakımından altın ve gümüş gibi olduğu görüşü değerlendirildiğinde bu yaklaşım isabetlilik arz etmektedir. Çünkü kâğıt para, paranın tüm fonksiyonlarını yerine getirecek şekilde piyasalarda kullanılmaktadır. Dolayısıyla felslerde olduğu gibi naslarda zikredilsin veya zikredilmesin para olarak addedilen bir şey, yapısı ve çeşidi her ne olursa olsun değer ölçüsü vasfına sahiptir.

Kâğıt paranın kıymetini altın ve gümüşten aldığı ve hükmünün de bu doğrultuda olması gerektiği görüşü değerlendirildiğinde ise 1973 öncesi kâğıt paranın temsilî olarak değerini altın veya gümüşten alacak şekilde tedavüle sürüldüğü zamanlarda yapılan bu değerlendirme isabetlilik arz etmektedir. Ancak bu hükmün genel bir hüküm olarak yorumlanması isabetli değildir. Çünkü tarihsel evrilişi gözetildiğinde kâğıt para kıymetini her zaman altın veya gümüşten alacak şekilde sadece temsilî olarak değil; günümüzde olduğu gibi kendisini tedavüle süren otoritenin gücünden alacak şekilde itibarî olarak da tedavüle sürülmektedir. Ayrıca kâğıt paranın temsilî para olarak değerini yalnızca altın ve gümüşten alacak şekilde tedavüle sürülmediği de gözlemlenmiştir. Nitekim Birinci Dünya Savaşı sonrası Almanya'da gerçek anlamda doğruluğu tartışmalı olmakla birlikte, değerini gayri menkulden alan rentenmark¹⁰² adıyla banknotlar da tedavüle sürülmüştür. Dolayısıyla değerini altın veya gümüşten almayan kâğıt paraların kıymetini altın ve gümüşten aldığı söylenilemez. Bu bağlamda altın veya gümüş standardının benimsendiği 1973 öncesi dünya para sisteminde altın

99 *Mecelleti Mecmei'l-Fikhi'l-İslâmi*, c. 3, 1988, 2247.

100 el-Muslih, "et-Tedahhumü'n-nakdî fi'l-fikhi'l-İslâmî", 70; İsa, *Kıymetü'n-nukûdi'l-âsâr ve'l-ilâc*, 62.

101 Alshami, "İslam Şeriatının Enflasyona Bakış Açısı", 58; el-Muslih, "et-Tedahhumü'n-nakdî fi'l-fikhi'l-İslâmî", 69.

102 Barış Ülker, "Yeni Merkantalist Politikaların Oluşumu, Gelişimi ve Etkilerinin Analizi" (Doktora Tezi, Bursa, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2021), 88; İktisat Sözlüğü, "Rentenmark", t.y., <https://www.iktisatsozlugu.com/tr/nedir/rentenmark/4087#:~:text=Yazd%C4%B1r,esnas%C4%B1nda%20kullan%C4%B1m%C4%B1%C5%9F%20ge%C3%A7ici%20bir%20parad%C4%B1r.>

ve gümüşü temsil eden kâğıt paraların kıymeti ve hükmü bakımından nakdeyn gibi değerlendirilmesi ve bu doğrultuda hüküm bina edilmesi isabetli iken, 1973 sonrası kâğıt para için bu yaklaşım hiçbir şekilde isabetlilik arz etmemektedir.

Kâğıt para bizzat altın ve gümüş mahiyetinde bir paradır şeklinde ortaya sürülen görüşler değerlendirildiğinde ise bu yaklaşımlar da hiçbir şekilde isabetlilik arz etmemektedir. Çünkü kâğıt para yapısı ve mahiyeti bakımından altın ve gümüşten farklı bir paradır. Bu sebeple hükmü bakımından da her zaman altın ve gümüş gibi değerlendirilmemelidir. Zira kâğıt para yapısı bakımından değerini bizzat kendi öz değerinden almamasından ötürü ıstilahî/temsilî-itibarî bir para iken, altın ve gümüş değerini bizzat kendi öz maden değerinden almasıyla hilkaten/mal paradır.

Kâğıt paranın tarihsel seyri göz ardı edilerek birçok konuda nakdeyne benzetilmesi, modern literatürde birçok tartışmaya sebebiyet vermiş, bununla birlikte kâğıt paranın yapısı ve hükmü hakkındaki tartışmalar fels tartışmalarında olduğu gibi kısır bir döngü içerisinde yalpalanmıştır. Nitekim Mecmau'l-fikhi'l-İslâmî'nin 1988 yılında semeniyet tartışmaları çerçevesinde “kâğıt para altın ve gümüş gibidir”¹⁰³ şeklinde aldığı karar birçok çalışmada hatalı analiz edilmiş ve alınan karara göre kâğıt para sanki kıymeti ve hükmü bakımından da altın ve gümüşü temsil eden bir paradır şeklinde yorumlanmıştır. Zira kâğıt parayı altın ve gümüşteki semeniyete kıyas ederek kâğıt para altın ve gümüş gibidir diyenlerin görüşü sanki kâğıt para değerini her zaman altın ve gümüşten alıyormuş gibi açıklanmakta ve buna göre hükümler bina edilmektedir.¹⁰⁴ Hâlbuki semeniyet bakımından kâğıt paranın altın ve gümüş gibi olması ile kıymet, yapı ve hüküm bakımından altın ve gümüş gibi olması farklı şeylerdir. Çünkü herhangi bir para tedavülde para olarak kullanıldığı müddetçe her zaman semeniyet vasfına sahipken kıymetinin ve hükmünün ne olduğu yapısına göre değişiklik arz etmektedir. Dolayısıyla kâğıt para temsilî olarak piyasaya sürüldüğünde yapısı bakımından ıstilahî fakat hükmü bakımından hilkaten, itibarî olarak tedavüle sürüldüğünde ise hem yapısı hem de hükmü bakımından ıstilahî para hükmünde değerlendirilmelidir. Nitekim 1988 yılında düzenlenen Mecmau' fikhi'l- İslâmî kongresinde kâğıt para altın ve gümüş gibidir şeklinde alınan kararda da kâğıt paranın 1973 sonrası altın ve gümüş karşılığında basılmasının göz ardı edilmesi makul görünmemektedir. Zira kâğıt paranın konumlandırılması konusunda alınan karar şimdi ele alınacağı üzere kâğıt paranın kendi zatiyle kaim müstakil bir para olduğu karardır.

5. 5. Banknotların Müstakil Bir Para Olduğu Görüşü

Kâğıt para hiçbir şekilde ticaret malı, borç senedi, fels veyahut altın ve gümüş gibi bir para olmayıp paranın geçirdiği evreler sonucu geldiği noktada kendi zatiyle kaim müstakil

103 Rabıtâtü'l-Âlemi'l-İslâmî, *Karârâtü mecmei'l-fikhi'l-İslâmî*, 114-15.

104 Alshami, “İslam Şeriatının Enflasyona Bakış Açısı”, 58; el-Muslih, “et-Tedahhumü'n-nakdî fi'l-fikhi'l-İslâmî”, 69.

bir paradır.¹⁰⁵ Tedavüle sürülen ulusal para birimi olarak çeşitleri vardır ve her para çeşidi müstakil olarak bir cinsi ifade etmektedir. Türk lirası farklı bir cinsken ABD doları farklı bir cinstir. Çağdaş âlimlerin çoğu, Mecmau' buhûsî'l-İslâmî Kongresi ve Mecmau' fihî'l-İslâmî gibi kongrelerde alınan kararlar bu doğrultudadır. Kâğıt para semeniyet bakımından altın ve gümüşün yerine getirdiği fonksiyonları yerine getirmektedir. Ancak yapısı, kıymeti, kullanımı ve tedavüle sürülüş şekli bakımından altın ve gümüşten farklı olan bir paradır. Ortaya çıkışı itibariyle bu zamana kadar para diye nitelendirilen şeylere benzememektedir. Para olması bakımından diğer paralarla ortak özellikleri olsa bile yapısı bakımından kendisine mahsus özellikleri vardır. Dolayısıyla bu durum kâğıt paranın hükmü noktasında bazı noktalarda diğer para çeşitleri ile ortak fakat bazı durumlarda ise diğer para çeşitlerinden farklı hükümlere tabi olması gerektiğini göstermektedir.¹⁰⁶

Görüş değerlendirildiğinde kâğıt paranın yapısı bakımından diğer paralardan farklı özelliklere sahip müstakil yeni bir para çeşidi olduğu noktasındaki yaklaşım bize göre en isabetli yaklaşımdır. Ancak kendi zatı ile kaim olması noktasında isabetli değerlendirmeler yapılamamıştır. Çünkü tedavüle çıktığı ilk şekli ve birçok aşamadan geçerek günümüze kadar gelen kâğıt para incelendiğinde, kâğıt paranın hiçbir dönemde kıymetini kendi vasfından almadığı ve kendi zatıyla kaim bir para olmadığı görülmektedir. Nitekim kâğıt para bu zamana kadar ya kıymetini altın ve gümüşten alacak şekilde temsilî olarak ya da kendisini tedavüle süren otoritenin gücünden alacak şekilde itibarî olarak tedavüle sürülmüştür. Dolayısıyla kâğıt paranın kendi zatı ile kaim olduğu yaklaşımı, kâğıt paranın bu zamana kadar tedavüle sürülmüş olan her şekli ile çelişki arz etmektedir. Bu bağlamda kâğıt para değerini kendi zatından alan bir para olarak değil; harici bir vasıftan alan müstakil para şeklinde nitelendirilmelidir.

Sonuç

İslâm hukukuna göre paralar; yapısı bakımından hilkaten paralar ve ıstilahî paralar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Altın ve gümüş gibi değerini bizzat kendi öz değerinden alan paralar hilkaten; felsler gibi değerini bizzat kendi öz kıymetinden almayarak harici bir vasıftan alan paralar ise ıstilahî para olarak nitelendirilmektedir. 19. yüzyıldan günümüze kadar banknotlar değer ölçüsü vasfına sahip olarak İslâm hukuku açısından hükmü tedavüle sürülüş şekline göre değişiklik arz eden müstakil bir paradır. Bu doğrultuda kâğıt parada ribâ hükümleri tüm şekilleriyle cereyan etmekte, zekât mükellefiyeti tahakkuk etmekte ve kâğıt para başta selem, sarf ve şirket akitleri olmak üzere tüm akitlere konu olabilmektedir. Kâğıt para İslâm hukuku para tasnifinde kıymetini bizzat kendi öz değerinden almaması sebebiyle yapısı bakımından ıstilahî paralar kategorisindedir. Hükmü bakımından ise altın veya gümüş karşılığında temsilî para olarak tedavüle sürüldüğü zaman hilkaten, kendisini

105 *Mecelleti Mecmei'l-Fikhi'l-İslâmî*, 3:2261.

106 Dâvud, *Teğayyüri'l-kıymeti's-şirâiyye li'n-nukûdi'l-verakiyye*, 165; el-Hasenî, *el-Evrâku'n-nakdiyye fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, 210.

tedavüle süren otoritenin gücü doğrultusunda itibarî olarak piyasaya sürüldüğünde ise ıstılahî para hükmünde değerlendirilmeli ve paranın konu olduğu her alanda bu çerçevede hüküm bina edilmelidir. Dolayısıyla uluslararası para sistemi göz önünde bulundurulduğunda 1973 öncesi kâğıt paralar yapısı bakımından ıstılahî fakat hükmü bakımından hilkaten; günümüz itibariyle ise hem yapısı hem de hükmü bakımından ıstılahî para hükmünde değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Abdullah, Adam. “The Islamic Monetary Standard: The Dinar and Dirham”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, sy 1 (2020).
- Akdiş, Muhammet. *Para Teorisi ve Politikası*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2011.
- Akdoğan, Ece. “Uluslararası Para Sisteminin Geçmişi, Bugünü ve Geleceği”. *Çukurova Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5, sy 1 (2020).
- Akyıldız, Ali. “Para”. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, 163-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Âli Mahmûd, Abdullah b. Zeyd. *Mecmûatü’r-resâil*. 3. bs. C. 4. Doha, 2015.
- Alshami, Mohamad Abulaziz. “Islam Şeriatının Enflasyona Bakış Açısı”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2017.
- Altan, Mikail, ve Suna Akten Çürük. “Modern İktisat Bilimi Açısından Para ve Faiz”. *Fıkhi Açından Finans ve Altın İşlemleri* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Bakkal, Ali. “İslâm Hukukunda Faiz Telakkisi Zaviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Problemi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy 1 (1995).
- Bardakçı, Hasan. “Geçmişten Bugüne Dünya Para Standardının Gelişimi”. *Avrasya Dosyası* 13, sy 1 (2022).
- Bayındır, Abdülaziz. “Başlangıcından Günümüze İslam Toplumunda Madeni ve Kağıt Paralar”. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, sy 2 (2012).
- Buhûti, Mansûr b. Yûnus el-. *Keşşâfû’l-kinâ*. C. 3. Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 1983.
- Chapra, Muhammed Umer. “Monetary Management in an Islamic Economy”. *Islamic Economic Studies* 4, sy 1 (1996).
- Cobuild, Collins. “Collins Cobuild Compact English Learner’s Dictionary”, 482. Glasgow: Harper Collins Publishers, 2004.
- Çağlar, Muhammed Ali. “İslam Hukukunda Akitlerde Satış Bedeli (Semeniyyet)”. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.
- Çalış, Halit. “Kâsır İletle Ta’lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 4, sy 4 (2005).
- Dâvud, Yûsuf. *Teğayyürü’l-kıymeti’s-şirâiyye li’n-nukûdi’l-verakiyye*. Kahire: el-Mâ’hedu’l-âlemi li’l-Fikri’l-İslâmî, 1999.
- Ebû Ferha, Salih Rıza. “Teğayyürü Kıymeti’n-nukûd ve Eseruhu fi Sidadi’-deyni fi’l-İslâm”. Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü’n-Necâh, 2005.
- Efendi, Ali Haydar. *Düerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*. C. 1. Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003.
- Ergun, Temel. *Makroekonomiye Giriş*. 1. bs. Ankara: Detay Yayıncılık, 2013.
- Eşkâr, Muhammed Süleyman el-. “en-Nukud ve Tekallübü kıymeti’l-umle”. *Mecelleti Mecmei’l-Fıkhi’l-İslâmî* içinde, C. 3, 1988.
- Evlimoğlu, Umut, ve Tolga Umut Gümüş. “İtibari Paranın Kullanımdan Kaldırılmasına Yönelik Teorik Bir Değerlendirme”. *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 9, sy 2 (2018).
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mişbâhu’l-münîr fi’l-ğarîbi’s-Şerhi’l-kebîr*. 2. bs. C. 1. Kahire: Dâru’l-Mearif, 2016.
- Firdaus, Muhammad Irkham. “The Concept of Money According to the Thought of Ibn Taymiyah and Imam Ghazali and its Impelemation in the Economic Field”. *Journal of Islamic Economic Law* 4, sy 2 (2020).
- Gezgin, Yusuf Erdem. “Fikhî Açından Altın Mübadele İşlemleri”. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.

- . “Fıkhî Açından Altının Para veya Meta’ Olma Niteliği”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, sy 2 (2020).
- Güney, Necmeddin. “İslam Hukukunda Para Kavramına Genel Bir Bakış”. *İslami Finans ve Finansal Teknolojiler* içinde, Konya: NEU Yayınları, 2020.
- . *İslami Finans ve Finansal Teknolojiler*. Konya: NEU Yayınları, 2020.
- Habergetiren, Ömer Faruk. “İslam Hukukunda Paranın Değer Kaybı ve Buna Bağlı Hükümler”. Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 1997.
- Haccâc, Müslim b. *el-Câmiu’s-Sahîh*. Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, 2010.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. C. 2. 2 c. Ankara: İmaj Yayıncılık, 2003.
- Hasenî, Ahmed el-. *el-Evrâku’n-nakdiyye fi’l-iktisâdi’l-İslâmî*. 1. bs. Şam: Dâru’l-Fikr, 1999.
- Hiç, Mükerrerem. *Para Teorisi ve Politikası*. 9. bs. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1994.
- Hüseynî, Ahmed b. Ahmed el-. *Behcetü’l-müşâtâk*, 1910.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Mecmû’atü resâ’ili İbn Âbidîn*. C. 2, t.y.
- İbn Bedrân, Abdulkâdir. *el-Ukûdü’l-Yakûtiyye*. 2. bs. Kahire: Mektebetü’s-Siddâvî, 1992.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd. *Kitâbu tarihi İbn Haldûn*. 1. bs. C. 1. Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1981.
- İbn Menî’, Abdullah b. Süleyman. *el-Varaku’n-nakdî*. 2. bs. Mekke, 1984.
- İbn Rüşd el-Ced, Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve’t-tahsîl*. 2. bs. C. 7. Beyrût: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1988.
- İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddin. *Fethü’l-kadîr*. C. 6. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- İktisat Sözlüğü. “Rentenmark”, t.y. <https://www.iktisatsozlugu.com/tr/nedir/rentenmark/4087#:~:text=Yazd%C4%B1r,esn%C4%B1nda%20kullan%C4%B1m%C4%B1%C5%9F%20ge%C3%A7ici%20bir%20parad%C4%B1r>.
- İsa, Halîfî. *Kıymetü’n-nukûdi’l-âsâr ve’l-ilâc*. 1. bs. Amman: Dâru’n-Nefâis, 2011.
- Karadağı, Muhyiddin el-. “Tezebzübü Kıymeti’n-nukûdi’l-varakiyye”. *Mecelleti Mecmei’l-Fıkhî’l-İslâmî* içinde, C. 3, 1988.
- Kardâvî, Yusuf el-. *Fıkhü’z-zekât*. 2. bs. C. 1. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1973.
- Keleş, Ali. “İslâm’a Göre Para Kavramı”. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1998.
- Mahlûf, Muhammed Hasaneyn. *et-Tibyân fi zekâti’l-esmân*. Ma’hedü’d-Diniyye, 1924.
- Makrîzî, Ebû Muhammed el-. *Kitâbu resâili’l-Makrîzî*. 1. bs. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1998.
- Mecelleti Mecmei’l-Fıkhî’l-İslâmî*. C. 3, 1988.
- Merdâvî, Alî b. Süleyman. *el-İnsâf*. 1. bs. C. 5. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Ârabî, 1955.
- Miras, Kâmil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 4. bs. C. 5. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978.
- Muslih, Halid b. Abdullah el-. “et-Tedahhumü’n-nakdî fi’l-fıkhî’l-İslâmî”. Doktora Tezi, Câmîyatü’l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2004.
- Muti’, Muhammed. *Fetava’ş-şeyh Bahit el-Muti’*. C. 1. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2013.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ en-. *Ravzatü’t-tâlibîn ve umdetü’l-müftîn*. 3. bs. C. 3. Beyrut: Mektebetü’l-İslâmiyye, 1991.
- Nizameddin Belhî. *el-Fetâva’l-Hindîyye*. 2. bs. C. 3. Beyrût: Dâru’l-Fikr, t.y.
- Orman, Sabri. “Modern İktisat Literatüründe Para, Faiz ve İslam”. *Para, Faiz ve İslam* içinde, İstanbul: İSAV Yayınları, 1992.
- Osmani, Takî el-. “Meseletü Teğayyüri Kıymeti’l-Umlu”. *Mecelleti Mecmei’l-Fıkhî’l-İslâmî*, C. 3, 1988.

- Özbaş, Mert Yılmaz. “Elektronik Para ve Sanal Para: Bitcoin Geleceğın Para Birimi Olabilir Mi?” *İşletme Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* içinde, sy 1 (2019).
- Özkan, İzgi. “XI. Yüzyıla Kadar Orta Asya Türk Devletlerinin Çin’le Yaptığı Ticarî Münasebetler”. *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sy 9 (1978).
- Özsoy, İsmail. “Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz”. *Fıkıh Açısından Finans ve Altın İşlemleri* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Peşe, Muhammed. “Hanefî Hukuk Düşüncesinde Enflasyonun Borca Etkisi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4, sy 2 (2021).
- Rabıtâtü’l-Âlemi’l-İslâmî. *Karârâtü mecmei’l-fıkhi’l-İslâmî*. 3. bs. Mekke, 2010.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd. *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ*. C. 3. Suudi Arabistan: Vizâretü’l-Evkâfî’s-Suudiyye- Matbaatü’s-Sâade, 2014.
- Sâlûs, Ali Ahmed es-. *İstibdâlu’l-nukûd ve’l-ümlât*. Kuveyt: Mektebetü’l-Fellâh, 1985.
- Serâhsi, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. C. 14. Beyrût: Dâru’l-Mârife, 1989.
- . *el-Mebsût*. C. 12. Beyrût: Dâru’l-Mârife, 1989.
- Seyidoğlu, Halil. *Uluslararası İktisat*. Ankara: Güzem Yayınları, 1986.
- Songür, Haluk. “İslâm Hukukunda Enflasyonlu Ortamda Ödeme”. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1995.
- Şübeyr, Muhammed Osman. *el-Muâmeletü’l-mâliyyetü’l-muâsıra*. 6. bs. Amman: Dâru’n-Nefâis, 2007.
- Tabakoğlu, Ahmet. “Osmanlı İktisat Tarihinde Enflasyon Meselesi 1300-1750”. *Marmara Üniversitesi İktisadî ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2, sy 2 (1985).
- TCMB. “Kâğıt Paranın Tarihçesi”, t.y. <https://www.tcmb.gov.tr/wps/wcm/connect/d189b219-fe71-40bf-9754-6a5f7d0a65eb/KagitParaTarihce.pdf?MOD=AJPERES#:~:text=%C4%B0lk%20k%C3%A2%C4%9F%C4%B1t%20paran%C4%B1n%201690’l%C4%B1,kurulmas%C4%B1%20ile%20de%20yayg%C4%B1nla%C5%9Ft%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20g%C3%B6r%C3%BClmektedir>.
- TDK Türkçe Sözlük. “Para”, t.y. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Tekdoğın, Ömer Faruk. “İslami Para Standardına Dair Yaklaşımlar”. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, sy 59 (2020).
- Tirmizî, Ebû İsâ et-. *Sünenü’l-Tirmizî*. Kahire: Dâru’l-Fecr, 2011.
- Uleyş, Muhammed. *Fethu’l-Âli el-Mâlik*. C. 1. Beyrût: Dâru’l-Fikr, t.y.
- Uzunoglu, Sadi. *Para ve Döviz Piyasaları*. 3. bs. İstanbul: Literatür Yayınları, 2007.
- Ülker, Barış. “Yeni Merkantalist Politikaların Oluşumu, Gelişimi ve Etkilerinin Analizi”. Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2021.
- Ünsal, Muzaffer. *Makro İktisat*. 11. bs. Ankara: Murat Yayınları, 2017.
- Varelcı, Muhammed. “İslâm Hukuku Açısından Enflasyon Farkının Faizle İlişkisi”. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2021.
- Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye. *el-Mevsuatu’l-fıkhiyyetü’l-Kuveytiyye*. C. 23. Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 2006.
- Yurtçiçek, Mehmet Sıddık. “Hukuki Açısından Elektronik Para”. Doktora, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Zerkâ, Ahmed. *Şerhü kavâidi’l-fıkhiyye*. 2. bs. Beyrût: Dâru’l-Kalem, 1989.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu’l-İslâmî ve edilletühü*. 2. bs. C. 4. Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1985.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Robert Nozick'te Zorlama Kavramı Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Concept of Coercion in Robert Nozick

Sevgi ÇAKIR*

Öz: Genel olarak bir kişinin başka bir kişiye istediğini yapması için zorlama, baskı, bir tür güç kullanması olarak anlaşılan zorlama kavramı, felsefe tarihinde çağdaş felsefe içinde karşımıza çıkan oldukça yeni bir kavramdır. Dolayısıyla zorlama kavramı çağdaş felsefe içinde önemli bir yere sahiptir ve zorlama kavramı ile ilgili yapılan çalışmalar da genel olarak çağdaş felsefe içinde yer almaktadır. Zorlama kavramı ile ilgili yapılan ilk çalışma, Robert Nozick'in (ö. 2002) 1969 yılında yayımlanan "Coercion" başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışmasında Nozick, zorlama kavramının analizine odaklanmıştır. Aynı zamanda çalışmasıyla Nozick, zorlama kavramının analiziyle ilişkili olan bazı kavramlara da açıklık getirmeyi amaçlamıştır. O, zorlama kavramını, tehdit ve öneri kavramlarını kapsayan teklif kavramı üzerinden açıklamıştır. Tehdit ve öneri kavramları da ahlaki anlamda kişilerin yaptıkları eylem için özgürlük ve sorumlulukları ile bağlantılı şekilde ele alınmaktadır. Nozick'in özellikle zorlama kavramını ahlaki anlamda da ele alması, zorlama ile ilgili yapılan çalışmalarda, yapılan eylemlerin ahlaki anlamda nasıl değerlendirileceği sorusunu ele almış ve bununla ilgili çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır. Dolayısıyla Nozick'in zorlama kavramı üzerine yaptığı araştırmalar, devamında zorlama kavramı ile ilgili yapılan çalışmalar üzerinde de önemli etkiler taşımaktadır. Bu bakımdan söz konusu açıklamalar da zorlama kavramının açıklanmasında, farklı kavramlardan ve fikirlerden faydalanmaktadır. Bu bakımdan bu makalenin konusu çağdaş felsefede zorlama kavramı ile ilgili yapılan çalışmalara ışık tutmak ve açıklamaktır. Bu makalenin amacı zorlama kavramını açıklamak için oluşturulan önermeleri ve örnekleri analiz etmek ve onların yeterli olup olmadığını tartışmaktır. Bunu yaparken Nozick'in zorlama fikrine yapılan itirazlara ve yorumlara da yer verilecektir. Dahası konunun literatüre katkı sağlaması ve yapılan tartışmalara ışık tutması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: çağdaş felsefe, Nozick, zorlama, teklif, tehdit, öneri, sorumluluk.

Abstract: The concept of coercion, which is generally understood as one person forcing, pressuring, or using some kind of force to make another person do what he or she wants, is a fairly new concept in the history of philosophy that we encounter in contemporary philosophy. Therefore, the concept of coercion has an important place in contemporary philosophy, and studies on the concept of coercion are generally located within contemporary philosophy. The first study on the concept of coercion is Robert

* Dr., sevgicakir0632@gmail.com

Nozick's (d. 2002) "Coercion" published in 1969. In this work, Nozick focused on analyzing the concept of coercion. At the same time, Nozick aimed to clarify some of the concepts related to the analysis of coercion. He explained the concept of coercion through the concept of proposal, which encompasses the concepts of threat and offer. Threats and offers are also considered in relation to the freedom and responsibility of individuals for their actions in a moral sense. Since threats are necessary for Nozick to recognize that an action is coerced, it is necessary to distinguish well whether the action is coerced or not. For this reason, Nozick leaves some of his examples without reaching a conclusion or decision. In fact, Nozick's aim is to do research on the concept of coercion and he tells us this at the very beginning. Similarly, since his work is based on a research on coercion, the questions, examples, and the problems that arise from them are well discussed. A number of propositions and examples are constructed, and solutions to the questions and problems encountered in the research are proposed, while others remain as they are without any offer or decision. Nozick also explores the concept of coercion in a moral sense. According to him, the concept of coercion restricts human freedom, and its moral meaning is very important. Because the concept of coercion also has a distinctive role in people's actions. This, in turn, affects human relations along with actions. According to Nozick, coercion in the performance of an action depends on the coerced person's acceptance of it. According to him, if this condition is not met in the claim of coercion, then the action is not an example of coercion. The biggest support for this idea is the idea of responsibility. The fact that Nozick's concept of coercion, especially the concept of coercion in a moral sense, has addressed the question of how to evaluate the actions in a moral sense in the studies on coercion and has enabled the emergence of various views on this issue. Therefore, Nozick's research on the concept of coercion has important influences on the subsequent studies on the concept of coercion. Likewise, Nozick's work has served as a guide and model for later studies on coercion. These studies, which started with Nozick, continue to be discussed today. When we look at the studies on the concept of coercion, it is understood that these analyzes are carried out due to the need to establish a basis for the concept of coercion and to determine a criterion. One of the most prominent reasons for this can be said to be the need for the concept of coercion to have a definition that encompasses basic disciplines other than philosophy. In this respect, when we look at the philosophical analysis of coercion, especially in contemporary philosophy, it would not be wrong to say that this is mostly done analytically. This shows that the concept of coercion is not that clear. Moreover, it is an indication that this concept is not understood well enough. As a result of all these, it is obvious that analysis has an important role to play in understanding the studies and views on coercion. In this respect, these explanations utilize different concepts and ideas to explain the concept of coercion. For this reason, it is necessary to analyze the interpretations of Nozick's ideas on the concept of coercion based on his ideas. In this respect, the subject of this article is to shed light on and explain the studies on the concept of coercion in contemporary philosophy. The aim of this article is to analyze the propositions and examples created to explain the concept of coercion and to discuss whether they are sufficient or not. In doing so, objections and interpretations to Nozick's idea of coercion will be included from time to time. Moreover, it is intended to contribute to the literature and shed light on the debates.

Key Words: contemporary philosophy, Nozick, coercion, proposal, threat, offer, responsibility.

Giriş

Zorlama kavramı genel olarak, kendini korumak ve bir tür güç kullanımı şeklinde tanımlanmaktadır.¹ Robert Nozick'in "Coercion" başlıklı çalışması zorlama kavramı ile ilgili yapılan ilk çalışmadır. Nozick'in çalışması zorlama kavramı üzerine başka çalışmaların yapılmasında önemli rol oynamıştır. Basitçe bir kişinin başka bir kişinin eylem seçimi üzerinde baskı kurması, zorlama kavramı üzerinde çeşitli görüşlerin ve yaklaşımların oluşturulmasına yol açmıştır. Bu gelişmelerden sonra zorlama kavramı üzerine çalışmalar ve tartışmalar devam etmiş ve günümüzde de devam etmektedir.²

Çağdaş felsefede zorlama kavramı genel olarak ahlaki anlamda ele alınır, yani özünde ahlaki yargılar içerir.³ Bundan dolayı zorlama fikrinin ahlaki sorumlulukla ilişkisi tartışılmaktadır. Örneğin "Bunu bana o yaptırdı.", "Bunu yapmaya zorlandım.", "Baskı altında yaptım.", "Beni zorladı.", "Kendi özgür irademle hareket etmedim.", "Başka seçeneğim yoktu." Bu iddialar zaman zaman oldukça kolay kabul edilirken zaman zaman ise onları kabul etmede tereddüt edilir. "Ne demek başka seçeneğim yoktu?", "Bunu yapmak zorunda değildin.", "Durumunuz zordu ama zorlanmadınız." gibi ifadeler bunun bazı örnekleridir.⁴

Zorlama kavramı ile ilgili belki de en dikkat çeken kısım, insan özgürlüğünü kısıtlaması ve bunun ahlaken taşıdığı anlamdır. Çünkü zorlama fikri eylemlerin ahlaki ve yasal statüsü üzerinde önemli etkileri olduğu için oldukça önemlidir.⁵ Zorlama üzerine son zamanlarda yapılan çalışmaların çoğu bu konulardan birine odaklanıp, zorlama ile yapılan eylemlerin ahlaki anlamda nasıl değerlendirileceği sorusu ile ilgilenmektedir. Ancak bu soruyu zorlama ile açıklamakta bazı zorluklarla karşılaşmaktadır. Bu nedenle, zorlamanın detaylandırılması oldukça önemlidir.⁶

1. Zorlama Kavramı ile İlgili Bazı Görüşler

Nozick çalışmasını bir özgürlük çalışmasına hazırlık olarak oluşturduğunu ifade eder. Nozick'in özgürlük çalışması ile üzerinde durduğu noktanın esasında bir eylemin özgürce yapılmamasının nedenleri dersek çok da yanlış olmaz. Aynı zamanda Nozick'in çalışması daha çok zorlama kavramı üzerine bir araştırmadır. Benzer şekilde ona göre bu çalışma, sorular sorup problemler ileri sürer. Nozick araştırmasında ortaya çıkan sorulara ve

1 Scott Anderson, "Coercion," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2011), erişim tarihi: 21 Aralık 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/coercion/>; Scott Anderson, "How Did There Come to be Two Kinds of Coercion?," *Coercion and the State* içinde, ed. David A. Reidy, Walter J. Riker, *Springer Science*, (NY: Business Media B.V., 2008), 17; J. Roland Pennock, "Coercion: An Overview," *Coercion*, içinde, ed. J. R. Pennock, ve J. W. Chapman, (Chicago: Aldine-Atherton, Inc. 1972), 1.

2 Anderson, "Coercion"; Scott Anderson, "The Enforcement Approach to Coercion," *Journal of Ethics and Social Philosophy*, (2010), (5), 1-2.

3 Alan Wertheimer, *Coercion*, (Princeton: Princeton University Press. 1987), xi.

4 Wertheimer, 3.

5 Wertheimer, 3.

6 Anderson, "The Enforcement Approach to Coercion," 1-2.

problemlere geçici çözümler ve sonuçlar önerir. Dahası o, bir kısım soruları ve problemleri ise öylece bırakır.⁷

İlk olarak Nozick zorlamayı, zorlayanın belli bir eylemi yapıp yapmamasına ilişkin seçimine dayandırır. Nozick'e göre eylemin yapılmasında bir zorlamadan bahsedilebilmesi, zorlanan kişinin bunu kabul etmesine bağlıdır. Ona göre eğer zorlama iddiasında bu koşul sağlanmazsa o zaman eylem bir zorlama örneği olmaz. Nozick zorlama ile ilgili açıklamalarının daha anlaşılır olması için zorlamayı, *koşullu tehditler ve koşullu öneriler (conditional threats and conditional offers)* kavramları ile ilişkilendirerek analiz eder.⁸ Nozick bu kavramları bazı örnekler üzerinden giderek açıklar. Bu örnekler bir kişinin başka bir kişiyi bir eylemi yapmaya veya yapmamaya zorlaması için gerekli ve yeterli koşulların belirlenmesi ve bir kişinin başka bir kişiyi bir eylemi yapması veya yapmaması için tehdit etmesi ile ilgilidir. Nozick'in bununla ilgili açıklamalarındaki örneğe göre Z: zorlayan kişiyi, ZK: zorlanan kişiyi, E: bir eylemi temsil etmektedir.⁹ Örneğe göre Z, ZK'yi E'yi yapmaması için tehdit eder. Tehdit, ZK üzerinde etkili olur ve ZK, E eylemini yapmaz.¹⁰

Bu örneğe göre Z, ZK'yi, E'yi yapmaya zorlamaktadır. Z'nin sözleri veya tehdidi, ZK'nin E'yi yapmama nedeninin bir parçasıdır. Eğer ZK, E'yi yaparsa Z'nin tehdit edeceğini bilir. Nozick'in bu örneğinde de yaptığı gibi genel olarak zorlama ile ilgili örneklerin bir temele dayanması gerekir. Peki, bu temel nasıl oluşturulabilir? Zorlama örneklerine temel oluşturabilmek için bir ölçüt belirlenmelidir. Bu ölçüte de tehditleri, tekliflerden ayırmakla başlanmalıdır. Nozick'e göre koşullu tehditler ve koşullu öneriler *teklif (proposal)* olarak adlandırılmaktadır. Tekliften önceki durum, tehditler ve öneriler arasındaki farkı oluşturur. Tehditler, zorlayana baskı yaparak zorlayanın durumunu kötüleştirirken öneriler bunu yapmaz.¹¹

Bazı eylemleri daha kabul edilebilir hâle getirmek için koşullu tehditlerde bulunulabilir. Örneğin yukarıdaki ifadede geçen Z şunu iddia edebilir: “Z, ancak ve ancak ZK, E'yi yaparsa S (eylemin sonuçları) ortaya çıkacaktır.” Bu önerme herhangi bir teklifin, bir tehdit veya öneri olarak da kabul edilebileceğini göstermektedir. Tehditlerin zorladığı, önerilerin ise zorlamadığı fikrinin çoğunlukla tehditlerin daha kötü duruma düşürmeyi önermesiyle bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Eğer öyleyse bu karşılaştırmadaki ilişkileri nasıl seçmemiz ve değerlendirmemiz gerektiğinin belirlenmesi gerekmektedir. Önce teklifin hangi yönünün bu karşılaştırma için uygun olduğu sorusunu ardından ilgili karşılaştırma durumlarından hangisinin kullanılması gerektiğinin belirlenmesi gerekir.¹²

7 Robert Nozick, “Coercion,” *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, içinde, ed. Sidney Morgenbesser, Patrick Suppes, Morton White, (New York: St. Martin's Press, 1969), 440-441.

8 Anderson, “Coercion”; Nozick, 447.

9 Nozick, 440.

10 Anderson, “Coercion”; Nozick, 440-445.

11 Anderson.

12 Anderson.

Bu belirleme, Michael Gorr'un "Toward a Theory of Coercion" çalışması ile Mitchell N. Berman'ın "The Normative Functions of Coercion Claims" çalışmasında değindikleri zorlama analizinin bir modeli üzerinden açıklanmaktadır. Bu modele göre bir hırsız yolda karşılaştığı bir kadına aşağıdaki koşullu ifadeleri içeren bir teklifte bulunur.¹³

"(a) Eğer kadın eşyalarını vermezse hırsız ona zarar verecektir.

(b) Eğer kadın eşyalarını hırsıza verirse hırsız, ona zarar vermeyecektir."¹⁴

Örnekteki kişi (b)'de verilen şekilde hareket eder. Bunun yanında (a) koşulu temel koşululla karşılaştırıldığında *normalde, beklenen (expected)* kişi eşyalarını saklarsa hiçbir zararlarla karşılaşmaz. Dolayısıyla, ilk koşul yoldaki kadını normalde olduğundan daha kötü duruma düşürür ve böylece hırsızın teklifini bir tehdide dönüştürür. Bu analiz neyin normal olup olmadığını çoğu zaman bildiğimizden dolayı tehditlerin ve önerilerin genellikle kolayca ayırt edilebildiğini göstermek için yeterli ve makul bir örnektir.¹⁵

Nozick, yukarıda da ifade edilen normal ve beklenen ifadesinin öngörülen ile ahlaki açıdan gerekli olan arasında bir anlam ifade ettiğini belirtir.¹⁶ Ancak tüm bu terimler, normal veya ahlaki olup olmama gibi kullanımlara sahip olmaları bakımından muğlâktır. Genellikle normal ve ahlaki kullanımlar, belirtilen olayların akışı ile aynı duruma işaret eder. Bununla birlikte, bu kullanımlar zaman zaman farklılık gösterdiklerinde bir teklifin tehdit ve öneri olarak kabul edilip edilmeyeceğini dolayısıyla zorlayıcı olup olmadığını belirlemek için birinin tercih edilmesini gerektirecektir.¹⁷

Aslında, bir teklifin bir kişiyi mevcut durumundan daha iyi ya da daha kötü duruma getirip getirmediğini değerlendirmek için herhangi bir sayıda farklı olası temel ölçütler oluşturulabilir. Dolayısıyla, birçok olası temel arasında farklılıklar ilk başta düşündüğümüzden daha yaygın olabilir. Bu durum, birbirinden ayrılması muhtemel temeller arasında seçim yapmanın bir yolunu bulmamızı gerektirir. Örneğin Nozick, öngörülen ve ahlaki temeller farklılaştığında, teklif edilen kişinin tercihlerine başvurmamızı ve onun tercih ettiği temeli kullanmamızı önermektedir.¹⁸

Ancak insanlar bazen çeşitli aşırı iç ve dış etkenlerden dolayı (örneğin psikolojik rahatsızlıklar, dıştan gelen bir tehlike), yapmak istediklerinden farklı şekillerde tepki verirler. Scott Anderson'a göre bu tür bir aşırılığı, zorlama örneği olması için yeterli bir koşul olarak

13 Anderson; Mitchell N. Berman, "The Normative Functions of Coercion Claims", *Legal Theory*, (8), (2002), 55-59; Michael, Gorr, "Toward a Theory of Coercion", *Canadian Journal of Philosophy*, (16), (1986), 391-397.

14 Anderson.

15 Anderson; Berman, 55-59; Gorr, 391-397.

16 "Normal ve beklenen" ifadesini Nozick çalışmanın devamında "olayların normal ve beklenen yönü" (*normal and expected course of events*) şeklinde ifade eder. Nozick, "Coercion", 447-452; Jonathan Pugh, *Autonomy, Rationality, and Contemporary Bioethics*, (Oxford: Oxford University Press, 2020), 98.

17 Anderson, "Coercion".

18 Anderson.

ele alırsak, o zaman bu yine bazı tekliflerin zorlayıcı olacağı görüşüne destek verir. Örneğin ZK'nin iradesinin aşırı zorlandığı gerçeği Z'nin zorlandığı iddiasıyla uyumlu görünse de çok az kişi bu tür bir aşırı zorlamayı zorlamanın gerçekleşmesi için gerekli bir koşul olarak kabul etmiştir.¹⁹ Buna karşın Alan Wertheimer, zorlamanın kilit noktasının, zorlanmanın seçim koşullarını oluşturan teklif türlerinde olabileceğini ifade eder. Wertheimer'e göre zorlama hakkındaki genel görüş bu çizgide yer almaktadır. Bu görüş tehditlerin zorladığını, önerilerin ise zorlamadığını savunur. Zorlama ile ilgili bu ilişkiler çeşitli şekillerde kurulabilir, ancak genel durum, A'nın, B'ye X'i şu şekilde yaptırmaya çalışmasıdır: A, (1) eğer B X'i yaparsa A'nın belirli bir durumu (S) ortaya çıkaracağını ya da ortaya çıkmasına izin vereceğini ve (2) eğer B X'i yapmazsa, A'nın başka bir durumu (T) ortaya çıkaracağını ya da ortaya çıkmasına izin vereceğini önerir. Zorlayıcı teklifler, (1) ve (2)'nin birleşimi nedeniyle iki koşulludur. A, B X'i yaparsa S'nin olması için basit bir koşullu teklifte bulunabilir ve B X'i yapmazsa ne yapacağını açık bırakabilir.²⁰

Bu durumda tehditlerin ve önerilerin ne zaman zorlayıcı olduğuna bakmak gerekir. Basitçe tehditlerin zorlayıcı olduğu, önerilerin ise zorlayıcı olmadığı, tehditlerin özgürlüğü kısıtladığı, önerilerin ise özgürlüğü arttırdığı, kişinin bir tehdide karşılık olarak istemeden hareket ettiği, oysa bir öneriyi gönüllü olarak kabul ettiği, bir önerinin alıcısının öneriyi kabul etmeyi reddedebileceği, oysa bir tehdidin alıcısının bunu reddedemeyeceğidir. Tehditler ve öneriler arasındaki ayrımın özü oldukça basittir: A, B'yi bazı temel durumlara göre daha kötü duruma getirmeyi teklif ederek B'yi tehdit eder; A, B'yi bazı temel durumlara göre daha iyi duruma getirmeyi teklif ederek B'ye bir öneride bulunur. Benzer şekilde, A, B'nin A'nın teklifini kabul etmemesi halinde B'nin önceki durumundan daha kötü durumda olacağı bir tehditte bulunur. A, B'nin A'nın teklifini kabul etmemesi halinde, ilgili temel durumdan daha kötü durumda olmayacağı durumlarda bir öneride bulunur. A'nın teklifi hem bir tehdit hem de bir öneri içerebilir. Burada üzerinde durulması gereken önemli kısım 'daha iyi' ve 'daha kötü' ifadeleridir. Örneğin "X'i yaparsan sana büyük bir ödül vereceğim, X'i yapmazsan seni öldüreceğim." Wertheimer bunu bir tehdit olarak kabul eder çünkü B, A'nın teklifini kabul etmezse önceki durumundan daha kötü durumda olacaktır. Başka bir örneğe bakıldığında, A, B'ye şu anda almakta olduğu maaştan daha yüksek bir maaş vermeyi teklif ettiğinde, A cazip olabilecek bir öneride bulunmaktadır. A, B'ye şu anda almakta olduğu maaştan daha düşük bir maaş vermeyi teklif ederse A, cazip olmayan bir öneride bulunmuş olur, ancak bu yine de bir öneridir, çünkü B, A'nın teklifini reddederse daha kötü durumda olmaz. Öte yandan A, B'nin A'ya parasını vermemesi halinde B'yi öldürmeyi teklif ederse, A bir tehditte bulunmuş olur. Çünkü B, A'nın teklifini kabul etmezse hem hayatını hem de parasını elinde tuttuğu durumdan daha kötü durumda olacaktır.²¹

19 Anderson.

20 Wertheimer, *Coercion*, 202.

21 Wertheimer, 204-205.

Nozick, bunu şu şekilde ifade eder: A'nın teklifinin B'nin X'i yapmamasının sonuçlarını olayların normal ve beklenen yönünde olacağından daha kötü hale getiriyorsa, (A'nın teklifinin bir tehdit olduğunu, (B'nin X'i yapmasının) sonuçlarını daha iyi hale getiriyorsa bir öneri olduğunu savunur.²² Wertheimer'e göre Nozick'in açıklamasına göre burada denilen 'beklenen' terimi, öngörülen ile ahlaki olarak gerekli olan arasındadır. Wertheimer bunun daha iyi anlaşılabilmesi için Nozick'in örneklerinden birini (Wertheimer, Nozick'in örneğini Boğulma Vakası Örneği olarak adlandırmıştır) kullanarak şu şekilde açıklar: A, boğulmakta olan B ile karşılaşır. A, B'ye bir teklifte bulunur ve B'yi kendisine para vermeyi kabul ederse kurtaracağını söyler. Örneğe göre A'nın bir öneride mi bulunduğu yoksa tehdit mi ettiği içinde buldukları toplumda neyin normal ve beklenen olduğuna bağlı olacaktır. Bu durum değişiklik gösterebilir. Bazı toplumlarda A'nın B'yi kurtarması normal ve beklenirken bazı toplumlarda ise böyle bir durum yoktur. Ahlaki anlamda ise A'nın bir öneride mi bulunduğu yoksa bir tehditte mi bulunduğu, A'nın ahlaki anlamda B'yi kurtarmak zorunda olup olmadığına bağlıdır. Eğer durum öyleyse A'nın teklifi bir tehdittir. Eğer durum öyle değilse o zaman A'nın teklifi bir öneridir.²³

Bu açıklamalarına Wertheimer kendi örneği ile şu şekilde devam eder (Ürün Vakası Örneği olarak da bilinir): Bir üniversitenin yemek servisinden sorumlu olan A, tüm ürünlerini B'den satın almıştır. A, B'nin satışlarının yarısını oluşturmaktadır. A, B'ye ürünlerinin fiyatını belli bir miktar aşağı çekmezse artık onla çalışmayacağını söyler.²⁴ Bu örneğe göre A'nın teklifi bir tehdit olabilir. Örneğin A'nın teklifi oldukça alışılmadık bir iş uygulaması olabilir veya B, A'nın teklifini bu şekilde değerlendirebilir. Öte yandan, B'nin mevcut durumu için A ahlaki anlamda daha kötü bir teklifte bulunmaktadır, çünkü B'nin A'nın gelecekteki işini önceki ücrete göre yapmasını beklemeye hakkı yoktur. Bu durumun ahlaki anlamda açıklaması karmaşık olsa da B'nin kararını, A'ya göre belirlemesi zorunlu değildir. A'nın teklifi ahlaki anlamda bir öneridir. Tekliflerin gerekli ve yeterli koşullarının tam ve kesin bir açıklamasını yapmak ise karmaşıktır. Burada yine A'nın gerçekten bir tehditte mi bulunduğu öneri mi yaptığı kısmen onun güdülerine, niyetlerine ve inançlarına bağlıdır. Aynı türden değerlendirmeler, tehdit veya önerinin yapıldığı kişinin tepkisinin yorumlanması için de geçerlidir. Örneğin, B'nin, A'nın teklifi nedeniyle X eylemini yapmadığı sürece zorlanamayacağı söylenebilir. Bu açıklamaların daha iyi anlaşılabilmesi için zorlama durumlarının ahlaki anlamda nasıl değerlendirildiğine bakmak gerekmektedir.²⁵

2. Ahlaki Anlamda Zorlama Kavramı

Zorlama kavramı ahlaki anlamda genel olarak insan özgürlüğü ve sorumluluğu ile ilgili olarak açıklanmıştır. Bir kişinin sorumluluğunun derecesi ile ilgili genel olarak kabul edilen

22 Nozick, "Coercion," 451.

23 Nozick, 449-450; Wertheimer, *Coercion*, 206-207.

24 Wertheimer, 210.

25 Wertheimer, 202, 210.

iki tür gerekçe vardır. Birincisi, yapılan eylem için mazur görülme, diğeri ise yapılan eylem için haklı görülmektir. Bunlar arasındaki fark zorla yapılan bir eylemin bir eyleme veya bu eylemin sonuçlarına bakarak anlaşılabilir. Örneğin kişi zorla yapmış olduğu eylemi dolayısıyla az da olsa ya da tamamen mazur görülebilir.²⁶

Japa Pallikkathayil, kişilerin eylem seçeneklerini kabul edilemez bir şekilde kısıtlayan teklifler üzerinde bir veto hakkına sahip olduğunu savunmaktadır. Bir kişi bu veto hakkını ihlal eden zorlayıcı bir teklifte bulunduğu anda, bu durum zorlanan kişinin teklifin şartlarına rıza gösterme iradesinin ahlaki anlamda gücünü zayıflatıp sorumluluğunu azaltır.²⁷ Dolayısıyla bu tür teoriler, odağı, bir zorlama teorisinden ziyade, zorlamanın ahlaki sorumluluk üzerindeki etkisini açıklamak için kullanılan ahlaki açıklamalara kaydırmaktadır. Bununla ilgili çok da anlaşılır ve açık olmayan bazı ahlaki ölçütler vardır.²⁸ Önerilebilecek bir sorumluluk ölçütü, zorlama altında eylemi yapan kişinin sorumluluğunu, bu eylem sonucunda ortaya çıkan zarar miktarını en aza indirecek şekilde hareket etmesi ile sınırlandırır. Başka bir deyişle daha az kötü olana başvurulur. Örneğin, bir kişinin kendisinin öldürülmekten kurtulmak için başka bir kişiye zarar vermeyi seçtiğinde, kişi bu seçiminden dolayı ahlaki anlamda sorumlu olduğunu kabul etmeyebilir. Ancak kişinin zarar görmemek için birini öldürmeyi seçtiğinde onu bu seçiminden ve sonuçlarından sorumlu tutabiliriz. Bu görüş sezgisel olarak makul olsa da zorlayıcı olmayan diğer bağlamlarda bunun açıkça kabul edilmesi pek de mümkün değildir. Çünkü kişinin ahlaki anlamda sorumluluğunun sınırlandırılmasını zorlaştırmak ve dolayısıyla sezgilerimizle daha uyumlu hale getirmek için bu örneğe başka koşullar ekleyebilirsek de tüm durumları eşit derecede iyi kapsayacak bu türden yaygın olarak kabul gören herhangi bir ahlaki ilkenin olup olmadığı belirsizdir.²⁹

Bununla ilgili olarak zorlama iddialarının ahlaki anlamda nasıl ifade edildiğine bakmak gerekir. Nozick bunu, tehditleri olayların normal ve beklenen yönünden belirli sapmaları ortaya çıkaran unsurlar olarak ele alarak açıklar. Burada normal ve beklenen olay yönünün kendisinin zorlayıcı olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Örneğin bir kişi yanında çalışan birine belli bir eylemi yaptığı takdirde zarar vermeyeceğini söylediğinde bu bir tehdit olarak görüldüğü gibi bir öneri olarak da anlaşılabilir. Burada hangi durumla karşı karşıya olduğunu belirlemenin yolu, ahlaki anlamda beklenen olay yönünün normal olay yönüne göre öncelikli olup olmadığına bakmaktır. Bir şeyin tehdit mi yoksa öneri mi olduğuna karar verirken, olayların ahlaki anlamda beklenen yönünün, bunların farklılaştığı durumlarda, olayların normal yönüne göre her zaman öncelikli olduğu düşünülse de bu her zaman açık değildir. Nozick'in daha önceki verilen örneklerinde de olayların normal ve ahlaki olarak beklenen yönü farklılaşmaktadır. Neden bir durumda bunlardan birini, diğeri ise diğerini

26 Anderson, "Coercion".

27 Japa Pallikkathayil, "The Possibility of Choice: Three Accounts of the Problem with Coercion," *Philosophers' Imprint*, (11), (New York University, 2011), 9-10.

28 Anderson, "Coercion".

29 Anderson.

bir tehdit ya da öneri olup olmadığını değerlendirmek için seçiyoruz? Çünkü normal ve ahlaki olarak beklenen olaylar birbirinden ayrıldığında, bir eylemin koşullu olarak adlandırılmasının tehdit mi yoksa öneri mi oluşturduğuna karar verirken kullanılacak olan, eyleyenin tercih ettiği olayların gidişatı olabilir.³⁰

Nozick, olayların normal ve ahlaki anlamda beklenen yönünün ayrışmadıkları durumları tekrar ele alır ve buna bir örnekle açıklık getirmeye çalışır. Örneğe göre P (bir kişi), Q (başka bir kişi), A'yı (belli bir eylem) yaparsa bir sonuca yol açacağını söyler (bu sonuç Q, A'yı yaparsa P normal ve ahlaken beklenen olayda bunu ortaya çıkarır). Bu durumda P, Q'yu A'yı yapmamaya zorlayabilir mi? Olayların normal ve ahlaki anlamda beklenen yönünde insanların hırsızlıktan dolayı cezalandırıldığını varsayalım. Nozick bunu "Bazı insanlar yasalar ile hırsızlık yapmamaya zorlanmıyor mu?" sorusu sorarak bu soru üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre eğer bir eylem veya ortaya çıkan sonuç, Q'nun A'yı yapması halinde olayların normal ve beklenen yönünün bir parçasıysa o zaman kişiye yapması söylenen ifadenin tehdit olup olmadığını değerlendirmek için bir arka plan olarak olayların normal ve beklenen yönü ve bu eylem veya sonuç türünün kullanılması gerektiği söylenebilir. Eğer bir eylemin sonuçları, olayların bu yeni yönünde yani eylem veya sonuç türü olmaksızın olayların normal ve beklenen yönünde olacağından daha kötü olacaksa o zaman kişiye söylenen ifade bir tehdittir. Bu görüşe göre, olayların normal ve beklenen yönünde Q hırsızlıktan dolayı cezalandırılabilir, Q'nun hırsızlık yapması halinde cezalandırma eylemi, Q'nun bir eyleminin (hırsızlık) sonuçlarını, bu cezalandırma eylemi hariç olayların normal ve beklenen yönünün arka planına göre olumsuz etkilediğinden, hırsızlıktan dolayı cezalandırılacağı ifadesi bir tehdit olarak sayılır.³¹

Nozick bir teklif nedeniyle zorlama ile ilgili olarak yapılan bir eylemi örnek vererek detaylandırır. Örneğe göre P, Q'nun polisin de araştırdığı bir suçun faili olduğunu bilmektedir. Aynı zamanda P, Q'yu bu suçtan sorumlu tutacak kanıtlara da sahiptir. P'nin Q'yla görüşmeyip teklifini yapmadığını ve bildiklerini polise anlatacağını varsayalım. Bu durumda P'den ahlaki anlamda polise bildiklerini anlatması beklenmektedir. Olayların normal ve beklenen yönünde, P bekleneni yapar. (Q ona istediği parayı versin ya da vermesin). Dolayısıyla P'nin, Q'yu polise bildiklerini söylemekle tehdit etmek yerine söylememeyi önerdiği anlaşılmaktadır. Q, P'nin önerisini kabul ettiği için ona parayı ödemediği durumda ise Q'nun P tarafından parayı ödemeye zorlandığını söylemek oldukça muhtemeldir. Nozick'e göre bu durum karar vermesi oldukça zor bir durumdur.³² Örnekte öneri ve tehdit olarak karşılaştırılan ifadelerin zorlama ile ilgili olup olmadığına karar vermek zorluklar taşır.

Bir öncesine benzer başka bir örnekte ise bu durum, polisin Q'yu bir suçtan dolayı tuttuğu, onun bu suçu işlediğine inandığı ve onu bu suçtan sorumlu tutmak için yeterli

30 Nozick, "Coercion," 450-451.

31 Nozick, 450-451.

32 Nozick, 452.

kanıtlara sahip olduğu bir örnekle anlatılmaktadır. Polis, Q'yu sorgularken, Q'nun başka bir suçu işleyen kişinin kim olduğunu bildiğine inanır. Dahası polis, Q'ya diğer suçu kimin işlediğini söylerse kendisinin yargılanmayacağını belirtir. Nozick'e göre polis, Q'nun diğer suçu kimin işlediğini bildiğini düşünmeseydi ona dava açardı. Ahlaki anlamda Q'nun yargılanması beklendiğinden dolayı, polis Q'yu yargılamakla tehdit etmekten ziyade ona yargılanmayacağına dair bir öneride bulunmuştur. Eğer Q yargılanmaktan kurtulmak için diğer suçu kimin işlediğini söylerse ona bu bilgiyi vermesi için baskı yapıldığı da söylenebilir. Bunun yanında "Q, o eylemi yapmaya zorlandı.", "Q'nun başka seçeneği yoktu." denilebilir. Nozick bu durumlarda Q'nun o eylemi yapmaya zorlanıp zorlanmadığına karar veremediğini söyleyip sonucu okuyucuya bırakır.³³

Sonuç

Zorlama kavramının analizine odaklanan çalışmalara baktığımızda hepsinde ortak olarak zorlama kavramına bir temel oluşturma, bir ölçüt belirleme ihtiyacından dolayı bu analizlere gidildiği anlaşılmaktadır. Bunun en önde gelen nedenlerinden biri olarak zorlama kavramının felsefe dışındaki temel disiplinleri de kapsayacak bir tanıma sahip olması ihtiyacı olduğu söylenebilir. Bu bakımdan zorlamanın felsefi analizine özel olarak da çağdaş felsefe içindeki analizine baktığımızda bunun daha çok analitik olarak yapıldığını söylemek de yanlış olmaz. Bu da zorlama kavramının o kadar açık olmadığını göstermektedir. Dahası aslında bu kavramın yeteri kadar iyi anlaşılmadığının da bir göstergesidir. Tüm bunlar sonucunda zorlama ile ilgili çalışmaların ve görüşlerin anlaşılması noktasında yapılan analizlere önemli bir iş düştüğü ortadadır. Çağdaş felsefede bu analiz genellikle önermeler ve örnekler üzerinden açıklamaktadır. Bunların ise yeterli olup olmadığı başka bir konudur.

Örneğin Nozick'in düşüncelerine baktığımızda onun özellikle tehdit ve öneri içeren ifadelerinin, sorumlulukla olan düşüncelerini kabul etmenin zor olmasında, zorlama ve sorumluluk arasındaki ilişkinin yeterince sağlam ve anlaşılır kurulmamasının etkisi vardır. Bu bakımdan zorlama ve sorumluluk için dikkat edilmesi belki de üzerinde en çok durulması gereken nokta, eylemi yapan kişinin gerçekten zorla eylemi yapmış olduğu fikrinin yanında, seçtiği ve istediği şekilde yapmış olabileceğini de göz önünde bulundurmaktır gerektiğidir. Çünkü unutulmamalıdır ki kişinin eylemi hangi niyetle yaptığının bilinemeyecek olması -zaman zaman- zorlama vakalarında kısmen de olsa sorumluluk fikrinin hep işin içinde olacağını değiştirmez.

33 Nozick, 452-453.

Kaynaklar

- Anderson, S. "Coercion." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim tarihi: 21.12.2023, <https://plato.stanford.edu/entries/coercion/>, 2011.
- "The Enforcement Approach to Coercion." *Journal of Ethics and Social Philosophy*, (5), 1–31, 2010.
- "How Did There Come to be Two Kinds of Coercion?" *Coercion and the State* içinde, ed. David Reidy & Walter Riker, ss. 17-30). New York: Kluwer/Springer, 2008.
- Berman, M. "The Normative Functions of Coercion Claims." *Legal Theory*, (8), 45–89, 2002.
- Gorr, M. "Toward a Theory of Coercion." *Canadian Journal of Philosophy*, (16), 383–406, 1986.
- Nozick, R. "Coercion." *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel* içinde ed. Sidney Morgenbesser, Patrick Suppes, Morton White, ss. 440-472). New York: St. Martin's Press, 1969.
- Pallikkathayil, J. "The Possibility of Choice: Three Accounts of the Problem with Coercion." *Philosophers' Imprint*, (11), 1–20, New York University, 2011.
- Pennock, J. R. "Coercion: An Overview," *Coercion* içinde ed. J. R. Pennock, ve J. W. Chapman, Chicago: Aldine-Atherton, Inc. 1972.
- Pugh, J. *Autonomy, Rationality, and Contemporary Bioethics*, Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Wertheimer, A. *Coercion*. Princeton: Princeton University Press, 1987.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Gadamer Ontolojisindeki Köprüleri Yıkmak: Geç Dönem Energeia Kullanımının Oyun ve Organizma Kavramlarıyla Birlikte Düşünülmesi

Breaking Bridges in Gadamer's Ontology: Considering the Late
Use of Energeia with the Concepts of Play and Organism

Hanifi LAÇİN*

Öz: Gadamer'in düşünce yolculuğunda bazı noktaları tashih yoluna gittiği düşünülse de genel felsefi serüveninde bir süreklilik olduğu kabul edilir. Kendisinin de bizzat düşüncesinde/ontolojisinde kırılma olduğuna yönelik açık bir ifadesi bulunmamaktadır. Bununla birlikte farklı tarihlerde yazmış olduğu metinlerden erken dönemde kaleme alınmış olan *Hakikat ve Yöntem (Wahrheit und Methode)* isimli hacimli eserinde sanat ontolojisini *oyun (Spiel)*, geç dönemde yayımlanan "Wort und Bild: So wahr so seiend!" ("The Artwork in Word and Image: 'So True, So Full of Being!'") makalesinde ise yine sanatı referans olarak alan ontolojisini Aristotelesçi kavramlar olan *energeia* (etkinlik-aktüalite) ve bu kavramla ilişkili *saf energeia (reine energeia)* kavramından hareketle kurmaktadır. Söz konusu kavramsal farklılığın Gadamer tarafından bir açıklaması yapılmadığı gibi görebildiğim kadarıyla bu farklılığın anlamı ikincil literatürde de yeterince sorgulanmamıştır. Bu makalenin amacı bu değişikliğin özsel yahut ârızî bir değişiklik olup olmadığını soruşturmaktır. Şayet iki eserin ontolojisi arasında köklü bir fark varsa ve bu gösterilebilirse, Gadamer felsefesinin merkezi ilgisini oluşturan sanat eserinin ontolojisini tesis etme noktasında erken dönemi ve geç dönemi arasında bir kopukluk ya da tutarsızlık olduğu söylenebilir.

Bu kopukluğu gösterebilmek adına ilk olarak Gadamer'in *oyun* kavramını merkeze alan ilk dönem ontolojisi olarak isimlendirilebilecek olan ontolojisini inceleyip, akabinde ise Aristoteles felsefesindeki kullanımını da dikkate alarak *energeia* kavramının son dönem metninde Gadamer tarafından sanat eserinin varlığı bağlamında nasıl kullanıldığına göz attım. Soruşturmanın neticesinde eserlerin kavramsal çerçevesi arasında uyumsuzluk olduğu, bunun da ötesinde Gadamer'in kullandığı haliyle *oyun ve energeia-saf energeia* kavramlarının aynı ontolojinin parçaları olamayacağı sonucuna ulaştım. Bu uyumsuzluk özellikle *oyun* ve *saf energeia* kavramları arasında apaçık bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Oyun kavramının *energeia*'yla uygunsuzluğu oyun kavramının zorunlu olarak asıl-temsîl, öz-görünüş arasında bir ayrıma gitmeyi zorunlu kılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla makalenin iddiasına göre bu kavramsal değişiklik başıçe bir kavramı başka bir kavramla ikâme etme şeklinde değil, aslı bir farklılık olarak değerlendirilmelidir.

* Arş. Gör., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, lacinhanifi11@gmail.com,
ORCID: 0000-0001-9292-6801

Makaledeki soruşturmanın temel sorusunu teşkil eden ve Gadamer'in erken ve geç dönem ontolojisi arasında bir ahenk problemi olduğunu iddia eden bu negatif sonucun dışında makalenin pozitif sonucunu oluşturan bir öneri olarak; ayrımları kendi bütünlüğü içerisinde aşan *organizma* fikrinin *energeia* kavramıyla çok daha yakın bir ilişkiye sahip olabileceği düşünülmektedir. Bu sebeple makalenin bir diğer gayesi de *energeia* ve *organizma* kavramları arasında *oyun* ve *energeia*'da olduğu gibi bir uyum probleminin olmadığını göstermektir. Bu husus Gadamer'in *energeia* kullanımını modern dönemde Kant'la birlikte başlayan ve Hegel'de çok daha asli bir çehreye bürünen *organizma* tartışmasına bağlar. Bunun bir sonucu olarak Gadamer, son döneminde bazı temel konularda hala anlaşamaları da Hegel'e hiç olmadığı kadar yakın hale gelir. Her iki düşünürü diyaloga sokan bu ikinci iddiayı temellendirebilmek adına da makalede kısaca Kant açısından organizmaların varlığından nasıl bir anlam çıkarılması gerektiğine ve sonrasında ise Hegel'in organizmaların varlığını yaşamın bir taslağı olarak kurucu statüde değerlendirmemiz gerektiğine yönelik iddiasına yer verdim. Bunu yaparken de basitçe her iki düşünürü aynı potada eritmek yerine Hegel ve Gadamer düşünceleri arasındaki özsel farklılıklara da işaret etmeye çalıştım. Özetle, *oyun* ve *energeia* kavramlarının kullanımına bakıldığında Gadamer'in ontolojisinde bir kopukluğun ya da tutarsızlığın görülebileceğini, *energeia*'nın *oyun*'dan ziyade *organizma* kavramına çok daha yakın duran bir kavram olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Energeia, Oyun, Organizma, Sanat, Ontoloji.

Abstract: Although it is considered that Gadamer has rectified some points in his journey of thought, it is acknowledged that there is a continuity in his general philosophical adventure. There is no explicit statement by him that there is a rupture in his ontology and thought. Nevertheless, among the texts he wrote at different periods of his career, in his voluminous work "*Truth and Method*" (*Wahrheit und Methode*) which was written in the early period, he constructs his ontology of art based on the concept of *play* (*Spiel*), while in a late period article "Wort und Bild: So wahr so seiend!" ("The Artwork in Word and Image: 'So True, So Full of Being!'") he constructs his ontology depending on the Aristotelian concepts of *energeia* (activity and actuality) and the related concept of *pure energeia* (*reine energeia*). This conceptual difference is not explained by Gadamer directly, and so far as I can see, the meaning of this difference has not been sufficiently investigated in the secondary literature. The purpose of this article is to investigate whether this change is an essential or accidental change. If there is an essential difference between the ontologies of the two works, and if this can be demonstrated, it can be argued that there is a disconnection or inconsistency between the early and late periods in constructing the ontology of the work of art, which generates the central interest of Gadamer's philosophy.

To point out this disconnect, I firstly investigated Gadamer's ontology, which can be called the first period ontology focusing on the concept of *play*, and then, considering its use in Aristotelian philosophy, I looked at how the concept of *energeia* is used by Gadamer in the context of the being of the work of art in his late period text. As a result of the investigation, it is concluded that there is a disharmony between the conceptual frameworks of the two works, moreover, the concepts of *play* and *energeia-pure energeia* as used by Gadamer cannot be parts of the same ontology. As will be explained in the article, this incompatibility is particularly obvious between the concepts of *play* and *pure energeia*. The disagreement of the concept of *play* with *energeia* proceeds from the fact that the concept of *play* necessarily implies a distinction between original-presentation, essence-appearance. Consequently, the article argues that this conceptual

shift should be considered as an essential difference, not simply a substitution of one concept for another.

In addition to this negative conclusion, which represents the basic question of the enquiry in the article and claims that there is a problem of harmony between Gadamer's early and late ontologies, the article's positive conclusion is a suggestion that the idea of the *organism* that transcends distinctions within its own unity may have a much closer relationship with the concept of *energeia*. Therefore, another aim of the article is to show that there is no problem of harmony between the concepts of *energeia* and *organism* unlike the relationship between *play* and *energeia*. This links Gadamer's use of *energeia* to the debate of the *organism*, which began with Kant in the modern period and is placed in a much more fundamental context in Hegel. As a result, Gadamer became closer to Hegel in his last period than ever before, even though they still disagreed on some fundamental issues. To justify this second claim, which aims at constructing a dialogue between the two thinkers, I first briefly addressed on Kant's claims that how we should understand the being of organisms and then I pointed out Hegel's claim that we should regard the being of organisms as constitutive as an outline of life. In doing so, I have tried to manifest the essential differences between Hegel's and Gadamer's thought, rather than simply equating both thinkers. In short, when looking at the use of the concepts of *play* and *energeia*, it is possible to say that a disconnect or contradiction can be seen in Gadamer's ontology, and that *energeia* is a concept that is much closer to the concept of *organism* than to *play*.

Key Words: Energeia, Play, Organism, Art, Ontology.

Giriş

Gadamer (ö. 2002), en büyük eseri olarak kabul edilen *Hakikat ve Yöntem*'de (*Wahrheit und Methode*) kendi ontolojisini geçmiş sanat tasavvurlarıyla da bir muhasebeye girişerek inşa etmeye gayret etmiş, bunu yaparken de *oyun* (*Spiel*), *dönüşüm* (*Verwandlung*), *zaman-sallık* (*Zeitlichkeit*) gibi birtakım kavramlara müracaat etmiştir. Geç dönemde yazılmış bir makaleye baktığımızda ise bu kavramların pek kullanılmadığına, sanat eserinin ontolojisiyle alakalı düşüncelerinin mücmel bir şekilde neredeyse tek bir kavramda ifade edildiğine şahitlik ederiz. O kavram makalenin başlığından da anlaşılacağı üzere *energeia* kavramıdır. Aslında Gadamer'in ilgili kavramı *Hakikat ve Yöntem*'de de birkaç yerde kullandığına tanık oluruz fakat kavram ontolojisinin merkezinde yer alan kavramlar arasına girebilecek bir kullanım yoğunluğuna sahip değildir.

Görebildiğim kadarıyla Gadamer düşüncesine dair oluşan ikincil literatüre bakıldığında bu kavramsal değişiklik pek göze çarpmaz ya da bu değişikliğin büyük bir anlamının olmadığı düşünülür. Belki de diğer kavramların tümüyle sahneden indirilerek yerine *energeia* kavramının tercih edilmesinin Gadamer'in düşüncesinde köklü bir değişikliğe sebep olmadığı varsayılır fakat bu değişiklik bana kalırsa yine de izaha muhtaç görünür. İki farklı eserin ufku içerisinde kurulan ontolojilerin birbiriyle ahenkli bir bütün oluşturup oluşturmadığını tespit edebilmek için bu kavram değişikliğinin gerçekten bir anlamının olup olmadığına bakmalıyız. Bu sebeple tarihsel ve felsefi arka planına da işaret ederek *energeia* ve

bu kavramdan türetilme *saf energeia* ifadesinin kullanımının, Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'deki ontolojisiyle ve özellikle de *oyun* kavramıyla uyumlu olup olmadığını soruşturma-
cağım.

İlk bölümde *oyun* kavramının merkezde olduğu *Hakikat ve Yöntem*'deki ontolojiyi mercek altına alıp ikinci bölümde Gadamer'in *energeia* ve *saf energeia*'yı esas alan geç dönem ontolojisini -Aristoteles'in (m.ö. 384-322) *energeia* kavramını kullanım biçimini de dikkate alarak- inceledim ve her iki ontolojinin mukayesesine geçmeden evvel *energeia* kavramının bizi *organizma* fikrine götürebileceğini fark ettim. Son olarak ise tüm tarihsel arka planıyla birlikte *energeia*'nın *oyun* ile ilişkisini ve dolayısıyla iki ontolojinin birbiriyle bağdaştırılıp bağdaştırılamayacağını tartıştım. Tartışma bizi Gadamer'in düşüncesiyle alakalı önemli sayılabilecek iki ayrı sonuca ulaştırdı. Bu sonuçlardan ilkinde göre, Gadamer'in *energeia*'ya yüklediği anlam *organizma* kavramı üzerinden onu Kant (ö. 1804) ve Hegel (ö.1831) arasındaki tartışmaya bağlamakta ve bunun da onu belirli açılardan Hegel'e yaklaştırdığı görülmektedir. İkinci sonuç ise Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de *oyun* kavramından hareketle inşa ettiği ontolojiyle, geç dönem metninde yine sanat bağlamında *energeia* ve *saf energeia* kavramlarına başvurarak tesis ettiği ontolojinin birbiriyle uyumsuz olabileceği iddiasıdır. Her iki iddiayı da gerekçelendirebilmek için Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'deki *oyun* kavramını esas alan ontolojisiyle işe koyulabiliriz.

1. Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de Sanat Eserinin Ontolojisini Tesis

Gadamer, ilk başvurduğu kavram olan *oyun* kavramından söz ederken tecrübeyle oyuncunun subjektivitesinin bir ilgisinin bulunmadığını, oyunun tek tek bireyleri aşan bir hakikate dahil olmayı ifade ettiğini anlatmaya çalışır.¹ Bir oyuna dahil olmak kişinin kendi subjektivitesini aşan bir yapıya dahil olması anlamına gelir. Oyuna bizzat “sanat eserinin kendi oluş modu”² olarak atıfta bulunan Gadamer, tecrübenin subjektiviteyi aşan niteliğini aşikâr kılmak için “her oyunun kendine has özel bir *Geist*'a sahip”³ olduğunu söyler. Bu anlamda oyuna katılmak bireyi çepeçevre kuşatan ve onu kısıvrak kendi anlam dünyasına katan, bireylerden ziyade oyunun/*Geist*'in esas olduğu bir faaliyettir. Bu ifadelerin daha genel hermenötik sonuçlarına baktığımızda tecrübede esas olan bir eseri/metni bilincin nesnesi haline getirmek değildir, dahası böyle bir nesnelleştirmenin imkânı da bulunmamaktadır.

Gadamer oyun karakterine sahip olan sanat eserinin tecrübesiyle birlikte yaşanan değişimi *dönüşüm* kavramıyla ifade eder. Gerçek bir tecrübe (*Erfahrung*) kişiyi dönüştürmelidir ve bu dönüşüm eser aracılığıyla açığa çıkan hakikate dönüşümdür.⁴ Gadamer'in başka bir yerde tecrübenin *negatif* karakterine yaptığı vurgu *dönüşüm* kavramı ile birlikte

1 Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I.Cilt*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 141.

2 Gadamer, 141.

3 Gadamer, 149.

4 Gadamer, 157.

ele alınabilir. Gerçek bir tecrübeye sahip olabilmek ve yaşanan şeye tecrübe vasfı atfedebilmek ancak yaşanan tecrübenin geçmişteki tecrübelerimizi sarsması, kanaatlerimizi yeniden gözden geçirmemizi sağlamasıyla mümkündür. Başka bir deyişle, sahip olduğumuz anlam dünyasını onaylayan tecrübeler yani pozitif tecrübe bizi dönüştürmek yerine hali hazırdaki anlam dünyamızı daha da mukavim hale getirirken diğer taraftan negatif tecrübeler ise anlam dünyamızı yerle yeksan eden, bizi dönüşüme maruz bırakan türden tecrübelerdir. Bu sebeple Gadamer'e göre, "- hakiki anlamıyla tecrübe - daima negatiftir. Eğer bir nesnenin yeni tecrübesine maruz kalırsak, bu, o şeyi şimdiye kadar doğru olarak görmediğimiz ve şimdi daha iyi tanıdığımız anlamına gelir. Bu yüzden tecrübenin negatifliğinin dikkat çekici bir üretken anlamı vardır."⁵ Görüleceği üzere *dönüşüm* kavramında da vurgu bir kez daha subjektif bilincin yerine oyunun icrası/temsili aracılığıyla açığa çıkan hakikate ve buna bağlı olarak gerçekleşen dönüşümedir. Daha açık bir ifadeyle, bir eseri tecrübe etmenin o eserin yazarının subjektif bilincini kuşatmakla hemen hiçbir ilgisi yoktur; esas olan oyunun icrası/temsili aracılığıyla mümkün hale gelen tecrübenin dönüştürücülüğüne iştirak (*metheksis*) etmektir.

Şimdi, *temsil/icra/takdim (Darstellung)* faaliyetinin altını özellikle çizmek istiyorum zira *oyun* kavramından hareketle tecrübenin teşrihi söz konusu olduğunda temsilin/icranın/takdimin asli unsurlar olduğunu görmek son derece büyük bir öneme sahiptir. *Oyun* kavramı, basit bir çocuk oyunundan dil oyununa, sahne sanatlarını düşündüğümüzde gerçekten yaşanmış bir hadisenin yahut da kurgulanmış bir anlatının ya da genel olarak belirli bir anlam dünyasını ileten bir bütünün temsiline kadar çok farklı bağlamlarda kullanılacak bir içeriğe sahiptir. Mesela Wittgenstein (ö. 1951) dil ile oyunu ilişkilendirerek "dilini konuşulmasının bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin bir parçası olduğunu belirgin"⁶ hale getirmek istemiş ve her farklı dil oyununu farklı yaşam biçimlerini temsil eden bir sistem olarak ele almıştır. Bu açıdan her ne kadar aralarında temel farklılıklar olsa da hem Gadamer hem de Wittgenstein'in tecrübeyi *oyun* kavramıyla irtibatlandırmış olmaları ilgi çekici olduğu gibi ortak bir yana da sahiptir. Şöyle ki, ne şekilde düşünersek düşünelim oyunda bir anlam aktarımının olduğu açıktır. Söz konusu aktarımın gerçekleşebilmesi için oyunun icrası esnasında yapılan hareketlerin de ne rastgele ne de tesadüfen seçilmiş olmaları gerekir zira *oyun* söz konusu olduğunda bütünlüklü bir anlamın aktarımı, temsili ve takdimi esastır. Haliyle *oyun* esnasında yapılan hareketler de gelişigüzel olmak yerine icranın gerçekleşmesine hizmet etmelidir. Buraya kadar anlattıklarımızın ışığında, kısaca bir oyunun oynanabilmesi o oyunun aslının dayandığı daha evvel tesis edilerek kurulmuş bir anlam dünyasına ve o anlam dünyasının tekraren temsiline bağlıdır. Basitçe çocukların oynadığı bir oyunu düşündüğümüzde dahi oyunun kendi içinde evvelce tesis edilmiş bir anlam dünyasının olduğunu ve onu temsil ettiğini rahatlıkla görebiliriz. Gadamer'in her oyuna bir

5 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 128.

6 Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 32.

Geist atfetmesinin ve -metnin özellikle son bölümünde yakından ilgileneceğimiz- oyunun *energeia*'nın yanında *ergon* karakterine de sahip olmasının anlamı burada gizlidir. Bu izahların ışığında oyunun aynı zamanda *temsil* kavramının tazammunu olarak bir anlam dünyasının tezahürü anlamında *takdim* kavramını ve pratik bir eylemlilik halini zorunlu kılmaları bakımından *icrayı* gerektirdiğini görmek de zor olmayacaktır.

Fakat daha fazla ilerlemeden evvel bir hususun özellikle altını çizmenin anlamlı olacağı kanaatindeyim. Gadamer her ikisi de *temsil* anlamına gelen *Darstellung* ile *Vorstellung* arasında bir ayrıma gider.⁷ Gadamer, eserleri buldukları tarihsel kontekste yerleştirme idealinin bize tecrübe namına hiçbir şey katmayacağını ifade ederken bu tür bir temsil anlayışını *Vorstellung* kavramıyla karşılar.⁸ Bu anlamda temsil aslında yeni bir tecrübeye imkan tanımayan, -içerisinde bulunulan tarihsel koşulları aşmayı gerektiren böyle bir yeniden inşanın mümkün olup olmadığı tartışmasını bir kenara bırakırsak- tek maksadı eski tecrübeyi yeniden kurmakla uğraşan olumsuz bir içeriğe sahiptir. Diğer taraftan Gadamer, “genel itibarıyla sanatın varlık modu” olarak atıfta bulunduğu kavram olan *Darstellung*'u ise olumlu manada kullanır zira onda yalnızca basitçe bir tekrar ideali değil aynı zamanda *ortaya çıkarma* (*Hervorholung*) karakteri de saklıdır: “Tüm bu hususlar, genel itibarıyla sanatın varlık modunu takdim etme/sahneleme (*Darstellung*) kavramıyla karakterize etmeyi meşru kılmaktadır; bu oyunu (*Spiel*), resmi (*Bild*), komünyonu (*Kommunion*) ve temsili (*Repräsentation*) içerir.”⁹

Davey'in de ifade ettiği gibi temsil bir aslın görünüşü/temsili olmak bakımından basitçe bir şeyin kopyalanmasından ibaret değildir zira temsil (*Darstellung*), “estetik görünüme pozitif bir statü atfeder ve sanatı bir Varlık tarzı olarak kutlar: *görünüşe çıkmak* artık gerçeğin kopyalanması ya da değersizleştirilmesi olarak değil, ortaya çıkması olarak anlaşılır. Bu, *görünüme* pozitif bir değer atfeder. Bu bir *ortaya çıkmadır*.”¹⁰ Şayet asıl ve onun temsili arasında ontolojik bir uçurum olduğu varsayılıyorsa burada eser ve onun temsili arasında ontolojik bir süreklilik olmadığı ya da basitçe bir kopya olarak eserin sergileyeceği anlam imkanlarından bahsetmenin olanaksız hale geleceği fark edilmelidir fakat *temsil/icra/takdim* anlamlarının tamamını kuşatan *Darstellung*'dan bahsedildiğinde ise durum bunun tersinedir çünkü o aynı zamanda bir *ortaya çıkarmadır*. Tam da bu sebeple *temsil/icra/takdim* kavramlarını *Darstellung*'un anlamını karşılayacak şekilde birlikte kullanmak daha doğru olacaktır. Kolaylık olması adına tek başına temsil kavramı kullanıldığında ise kastedilenin *Vorstellung* değil *Darstellung* olduğunu belirtmek isterim.

7 Nicholas Davey, *Unfinished Worlds: Hermeneutics, Aesthetics and Gadamer* (Edinburg: Edinburg University Press, 2013), s.29.

8 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I. Cilt*, 167.

9 Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Bloomsbury Academic, 2013), 151.

10 Davey, *Unfinished Worlds*, 131.

Oyunun icrasının önceden kurulmuş bir anlam dünyasının temsili olduğunu tekrar hatırlarsak, temsilin/icranın/takdimin de (*Darstellung*) ancak temsil edilecek bir asıl varsa mümkün olduğunu bir kez daha ikrar etmiş oluruz. Bir oyunun tekraren temsili ya da bir eserin yeniden anlama faaliyetinin konusu haline getirilmesini düşünelim. Ortada temsil edilecek bir asıl yoksa (*oyun* ya da eser) temsil de mümkün olmaktan çıkacaktır: “taklit ve temsil ile kastedilen aslın taklidi ve aslın temsilidir.”¹¹ Oyun karakterine sahip olan eserin tecrübesi bu anlamda yeniden icraya/temsile muhtaçtır fakat aslın temsiline ne suretle gerçekleştiği meselenin en can alıcı noktasıdır.

Gadamer’e göre, “taklit ve temsil sırf tekrar, sırf kopya değil, özün bilgisidirler de. Onlar sırf tekrar olmadıkları, aynı zamanda *ortaya çıkarma* (*Hervorholung*) oldukları için seyirciye de imada bulunurlar. Onlar kendi içlerinde, kim için temsil ediliyorlarsa onlarla ontolojik bir ilişkiyi içerirler.”¹² Bu ifadeler yalnızca sanat eserini estetik bilincin nesnesi haline getiren geleneğin eleştirisi olmakla sınırlı kalmaz, aynı zamanda tecrübenin esasının basitçe bir kopya ilişkisi olarak görülemeyeceğini, icra esnasında yani *ortaya çıkarma* anında bir şeyin aslı ve temsili arasındaki ayrımın ortadan kalktığını -ki oyunun aynı zamanda *energeia* olması bununla ilişkilidir-, temsil/icra anı düşünüldüğünde *Idea* ve onun görünüşü arasında ontolojik bir süreklilik varsayılması gerektiğini açığa çıkarır.

Darstellung kavramının işlevini belirgin kılabilmek adına festival örneğine ayrıca bakalım. Gadamer festival örneğiyle *oyun* kavramı vasıtasıyla anlatmayı tercih ettiği temsilin/icranın/takdimin kopya anlamında basit bir taklit ilişkisi olarak görülemeyeceğini ve tecrübenin *zamansallığı*nı göstermeyi dener. Her festival görünüşte aynı festival olsa da aktüel bir süreç söz konusu olduğu için bir öncekinin harfiyen tekrarı olarak görülemez. Başka bir ifadeyle bu süreç bir *aynı*’nın (festival) temsili/icrası/takdimi ya da tekrarı şeklinde anlaşılabilir fakat öncekilerden farklı tarzda bir temsil/icra/takdim olarak. Festivaller her ne kadar düzenli olarak kutlanıyor olsa da her seferinde içerisinde bulunan zamanın/ortamın şartlarına göre icra edilirler. Burada aynı’nın tekrarı söz konusudur fakat aynı (festival) her icra ediliş anında içerisinde bulunduğu tarihsel ortamın/koşulların rengine bürünerek farklı bir surette gerçekleşir: “Tekrarlanmış olmak, periyodik festivallerin doğasıdır... Fakat tekrarlanan festival ne bir başka festivaldir ne de ilk kutlanan festivalin sırf hatırlanmasıdır... Festivalin zaman tecrübesi daha ziyade onun kutlanması, yani *sui generis* bir şimdiki zamandır.”¹³ Dolayısıyla icranın gerçekleşeceği aktüel şartlar icranın karakterine doğrudan nüfuz eder.

Gadamer’in *oyun* ve *Darstellung* tercihini sanat eserini estetik bilincin nesnesi haline getiren estetik geleneğin yanında tarihsel tecrübeyi nesneyi aslına sadık bir şekilde yeniden kurmayla ilişkilendiren Dilthey ve dahası tarihin spekülâtif inşasını mümkün gören bir Hegel eleştirisi olarak okumak da mümkündür. Gadamer’in tecrübeyi varlığa çıkmayanın

11 Zeynep Gemuhluoğlu, “Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esasında-”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sayı. 13 (2019): 295.

12 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I. Cilt*, 161.

13 Gadamer, 172.

varlığa çıkması anlamında ontolojik düşüğe değil de ontolojik sürekliliğe dayalı bir temsil ilişkisi olarak görmesi onu aynı zamanda Neo-Platonculuğa yaklaştırmaktadır: “Taşan şey azalıyor değildir... Eğer orijinal/kaynak *Bir*, kendisinden taşarak oluşan akıntılarla azalmayacaksa, bu varlığının arttığı/çoğaldığı anlamına gelir.”¹⁴

Sadece *Vorstellung*’un değil, her ne kadar Gadamer’in metaforik ve genel kullanımı itibarıyla hiç vazgeçmediği bir kavram olsa da,¹⁵ Platon’un kavramı kullanış biçimine de atıfta bulunarak *mimesis* ile asıl ve onun taklidi arasında bir ontolojik fark kastediliyorsa,¹⁶ bu kavramın kullanımı da uygun değildir. Dolayısıyla ontolojik bir düşüşü çağrıştırmaması için ve her ne kadar bir aslın temsili/tekrarı olsa da tecrübenin ancak vuku bulduğu anda gerçekleşen biricik bir şey olduğunu, bu suretle de *zamansal* olduğunu gösterebilmek adına *temsil/icra/takdim* gibi anlamların tamamını kuşatan *Darstellung* kavramına başvurulur. Böylesi bir temsil ne daha evvel tesis edilmiş bir anlam dünyasının harfiyen tekrarı ne de ontolojik düşüşün olduğu bir tekrardır. Gadamer’e göre temsil aynının tekrarı karakterine sahip olsa da zamansal karakteriyle farklı olanı *ortaya çıkaran* bir tekrardır. Varlık’ın son derece isabetli bir şekilde işaret ettiği üzere burada *aynının farklı tekrarı* söz konusudur.¹⁷

Diğer bölüme geçmeden evvel kısaca anlattıklarımızı özetleyecek olursak Gadamer *Hakikat ve Yöntem*’de sanat eserinin ontolojisini temellendirmede *oyun* kavramına başvurmakta, *Darstellung* kavramı üzerinden oyunun asla dayalı *temsil/takdim/icra* fonksiyonunu aşikâr kıldıktan sonra temsilin/tekrarın yalnızca bir kopya olmadığını ve aynı zamanda asıl ve temsil arasında ontolojik sürekliliğe dayanan bir *ortaya çıkarma/ifşa* olduğunu festival örneğinin zamansallığından hareketle ortaya koymaktadır.

2. Gadamer’in Geç Dönemi ve *Energeia* Kavramı Üzerinden Sanat Eserinin Temellendirilmesi

Bu başlık altında Gadamer’in 1992 senesinde kaleme aldığı ve sanat eserinin ontolojisiyle alakalı son eseri olan oldukça dikkat çekici bir metni (*Wort und Bild: So wahr so seiend!*), İngilizce’ye, “The Artwork in Word and Image: ‘So True, So Full of Being!’” şeklinde tercüme edilen makaleyi incelemek istiyoruz. Gadamer bu metinde *Hakikat ve Yöntem*’de ontolojisinin merkezinde yer almayan bir kavram olan *energeia* ve *saf energeia* kavramına başvurarak sanat tecrübesini anlatmayı tercih eder. Pek de aşına olmadığımız bir kavramın diğer temel kavramlar bir kenara bırakılarak sanat tecrübesini tasvir etmek için ortaya çıkması şaşırtıcı ya da en azından izaha muhtaç görünmektedir. Sorumuzu yineleyecek olursak

14 Gadamer, 197.

15 Robert J. Dostal, *Gadamer’s Hermeneutics: Between Phenomenology and Dialectic* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2022), 104.

16 Gadamer, “Plato as Portraist”, in *The Gadamer Reader: A Bouquet of Later Writings*, trans. Jamey Findling and Snezhina Gabova, ed. Richard E. Palmer (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007), 311.

17 Selami Varlık, “Gadamer’de Sanat ve Festival: Aynının Farklı Tekrarı”, *Notlar 31: Felsefede Sanat* içinde, hzl. Betül Özel Çiçek (İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı, 2015), 39.

bu basitçe bir kavramsal değişikliği mi ima eder yoksa Gadamer düşüncesini tadil yoluna mı gitmiştir? Dahası bu farklılık belki de her ne kadar zor bir ihtimal gibi görünse de Gadamer'in düşüncesindeki köklü bir dönüşümün mü ifadesidir? Bu sorulara yanıt verebilmek ilk olarak Gadamer'in ilgili metninde *energeia* kavramının sanat tecrübesi söz konusu olduğunda ne gibi bir fonksiyon icra ettiğine tarihsel bağlamlarıyla birlikte bakmayı, akabinde ise *Hakikat ve Yöntem*'deki *oyun ve Darstellung* kavramları üzerinden kurduğu ontolojiyle *energeia* kavramının kullanımının birbiriyle uyumlu olup olmadığına göz atmayı gerektirecektir.

Gadamer, ilgili metinde yalnızca *energeia* kavramına temas etmekle kalmaz, sanat eseriyle karşılaşmamızı aydınlatması muhtemel *poiesis, tekhne, kalon* gibi bazı Grekçe kavramlara da başvurur fakat başvuru tüm bu kavramlardan en fazla dikkat çeken ve tercihe şayan olanı *energeia*'dır. *Energeia* kavramının sanat söz konusu olduğunda diğer tüm kavramlara yeğ tutulmasının gerekçeleri kavramın anlam ufkunu aktardığımızda daha da aşikâr hale gelecektir. O halde Gadamer'den bir alıntıyla başlayalım: "*Energeia* kavramı aktüalite, gerçeklik ve etkinlik kavramları arasında gidip gelir ve dolayısıyla *kinesis* (hareket) kavramını belirlemede de yardımcı olur. O halde, yeni kavramsal ifade *energeia* ile yepyeni bir sorun ufku, sanat eserinin varoluş biçimine yeni bir ışık tutulabilecek bir ufuk açılmaktadır."¹⁸ Aristoteles'in türettiği ve sıklıkla *energeia* ile eş anlamlı olarak kullanılan bir başka kavram ise *entelekheia* kavramıdır. Hem *energeia* hem de *entelekheia* varlığa gelme süreci tamamlanmış bir *ergon* yerine bizzat varlığa gelme sürecindeki etkinliği, varlığa gelme sürecindeki eylemi, icrayı hatırlatır:

Hareketin varlığını soruşturan Aristotelesçi *dynamis, energeia* ve *entelekheia* gibi kavramlar, tamamlanmış eylem olan *ergon*'a değil, varlığın ortaya çıkma sürecindeki eyleme işaret ederler. Varlığın ortaya çıkma süreci, icra ya da uygulama zaten kendi amacına ve varlığının kendi içindeki gerçekleşmesine/ifasına sahiptir. Aynı zamanda, *energeia*'nın salt hareket (*kinesis*) anlamına gelmediği zira hareketin amaçsız olduğu da açıktır.¹⁹

Metinden de rahatlıkla anlaşılacağı üzere Gadamer'in aktardığı kadarıyla *energeia* söz konusu olduğunda göze çarpan şey, tamamlanmış bir varlığa sahip *ergon*'dan ziyade etkinliğin ve aktüalitenin süregeldiği bizzat varlığa çıkma sürecinin kendisidir.

Aristoteles'in ilgili kavramları kullanımına kısaca da olsa değinecek olursak kavramların varolmanın farklı tarzlarını imlediği görülecektir: "Aristoteles, imkân/olanak (*dynamis*), tamamlanma/gerçeklik (*entelekheia*) ve etkinlik (*energeia*) olmak üzere üç ayrı var olma tarzından bahseder."²⁰ Varolma tarzlarını betimleyen kavramlardan ilki olan imkânı Aristoteles *Metafizik*'inde şöyle tanımlar: "İmkândan kastım yalnızca değişimin bir başkasındaki

18 Gadamer, "The Artwork in Word and Image: 'So True, So Full of Being!'", in *The Gadamer Reader: A Bouquet of Later Writings*, trans. and ed. Richard E. Palmer (Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2007), 210.

19 Gadamer, s.210.

20 Y. Gurur Sev, "Aristoteles'in *Ouisa* Üçlemesi: Zeta, Eta, Theta", *Cogito*, sayı.77 (2014), 58.

yahut başka bir şey olmak bakımından aynı varolandaki ilkesi olarak tanımlamış olduğumuz değil, tüm hareket ya da durağanlık ilkeleri. Çünkü doğa da imkânla aynı türe aittir; zira o, hareketin ilkesidir: Bir başkasındaki değil fakat kendi olmak bakımından kendi içindeki.”²¹ Daha sarıh bir anlatımla imkân (*dynamis*), bir şeyin hem varolmayı hem de varolmamayı içsel olarak kendinde taşıdığını, varoluşunun imkânsız olmadığını ya da bir şeyin yokluğunu zorunlu kılan herhangi mantıksal veya aktüel bir engelin bulunmadığını gösteren bir kavramdır. Bunun yanında hareket ve durağanlık ilkeleri de imkân kavramının kapsamı içerisinde değerlendirilir.

İmkân kavramından ziyade bizi ilgilendiren temel kavram *energeia* 'ya gelindiğinde ise Aristoteles'in kavramı iki farklı anlamda kullandığına tanıklık ederiz:

Bazen uygulama, sonuç olur (örneğin görme duyusunda bu görmedir ve görmenin yanı sıra başka bir şey meydana gelmez), bazılarında ise başka bir şey daha meydana gelir (örneğin inşaatta inşa etmenin yanında ev de meydana gelir). İlk durumda amaç işlerliktir, ikinci durumda amaç imkândan ziyade işlerliktir. Zira inşa etme inşa edilendedir ve evle aynı zamanda meydana gelir ve var olur.

Öyleyse uygulamanın yanında meydana gelen başka bir şey olduğunda, bunlarda işlerlik yapılan şeydedir (örneğin inşa etme inşa edilen binada ve dokuma dokunulan şeydedir...) Buna karşılık işlerliğin yanında başka bir eser [*ergon*] yoksa, işlerlik etkin olanın kendisinde bulunur (örneğin görme görende ve temaşa etme temaşa edende ve yaşama ruhta...)²²

Bu uzun alıntıya dikkatlice bakıldığında Aristoteles'in *energeia* 'yı (*işlerlik/etkinlik/aktüalite*), “(a) devininin eseri ya da (b) tamamlanmanın söz konusu olmadığı iş”²³ ya da bazen tamamlanmayı gerektirmeyen etkinlik manalarıyla düşündüğünü görebiliriz. Yani, Aristoteles ev örneğinde görüleceği üzere etkinliği yani *energeia* 'yı inşa etme sürecinin kendisine yüklemek yerine bizzat *ergon* 'a yani eve ya da devininin eseri olan şeye atfetmektedir. Evin etkinlik halinde varolması, eylemin maksadı bir ev inşa etmek olan inşa etme sürecinin tamamlanarak ev gibi bir varolanın artık bir *ergon* olarak karşımızda durması şeklinde anlaşılabilir ki Aristoteles'in şu sözleri bu ifadeleri doğrular niteliktedir: “Nitekim iş amaçtır [*telos*] ve işlerlik iştir, bundan dolayı işlerlik [*energeia*] sözcüğü iş [*ergon*] sözcüğünden hareketle türetilmiştir ve gerçekliğe [*entelekheia*] işaret eder.”²⁴

Görme örneğinde ise kişinin aynı anda hem görmüş yani aslında o etkinliği/eylemi daha evvel icra etmiş fakat diğer taraftan da halen görüyor olmak bakımından etkinliği sürdürdüğünü düşündüğümüzde *energeia* 'nın tamamlanmayı zorunlu kılmayan etkinlik manasıyla karşılaşırız. Bu eylemde eylemin/etkinliğin sonlanması gibi bir gereklilik yoktur,

21 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 285.

22 Aristoteles, 289.

23 Sev, “Aristoteles'in *Ouisa* Üçlemesi”, 61.

24 Aristoteles, *Metafizik*, 289.

eylem ev örneğinin aksine tamamlanmış bir *ergon* olmaksızın etkinliğini/işlerliğini yerine getirir. Dahası etkinlik sonlansa bile ortaya bir *ergon* çıkmaz, geriye yalnızca etkinliğini artık icra edemeyen bir eylem kalır. Burada görmenin kendisinden başka herhangi bir eser meydana getirmediği, bizzat etkinliğin aslî olduğu bir durum söz konusudur yani etkinlik bizzat etkin olanın, devam eden etkinlik sürecinin kendisine atfedilir, ev örneğinde olduğu gibi ortaya çıkan *ergon*'a değil.

Gadamer'in metnine yeniden dönersek, *energeia*'nın tamamlanmış iş anlamındaki *ergon* manasının esas alınmadığı hatta tümüyle iptal edildiği, tam olarak karşılama da tamamlanmanın mümkün ya da gerekli olmadığı etkinlik/eylem anlamına daha yakın bir anlama başvurulduğu görülmektedir. Gadamer, Aristoteles'in *hama* (aynı zamanda) kavramını *energeia*'nın içkin zamansallığını ifşa edebilmek için kullandığını iddia ederken²⁵ kendi *energeia* kullanımını meşrulaştırmak ister. *Energeia*'nın içkin zamansallığının anlamı önce şu akabinde ise *bu* eylemi yapmak şeklindeki ardışık zamansallığın aksine görme ve görmüş olma örneğinde olduğu gibi iki farklı varoluş tarzı gibi görünen şeyi aynı anda içermesidir: "O, şunu ve bunu, önce şunu ve sonra bunu yapmak değildir; o, görme ve düşünmede mevcut olan, kişinin içerisine daldığı... kişinin içine çekildiği bir bütündür. Aristoteles buna yaşam örneğini de ekler... Kişi, yaşadığı müddetçe hem geçmişiyse hem de geleceğiyle bütünleşir."²⁶ *Energeia*'yı özellikle geçmiş ve gelecek şimdiyle bütünleştiren yaşam örneğiyle beraber düşündüğümüzde Gadamer'in kesintisiz etkinlik, canlılık anlamlarına oldukça yakın bir anlamı kastettiği ileri sürülebilir.

Gadamer'in *energeia* ile, amacını ve icrasının/varoluşunun gerekçesini kendisinde taşıyan etkinliği, canlılığı/eylemi kastettiği ortaya çıkmış oldu. *Energeia*'nın kullanımının ilk dönem ontolojisiyle ahenkli bir bütün oluşturup oluşturmadığı tartışmasından evvel, bu kavram tercihiyle birlikte modern dönemde Kant ve Alman İdealizmi arasındaki *organizma*'nın statüsüyle alakalı problemin ufku Gadamer'in de yerleştiğini görebilmek son derece önemlidir. Öyleyse şimdi "The Artwork in Word and Image" adlı makalede sunulan ve bizim bu bölümde tartıştığımız *energeia* kavramının esas olduğu sanat ontolojisinin *organizma* tartışmasına bağlanabileceğini iddia etmenin yeri gelmiştir. Gadamer'in sanat eserini *energeia* ile ilişkilendirerek sanat eserinden kendi amacını (*telos*) kendinde yüklenen ve kendi icrasına yani varlığının zaman içerisinde ortaya çıkışına/ifasına içsel olarak sahip olan ve dolayısıyla kendi hareket prensibini kendinde taşıyan bir varlık olarak yani belli açılardan bir *organizma* olarak söz ettiğini ve bunun onu Hegel'e yaklaştırdığını öne sürmek mümkündür.

Organizma denildiğinde modern tartışmalar bağlamında ilk akla gelecek isim Kant'tır. Bu tartışma mekanik evren tasavvuru içerisinde kalarak doğal varlıklara ve tüm bir evrene amaç (*telos*) atfetmenin imkanıyla alakalıdır. Mekanik işleyişe tabi doğal dünyada karmaşık

25 Gadamer, "The Artwork in Word and Image", 210.

26 Gadamer, "The Artwork in Word and Image", 211.

bir makineden fazlasını ifade eden ahlaki yükümlülüğe sahip özgür varlıkların ortaya çıkıp çıkamayacağı sorusuyla da ilişkili problem *organizma* kavramına başvuruyu zorunlu hale getirir zira doğanın amaçlı varlıklara sahip olduğunu ve doğada özgürlüğe sahip varlıkların bulunabileceğini düşünebilmek için mekanik doğa düşüncesinin ötesine geçmek gerekir.²⁷ Her ne kadar bilimsel olan doğal varlıkların mekanik işleyişiyle sınırlı olsa da söz konusu işleyişin bir gayeyi gerçekleştirmek üzere tasarlandığını düşünmenin önünde bir engel olmadığı gösterilmelidir. Bu da doğada kendi organizasyon prensibine sahip organizma türünden varlıkların olabileceğini göstermekten geçer. Şayet bu yapılabilsen doğanın kör bir rastlantı sonucu ortaya çıkmadığı, doğanın bilinçli-özgür varlıkları içinde barındıracak şekilde organize olduğu ve teorik-pratik, doğa-özgürlük gibi çözümsüz antinomilere yol açtığı düşünülen ayrımların aşılabileceği gösterilmiş olur.

Bu önemli işlevine rağmen Kant kendi dizgesi içerisinde -kendi telosunu ve hareket ilkesini kendinde taşıyan, tümüyle mekanik ilişkilere (*nexus effectivus*) göre değil de teleolojik olarak bir gayeyi yerine getirmek suretiyle varolan (*nexus finalis*),²⁸ “örgütlü ve kendi kendini örgütleyen”,²⁹ doğa ve özgürlük arasındaki uçurumu kapatan- organizmaların varlığından söz etse de organizmaya ve teleolojik yargılara kurucu (*konstitutive*) statü vermek istemez. Doğada organik varlıklar bulunduğunu ve bu varlıkların kendilerini yapılandırarak/örgütleyerek var olduklarını düşünebiliriz. Dahası sadece organizmaların değil bir bütün olarak doğanın da belirli bir gayeye göre yapılandığını iddia etmenin ve doğanın genel işleyişine ereksellik atfetmenin önünde de herhangi bir engel bulunmaz. Fakat tüm bunlara rağmen organizmalara ve bir bütün olarak doğaya yüklediğimiz ereksellik yalnızca kavramların ve nesnelere dizgeselliğini sağlamak adına düzenleyici (*regulativ*) bir fonksiyon icra eder, kurucu değil: “Amaç sadece refleksif yargının bir maksimi, yani subjektif bir ilkedir... doğaya otonomi atfetmez, doğa üzerine tefekkür ederken rehber olacak bir yasa verir (*heautonomy*). İnşa edici değil, sadece araştırma için düzenleyicidir.”³⁰ Kant’ın amacı mekanik işleyiş içerisinde bir araya gelmesi mümkün olmayan doğa ve özgürlük kavramlarını organizmaların varlığından hareketle anlamlı biçimde bir dizge etrafında bir araya getirmektir fakat ısrarla hatırlatmak gerekir ki bir nesnenin bilgisinden ya da teorik olarak kuruluşundan söz edildiğinde yalnızca mekanik yasalar esastır:

Örgütleniş, doğanın iç ereği olarak, sanat yoluyla benzer bir sergileme için tüm yeteneği sonsuz ölçüde aşar; ve ereksel olarak görülen dışsal doğa-düzenlemelerine gelince (örneğin rüzgarlar, yağmur vb.), fizik hiç kuşkusuz bunların düzeneklerini irdeler; ama erekler ile bağlantılarını, bunun zorunlu olarak nedene ait bir koşul olması ölçüsünde, hiçbir biçimde sergileyemez, çünkü bu bağlantının zorunluğu bütünüyle kavramlarımızın birleşmesi ile ilgilidir, şeylerin yapıları ile değil.³¹

27 Will Dudley, *Alman İdealizmini Anlamak*, çev. Abdurrahman Nur (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 66.

28 Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006), 238.

29 Kant, 254.

30 V. Metin Demir, *Yaşamın Metafizigi: Hegel’de Doğa, Tarih ve Alışkanlık* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 153.

31 Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 266.

Kant'ın organizma kavramının yalnızca düzenleyici bir fonksiyon icra ettiği takdirde kullanılabilmesi şeklindeki iddiasına Schelling (ö. 1854) gibi Alman idealistleri güçlü şekilde itiraz ederler.³² Kant'ın teleolojiyi subjektif bir maksim olarak görmesi temelde doğa-özgürlük, varlık-düşünce, özne-nesne gibi ayrımları aşarak bunların birliğini göstermenin ve ontolojik bir hakikat iddiasında bulunmanın önünde engeldir zira Kant günün sonunda hep nesneyi öznenin faaliyetine tâbî kılmış³³ ve öznenin lehine geri çekilerek özne-nesne ayrımını aşamamıştır. Bu nedenle Alman İdealizmi'nin son büyük temsilcisi olan Hegel de Schelling'i takip ederek organizmanın ve teleolojinin düzenleyici unsurlar olmasını yeterli görmemiş, tüm sistemini *yaşam* ve *organizma* kavramları üzerinden inşa etmiştir.³⁴

Organizmanın varlığı ve teleoloji yalnızca nesnelere düzenleyebileceğimiz ya da doğa ve özgürlük arasındaki uçuruma çözüm ürettiğimiz subjektif kriterler sunmazlar, aksine “yaşam, kendisini yaşayan organizmalar yoluyla sürdürür.”³⁵ Görüleceği üzere Hegel'de organik bir bütün fikri nesnelere düzenlemek üzere özneye atfedilen subjektif bir maksim olmaktan çıkarak bizzat yaşamın içsel karakteri haline gelir. Doğa-özgürlük, özne-nesne, bütün-parça, iç-dış gibi tüm bu ayrımlar yaşamın içsel karakterini gösteren organizmanın somut varlığı içerisinde zaten aşılmıştır. Organizma kendi kendini örgütleyerek, kendi hareket ilkesine içsel biçimde sahip olarak tüm bu ayrımları fesheder ya da daha doğru bir ifadeyle bir organizmada bu ayrımlar birlik içerisinde diyalektik olarak aşılır. Mesela, organizmada parçalar bütünü birliğini sağlamak maksadıyla bir araya geldikleri gibi tersinden organizmanın bir bütün olarak varlığı da maddi parçaların uğrunadır.³⁶ Kendi organizasyon prensibini kendinde taşımak bakımından öznel bir faaliyet sürdüren -ki bu anlamda Kant ve Hegel özneye farklı şeyleri kastederler-³⁷ organizma ilk varoluş anından itibaren çevresiyle yani nesnesiyle karşılaşma ve nesnesinde yitip gitme tehlikesiyle yüzleşir. Organik bir birlik olarak varlığını sürdürebilmesi için nesnesiyle yani kendi başkasıyla karşılaştığında tekrar o başkalıktan kendine dönerek bütünlüğünü koruması gerekir.³⁸ Böyle bir bütünlükte özne ve onun nesnesi, bütün-parça, iç ve dış gibi ayrımlar diyalektik olarak aşılmış olur, *Aufhebung* kavramının *olumsuzlama* manasının yanında Hegel'in kavrama verdiği özel *muhafaza etme* anlamlarının her ikisini de kuşatan bir aşmayla.³⁹

32 Dudley, *Alman İdealizmini Anlamak*, 157-158.

33 Demir, *Yaşamın Metafizigi*, 153.

34 Demir, 211.

35 Demir, 108.

36 Demir, 216.

37 Demir, 60.

38 Demir, 217.

39 Gadamer, “Hegel and Heidegger”, in *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, tran. P. Christopher Smith (New Haven and London: Yale University Press, 1976), 105.

Hegel’ci aşmada aynı ve gayrı daha üst bir bütünlükte muhafaza edilerek aşılır, aynı gayrının dolayımından geçerek daha üst bir sentezde “somut” hakikatini bulur⁴⁰ ve “aynının ve gayrının aynılığı”⁴¹ prensibi sağlanmış olur. Aşma söz konusu olduğunda ayrımların yalnızca olumsuzlanmadığı aynı zamanda muhafaza da edildiği ve dolayısıyla ayrımların aslında ortadan kalkmadığı itirazıyla haklı olarak karşılaşılabiriz -ki Hegel’de durum kısmen böyledir-, fakat organizmanın işleyiş tarzı düşünüldüğünde özne-nesne, iç-dış gibi ayrımlar anlama yetisi (*Verstand*) tarafından konulmuş ayrımlar olarak görülmelidir çünkü “anlama yetisi analitik bir yetidir, eş deyişle bütünü alır ve onu parçalarına ayırır, bu parçaların her birini bütünden ayrı, kendine-yeter olarak ele alır.”⁴² Her ne kadar bu ayrımlara başvurmak anlama yetisi açısından meşru olsa da etkin/canlı yapısıyla birlikte düşünüldüğünde esas olan organizmanın zaten kendi gerçekliğini icra eden ve ayrımları aşan bütünlüğüdür. Başkası tarafından dolayımın başkalığı da kendine katarak canlılığı sürdürmek organizmanın etkinliğinin kesintiye uğraması şöyle dursun etkinliğinin/canlılığının bir gereğidir. Dolayısıyla organizma söz konusu olduğunda bu tür ayrımlar antinomilerin kaynağı olan anlama yetisinin (*Verstand*) sınırlarında kaldığı takdirde mutlakdır. Ayrıca aşmada izahını yapacağımız üzere Gadamer’in ve Hegel’in aşmadan anladıkları da birbirleriyle birebir mutabık değildir.

Bana öyle geliyor ki organizmadaki *aynının ve gayrının aynılığı* şeklindeki işleyiş prensibi asıl ve temsil arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak bakımından iki kavram arasındaki ilişkiye de uygulanabilir. Sanat eseri organik bir birlik olarak düşünüldüğünde eserin aslı ve temsili arasına mutlak bir ayrım konulamaz çünkü eser zaten kesintisiz şekilde kendi varlığının icrasını/etkinliğini gerçekleştirmektedir, onun temsili ya da tekrarı olarak görünebilecek bir şey varsa bile bu onun varlığından başkası değildir ve bu yalnızca zahiren yapılmış bir ayrımdır. Eser *energeia* olarak kendini farklı zamanlara, farklı tarihsel bağlamlara açtığı gibi başkalığın dolayımından geçtiğinde her seferinde kendisinde taşıdığı varlık imkanlarından birini gerçekleştirip başkalıktan yine kendisine dönerek aynı eser olarak kalmayı sürdürebilmektedir. Sonuç olarak sadece Hegel düşüncesinin değil Gadamer felsefesinin de özellikle *energeia* kavramıyla sanat eserini ilişkilendiren temel bölümünün *organizma* ve *yaşam* kavramlarını çağrıştırdığını ileri sürebiliriz. Dahası Gadamer’de sanat eserinin bir *organizma* olarak görülebileceği ve bunun da onu Hegel’e yaklaştırdığı iddiasının izini bizzat Gadamer’in metninde bulabiliriz. Gadamer, *energeia* ve *pyhsis* arasında *pyhsis*’in yani doğanın “her şeyden önce hareket halinde olmasıyla canlı bir şey”⁴³ olduğunu söyleyerek ilişki kurar. Bu sebeple doğa ve sanat birbirine son derece yakın dururlar:

40 Gadamer, 105.

41 Demir, *Yaşamın Metafiziği*, s.236.

42 Frederick Beiser, *Hegel*, çev. Seçim Bayazit (İstanbul: Alfa, 2019), 216-217.

43 Gadamer, “The Artwork in Word and Image”, 219.

Dilimiz hem doğaya hem sanata atıfta *organik birlik*'ten söz eder. Bu birlik herhangi biri tarafından oluşturulmuş bir birlik değildir. Kant yargının estetik ve teleolojik güçlerini birlikte kavradığında bunu görmüştü. Belli ki aklındaki şey, modern fiziğe hakim olan bilimsel kavrayışta amaç kavramının ne estetikte ne de doğa biliminde nesnel olarak kabul edilebilir olmadığıydı. Yalnızca Alman idealizmi bunu iddia edebilme yürekliliğini gösterebilmiş ve bu sayede sanat olarak sanatı keşfetmiştir.⁴⁴

Tüm bu benzerliklere rağmen yani organizmanın ve yaşamın, daha doğrusu organizmada yürürlükte olan *aynının ve gayrının aynılığı* ilkesinin her iki filozof için de asli olduğunu düşünsek bile yine de sonuçlar itibarıyla ikisinin de farklı yerlerde mevzilendiklerini belirtmeden geçmeyelim. Hegel Gadamer'den farklı olarak organizmaya ve tarihe için işleyiş sürecinin yani bir bütün olarak aktüalitenin rasyonel olduğunu ve bu sürecin mantıksal ve kavramsal olarak dizgesinin çıkarılabileceğini düşünürken,⁴⁵ Gadamer bu rasyonellik ve nesnellik vurgusuna mesafeli yaklaşarak yalnızca ayrımları aşan etkinliğin/canlılığın ne suretle tarihsel ve ontolojik bir fark tecrübesine dönüştüğünü göstermek ister. Diyalektik kavramı açısından duruma baktığımızda ise *aynının ve gayrının aynılığı* ilkesini Hegel daha üst sentezlere ya da düşüncenin daha somut belirlenimlerine bir geçiş/ilerleme olarak işletirken Gadamer'de aynı ilke bizi daha üst sentezlere değil yalnızca eserin farklı anlam olanaklarına iletir. Bu anlamda Gadamer'de diyalektik eserle ve gelenekle sonsuz bir diyalogtur.⁴⁶

Gadamer'e eserin tüm bu değişen anlam ufukları içerisinde *aynının ve gayrının aynılığı* ilkesi mucibince nasıl olup da aynı eser olarak kaldığı sorusunu sorabiliriz muhakkak fakat bu çok anlamlı bir soru olmayabilir zira *energeia*'ya sahip organik bir bütün zaten etkinliğiyle kendi varlığını ifşa ettiğinden/gerçekleştirdiğinden hep aynı eser/varlık olarak kalmayı da sürdürmektedir. Bu esnada elbette çevresinden, tarihsel bağlamından etkilenmekte, organizma ve onun nesnesi karşılıklı olarak birbirini belirlemektedir fakat eser mevcut tarihsel bağlama göre ortaya çıktığında/etkinliğini gerçekleştirdiğinde kendi varlığını/gerçekliğini sergilemekten ayrı bir fiil icra ediyor değildir. Bu anlamda eser anlam olanaklarını tükettiğinde ya da organizma adaptasyonunu gerçekleştiremediğinde yok olmuş demektir, yani eser ve organizma için bütünlüğü sağlamak canlılığı/etkinliği sürdürmekle eşdeğerdir. Böyle bakıldığında Gadamer açısından aslında yapılan tüm ayrımlar -Hegel açısından daha üst sentezlere bağlamak için bu ayrımlar hala anlamlı olsa da- geçerliliğini yitirir zira bu ayrımlar gerçekte varolan ayrımlardan ziyade düşüncenin zorunlu olarak ayrımlara giderek her şeyi parçalarına ayırma özelliğinin, düşüncenin nesnesine yaptığı dayatmanın bir yansıması olarak görülebilir. Bu anlamda Hegel ve Gadamer'de ayrımları aşmaktan söz ettiğimizde aslında aynı şeyden bahsetmediğimizi fark etmeliyiz.

44 Gadamer, 219.

45 Robert Stern, *Hegelian Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 85.

46 Ömer B. Albayrak, "Nehirde Sabit Durmaya Çalışmak: Hans-Georg Gadamer 'in Muhafazakar Tarihselciliği Üstüne", *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek* içinde, der. Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 168.

Hegel açısından özne-nesne, iç-dış, düşünce-varlık gibi ayrımlar parçalara bölme yetisi olan anlama yetisinin bir faaliyetidir ve anlama yetisi (*Verstand*) ayırdığı parçaları tekrar bir bütünlük içerisinde bir araya getiremeyerek akla (*Vernunft*) ihtiyaç duyar fakat yine de, “Hegel sıkça akıl (*Vernunft*) ve anlama yetisi (*Verstand*) arasında bir ayrım yapsa da, bu terimler bütünüyle bağımsız işlevlere veya yetilere işaret etmez. Akıl kabaca anlama yetisinin içkin deviniminin zorunlu sonucudur.”⁴⁷ Bir organizmanın ya da genel itibarıyla etkinliğin/canlılığın hakikatinin açığa çıkmasında bu ayrımlar ve yine bu ayrımların aşılması muhafaza edilmesi zorunludur. Başka bir deyişle diyalektik momentin bir üst moment olan spekülative momente taşınması gerekir.⁴⁸ Spekülative moment ayrımların nasıl muhafaza edilerek aşılabileceğinin ve ayrımların varlığından nasıl pozitif bir sonuç çıkarılabileceğinin gösterildiği momenttir ve bu momente ulaşmak için ayrımlar hayattır. Dolayısıyla Hegel açısından ayrımların varlığı spekülative momente geçişin ve genel itibarıyla organik bütünün daha hakiki bir varoluşa sahip olmasının anahtarıdır. Bununla birlikte Gadamer açısından meseleye bakacak olursak düşünce ayrımlarıyla yaklaşsa da organik bir bütünün etkinliğinde gerçekte böyle ayrımlar yoktur, hakikat kendisini daha üst momente taşıyarak değil bizzat ayrımsız/kesintisiz etkinliğin içerisinde nesnesinin dolayımından yani tarihin dolayımından geçerek fark olarak gösterir.

Netice olarak, Hegel açısından yaşamın her alanında gerçekleşen (doğa, tarih gibi) etkinliğin/canlılığın düşüncede aklileştirilerek rasyonel ve nesnel olarak ifadesi ve bu aklileştirme faaliyetinin de mantıksal dizgesinin ortaya konulması mümkünken Gadamer’e göre hakikat tecrübesi aktüel olarak katılımı gerektiren etkinliğin/canlılığın/aktüelin tecrübesidir yalnızca, bunun ne rasyonel/nesnel bir süreç olduğunu iddia etmenin ne de etkinliği/canlılığı sürekli üst sentezlere taşınmanın imkanı yoktur zira Gadamer’in iddiasına göre bu varlığın hakikati değil düşüncenin varlığına giydirdiği elbise olacaktır yalnızca.⁴⁹ Dolayısıyla organik bir bütün fikri her ikisinde de ziyadesiyle anlam taşımakla birlikte organizmanın etkinliğinden çıkardıkları sonuç birbirlerinden oldukça farklıdır.

3. *Energeia* Kavramının Hakikat ve Yöntem’deki Kullanımları

Energeia kavramının anlamını belirgin kılarak Gadamer açısından sanat eserinin büyük ölçüde bir *organizma* olarak görülebileceğini ve bunun onu belirli açılardan da olsa Hegel’e yaklaştırdığını ileri sürdük. Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem*’deki varlıkta artış referansı, anlamın koşulu olan geleneğin canlı bir söyleşiyle pek de farkının olmadığı,⁵⁰ eserlerin “fonksiyonlarını devam ettirdikleri sürece her çağla yaşıt”⁵¹ oldukları yani hayat sahibi olmayı sürdürdükleri ve “nasıl tarih anlamı sürekli belirlenme sürecinde olan aynı tarih ise, eser de

47 Beiser, *Hegel*, 218.

48 Demir, *Yaşamın Metafiziği*, s.56.

49 Albayrak, “Nehirde Sabit Durmaya Çalışmak”, 166.

50 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, 292.

51 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I. Cilt*, 169.

anlamı değişen anlama süreci içinde anlaşılın aynı eserdir”⁵² şeklindeki ibareleri hem organizmanın işleyiş prensibi olan *aynının ve gayrının aynılığı* ilkesiyle hem de *energeia* hakkındaki ifadelerimizle ahenkli bir bütün oluşturur. Dahası her ne kadar etraflıca tahlil etmek imkân kâbilinde olmasa da *Hakikat ve Yöntem*’de Gadamer’in *energeia*’ya yüklediği anlamla uyumlu sayılabilecek sayısız pasaj bulunmaktadır. Şüphesiz Gadamer’in son dönem metniyle *Hakikat ve Yöntem* arasında kusursuz bir insicam, süreklilik varsa ortada zaten bir sorun yok demektir. Gerçekten de her iki eserin birçok açıdan birbiriyle harmonik bir bütün oluşturduğu aşikârdır fakat yine de soruşturmayı derinleştirdiğimizde en azından *Hakikat ve Yöntem*’de sanatın varoluş modu olarak sunulan *oyun* kavramının *energeia* ve özellikle de *saf energeia*’yla birlikte kullanımında bir problem olup olmadığı açık değildir. Dolayısıyla *Hakikat ve Yöntem*’den pek de aşinalık kesbetmediğimiz fakat yine de söz konusu eserde birkaç yerde de olsa geçen *energeia* kavramının Gadamer’in sanatla alakalı son ciddi eserinde bir anda arz-ı endam ederek merkeze yerleşmesinin bir tesadüf ya da basitçe bir kavramsal değişiklik olup olmadığı sorusuyla uğraşyoruz.

Energeia kavramının izini sürüp akabinde ise bizi sürüklediği patikaları takip ettikten sonra takdir edilecektir ki bu soru aynı zamanda -şayet bir atıf varsa- Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem*’de *energeia* kavramını hangi bağlamlarda kullandığı sorusuyla doğrudan ilişkilidir. O halde kavramın *Hakikat ve Yöntem*’de tespit edebildiğim ilk kullanımıyla yola koyulalım: “Oyun – doğaçlamanın öngörülemeyen unsurları da dahil- prensipte tekrar edilebilir ve bu nedenle kalıcıdır. Sadece *energeia* değil, *ergon* karakterine de sahiptir.”⁵³ Alıntıda nazarı dikkati celbeden husus Gadamer’in oyunun karakterini anlatırken *energeia* kavramıyla birlikte *ergon* kavramını da kullanmasıdır. *Oyun* mevzubahis olduğunda yalnızca etkinlik/*energeia* tek başına kavramın içeriğini doldurmaya kâfi gelmez, *oyun* aynı zamanda tamamlanmış bir yapı karakterini (*ergon*) ve oyunun tekraren icrası da bir asıl-temsil (*Darstellung*) ilişkisini hatırlatır. Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem*’de *oyun*’dan söz ederken *energeia*’yla birlikte *ergon*’a da referansta bulunduğu ve son dönem metninde ise *energeia*’yla *ergon*’u birbirine karşıt olarak görerek yalnızca *energeia*’ya atıf yaptığı birlikte düşünüldüğünde iki eserin sunduğu ontoloji arasında bir fark olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Burada Aristoteles’in *energeia*’yı sadece etkinlik/icra değil aynı zamanda *ergon* anlamıyla da kullandığı hatırlatılarak bir itiraz yöneltilemez zira Gadamer metninde açık şekilde *ergon* ve *energeia*’yı birbirine zıt şeyler olarak ele alır. Mamafih aksi bile olsa Aristoteles *energeia*’nın iki farklı anlamından söz ederken bunlardan bir araya getirilebilir şeylerden ziyade farklı varoluş tarzları olarak bahseder.

Gadamer’in kavrama *Hakikat ve Yöntem*’de ikinci kez başvurduğu yer son dönemdeki kullanımına daha yakın görünür: “Bütün oyunların varlığı her zaman kendini gerçekleştirmek, saf tatmin, telos’u kendi içinde olan *energeia*’dır.”⁵⁴ Bu alıntıda *oyun* ve *energeia*

52 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II.Cilt*, 157.

53 Gadamer, *Truth and Method*, s.115.

54 Gadamer, *Truth and Method*, s.117.

kavramlarının sanat eserinin tasvirinde birlikte kullanıldığı fakat biraz düşünüldüğünde bu birlikteliğin *energeia* kavramının tek başına kullanımından yine de farklı bir bağlama yerleştiği görülür. Şöyle ki oyunun *iç*'i yani *icra/takdim/temsil* âni esas alındığında oyun bir *energeia*'dır -festivali düşünelim-, fiili bir etkinliktir fakat bu durum oyunun tamamlanmış bir yapının yeniden icrası/temsili olduğunu yani icranın/temsilin aynı zamanda bir *dış*'ı olabileceği (*ergon*) gerçeğiyle çelişmez. Üstelik, burada etkinliğin bir bütün olarak değil de ancak oyunun *iç*'i söz konusu olduğunda geçerli olmasının yanında oyun bir oyun bozan tarafından ya da başka mücbir bir sebepten ötürü akamete uğrayarak etkinliğini gerçekleştiremeyebilir. Ne şekilde tahayyül edersek edelim oyun *ergon* karakterine sahip bir aslın temsili/icrası/takdimi olmaktan muaf düşünülemezdir.

Gadamer'in "The Artwork in Word and Image" adlı metninde iddiamızı daha da güçlendirecek hatta anlam bulanıklığını belki de tümüyle ortadan kaldıracak *energeia*'dan türeme bir kavram çiftine başvurduğuna tanıklık ederiz: *saf energeia*. Kavramın hayati bir fonksiyona sahip olmasının nedeni Gadamer'in sanat tecrübesinin bu kavramdan hareketle düşünülebileceğinin özellikle birkaç farklı yerde altını çizmesidir. Bu başvuru oldukça şaşırtıcıdır zira Aristoteles açısından *saf energeia* sahibi olan varlık Tanrı'dır. Şöyle ki; "Aristoteles metafiziğinde Tanrı, kozmosun Hareketsiz Hareket Ettirici'si olarak ve aynı zamanda *saf energeia*, yani kesintisiz saf temaşa ile dolu bir yaşam sürmek olarak tanımlanır. Görünen o ki, bu tür bir varlığın anlamı, bu haliyle [ve kendisinde] mevcut olmaktadır."⁵⁵ Gadamer, Aristoteles'in Tanrı için kullandığı *saf energeia* 'yı yine başka bir yerde sanat eserinin varlığını ortaya koymak için bir kez daha kullanır: "sanat eseri kendisi için oradadır ve varoluş biçimi *saf energeia*'dır."⁵⁶ Dolayısıyla Gadamer her ne kadar *energeia*'yla büyük ölçüde kesintisiz etkinlik manasını kastetse de yine de işini şansa bırakmaz istemez çünkü *energeia* ve varoluş tarzı *energeia* olan organizma ister istemez *dynamis*'i de hatırlatan bir kavramken *saf energeia* 'nın varlığı söz konusu olduğunda *dynamis* (*imkân*) tümüyle dışarıda bırakılır. Keza Gadamer'in anladığı şekliyle *energeia*'yı dahi *ergon*'la yan yana getirmek olanaksızken *saf energeia* ve *ergon*'u birlikte düşünmek abesle iştiğal etmekten farksızdır. Tanrı'nın *saf* etkinliğinde Tanrı düşünceği daha mükemmel bir varlık olmadığından yalnızca kendi kendini düşünür, kendi etkinliği (*noûs*) onda bir *dynamis-energeia* ayrımı olmaksızın kesintisiz surette gerçekleşir.⁵⁷ Mutlak ve kesintisiz etkinliğe sahip bir varlığın aslı ve onun temsili arasında bir ayırım yapmaya çalışmak da tıpkı diğerleri gibi yine hüsrarla neticelenecektir. Sonuç olarak Gadamer *energeia* kavramıyla yetinmeyerek ve kavramın kullanımını daha da mutlaklaştırarak zımnen de olsa sanat eserini modern dünyanın Tanrı'sı ilan eder.

Sanat eserinin varlığının *energeia* ve hatta bunun da yeterli görülmemekle *saf energeia* ile tasvir edilmesiyle, *oyun* ve *Darstellung* kavramlarının mahiyetlerinde kaçınılmaz surette -temsili ayınının farklı bir temsili olarak açığa çıkarma işlevi görse bile- asıl ve temsili

55 Gadamer, "The Artwork in Word and Image", 210-211.

56 Gadamer, 220.

57 Zeki Özcan, "Aristoteles'te Noûs Kavramı", *Cogito*, sayı.77 (2014), 152.

ilişkisinin yer alması birbirleriyle ahenkli bir bütün oluşturmazlar zira *saf energeia* yani mutlak etkinlik/aktüellik/gerçeklik sahibi bir varlıkta asıl ve temsil arasında bir ayrıma gitmek olanaksızdır.

Bu insicamsızlığa *energeia* ve *organizma* bağlamında belki bir çözüm üretebileceğimizi düşünebiliriz. Sanat eserinin varlık modunun *oyun* olarak belirlendiği ontolojide tecrübe eden açısından düşünüldüğünde *asıl-temsil* ve *ergon-energeia* arasında görünürde bir ayrıma gitmek gerektiği -tıpkı eğer ilk iddiamızda haklıysak Gadamer'in anladığı haliyle organik bir bütünde görünürde bu tür ayrımlara başvurulduğu gibi- fakat diğer taraftan eserin etkinliği/canlılığı açısından aslında böyle bir ayrımın gerçekte yapılamayacağını zira eserin tüm varlığıyla zaten mevcut ve orada olduğunu düşünebilir miyiz? Yani bu sadece eseri tecrübe eden açısından yapılmış hermenötik bir ayrım olabilir mi?

Birincisi Gadamer, *oyun*'dan hem *ergon* hem *energeia* olarak söz ettiğinde bundan pek de görünürde yapılmış aşılması gereken bir ayrım olarak söz etmez. Eser gerçekten de hakikatini *energeia* olarak ortaya koymaktadır, bu açıdan her iki ontoloji arasında bir farklılık bulunmaz fakat diğer taraftan *Hakikat ve Yöntem*'in ontolojisinde *energeia*'nın yanında *oyun* kavramına mündemiç *ergon* da esas iken "The Artwork in Word and Image" metninde *ergon* ve *energeia* birbirlerine tümüyle zıt uzlaştırılmayacak kavramlardır. İkincisi ve belki de daha önemlisi Gadamer, *oyun*'da onu tecrübe edenin ikincil olduğunu, esas olanın *oyun*'un bizzat icrası/temsili olduğunu ve *oyun*'un oyuncu ya da seyirciden ziyade sanatın varlık modu olduğunu açıkça ifade eder.⁵⁸ Ne oyuncunun ne de seyircinin oyunda aktarılabilecek anlama önceliği yoktur,⁵⁹ dolayısıyla *ergon* ve *energeia* kavramları ne oyuncuya ne de seyirciye yüklenebilir bilakis *oyun*'un kendi varlık modu her iki kavramı da bizzat kendi taşır. Ayrıca başka bir açıdan *energeia-ergon* ayrımından hareketle yaptığımız iç-dış ayrımını düşünürsek seyirci ancak *oyun*'un iç'inde yani etkinlik anında bir varlığa sahip olabilir. Haliyle oyunda kuşatılan *ergon-energeia* ayrımının eser ve onu tecrübe eden arasındaki farkın bir işareti olarak görülemeyecek olması iki ontolojiyi anlamlı bir anlatıda bir araya getirmeyi mümkün olmaktan çıkarmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak *oyun* kavramı tek başına düşünüldüğünde bile akla temsil kavramını getiriyor olsa da, ayrıca *ergon-energeia* ayrımına gidilmesi *oyun*'un her ne şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin bir asıl-temsil ilişkisi olarak görülmesini gerektirir, asıl ve onun temsili arasında ontolojik bir birliktelik/süreklilik olması gerektiği düşünülse bile. Haliyle *oyun* söz konusu olduğunda *ergon-energeia* ve *asıl-temsil* ayrimleri görünürde yapılmış ayrımlardan ziyade Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'deki ontolojisinin merkezinde yer alan ayrımlar olarak görünmektedir. Bununla birlikte Gadamer'in geç dönem ontolojisindeki *energeia*'yla *oyun*

58 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I.Cilt*, 141.

59 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I.Cilt*, 154.

kavramının bir şekilde bir araya getirilebileceğini düşünsek bile sanatın aynı zamanda *saf energeia* ile birlikte düşünülmesi iki ontoloji arasındaki ahenk sorununu neredeyse içinden çıkılmaz bir hale getirir zira daha evvel de vurguladığımız üzere *saf energeia*'da *oyun*'dan farklı olarak herhangi bir ayrıma (*dynamis-energeia*, *ergon-energeia*, *asıl-temsîl*) başvurmanın imkânı yoktur. Dolayısıyla her iki eser tarafından sunulan ontolojilerde en azından *oyun* ve *energeia/saf energeia* kavramları arasında bir uyum problemi olduğu iddia edilebilir. *Energeia*, *oyun*'dan ziyade *organizma* kavramına çok daha yakın duran bir kavramdır.

Kaynakça

- Albayrak, Ömer B. “Nehirde Sabit Durmaya Çalışmak: Hans-Georg Gadamer ‘in Muhafazakar Tarihselciliği Üstüne”. *Alacakaranlıkta Hegel’i Düşünmek* içinde, der. Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel, 153-179. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Beiser, Frederick. *Hegel*. çev. Seçim Bayazit. İstanbul: Alfa, 2019.
- Davey, Nicholas. *Unfinished Worlds: Hermeneutics, Aesthetics and Gadamer*. Edinburg: Edinburg University Press, 2013.
- Demir, V. Metin. *Yaşamın Metafiziği: Hegel’de Doğa, Tarih ve Alışkanlık*. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Dostal, Robert J. *Gadamer’s Hermeneutics: Between Phenomenology and Dialectic*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2022.
- Dudley, Will. *Alman İdealizmini Anlamak*. çev. Abdurrahman Nur. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.
- Gadamer, Hans-Georg. “Hegel and Heidegger”. In *Hegel’s Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, translated by P. Christopher Smith, 100-117. New Haven and London: Yale University Press, 1976.
- Gadamer, Hans-Georg. “Plato as Portraist”. In *The Gadamer Reader: A Bouquet of Later Writings*, trans. Jamey Findling and Snezhina Gabova, ed. Richard E. Palmer, 293-322. Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg. “The Artwork in Word and Image: ‘So True, So Full of Being!’”. In *The Gadamer Reader: A Bouquet of Later Writings*, trans. and ed. Richard E. Palmer, 192-225. Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem I.Cilt*. çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem II.Cilt*. çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Translated by. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. “Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -İbnü’l-Arabî’nin Eserleri Esasında-”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sayı. 13 (2019): 285-312.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.
- Özcan, Zeki. “Aristoteles’te Noûs Kavramı”. *Cogito*, sayı.77 (2014), 150-181.
- Sev, Y. Gurur. “Aristoteles’in *Ouisa* Üçlemesi: Zeta, Eta, Theta”. *Cogito*, sayı.77 (2014): 51-115.
- Stern, Robert. *Hegelian Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Varlık, Selami. “Gadamer’de Sanat ve Festival: Aynının Farklı Tekrarı”. *Notlar 31: Felsefede Sanat* içinde, hzl. Betül Özel Çiçek, 29-54. İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı, 2015.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Eflatun'un Mağara Alegorisi ile Matürîdî'nin Haber Bilgisi Arasında Bazı Benzerlikler ve Farklılıklar Üzerinden Tanrı-İnsan İlişkisine Yönelik Bir Okuma

A Reading On God-Human Relations Between Plato's Cave
Allegory and Mâtürîdî's Knowledge of Narrative (Khabar) In
Terms of Some Sameness and Differences

Şeyma KAÇ*

Öz: Bu makalede Eflatun'un (ö. M.Ö. 347) mağara alegorisi ile Matürîdî'nin (ö. 944) haber bilgisi ve fonksiyonları arasında Tanrı-insan ilişkisine yönelik bir okuma yapmanın mümkün olup olmadığı fikri irdelenmiştir. Zikredilen çerçevede Eflatun'un görünür ve algılanır dünyaya ilişkin ortaya koyduğu fikirleri ile Matürîdî'nin bir bilgi türü olarak ortaya koyduğu haber bilgisi ve fonksiyonları arasında birtakım benzerliklerin olduğu fark edilmiştir. Yine bu çalışmada, tespit edilen bazı hususlar üzerinden yalnızca benzerliklere değil aynı zamanda farklılıklara da işaret edilmiştir. Çalışmanın ilk başlığında Matürîdî'ye göre haber bilgisi ve fonksiyonlarına yer verilmiştir. Bu fonksiyonların başında haber bilgisinin gerçeklik ile örtüşmesi gelmektedir. Bu husus aynı zamanda haber bilgisinin doğrulanabilmesi konusunda da önem arz etmiştir. Yine haber bilgisinin fitrat ile de ilişkili olduğu anlaşılmıştır. İnsanların kendi başlarına gideremeyecekleri toplumsal problemlerin izale edilmesi konusunda da önemli bir fonksiyonu olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Kişinin yararına ve zararına olan şeylerin kühüyle bilinmesindeki eksikliklerin giderilmesine tesir ettiği de aktarılmıştır. Son olarak Tanrı-âlem-insan arasındaki ilişkinin sağlıklı bir şekilde inşa edilmesini sağlamıştır. İkinci başlıkta ise Eflatun'un mağara alegorisi ve temel unsurları ele alınmıştır. Burada dikkat çekilen temel unsurların başında alegoride eğitimin yeni bir şey öğretmek değil, zaten insanların ruhunda olanı hatırlatmak ve ruhun doğruya meyletmesini sağlamak ile ilgili olduğuna yer verilmiştir. İkinci olarak görünür dünya olarak isimlendirilen mağarada seslerin ve gölgelerin yanıltıcı olduğuna değinilmesine işaret edilmiştir. Kişinin algılanabilir dünyaya ulaşabilmesi maksadıyla bir yönüyle ahlaki yükseleşme ihtiyacı olduğu hususuna değinilmiştir. Dördüncü olarak algılanabilir dünya ile irtibat kuran birinin başkalarının kurtuluşunu da bir şekilde hatırına getirebileceğine değinilmiştir. Son olarak da eğitim ile hatırlatma arasında bir ilişki bulunduğuna dikkat çekilmiştir. Üçüncü başlıkta ise mağara alegorisindeki temel unsurlar ile haber bilgisinin fonksiyonları arasında tespit edilen benzer yönler değinilmiştir. Bu benzer yönler arasında ilk olarak Eflatun'da ruhun, Matürîdî'de ise fitratın benzer fonksiyonlara

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı doktora öğrencisi, seyma.kac@gmail.com,
ORCID: 0000-0001-9101-8190

sahip olduğundan bahsedilmiştir. İkinci olarak alegoride görünür dünyanın Matürîdî haber bilgisinde ise dünyanın yanıltıcılığına dikkat çekilmiştir. Yine Eflatun'da idealar dünyasının, Matürîdî'de ise ahiretin asliliğine değinildiğine işaret edilmiştir. Hem Eflatun'da hem Matürîdî'de ahlaklı olmanın önemli bir husus olduğuna yer verilmiştir. Yine kişinin iyiye veya asli olana meyletmesi için Eflatun'da eğitim ile hatırlatmanın, Matürîdî'de ise haber bilgisine tabi olmanın önemli oluşu zikredilmiştir. Dördüncü başlıkta ise mağara alegorisi ve haber bilgisinin fonksiyonları arasındaki farklılıklara dikkat çekilmiştir. Mağara alegorisinde birtakım unsurların olmayışı nedeniyle bazı soruların cevaplanıp cevaplanamayacağına değinilmiştir. Aynı şekilde haber bilgisinden hareketle böyle bir durumda bu sorulara nasıl cevap verilebileceğine de işaret edilmiştir. Sonuç başlığında ise Eflatun'un düşünce dünyası ile Matürîdî'nin düşünce dünyasının tüm farklılıklarına rağmen Tanrı-insan ilişkileri konusunda ortak bir paydadan beslenmiş olabileceği ihtimaline değinilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı-İnsan ilişkisi, Eflatun, Mağara Alegorisi, Matürîdî, Haber Bilgisi.

Abstract: This paper has focused on whether a reading of God-human relations can be made between Plato's cave allegory and al-Mâtürîdî's knowledge of narrative (khabar) and its functions. In the above framework, it has been noted that there are some similarities between Plato's ideas about the visible and perceptible world and al-Mâtürîdî's knowledge of narrative (khabar) as a type. Again, in this study, while reading the similarities through some of the themes identified, the differences were also pointed out. In the first title of the paper, the knowledge of narrative and its functions according to al-Mâtürîdî have been included. The first of these functions is the overlapping the knowledge of narrative in line with reality. For the verification of the knowledge of narrative, this point is important. It has also been understood that the knowledge of narrative is related to nature (*fitrah*). Again, in order to eliminate social problems that cannot be eliminated by human beings, the knowledge of narrative is an important factor. The knowledge of narrative has impacted the elimination of defects about how a person can know in all aspects what are advantages and disadvantages for him. Finally, it has made it possible to correctly construct the relations between the universe, man, and God. The second title has a discussion of Plato's allegory of the cave and its essential elements. The important point here is that education in the cave allegory is not the teaching of something new, but the remembrance of what is in the human soul and the inclination of the soul towards truth. Secondly, there has been a reference in this title to the fact that voices and shadows are deceptive in the cave which is the world. It has also been indicated that it is necessary for the moral ascent in order for one to be able to reach the perceptible world. Fourthly, it has been said that whoever connects with the perceptible world can in a way remember the salvation of others. Finally, it said that there is a relationship between education and reminder. In the third place, the similarities between the foundations in the allegory of the cave and the functions of the knowledge of narrative have been mentioned. Among these analogies, it has been pointed out that the spirit in Plato and the nature in al-Mâtürîdî have similar functions. Secondly, the deceptiveness of the visible world in the allegory of the cave and the deceptiveness of the world in al-Mâtürîdî's knowledge of narrative have been pointed out. It has been mentioned that the perceptible world in Plato and the afterlife in al-Mâtürîdî are essential. Both Plato and al-Mâtürîdî are concerned with being a moral person, which is an important point. It is significant to remind with education in Plato a person who is inclined to the good or an essential and to be subject to the

knowledge of narrative in al-Mâturîdî. In the fourth title, attention was drawn to the differences between the functions of the cave allegory and the knowledge of narrative. Again, it has been discussed whether or not some of the questions are answered even though some of the elements are not present in the allegory of the cave. It has also been discussed whether the knowledge of the narrative can answer these questions or not. In the conclusion, the possibility that Plato's world of thought and al-Maturîdî's world of thought, despite all their differences, may have been fed by a common ground on God-human relations is mentioned.

Keywords: God-Human Relations, Plato, Cave Allegory, Mâturîdî, Knowledge of Narrative (Khabar).

Giriş

Logos ve mitos arasında keskin bir ayrımın yapılmadığı antik zamanlarda, sistematik düşünen filozofların, insana ve onunla ilgili meselelere dair bütüncül anlayışlar ortaya koymaya çalışmaları dikkate değer bir noktadır. Yine bu dönemde rasyonalize olmamış bir logos ile salt efsaneler ve hurafelerden ibaret görülmeyen mitoloji arasında kurulan yakınlık da Antik Çağ filozoflarının temel özelliği olarak göze çarpmaktadır.

Bu çalışmanın amacı da logos ve mitos arasındaki irtibatın koparılmadığı Antik Çağ'da, sistematik filozoflardan biri olan Eflatun'un mağara alegorisini mütekellim Matürîdî'nin haber bilgisinden hareketle okumaktır. Matürîdî'nin haber bilgisinden hareketle böyle bir okuma yapmanın anakronik olabileceği düşünülebilir. Fakat ele alma biçimimiz, birinin önceliği öbürünün sonralığı ile ilgili olmaması açısından anakronik görülmemelidir. Tanrı-insan ilişkisine dair bir okuma diye kastettiğimiz şey, Eflatun'un mağara alegorisini Matürîdî'nin haber bilgisi ile birlikte okumaktır. Yine Tanrı-insan ilişkisi üzerinde düşünen kimselerin, söz konusu insanı aşan bir alan olduğunda bu alana dair şeylerin nasıl idrak edilebileceğine dair verdikleri cevapları benzerlikleri ve farklılıkları açısından ortaya koymaktır. Yine bu çalışma, insanlığın düşünce serencamında Tanrı ve fizik ötesi âlem hakkında ortaya koyulan fikirlerin Kelam veya Felsefe nazarından olması fark etmeksizin önemli olduğunu ifade etmektedir. Fakat çalışmamızda bu konudaki tüm çabalar önemli bulunmakla birlikte haber bilgisinin ve fonksiyonlarının söz konusu Tanrı-insan ilişkisi olduğunda oldukça tutarlı, izah edilebilir ve efradını cami ağıyarını mâni bir özelliğe sahip olduğu vurgulanmaktadır. Bu vurguya dikkat çekebileceğimiz örneklerin sistemli bir şekilde Tanrı, insan ve kâinat konusunda fikirlerini oluşturmuş örneklerden seçilmesi önem arz etmiştir. Bu örneklerin makale başlığımızda yer alan iki farklı düşünce sisteminin mensuplarından Eflatun ile Matürîdî'den seçilmesinin sebebi ise onların görüşlerinde insanın fizik ötesi ilişkisine dair açıklamaları arasında birtakım benzerlikler bulmuş olmamızdır. Fakat bu durumun aksine mağara alegorisinde cevabını bulamadığımız ya da müphem kısımlar yanında Eflatun ile Matürîdî arasında oldukça farklı hususların da mevcut olduğunu hatırlatmamızda da fayda vardır.

Eflatun'un mağara alegorisi hakkında epistemoloji yahut epistemoloji ile bağlantılı olarak eğitim odaklı, ayrıca politika veya diğer geleneklerde mağara alegorisine dair benzer unsurların olup olmadığı gibi çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Yine bu alanlar dışında literatürde oldukça güncel meseleler ekseninde yapay zekâ, sinema, metaverse hakkında da mağara alegorisi üzerinden okumalar yapıldığına rastlanmaktadır. Bu makale ise literatürdeki mevcut çalışmalardan farklı olarak bir filozofun zihninde insanın her anlamda kendini aşan bir başka dünyayı nasıl olup da idrak edilebildiğini sorgulamakta ve alegorinin önemli unsurlarına değindikten sonra nihayetinde insan ile öte dünya ve Tanrı arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Bu yapılırken de, Eflatun'un mağara alegorisinde cevapsız bırakılan ve sessiz kalınan yerlerde, söz konusu insanın sınırlarını aşan bir dünya olduğunda haber bilgisinin ne denli önemli olabileceğine dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla da bu çalışmanın önemi, Eflatun'un mağara alegorisini ve unsurlarını, mebni olduğu amaç ve bu amaca dair söyle(ye)medikleri bakımından; haber bilgisinin ise nasıl söyleyebildiği bakımından ele alınmasında yatmaktadır.

Çalışmamız dört başlıktan oluşacaktır. İlk başlıkta Matürîdî'nin haber bilgisine değinilecek olup, Eflatun'un alegorisinin ne tür bir haber bilgisi fonksiyonundan hareketle ele alınacağına işaret edilecektir. Bu fonksiyonlar arasında haber bilgisinin realite ile örtüştüğüne, anlaşmazlıkların giderilmesinde, yarar ve zararların her yönüyle bilinebilmesine faydası olduğuna, akıl ve duyulara isabet edebilecek noksanlıkları giderebileceğine, kapalılıkları aydınlatılabileceğine fitrat ile ilişkili olduğuna ve onun iyiye meyline yardımcı olduğuna değinilecektir. İkinci başlıkta mağara alegorisine ve bu alegoride önemli gördüğümüz unsurlara yer verilecektir. Bu unsurların başında tutsakların çocukluklarından itibaren mağarada bulunmaları, ruh, eğitim, yankı ve gölgelerin yanıltıcılığı, görünür ve algılanabilir dünyanın varlığı, iyi ideası, ahlaki yükseliş, kendinden başkasının necatını düşünme, siyaset felsefesi-toplumsal yaşam, eğitim ile hatırlatma arasındaki ilişkinin geldiği aktarılacaktır. Üçüncü başlıkta mağara alegorisindeki temel unsurlar ile haber bilgisinin fonksiyonu arasındaki benzerliklerden bahsedilecektir. Dördüncü başlıkta ise mağara alegorisindeki boşlukların ve haber bilgisinden farklı gibi görünen noktaların yine haber bilgisi ekseninde nasıl okunabileceğine değinilecektir. Sonuç bölümünde ise konu edindiğimiz başlıklardan ve muhtevadan hareketle çalışmamız hülasa edilecektir.

Matürîdî'ye Göre Haber Bilgisi ve Fonksiyonu

İmam Matürîdî, bilgi türleri konusunda sistemlilik arz eden bir şahsiyettir. Onun en bilinen eseri *Kitâbü'l-Tevhîd* ise kelimâ meselelerin bütüncül bir şekilde ele alındığı bir çalışmadır. Eserindeki konuların işlenmesinden önce Matürîdî, bilgi türleri ve onları elde etme araçlarından bahsederek başlamaktadır. Ona göre kişinin bilgi edinebilme vasıtaları üçtür. Bunlar: duyular, haber ve istidlâldir. Matürîdî, bu bilgi türlerinden haber bilgisini de kendi içinde mütevâtir ve vâhid olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Genel olarak peygambere verilen

vahye dair haber bilgisi ise Müteahhirûn tarafından haber-i sâdika olarak isimlendirilmiş olup, İmam Matürîdî'de böyle bir isimlendirmenin yer almaması nedeniyle bu tamlama kullanılmayacaktır. Fakat ileride, peygambere gelen vahiy bilgisini kastetmek maksadıyla yalnızca *haber* isimlendirmesi kullanılacaktır. Yine bu başlık altında haber bilgisinin fonksiyonu olarak onun realite ile örtüşmesine, insanların kendi başlarına bırakıldıklarında ortaya çıkması muhtemel olan anlaşmazlıkların giderilmesinde önemli bir rolü oluşuna, kişilerin yarar ve zararlar konusuna tamamen nüfuz edemediği durumları aydınlatmasına yardım ettiğine değinilecektir. İlave olarak haber bilgisinin, akıl ve idrakin zarar görmesi durumunda onu düzeltmeye muktedir bir yön ihtiva ettiğine, akla veya duyulara kapalı gelen meselelerin aydınlatılmasına yardımcı olduğuna ve son olarak fitrata yerleştirilen meylin iyiye doğru yönelmesini sağladığına işaret edilecektir.

Mütevâtir Haber,¹ yalan üzerinde anlaşmaları âdeten imkânsız sayıda kişiler tarafından rivayet edilen haberdir. Geçmişle alakalı olan bu haber bilgisi türüne evvel zamanlarda yaşayan imparatorlar, ülkeler veya uluslara dair aktarılan bilgiler örnek olarak gösterilebilir.² Peygamberden râviler aracılığıyla ulaştırılan haberler de bu haber türü içinde yer almaktadır.³ Vâhid haber⁴ ise kısaca tevatür derecesine ulaşmayan kişilerin veya râvilerin aktardığı haberlere denmektedir. Terk edilmesi veya kabul edilmesi durumunda kişinin kendisine ulaşan haberin konusuna dair derinlemesine bir açıklık elde etmesinin mümkün olmadığı bir bilgi olarak da ifade edilebilir.⁵

İmam Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*'de peygambere gelen ve kaynağı doğrudan Allah olan bilgiye özel bir başlık açmamaktadır. Matürîdî sonrası sınıflandırmalarda Haber-i Resûl başlığı altında yer verilen vahiy bilgisi, aynı zamanda Haber-i Resûl⁶ ve Mütevâtir Haber'i kapsayacak şekilde Haber-i Sâdik⁷ isimlendirmesine de nispet edilmektedir.⁸ Fakat çalışmamız açısından Matürîdî haber bilgisinin mevcut haline riayet etmek maksadıyla Allah tarafından peygambere verilen bilgiyi, karıştırılmaması maksadıyla Mütevâtir ve Vâhid Haber bilgisi türlerini de dışarıda bırakarak, yalnızca vahiy bilgisini kastetmek maksadıyla genel olarak kullanılan *haber bilgisi* isimlendirmesi ile kullanacağız. Bu bilgiye geçmeden önce Matürîdî'nin haberi bir bilgi olarak tanımlaması ve bilgi türleri sınıflamasına katmasının ittifak diyebileceğimiz bir düzeyde kabul gördüğü ve bu konuda fark edildiği kadarıyla

1 Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 4. bs (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 105.

2 Nureddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1979), 55.

3 Ebu Mansur Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhid-Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 48.

4 Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 106.

5 Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhid-Açıklamalı Tercüme*, 49; Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996), <https://islamansiklopedisi.org.tr/haber>.

6 Peygamberin getirdiği haber olup, aklın veya tecrübenin desteklemesiyle kesin bilgi derecesine ulaşan bilgidir. bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 105-6.

7 Aynı zamanda "realite ile uyumlu olan söz" anlamındadır. Aksine haber-i kâzib denilmektedir. bkz. Topaloğlu ve Çelebi, 105.

8 Yavuz, "Haber", 346-49.

ihtilaf olmadığı anlaşılmaktadır. Teferruatta, örneğin haber bilgisinin kısımlarında Matürîdî'nin ayrımını genişleten veya haber bilgisini başka şekillerde alt dallara ayıran yahut mütevâtîr ve âhad habere dair muhtelif beyanlarda bulunan isimler mevcuttur.⁹ Bununla birlikte haber bilgisinin bilgi olarak kabul edilmesine muhalif bir iddia fark edildiği kadarıyla bulunmamaktadır.

Matürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid*'ine baktığımızda kişinin duyuları dışında kalan bilgiye ulaşmanın iki yolu olduğunu görmekteyiz. Bunlardan ilki istidlâldir. İstidlal yapabilmeyenin koşulu, duyuyu aşan şeyin duyumuyla bir şekilde bağlantılı olmasıdır. İkinci yol ise duyu ile algılananı aktaran haberdur. Örneğin tarihteki olaylar o dönemin insanları tarafından yaşanırken onlardan sonra gelen ve olayları tecrübe etmeyen kişilere bunların aktarımı duyuları ile algılayanlar tarafından aktarılan bilgi olmaktadır. Bununla birlikte delili duyuya dayanmayan hususların idraki de haber bilgisinin bir parçasıdır.¹⁰ Bu anlamdaki haberi bilginin kaynağı Allah'tır.¹¹ Dolayısıyla delili duyuya dayanmayan hususlara dair haberi bilgi, şahit âlemden kesbedilebilecek bir bilgi olmaktan da çıkmaktadır. Fakat bu tür bir haber bilgisi, duyular dışından gelen bir bilgi olmasına rağmen hem insan hem de onun yaşadığı çevredeki realite ile örtüşen bir bilgi olma özelliğini haizdir.¹² Bir yandan kişinin mahiyeti ve cevherine dair bilginin edinilmesi, öbür yandan içinde bulunulan âlem ve Tanrı arasında sahih bir ilişkinin kurulmasının sağlanması da yine bu bilgi vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

Matürîdî'ye göre bu tür bir haber bilgisi -dolayısıyla da peygamber ihtiyacı- temelde bazı amaçlara mebnidir. Bu amaçlardan biri, insanlar arasında kendi başlarına bırakıldıklarında ortaya çıkabilecek ve kendi başlarına gideremeyecekleri anlaşmazlıkların ortadan kaldırılmasıdır. İkincisinin ise kişilerin, yararları ve zararlarına olabilecek şeyleri künhüyle bilmemelerindeki noksanlığın izale edilmesidir. Üçüncüsü, dünya ile ilgili işlerin -dünyevi emeller, nefsanî arzular da bu kısma dâhildir- kişinin aklını kuşatması nedeniyle idrakin göreceği zarar ve maruz kalacağı yanılmaların ortadan kaldırılmasıdır. Yine kişinin duyu organlarına veya aklına gelebilecek arızaların veya meşgul olduğu konuların kapalı yahut karmaşık oluşunun giderilmesi konusunda da haber bilgisi kilit bir öneme sahiptir.¹³ Bunlar dışında da haber bilgisine niçin ihtiyaç duyulduğunun başka cevapları da bulunmaktadır. Fakat konumuz açısından zikredilenler yeterlidir.

Haber bilgisinin temel özelliği, peygamberin konuştuğu/aktardığı, muhataplarının ise dinlediği bir bilgi olmasıdır.¹⁴ Dolayısıyla bu bilgi işitilen bir bilgidir. Görme duyumuz

9 Örnekler için bkz. Mikail İpek, "İmam Matürîdî'de Bilgi Kuramı ve İmanda İstidlâlî Bilginin (Aklın) Rolü", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XIV, sy 2 (2021): 253.

10 Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhid-Açıklamalı Tercüme*, 280-81.

11 Muammer Esen, "Matürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49, sy 2 (01 Ağustos 2008): 47.

12 Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 123.

13 Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhid-Açıklamalı Tercüme*, 278-80.

14 Matürîdî, 47.

bizlere yalnızca şahit olunanları sunarken, işitime duyumuzun iki fonksiyonu olduğunu görmekteyiz. O, ilk olarak görme duyusunda olduğu gibi doğrudan sese dökülenleri işitmektedir, dolayısıyla bu yönüyle şahit âlemlerle ilişkilidir. İkinci olarak ise doğrudan kendisinin duyamayacağı şeylerin peygambere vahyedilmesiyle yani peygamber vasıtasıyla şahit âleminin ötesine dair olan şeyleri işitebilmektedir.

Haber bilgisinin özelliklerinden bir diğeri, her insanda müşterek olarak bulunan fitrat ile bağlantılı olmasıdır. Fitrat, çoğunlukla Allah tarafından insan tabiatına yerleştirilen yaratıcılığını tanıma yatkınlığı olarak tarif edilmektedir.¹⁵ Nitekim Matürîdî'nin de fitratı bu açıklamaya yakın bir anlamda rubûbiyet ve ulûhiyeti bilmeye meyilli bir yaratılış olarak ifade ettiği görülmektedir.¹⁶ Yapılan açıklamalara göre peygamber vasıtasıyla kendisine vahiy ulaştırılan kimseler, onun sahih olması durumunda bu bilgiyle fitratlarındaki meyli, hakiki bir eyleme dönüştürebilecektir. Dolayısıyla haber bilgisi bu anlamda fitrata yerleştirilen meylin tasdiki anlamına da gelen bir bilgi olarak görülebilir. Yine fitrata gaybî meseleler olan ulûhiyet ve rubûbiyet bilgisinin yüklenmiş olması, insanda semavî ve yüce alana dair bir iz bulunduğunu da göstermektedir.¹⁷

Eflatun'un Mağara Alegorisi ve Temel Unsurları

Eflatun'un mağara alegorisi, *Devlet* isimli eserinin yedinci kitabında geçmektedir. Anlatıya göre bir grup hiç eğitim almamış bir grup insan çocukluğundan itibaren zincirlenerek mağarada yaşamaktadır. Hareket edememekte ve başlarının sabitlenmiş olması nedeniyle karşılarındaki duvardan başka bir yeri görememekteyken. Arkalarında yüksek bir yerde ateş yanmaktadır. Tutsaklarla bu ateş arasında dik bir yol vardır. Yine bu yolda alçak bir duvar bulunmaktadır. Duvarın arka tarafında taş ve ahşap gibi çeşitli malzemelerden insan, hayvan veya başka şeylere benzeyen kuklalar taşıyan kişiler hareket etmektedir. Bu kişiler nesnelere taşırken bazen konuşmakta bazen de susmaktadırlar. Eflatun burada Sokrates'in ağzından Glaukon'a yönelik bahsi geçen durumda tutsakların, seslerin yankıları ile nesnelere gölgeleri arasında bir bağlantı kurup kurmayacağını sorar. Glaukon ise nesnelere gölgeleri ile onları taşıyan kişilerin konuşmalarının, tutsaklar tarafından aynı şeye ait sanılacağı yanıtını verir. Alegorik anlatının devamında tutsaklardan biri zincirlerinden kurtulur. Gözleri kamaşarak gölgelerini gördüğü nesnelere bakar. Böyle bir durumda tutsağın daha gerçek ve daha doğru görmeye başladığı ifade edilir. Sonrasında bu kişi mağaradan çıkarılır, ilk olarak en rahat görebileceği şeyleri, yani gölgeleri ve yansımaları görür. Sonra onların asıllarını, daha sonra da yıldızları, ayı ve en son da güneşi seyrederek. Güneşi, sudaki veya bir şeye yansıdığındaki haliyle değil, olduğu gibi görür. Sonra her şeyin kaynağının o olduğunu anlar. Sonra yaşadığı yeri hatırlar. Tutsağın geri dönmesi durumunda mağaranın karanlığından

15 Hayati Hökelekli, "Fitrat", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996), <https://islamansiklopedisi.org.tr/fitrat>.

16 Ebu Mansur el-Matürîdî, *Te'vilâtül Kur'an Tercümesi II*, çev. Fadıl Ayğın (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 11/218.

17 Muhammed Abdullah Draz, "Din ve Allah İnancı", t.y., 110, erişim 11 Ekim 2019.

dolayı gözlerinin bu duruma çok zor alışacağı ve dışarıda gördüklerini anlatmak isterse herkesin ona güleceği ve inanmayacağı, hatta gözlerini bozduğunu düşünecekleri ve onu öldürmeye yeltenebilecekleri aktarılır. En sonunda mağaranın, görünen dünyayı; mağaranın dışına çıkan yokuşun, ruhun düşünceler dünyasına yükselişini; nihayetinde mağarada dışındaki dünyanın da idealar dünyasını temsil ettiği ifade edilir. Algılanır dünyada iyi ve güzel olan her şeyin kendisinden geldiği, görünen dünyaya ışığı ulaşan ve algılanabilir dünyada doğruluk ve kavrayışın kendisine dayandığı bir kaynak vardır. O da *iyi* ideasıdır.¹⁸

Eflatun, mağara alegorisine yer vermesinin ardından çalışmamız açısından önemli bir başka meseleye, mağaradaki tutsakların çocukluklarından itibaren eğitimsiz oldukları hususu ile de bağlantılı olan eğitimin amacı noktasına değinmektedir. Ona göre eğitim, bir insana onda bulunmayan şeyi vermek değildir, bilakis eğitim, ruhun doğru yöne meylini sağlamak için vardır. Bu durumda o, bilgi sağlamak üzerine kurulan değil, zaten ruhta var olan bilginin nereye yönlendirileceğine ilişkin faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹

Alegorinin devamında aktarılan bir başka şey ise eğitimsiz ve bilgisiz insanların yönetici yapılmamasıdır. Eflatun'un, buradaki düşüncesinin yine insanın sahip olduğu ruh ile ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Ona göre seçkin bir sınıfı eğitilmeli ve yönetici yapılmalıdır. Yönetici de, devlet de, yasa da toplumun müşterek mutluluğunun devamı içindir. Amaç, insanların dünyanın arzu ve meşgalelerine dalan insanların kendi heves ve isteklerine göre bir yaşam sürmelerini, seçkin bir zümre ortaya çıkararak engellemektir. Çünkü ona göre ancak böyle bir durumda insanlar, bir arada ortak bir şekilde yaşayabilirler.²⁰

Sonuç olarak ilerleyen başlıklarda mağara alegorisinde dikkat edeceğimiz unsurların başında tutsakların çocukluklarından itibaren mağarada bulunmaları ve ruh konusu gelmektedir. Ardından eğitime dikkat çekilecektir. Bu iki hususu müteakiben yankı ve gölgelerin yanıltıcılığı, görünür ve algılanabilir dünyanın varlığı, iyi ideası, ahlaki yükseliş, başkalarının kurtuluşu, siyaset felsefesi-toplumsal yaşam ve son olarak da eğitim ve hatırlatma arasındaki ilişki değinilecektir.

Mağara Alegorisindeki Temel Unsurlar ile Haber Bilgisinin Fonksiyonu Arasındaki Benzer Yönler

Makalemizin başında da dediğimiz gibi Tanrı-insan ilişkisine dair bir okuma olarak ortaya koymaya çalıştığımız şey, Eflatun'un mağara alegorisini Matürîdî'nin haber bilgisi ile birlikte okumaktır. Bu yapmaktaki amacımız da Tanrı-insan ilişkilerine zihin yoran kimselelerin, biri Felsefe diğeri de Kelam açısından olmak üzere bunu nasıl ortaya koyduklarına ve aralarındaki benzerlikler ile farklılıklara dikkat çekmektir. Bu başlık altında benzerliklerden

18 Eflatun, *Devlet*, çev. Furkan Akderin, 2. bs (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 269-72; Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, 20.baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 231-34.

19 Eflatun, *Devlet*, 2016, 274; Eflatun, *Devlet*, 2010, 235-36.

20 Eflatun, *Devlet*, 2016, 275-77; Eflatun, *Devlet*, 2010, 237-39.

ilk olarak Eflatun'da ruhun, Matürîdî'de ise fitratın birbirine yakın işlevlere sahip görünmesine değinilecektir. İkinci olarak hem alegoride hem de haber bilgisinde bir tarafta görünüş âleminin yanıltıcılığı-dünya hayatının geçiciliğine, diğer tarafta idealar dünyasının ve ahiret hayatının asliliği üzerinde durulmasına işaret edilecektir. Üçüncü benzerlik olarak varlığın görünüş âleminde ibaret olmadığı; kâmil bir insan olmak için de görünüş âlemine yani şahit âleme dalıp gitmemek gerektiğine dikkat çekilecektir. Dördüncü olarak her iki durumun da bir ahlak düşüncesine işaret ettiğinden bahsedilecektir. Beşinci benzerlik olarak hem mağara alegorisinde hem de haber bilgisinde de diğer insanların necatının dert edinildiğine dair alametler bulunduğu değinilecektir. Altıncı olarak toplumsal huzurun sağlanmasına yönelik birtakım işaretlere atıfta bulunulacaktır. Son benzerlik olarak kişinin iyiliğe meyiletme kabiliyetinin bir nevi hatırlatma ile ortaya çıkabileceği ihtimaline dikkat çekilecektir.

İlk benzerlik yukarıda da belirttiğimiz gibi insanların içinde, onlarla daha yüce ve kendilerini aşan şey arasında irtibat kurulduğunda gariplik hissettirmeyecek bir unsurun mevcut olduğudur. Bu unsur Eflatun'un mağara alegorisinde ruhta; Matürîdî haber bilgisi ile ilişkili olarak da fitrattadır. Ruh ve fitratın burada aynı kelimelerle ifade edilmeyişi problem edilmemelidir. Çünkü bu kavramların hem Felsefe'de hem Kelam'da farklı tanımlamaları olduğu bilinmektedir. Fakat bizim esas vurgumuz Eflatun'daki ruh kavramının muhteva olarak Matürîdî'de hangi kavram ile benzeştiğine dolayısıyla da onun Eflatun'da iyi ile Matürîdî'de ise Allah ile ilişkisindeki fonksiyonuna odaklanmaktır. Eflatun'da bunu "ruhun görmesini sağlamak amacımız değil, çünkü zaten bu güce sahiptir"²¹ ifadelerinde; Matürîdî'de ise "insanların yaratılışına [fitratına], varlığına ilişkin koyduğu bilgi"²² cümlelerinde görebiliriz.

Mağara alegorisi ve haber bilgisi arasında kurabileceğimiz ikinci benzerlik, onların gayeleri ile ilişkilidir. Eflatun'da mağara alegorisi ve bu mağaradaki tutsakların başına gelenler, içinde buldukları görünür âlemin yanıltıcılığı ve aslı olmayışı, hakiki olanın ise anlaşılır ya da idealar dünyası ve iyi ideası olması üzerine kuruludur. Haber bilgisi de kişinin duyuları ve aklına bir zarar gelmesi durumunu izale etmek ve kendilerine gaybî kalan alana dair eksikliklerini gidermek, dolayısıyla da Allah ile sağlanacak ilişkinin sıhhatli olabilmesi gayesi üzerine temellenmektedir. Yani her ikisinde de aldaticılık, noksanlık, geçicilik gibi şahit âleme ait aşamalardan daha ulvi olan, gerçek ve hakiki olana yönlendirme amacı söz konusudur. Eflatun'da bahsettiğimiz benzerliği destekleyecek "mağaradan çıkan bir insan içeridekilerin değerlerini kıskanır mı? Onlar gibi olmak ister mi?"²³ şeklindeki soruya olumsuz cevap verilmesini; Matürîdî'de ise nübüvvetin gerekliliğinin açıklandığı sayfalarda "duyu organına bazı arızalar gelebilir... akla da diğerlerine gelen arızalar isabet edebilir... delili duyuya dayanmayan hususların idraki haberle mümkündür"²⁴ ifadeleri ve "hak yolda ilerlemenin bütün faktörleri duyular ötesindedir... bu sebeple kendilerini müşahede etmenin

21 Eflatun, *Devlet*, 2016, 274.

22 el-Matürîdî, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi 11*, 218.

23 Eflatun, *Devlet*, 2016, 271-72.

24 Matürîdî, *Kitabü'r-Tevhid-Açıklamalı Tercüme*, 280-81.

âhireti hatırlatacağı bazı kişileri (peygamberler) görmek suretiyle hak yolda ilerleme çabasına destek vermeye ihtiyaç duyulmuştur. Bu kişiler ebediyet yurdunun kolaylıklarını ve zorluklarını dile getirip anlatırlar²⁵ ibarelerini örnek olarak verebiliriz.

Üçüncü benzerliğin, varlığın yalnızca görünür âlemden ibaret olmadığı ve kemâlâtın da şahit âleme dalıp giderek sağlanamayacağı fikri hakkında olduğu söylenebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi mağara alegorisi, asıl itibariyle görünür dünyaya iltifatsızlığın bir sembolüdür. Bundan dolayı dışarı çıkan tutsak mağaranın karanlığında yaşamak için geri dönmeyi bile düşünmemiştir. Mağara dışındaki dünyanın gerçekliğinden şüphe duymamış ve tatmin olmuştur. Nitekim Eflatun, Sokrates'in ağzından, mağaradan çıkan kişinin mağaradakiler hakkında "Bunları gördükten sonra, önceden yaşadığı yeri ya da orada kalan diğer arkadaşlarını düşündüğü zaman kendi durumunun ne kadar iyi olduğunu anlar ve onlar için üzülmür değil mi?" sorusunu sordurmakta ve Glaukon'a "kesinlikle evet" cevabını vermektedir.²⁶ Haber bilgisinin de muhataplarına sağladığı şeylerden biri budur. Kişinin fitratı ve kişinin muhatap olduğu haber arasında onun doğruluğunun tasdiki anlamına gelen bir mutabakat kurulduğunda itminan ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla haber bilgisi ile de şüphe ortadan kalkmaktadır. Matürîdî'nin nübüvvetin gerekliliğini ispat bahsini ele alırken, dolayısıyla haber bilgisine de ilişkin olarak "Bu suretle [peygamberler vasıtasıyla] duyu ötesi müşahede edilmiş âlem konumuna girer ve erdemli davranış insan yaratılışıyla uyumlu bir kolaylık kazanır."²⁷ söyledikleri bu minvalde düşünülebilir.

Dördüncü bir benzerlik olarak üçüncü benzerliği tamamlayıcı olması açısından hem mağara alegorisinde hem de haber bilgisinin bir ahlak sunduğuna dair işaretlerden söz edilebilir. Mağara alegorisinde bu ahlak düşüncesinin işaretlerini, eserde geçen, mağara dışına ulaşmak için çıkılması gereken yolun ruhun düşüncelerde yükselişini temsil ettiği söyleminde bulabiliriz. Yine algılanabilir dünyanın doğruluk ve kavrama ile ilişkilendirilmesi ve kişinin buradan bir daha mağaraya geri dönmek istememesi de ahlakla ilişkili görülebilir.²⁸ Haber bilgisinde de benzer işaretler görülmektedir. Daha önceki başlıklarda haber bilgisinin bazı amaçlara mebni olduğunu söylediğimizde, kişinin aklını ve duyularını kuşatabilecek dünyevi meşgaleler ve nefsanî arzuların etkisinden kurtulabilmesi faydasını taşıması açısından insanın ahlaki yönü ile de ilişkili olduğuna işarette bulunmuştuk. Nitekim Matürîdî, nübüvvetin gerekliliğinden bahsettiği bölümlerde "nefsin yapısında, kurtuluş umduğu yerde kişiyi helake götürecektir ve fayda beklediği yerde ona zarar getirecek bir bilgisizlik ve hoyratlık vardır. Bu bilgisizlik onu... bir zata (peygamber) muhtaç kılar. Ancak o sayededir ki... nefsinin eğitebilir"²⁹ demektedir. Dolayısıyla bu açıdan da her iki karşılaştırma konusu arasında bir benzerlik bulunmaktadır.

25 Matürîdî, 283.

26 Eflatun, *Devlet*, 2016, 271.

27 Matürîdî, *Kitabü'l-Tevhid-Açıklamalı Tercüme*, 283.

28 Eflatun, *Devlet*, 2016, 272.

29 Matürîdî, *Kitabü'l-Tevhid-Açıklamalı Tercüme*, 275.

Bir diğer benzerlik için her ikisinin de başkalarının necatına yer vermesinden bahsedilebilir. Eflatun'un alegorisinde mağaradaki zincirlerden kurtulup bir şekilde görünür âlemden idealar âlemine çıkan tutsak, karşı karşıya bulunduğu dünyaya gözlerini alıştırdıktan sonra ve her şeyi görmeye başlamasının akabinde mağaradaki diğer tutsakları hatırlar. Algılanabilir dünyada her şeyi gerçekliği ile görmeye başlayan tutsağın, mağaradakilere artık imrenmeyeceği gibi oraya bir daha geri dönmek istemeyeceği de ifade edilir. Fakat ola ki geri dönse ve orada tutsak olanlara gördüklerini anlatmak istese, başına birtakım şeyler gelebileceği, onlardan birinin kolundan tutup gördüğü şeyleri ona da göstermeye kalksa belki de en sonunda bu yüzden öldürülebileceği söylenmektedir. Yani bu alegoride bir anlığına bile olsa mağaradakiler dışarı çıkan tutsağa düşündürülür. Nitekim Sokrates'in ağzından "...Onun mağaradan çıkmasının boşuna olduğunu ve bir de üzerine gözlerine zarar verdiğini söylerler; hatta bu insan diğerlerini mağaradan çıkarıp yukarılara götürmeye kalkışsa, onu öldürmeye varacak kadar ileriye de giderler"³⁰ denmektedir. Yöneticilerin üst sınıftan seçilmesi gerektiği bahsi konuşulurken de mağaradakilerin/görünür âlemdekilerin de içinde buldukları yerin tutsaklığından kurtulmaları amaçlanıyor görünmektedir. Yine yöneticilere, Devlet'e yani görünür dünyaya karşı da sorumluluk yüklenmektedir. Buna binaen Eflatun'un satırlarında "...gerektiği zaman başkalarının olduğu mağaraya inip gözlerinizi buna uyumlu hale getirmeniz gerekiyor...daha önceden güzelin, iyinin ve doğrunun gerçeğini gördüğünüz için, bu kez görebileceğinizi yansımaların gerçeklerini çok daha iyi biliyorsunuz"³¹ ifadeleri geçmektedir. Haber bilgisine yani vahye muhatap kılınan peygamberlerin görevinin de bu haberi muhataplarına aktarması ile vazifeli olmalarından hareketle, haber bilgisinde tek bir kişinin değil insanlığın necatının hedeflendiğini söyleyebiliriz. Matürîdî de buna yönelik nübüvvetin gerekliliği bahsinde "...anlaşmazlık her türlü bozukluğun temeli ve her türlü çöküntünün başlangıcıdır...insan aklının varabildiği nihai nokta, kendini destekleyecek ve yaratılış amacını oluşturan dirliğe ve birliğe yönlendirecek birine başvurmaktan ibarettir...bu düşüncenin seyrinde yaratıcı nezdinden geldiğini bildiren bir peygamberin mevcudiyetine hükmetmenin gereği vardır"³² ifadelerini dile getirmektedir.

Bir başka ortak diyebileceğimiz husus, mağara alegorisi ve haber bilgisinde toplumsal huzuru sağlamaya yönelik işaretler olduğudur. Eflatun'un temsilinin devamında konular siyaset felsefesine bağlanıyor görünmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Eflatun, Sistematik Felsefe'nin bir temsilcisidir. Dolayısıyla onun zihninde her şey birbiriyle bağlantı içindedir. Tutsağın mağaradan kurtulması, ruhunun yükselmeye başlaması, yani doğru yöne bakmayı öğrenmesi sebebiyle gerçeği de gerçekliği ile görmeye başlamasının ardından Eflatun, anlatısını, Sokrates'in dilinden eğitimsiz insanların yönetici olmaması gerektiğine getirmektedir. Aynı şekilde bilgisiz insanların eğitimsizler gibi olduğunu söylemektedir. Bu nedenle de seçkin insanların en yüksek idea olarak görülen şeye yöneltilerek,

30 Eflatun, *Devlet*, 2016, 272.

31 Eflatun, 276.

32 Matürîdî, *Kitabü'l-Tevhid-Açıklamalı Tercüme*, 279.

karanlıktan aydınlığa çıkarılmasını söylemektedir. Fakat bu mertebeye erişenlerin de orada durmayıp mağaradaki tutsakların yanına dönerek onların işlerini üstlenmeleri gerektiğini söyler. Çünkü yöneticinin ve dolayısıyla da devletin amacı tüm toplumu zorla veya gönüllülükle bir araya getirerek müşterek mutluluğa ulaşmaktır. Seçkin insanların önemi de buradadır. Devletin devamlılığını, yani toplumun müşterek mutluluğunu devam ettirmektir. Kıyasımız açısından buradan anlaşılması gereken şey Eflatun'un insan ruhu ve siyasi otorite arasında bir bağlantı görmesinin, toplumun müşterek mutluluğunun sağlanması ile de ilişkili olduğudur.³³ Nitekim "... amaç... tüm vatandaşların ortak bir toplumda üzerine düşeni yapmasını sağlamaktır. Devletin üstün insanlar ortaya çıkarmak istemesinin nedeni, onların kendi kafalarına göre bir yaşam sürmelerini sağlamak değil, kurulu sistemin devamını sağlamak için kendilerine yardımcı olmalarıdır"³⁴ ifadeleri de buna işaret ediyor görünmektedir. Haber bilgisine baktığımızda, onun da temel amaçlarından birinin, insanların kendileriyle baş başa kaldıklarında ortaya çıkabilme ihtimali bulunan sorunları ve yine yalnız başlarına çözemeyecekleri problemleri gidermekle yakın bir ilişki içinde olduğunu görmekteyiz. Matürîdî'de bu minvalde peygambere olan ihtiyaç bahsi ile ilgili olarak "Uygulayacakları hukuki ve sosyal düzeni olmayan ve bütün işlerine mesnet kabul edecekleri bir esası bulunmayan topluluğun varlığını sürdürmesi mümkün değildir...bu tür toplumlara birinin yol göstermesi kaçınılmaz bir durumdur, (Allah'ın) barış ve huzur içinde olacakları bir yöntem de belirlediğini bilen biri"³⁵ ifadeleri de iddiamıza örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla haberde, insanların bir arada yaşabilmelerini ve bu yaşayışlarını sürdürebilmelerini sağlayacak nitelikler mevcut görünmektedir.

Bahsedilebilecek bir diğer benzer özellik olarak her iki bilginin de kişiye temelde yeni bir bilgi öğretme amacıyla değil, kişinin kendisinde var olan iyiye doğru meyletme kabiliyetini hatırlatma üzerine kurulu olduğudur. Eflatun'un mağara alegorisinin devamında eğitimin amacının, kişiye sıfırdan bir şeyler öğretmek değil, *onun doğru yöne bakmasını sağlamak* olduğu söylenmektedir.³⁶ Bu da bize kişinin ruhunda haddi zatında var olan fakat yönlendirilmeye ihtiyaç duyulan bir bilginin zaten var olduğunu göstermektedir. Eğitimin işlevi bir nevi bu bilgiyi hatırlatmak ve onun nereye yönlendirileceğini göstermektir. Haber bilgisine baktığımızdaysa yine benzer bir durumu görmemiz söz konusudur. Daha önce bahsettiğimiz gibi Eflatun'un mağarasındaki tutsakların onları iyiye ulaştırabilecek ortak yönleri ruhlarıdır. Bunun gibi haber bilgisinin muhatap kılındığı insanlarda da Tanrı ile insan arasında kurulacak ilişki için ortak bir unsur olarak fitrat bulunmaktadır. Haber bilgisi de tüm insanlarda var olan bu ortak unsurun sahip olduğu iyiliğe meyletme yetisini bir nevi uyandırma ve kişinin Tanrı ile ilişkisini sağlama fonksiyonuna sahiptir. Nitekim Matürîdî de peygambere olan ihtiyaçtan bahsederken -dolayısıyla haber bilgisi ile de ilişkili

33 Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (Say Yayınları, 2015), 71.

34 Eflatun, *Devlet*, 2016, 275-76.

35 Matürîdî, *Kitabü'l-Tevhid-Açıklamalı Tercüme*, 284.

36 Eflatun, *Devlet*, 2016, 274.

olarak- “peygamber göndermede hatırlatma, insanları uyarma ve yanlış yola dikkat çekme faydaları vardır”³⁷ demektir. Bu anlamda her ikisi de insanlarda var olan temel unsurların, onların kaynağı olan şeye yönlendirilmesini sağlama özelliğine sahiptir.

Mağara Alegorisindeki Boşluklar ve Haber Bilgisi Üzerinden Bir Okuma

Bir önceki başlıkta her ne kadar mağara alegorisi ve haber bilgisi arasındaki benzerliklerden bahsetmiş olsak da aslında her iki durumun kıyaslanabilir olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Bu söylediklerimizle kastettiğimiz şey, mağara alegorisinin, haber bilgisi gibi bir bilgi türünü temsil etmemesidir. Dolayısıyla yaptığımız kıyas, her ikisinin de bir bilgi türü olduğunu düşünerek değil, ikisinin de matuf olduğu amaçlar ve ihtiva ettiği birtakım unsurlar açısından yapılmıştır. Bu önemli hatırlatmanın ardından mağara alegorisinde görülen boşluklar açısından ilk olarak tutsağın, gölgelerin gerçeklik ile ilişkili olmadığını ve asli olmadıklarını nasıl anladığına, zincirlerden kurtulmanın özgürlük olduğuna nasıl hükmettiği sorularına işaret edilecektir. İkinci olarak yansımalar ve gölgeler sebebiyle hem duyuları hem aklı yanılan tutsağın zincirlerinden kurtulsa bile mağaradan nasıl çıkabildiği sorusunun cevapsız bırakılmasına değinilecektir. Üçüncü olarak tutsağın zincirlere mahkûmken elde ettiği ve özgür kaldıktan sonra elde ettiği bilgilerden hangisinin doğru olduğuna nasıl karar verdiği sorusuna yer verilecektir. Dördüncü olarak tutsağın yankılara ve yansımalara dair bir yanılgısının olduğunu fark etse bile tutsak olmanın mı yoksa özgür olmanın mı bu yanılgıya sebebiyet vereceğini nasıl anladığı sorusu sorulacaktır. Beşinci olarak yanılgılar dünyası da diyebileceğimiz görünüşler dünyasında kişiyi yanıltmadan dışarıda başka bir dünyanın var olduğuna inandırabilecek ve onun dışarı çıkmasını sağlayabilecek şeyin ne olduğu sorulacaktır. Altıncı olarak tutsakların, ruhlarında iyinin var olduğunu bilseler bile, iyi ile ilgili bu unsuru nasıl uyandıracakları irdelenecektir. Yedinci olarak ruhun iyiye doğru yönlendirilmesinden bahseden ve bununla ilgili olarak eğitimi gündeme getiren Eflatun'un eğitimin içeriğine değinmeyeşine dikkat çekilecektir. Yine bu eğitimin kişinin kendisi tarafından mı yoksa bir başkası aracılığıyla mı gerçekleşeceği sorusunun da cevapsız kaldığına işarette bulunulacaktır. Son olarak Eflatun'un, devleti niçin seçkin bir yöneticinin yönetmesi gerektiğine inandığı ve yalnızca müşterek bir mutluluğun elde edilebilmesi için tahayyül edilen sistemin devamlılığın sağlanması gerektiğini ifade ettiği soruları sorulacaktır. Buna mukabil tüm bu bahsedilenleri sağlayacak ve garanti edecek ilkenin yahut ölçünün var olup olmadığı sorgulanacaktır.

Mağara alegorisinde bizce boşluklar olduğunu düşündüğümüz veya soru sorduğumuzda cevabını alamadığımız bazı noktalar bulunmaktadır. En temelde eğitim meselesine bakıldığında, bu boşluğun ve cevapsız soruların ortaya çıktığını görmekteyiz. Eğitim, mağara alegorisinde kişinin iyi ideasında ulaşma macerasına dair bir mesele olarak görülmektedir. Eflatun'un anlattısından hareketle bu yolculuk veya yükselişte temel hedefin, ruh ve onun iyiye

37 Matürîdî, *Kitabü'l-Tevhid-Açıklamalı Tercüme*, 283.

doğru uyandırılması olduğu anlaşılmaktadır. Sorularımız ve boşluklar da tam olarak burada belirmeye başlamaktadır. Mağaradaki insanlara bakıldığında Eflatun, onların eğitimsiz olmalarına vurgu yapsa da amacı yukarıda da bahsettiğimiz gibi onlara bir şeyler öğretmek değildir. Nitekim mağaradaki unsurlar, buradaki tutuklu insanların gördüğünü ve işittiğini, dolayısıyla işitebiliyorlarsa da konuşabildiklerini göstermektedir. Yani onlar en azından duyu bilgisini elde edebilmekte fakat mağaradaki gölgeler ve yankılar nedeniyle doğrusunu bilememektedirler. Burada ruh üzerinden okuma yapmayı sağlayacak ilk sorumuz, alegorinin sonunda zincirlerinden kurtulan kişinin, gölgelerin gerçeklikle bir alakası olmadığını nasıl anladığı ve kendisini mağaradan nasıl çıkardığıdır. Yani ne olmuştur da çocukluğundan itibaren zincire vurulmuş kişi, zincirlerinden kurtulsa bile içinde bulunduğu yerin aldatmaktan ibaret olduğunu ve zincirlerden kurtulmanın özgürlük olduğunu anlamıştır? Yanılığının içindeki kişinin zincirlerinden kurtulsa bile mağaradan kendi başına çıkıp çıkamayacağı sorusu önemlidir. Çünkü kişinin gölge ve gerçeklik arasındaki ayrımı yapabilmesi için akli melekelerinin ve duyularının doğru bir şekilde örtüşmesi ve çalışması gerekmektedir. Fakat tutsağın, içinde bulunduğu mağarada bunu sağlayabilecek bir ölçütün olduğuna dair bir iz görememekteyiz. Mahkûmun duyuları üzerine düşünecek olursak, gördüklerinin zaten bir yanılığdan ibaret olduğu Eflatun tarafından ifade edilmektedir. İşittiklerinin de yankılardan dolayısıyla asli olmayan seslerden ibaret olduğunu anlıyoruz. İşitme ve görmenin yanıtılması, temel duyu bilgilerinin doğruluğunu etkilediğine göre bu tip bir bilginin, yani duyu bilgisinin, zincire bağlı olsa da olmasa da mahkûmun mağaradan çıkabilmesi konusuna yardım etmeyeceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu nokta bize başka bir bilgi türünün gerekli olduğunu düşündürmektedir.

Eflatun, zincirlerinden kurtulan kişinin her şeyi olduğu gibi görmeye başladığını söylemektedir. Fakat Eflatun bize, zincirlere vuruluyken gölgeler ve yankılarla kandırılmış yahut bunlara kanmış kişinin, tutsakken elde ettiği ve özgür kaldığında elde ettiği bilgiler arasında hangisinin doğru olduğunu nereden bildiğini söylememektedir. Üstelik bu kişinin ortada bir yanılığ olduğunun farkına varsa bile tutsak olmanın mı yoksa özgür olmanın mı bu yanılığa sebebiyet verdiğini nereden anlayabileceğinin de bir cevabı yoktur. Yine çocukluğundan beri zincirleri olan bu kişinin, bizce özgürlük olan şeyi kendince tutsaklık olarak adetmeyeceğinden de emin olunamamaktadır. Dolayısıyla burada ikinci bir soru sorulması gerekmektedir: yanılığın dünyasında yanılığa sebebiyet vermeyecek olan şey nedir ki zincirlerinden kurtulmuş olan kişi bunun farkına varmış, dışarıda da bir dünyanın olduğunu keşfederek gayret göstermiş ve mağaradan çıkmıştır? Bize göre burada da tutsakların yanılığa düşmemelerini sağlayacak şey haber bilgisidir. Bu bilgi ise dışarıdan birinin gelip onlara konuşmasıyla gelebilir. Dışarıya çıkma eylemi de bu konuşmaya kulak veren tutsaklardan biri(leri)nin, işittikleri doğrultusunda hareket etmesiyle gerçekleşmiş olabilir.

Öte yandan Eflatun, mağaranın görülebilir dünya, mağaranın dışının ise algılanır dünya olduğunu söylemektedir. Eflatun'a göre algılanır dünya içinde bir de iyi ideası yer almaktadır. Fakat bu ideayı kavramanın yolunu Eflatun, iyi ve güzel olan her şeyin ondan geldiğine

inanmaktan geçtiğini ifade etmektedir.³⁸ O halde üçüncü bir soru olarak ruhları ve bedenleri mağarada hapsolan insanların, ruhlarında iyi bilgisine sahip olsalar da onları iyiyi idrak edebilmek üzere nasıl uyandıracaklarına dair bir cevap da yoktur. Burada Eflatun, eğitimi gündeme getirmektedir. Fakat bu eğitimin nasıl bir eğitim olduğundan bize bahsetmemektedir. Tutsak edilmiş, yanlışlara maruz kalmış ve sürekli aslı olana yönelmesi ve dışarıya çıkması beklenen insanların, mağaraya ait bir eğitimle mağaranın dışına çıkabilmesi mümkün görünmemektedir. O halde dışarıya ve iyi ile ilgili olan ne varsa o, içeriye girmelidir. Mağara ile ilişkisi olan ya da mağara içinden hiçbir eğitim, dışarıya çıkmak konusunda yardımcı olmayacaktır. Çünkü ruhun sahip olduğu bilgi mağara ile değil aksine iyi ideası ile alakalıdır. Dolayısıyla ona yol gösterecek eğitimin de mağaradan değil, onun bilgisi -ve kaynağı- ile alakalı olan yerden gelmesi gerekmektedir.

Mağara alegorisini okurken, mağaranın, içindeki tutsakları yanlışlığa düşürmek üzere tasarlandığının farkında olmak gerekmektedir. Alegoriye ulaşılmak istenen nokta açısından değil de yine mağaranın içinden baktığımızda bizim de bu yanlışlığın tutsağı olmamız kaçınılmazdır. Ancak nihai amaçtan haberdar olmamız durumunda mağaranın yanlışlıklarını idrak etmeye başlayabilir ve onun geçiciliğini fark edebiliriz. Bu açıdan mağaraya tekrar baktığımızda, tutsaklardan birinin nasıl olup zincirlerinden kurtularak, sanki dışarıda başka bir dünya olduğunu biliyormuşçasına mağaradan çıkabildiği sorusu aklımıza gelmektedir. Bu noktada metin sessiz kalmaktadır. Mağara alegorisi ile ilgili birçok hususu düşünen ve işleyen Eflatun, çocukluğundan beri tutsak olan ve bir şekilde zincirlerinden kurtulan tutsağın, mağaradaki onca yanlışlıca gölge ve yansıma rağmen, nasıl olup da mağaradan çıkabildiğini bize söylememektedir ya da buna değinmemektedir. Üstelik yine Eflatun'un anlatısından hareketle mağaradan çıkabilmenin de meşakkatli bir yolculuk gerektirdiğini anlamaktayız. Dolayısıyla da mağaradaki tutsağın dışarı çıkmasından önce mağaranın zaten dışında olan birinin -dolayısıyla da hem algılanabilir hem de görünür dünyanın varlığını bilen birinin- mağaraya girip tutsağa algılanabilir dünyanın varlığından bahsetmiş olması gerekmektedir. Bu kişi, mağaranın dışına çıkıp aydınlığa alışı, mağaraya dönmeyi bir anlığına düşünüp de diğer tutsakları mağaradan çıkarmak için çabalarken muhtemelen ölebileceği dile getirilen kişiden farklı biri olmalıdır. O halde mağara alegorisinde, mağaradaki tutsaklar dışında başka biri daha olmalıdır. Bu kişi mağaraya girip tutsakların kendisine inanmama yahut kendisini öldürme ihtimalini de göze almış biri olmalıdır. Haber bilgisi açısından baktığımızda bunu yapabilecek kişinin yukarıda da belirttiğimiz gibi peygamber olabileceği anlaşılmaktadır.³⁹ Tanrı ile doğrudan vahiy aracılığıyla bir ilişkisi bulunması, insanları da kendilerine haber ulaştırarak Tanrı ile ikinci dereceden bir irtibata sokması açısından Eflatun'un alegorisinde de iyi ideası ile doğrudan irtibatı olan ve bu irtibatı mağaradakilere taşıyabilecek birinin görünmez varlığı bulunuyor gibidir.

38 Eflatun, *Devlet*, 2016, 272.

39 Metin Yasa, "Eflatuncu Mağara Alegorisini Yeniden Yorumlama Gereksinimi Dinsel Bilgiyi Anlama ve Geliştirmeye Yönelik Felsefi Bir Karşılaştırma", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28, 42.

İkinci bir husus olarak Eflatun'un kişinin ruhunun doğru yöne bakmasını sağlamak amacıyla eğitim görmesinden bahsettiği yerde, eğitimin içeriğine değinmediğini görmekteyiz. Burada elbette Eflatun'dan bize eğitime dair bir müfredat sunmasını bekliyor değiliz. Merak edip sordüğümüz ve cevabını alamadığımız husus, mağaradaki tutsakların ne tür bir bilgi ile ruhlarının doğru yöne bakmalarının sağlanabileceğidir. Eflatun burada anladığımız kadarıyla salt epistemolojik bir bilgiden ziyade ontoloji temelli bilgiye işaret etmektedir. Nitekim ruhun yükselişi gibi bir konudan bahsetmesi de bu bilginin temelde ontolojik bir şey olduğuna işaret ediyor görünmektedir. Temelde haber bilgisi de ontoloji ile irtibatlı bir bilgidir. İnsanın doğrudan varlığına hitap etmektedir. Kişiyi, Tanrı ve kendisi arasındaki ilişkinin nasıllığı ve neliğine dair eğitmektedir. Dolayısıyla onu, Tanrı ile irtibat kurabilmesine engel olan bağlardan kurtararak belirli bir düzeye de çıkarmaktadır.⁴⁰ Bu anlamda Eflatun'un eğitimi de epistemolojik olmaktan ziyade ontolojik bir eğitim olarak görülebilir ve bir yönden haber bilgisi nevinde bir unsura işaret ediyor olabilir. Yine Eflatun, bahsi geçen eğitimin kişinin kendisi tarafından mı yoksa başkası aracılığıyla mı olacağı hususuna da değinmemektedir. Bize göre mağaraya dışarıdan gelecek olan kişi, tutsağın ruhuna onun aslında iyi ideası ile ilişkili olduğunu da hatırlatacak olan kişidir. Haber bilgisini getiren peygamberlerin de muhataplarını öncelikle Tanrı'ya ve onun emir-nehiyelerine davet etmeleri bu açıdan tesadüf olmasa gerektir.⁴¹ Çünkü Tanrı, onların ontolojileri açısından tanınan bir gerçektir. Dolayısıyla haber bilgisini getiren peygamberler de muhataplarını öncelikle onların bildiği yerden -bir nevi- eğitmektedir.

Üçüncü husus olarak Eflatun, kişinin ruhunda var olan, iyi ideası ile ilişkili görülen ve eğitimle ruhun doğru bakmasını sağlayacak olan bilginin ne olduğundan bahsetmemektedir. Şayet alegoride, mağaradaki tutsakların anlaşılabilir dünya ve iyi ideasına ulaşmaları hedefleniyorsa -ki anlaşıldığı kadarıyla böyle görünmektedir- o halde her şeyin kendisinden meydana geldiği iyi ideası, ruhun da kaynağıdır. Bilginin de iyi ideasına dair bir bilgi ya da ruhun, geldiği yere geri dönmesi gerektiğine dair bir bilgi olduğu iddia edilebilir. Fakat bu husus açıkça belirtilmemiştir. Haber bilgisine baktığımızdaysa bu bilginin, insana nereden geldiğini hatırlattığını ve yine geldiği yere nasıl gideceğini bildirdiği bir bilgi olduğu görülmektedir. Bunu anlayabildiğimiz en önemli nokta, haber bilgisinin kişinin dünyevi durumu ile sınırlı kalmayıp onu uhrevi bir hayata hazırlama gayesinde görülebilir.⁴²

Son olarak Eflatun bize niçin yöneticinin devleti yönetmek zorunda olduğu ve mağaraya geri dönmesi konusunu gerekçelendirmemektedir. Her ne kadar toplumun müşterek mutluluğunun devam ettirilmesi gibi bir gaye ortaya koysa da niçin bu gayeye uygun davranmak gerektiğinden ve hizmet etmek gerektiğinden ya da bu şekilde tahayyül edilen sistemin devamlılığını sağlayacak ve garanti edecek şeyin ne olduğundan bahsetmemektedir. Fakat haber bilgisinde, bu bilgiye muhatap olan kişinin dünyevi ve uhrevi saadeti için

40 Matürîdî, *Kitabü'l-Tevhid-Açıklamalı Tercüme*, 275, 279.

41 Matürîdî, 274-275.

42 Matürîdî, 283.

uyması gereken emir ve yasakların bulunması, bunlara uyulmadığında da yaptırım uygulanabilmesi, nizamın devam ettirilmesi hususunda bir garantör görevi görmektedir.⁴³ Bu noktada haber bilgisi din getirdiği gibi, bu dinin sürdürülebilmesi amacıyla mebni olarak şariat de getirmektedir. Dolayısıyla mağara alegorisi ve haber bilgisi arasındaki en temel farklardan birinin, sürdürülebilirliği sağlayacak bir mekanizmaya sahip olup olmamaları olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre mağara alegorisinin bu mekanizmaya sahip olmadığını, haber bilgisinin ise sahip olduğunu iddia edebiliriz. Belki bu noktada Eflatun'da insanların ortak bir amaç uğruna yaşamalarının bir nevi yasa hükmünde olduğu söylenebilir. Fakat insanlardan herhangi biri bu amaçtan vazgeçtiğinde müşterek hareket etmeyi sağlayacak şeyin ne olduğuna dair bir cevap ya da bu müşterekliği bozan kişiye karşı herhangi bir yaptırım bulunmamaktadır.

Sonuç

Eflatun'un mağara alegorisinin yegâne amacının, kişinin görünür dünyanın bağlarından özgürleşerek idealar dünyası ve iyi ideasına doğru yolculuk etmesi üzerine temellendiği anlaşılmıştır. Eflatun bu amacını, iyi ideası ile ilişkili olan ve her insanda bulunan ruhun eğitilmesi gerektiği anlayışıyla inşa etmeye çalışmıştır. Matürîdî ise haber bilgisinin tüm insanlarda müşterek bir şekilde bulunan fitrat ile bir şekilde ilişkili olduğu görülmüştür. Fonksiyonları açısından haber bilgisinde yer alan tüm hususların ise nihayetinde kulun Tanrı ile ilişkisine yönelik ya da bu ilişkiyi sahih bir şekilde kurmaya yönelik olduğu anlaşılmıştır.

Yalnızca mağara alegorisine bakıldığında birtakım boşlukların ve cevapsız soruların olduğu fakat aynı alegoriyi haber bilgisinin fonksiyonu ekseninde okuduğumuzda bütüncül bir okumaya ulaşıldığı ve noksanlıkların giderilebileceği fark edilmiştir. Yine mağara alegorisinin temel noktaları ve haber bilgisinin işlevi arasında görülen benzerliklerin ve bunlara ilaveten boşlukların haber bilgisi ile tamamlanabilmeye elverişli oluşunun böyle bir okumayı mümkün kıldığı anlaşılmıştır. Yalnızca zikredilenler değil, temelde üzerinde durduğumuz her iki unsurun da kendi başlarına episteme ile alakalı olmalarına rağmen salt olarak böyle olmayıp haddi zatında ontolojiye, yani insanın kendi varlığına (alegoride ruh, Matürîdî'de fitrat) ve bu varlığın Tanrı ile alakalı oluşuna dayandığı görülmüştür. Tüm bu söylediklerimizden hareketle ve çalışmamızın giriş bölümünde dediğimiz gibi mağara alegorisinin ontolojinin temelde olduğu bir epitemeden hareketle okunabileceği görülmüş ve haber bilgisinin fonksiyonu ekseninde yapılan bir okumayla da böyle bir imkânın var olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca öte dünyanın ve Tanrı'nın varlığı her ne kadar insan aklı tarafından bilinebilecek olsa da varlıklarının bilinebilirliği dışında kalan her şeyin insanı aşması ve ona müphem kalmasının yalnızca haberî bir bilgi ile vuzuha kavuşabileceği anlaşılmıştır. Nitekim mağara alegorisindeki boşluklar böyle bir sonuca ulaşılmasını mümkün kılıyor görünmektedir.

43 Matürîdî, 274-75, 284.

Kaynakça

- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Draz, Muhammed Abdullah. “Din ve Allah İnancı”, çev. Bekir Karlığa, Bir Yayıncılık.
- Esen, Muammer. “Matürîdî’nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49, sy 2 (01 Ağustos 2008): 45-56.
- Hökekleli, Hayati. “Fıtrat”. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fitrat>.
- İpek, Mikail. “İmam Matürîdî’de Bilgi Kuramı ve İmanda İstidlâlî Bilginin (Aklın) Rolü”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XIV, sy 2 (2021): 249-64.
- Matürîdî, Ebu Mansur. *Kitabü’l-Tevhid-Açıklamalı Tercüme*. Çeviren Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Matürîdî, Ebu Mansur el-. *Te’vilatül Kur’an Tercümesi 11*. Çeviren Fadıl Ayğan. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. 20.baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- . *Devlet*. Çeviren Furkan Akderin. 2. baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Sâbûni, Nureddin es-. *Mâtürîdîye Akaidi*. Çeviren Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1979.
- Topaloğlu, Bekir, ve İlyas Çelebi. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. 4. baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Yasa, Metin. “Eflatuncu Mağara Alegorisini Yeniden Yorumlama Gereksinimi Dinsel Bilgiyi Anlama ve Geliştirmeye Yönelik Felsefi Bir Karşılaştırma”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, sy 28 (01 Şubat 2010): 37-52.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Haber”. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, 14:346-49. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haber>.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Tasavvufta Yöntem Sorunu: İbnü'l-Arabî'nin Zühd ve Hayal Görüşü Çerçevesinde Bir Değerlendirme

The Problem of Method in Sufism: A Survey on Ibn Arabi's Thought on Ascetism and Imagination

Sultan ADANIR SALİHOĞLU*

Öz: İbnü'l-Arabî, sûfî bir metafizikçi midir yoksa metafizikçi bir sûfî midir? Onun tasavvufî yöntemi uyguladığına dair bilgiler bulunmasına rağmen tasavvufun yöntemine dair eleştirileri ve sûfîlerin pratiklerini metafizik açıdan ele alması onu düşünce tarihinde bir metafizikçi olarak konumlandırmamıza olanak sağlamaktadır. Ancak onun ne bir kuşku ne de entelektüel bir arayış amacıyla klasik anlamda varlığa dair bir araştırmaya girdiğini söylemek mümkündür. Onun içerisinde bulunduğu genelde İslam özelde tasavvuf geleneğinin iktiza ettiği dindarlığın neticesinde ulaştığı birtakım özel bilgileri yine özel bir yöntemle yorumlayarak teorisini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Kurucu düşünürü olduğu *vahdet-i vücûd* teorisinin âleme dair ileri sürdüğü en önemli önermelerden biri olan “Âlem bir hayal”dir cümlesi, Hakk'ın Varlığı karşısında imkân halinde bulunan hakikatlerin bu imkân halinden hiç çıkmadıkları ve sürekli olarak Varlığın tecellisine muhtaç oldukları anlamına gelmektedir. Sünni tasavvufta insanın fakir Allah'ın zengin olduğu şeklinde yorumlanan bu hakikat, sûfîleri korku ve ümit ile yola çıkmaya ikna etmiştir. Yolculuğun sonunda varılan idrak *-keşf-* bütün yolculuğun yeniden yorumlanmasına kapı aralamıştır. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'yi, kendi yolculuğundaki pratikleri ve nihayetinde vakıf olduğu hakikat nedeniyle bir sûfî olarak adlandırabilirken; hem tasavvufun yöntem, doktrin ve istilahlarıyla hem de kitap ve sünnette geçen bilgiler ışığında yorumlayarak (tâbir) bir düşünce sistemi kurmasından dolayı bir metafizikçidir. Dolayısıyla onu, tasavvufî yöntemi ve bilgi birikimini entelektüel bir gözle ele alıp üzerine bir düşünce kurması nedeniyle sûfî bir metafizikçi olarak adlandırılabilir. Bu çalışmada, ilk dönem tasavvuf eserlerinde yöntem olarak ileri sürülen açıklık, halvet, yolculuk gibi birtakım sûfî pratiklerin İbnü'l-Arabî metafiziğinde nasıl bir anlama evrildiği ve İbnü'l-Arabî'nin bütün bir gelenek üzerinden nasıl bir yorum yöntemi geliştirdiği incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, Tasavvuf, Metafizik, Hayal, Varlık

Abstract: Was Ibn Arabi a Sufi metaphysician or a metaphysician Sufi? Even though it is known that he adopted Sufi practices, his criticism towards the Sufi method and his approach to Sufism as a metaphysician allows us to position him as a metaphysician in the intellectual history. However, it is not possible to claim that he inquired into Being in the classical sense as a result of an intellectual pursuit or questioning the reality. It can be said that the religiousness required by Islam in general and Sufism in particular

* İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı doktora öğrencisi, sultanadanir@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5037-7971

resulted in a grasp of exclusive knowledge, and he developed his theory by interpreting this knowledge with a particular method. In this article, we follow the steps he took as a Sufi in the path passed over by his predecessors who were the pioneers in turning the Sufi way into a religious science and try to show the similarities of practices and thoughts shared by both. While we encounter the thoughts which were later theorized by Ibn Arabi in the early Sufi text, they were never interpreted philosophically which may be the result of Sufis' practice-oriented doctrine or the fact that some of the earlier Sufis abstained from learning any science that could be a trap for their inner state. Even if some Sufis are known to utter sentences which needed to be interpreted, their interpretation did not go beyond a moral lesson or ignored at all for being said under the state of ecstasy (shaḡhāt). However, Ibn Arabi, besides having his own experiences, used the practices, thoughts, utterances of his predecessors while constructing his unique theory.

“The universe is an imagination” is one of the most significant statements of his theory of wahdat al-wujud and it means that the possible realities are dependent on God's Being for their existence and they never leave their state of possibility even after they come into existence. This statement does not question the reality but gives the reality an explanation as how the things are as they are. According to this idea, everything is possible except for God, who is the necessary being, and their being created does not end this state as they continue to be created for each moment by God, who is giving them being incessantly on which Ibn Arabi comments that if the manifestation of Being stopped, the whole existents would turn back to their original state of nothingness which is the status of possibility. This means all possible beings are dependent on God and God is all-generous.

In Sunni Sufism, this is stated as that human beings are poor and only God is rich that is why the practices revolved around ascetism and faith in God. This idea only convinces the wayfarers to set on the journey with fear and hope on their hearts. The realization reached at the end of the journey, which is called kashf (uncovering) was considered to be a divine gift to the wayfarer which makes it a personal understanding or an experience that could not be expressed most of the time. In this respect, Ibn Arabi can be called a Sufi because of the method he followed and the reality he reached at the end of his journey and a metaphysician, as he tried to express this reality and constructed a unique thought based on both the Sufi method, doctrine and terms, and the knowledge presented in the Holy book and the tradition through interpreting them.

In this article, it will be examined how Sufi practices such as hunger, isolation, journey etc. which were explained in detail in the early Sufi texts evolved in the metaphysics of Ibn Arabi and how he developed a hermeneutics of his own on the basis of the whole tradition. While earlier Sufis experienced extreme cases of hunger, Ibn Arabi focused on the Being sustaining them. The isolation performed by Sufis is both proved and unproved by Ibn Arabi, claiming that there cannot be true isolation as the isolated will be alone with God. Ibn Arabi not only performed those Sufi practices but also built an ontology and an epistemology accordingly. While the actual motive of Sufi journey was rooted in religious devotion, not an intellectual inquiry on how things were and were known, the path itself led to knowledge which made the wayfarer to question the reality and with his own experiences and the accumulated knowledge of centuries, Ibn Arabi found a ground to explain the reality.

Keywords: Ibn Arabi, Sufism, Metaphysics, Imagination, Being

Tarihsel Bir Arka Plan: Zühd Hakikate Yol Olabilir mi?

İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240), görüşlerinin bir teori olarak sistematikleştirilmesi neticesinde, *vahdet-i vücûd* teorisinin kurucu düşünürü olması, onun düşünce tarihinde bir metafizikçi olarak konumlandırılmasını sağlamıştır.¹ Onu sûfiden önce bir metafizikçi² olarak telakki etmemiz için en önemli etkenlerden biri de tasavvufî yöneme dair eleştirileridir. İbnü'l-Arabî tasavvufî yöntem olan zühüdün³ aşılması gereken bir merhale olduğunu düşünür. Her ne kadar tasavvufun başından beri yöneme dair bir tereddüt varsa da yöntem-sizliğin doğuracağı problemlerin aşılması daha zor olacağı için sûfiler yöntem ve elde edilen ilim arasında bir bağ bulunduğunu iddia etmekle birlikte, bunun bir nedensellik çerçevesinde olmadığını vurgulamaktan da geri durmamışlardır.⁴ Benzer tavır İbnü'l-Arabî'de de görülmektedir. Ancak onu klasik anlamda bir metafizikçi olarak görmemiz de onun anlaşılmasını güçleştirecektir, zira onun ne Yunan filozofları gibi “gerçekten var olana ilişkin bir

- 1 İbnü'l-Arabî'nin en önemli şârihi sayabileceğimiz Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ilk dönem tasavvuf şârihlerinin yaptıkları gibi tasavvuf ve hal, makam, sülûk gibi meseleleriyle esas itibarıyla ilgilenmez ve bunun yerine varlık olmak bakımından varlığı bilmek diye tanımlanan Metafizik'i yeniden yorumlayıp onun konusunu, ilkelerini ve meselelerini tanımlar. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 56. İbnü'l-Arabî'nin geleneksel dinî meseleleri kendisine özgü bir açıdan ele aldığını savunan Kynsh'e göre “İbnü'l-Arabî meselelerin kendilerinden çok, bu meseleler vasıtasıyla izaha çalıştığı tasavvufî ve metafizik keşiflerin ehemmiyeti ile ilgilenir. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu (İzmir: Ufuk Yayınları, 2011), 160. *Fütühât-ı Mekkiyye*'de İbnü'l-Arabî abdest, namaz, zekât, hac vb. uygulamalar hakkında bir fakih gibi meselelerin incelikleri hakkında soru-cevap tarzı bir anlatım sunar ve çoğu zaman bunların ardından o meselenin bâtnî yorumunu da ekler. Örneğin, “hasta kimsenin yolculuk dışında namazları birleştirmesi” hakkında alimlerin görüşlerini aktardıktan sonra bâtnî yoruma geçerek hasta ile tasavvufî bir halin kendisine baskın olduğu kimseyi kıyaslayarak şu sonuca varır: “Hal hastalıktır, makam ise sağlıktır.” İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 4 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 62. Fitre meselesine dair yorumu da onun kelimelerdeki fonetik benzerlik üzerinden kurduğu irtibatla dinî bir meseleyi ontolojik bir hale getirdiğine iyi bir örnek teşkil eder. Buna göre “*Fetr*, *fekt*, yani parçalanma demektir. Allah'ın ilk açtığı (parçaladığı) şey, var ediş esnasında var olanın kulaklarıdır. Bu, yokluk ve varlık arasında *kün* sözüyle kudretin ona işleme halidir.” İbnü'l-Arabî, 4:370. *Fütühât*'ta bu minvalde sayısız örnek bulunabilir, ancak vurgulamak istediğimiz nokta İbnü'l-Arabî'nin meseleleri ele alırken bir Müslüman âlim veya sûfiden ziyade bir metafizikçi gibi meselenin varlık durumuna odaklanmasıdır. Herhangi bir fikhî meselede İbnü'l-Arabî'ye başvurulduğunda onun bir âlim sıfatıyla verdiği ve herhangi bir fikhî eserinde bulunabilecek yorumundan ziyade ön plana çıkan şey ele aldığı konuyu varlık, yaratılış, insanın hakikati ve bilgi yöntemi gibi meselelere çekmesidir. Bu açıdan tasavvufun “bâtnî fıkıh” şeklinde tanımlanmasının ne kadar isabetli olduğunu görebiliriz. Abdullah Kartal, “Metafizik Dönemden Geriye Bakmak' İbnü'l-Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkında Eleştirileri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, sy 23 (2009): 359.
- 2 İbnü'l-Arabî hakikat ehli için birtakım farklı sıfatlar kullanmış olsa da burada metafizikçi tanımını kullanmamızın sebebi varlık hakkında ortaya koyduğu düşüncedir. İbnü'l-Arabî'nin “Varlık olmak bakımından Varlık” hakkındaki görüşleri ve metafiziğinin inşası için bkz. Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 43-52.
- 3 Makale boyunca zühd ile tasavvufî hayata müntesip olmanın gerektirdiği bütün nefis terbiyesi uygulamaları kastedilmektedir. Riyazet ve mücahede de tasavvufî geleneğe yöneme işaret etmesi açısından sıklıkla kullanılan kavramlar olsa da dönemlendirme mevzusundaki önemi dolayısıyla zühd kavramı maksadı yansıtmaması açısından daha uygun görülmüştür.
- 4 İbahilik gibi suçlamalara karşı bir yöntem ortaya koyan sûfî müelliflerin bu çabasıyla, tasavvuf, İslamî ilimler içerisinde kendine bir yer bulmaya çalışır. Diğer türlü, “bir ilmin düzenleyici çerçevesinden çıkmış bir tasavvuf, aşırı gururuların elinde büsbütün kontrolden çıkacaktır.” Ekrem Demirli, “‘Zahiri’ İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 15 (2007): 223.

araştırma”ya⁵ girdiğini ne de Gazzâlî gibi ilimleri ve idrak araçlarını sorgulamaya başlayıp şöyle bir soru sorduğunu söyleyebiliriz: “Gördüğün ve hayal ettiğin şeylerin doğru olduğuna nasıl emin olabilirsin?”⁶ Onun metafiziği bir kuşku ile başlamaz, hatta metafizikçileri kuşkuya düşürecek bir önerme ile nihayete erer: “Âlem bir hayaldir.”⁷ İbnü’l-Arabî bu yargıya varmadan önce “Âlem bir hayal midir?” diye sorgulamaz. Onun düşüncesinin izlerini takip ettiğimizde karşımıza genelde İslam dindarlığının iktiza ettiği amel, özelde tasavvufî yöntem çıkmaktadır.⁸ İbnü’l-Arabî’nin, içerisinde bulunduğu tasavvufî geleneği yorumlama yöntemi, bir pratik olarak teşekkül eden tasavvufun metafiziğe evrilmesi olarak okunabilir. Bu yöntem *tabîr*, İbnü’l-Arabî ise bir *tâbirci* addedildiği takdirde onun “Âlem bir hayaldir” önermesine nasıl ulaştığı anlaşılabilir.

İbnü’l-Arabî, bazı kimselerin “Bütün oluş kuşkudur” dediğini, kendisinin de bu kanaatte olduğunu⁹ söyler; ancak “bunun işitenin anladığı anlamda olmadığını” da ekler.¹⁰ Ona göre akılla varılan bu önerme hem doğru hem yanlıştır. İbnü’l-Arabî’ye akılla elde edilen bilginin değerinin keşifle verilenler gibi olup olmadığını soran İbn Rüşd’e verdiği yanıt gibi, cevap çoğu zaman “evet-hayır”dır.¹¹ Çünkü İbnü’l-Arabî’ye göre yöntem, ulaşılan bilginin ayrıştırıcısıdır; dolayısıyla aynı yargıya varılsa dahi bir akılcı ile bir sûfinin kastettiği anlam farklı olacaktır. *Fütühât-ı Mekkiyye*’nin “Kimya-ı Saadetin Bilinmesi” bölümünde gördüğümüz üzere,¹² akılcı ve tâbî’nin miraçlarında ayrışmaları gibi sûfler kuşkularında da akılcılardan ayrılmıştır. Dolayısıyla “sûfler, insanın doğal alışkanlıklarından, doğal bir hâlde kendisine verilen ve sunulan gerçeklikten kuşku duymalarını söyleyenler safında yerlerini almışlardır”¹³ ancak bu “işitenin anladığı anlamda” değildir. Öncelikle tasavvuf insana doğal alışkanlıkları terk etmeyi salık verir. Zira âlem geçicidir ve ona itibar edilmemelidir. Bu düşünce sûfleri en başta korkulardan emin olma ve ebedi saadet arayışına itecektir. Bu arayışı özellikle ilk dönemde yaşayan bütün sûfler için bir “hakikat arayışı” olarak nitelendirmek yanıltıcı olabilir. Zira tasavvufun ilk dönemlerinden aktarılan ve genellikle

5 Ahmet Cevzici, *Metafiziğe Giriş* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 16.

6 Gazzâlî önce “Duyu organlarına dayalı bilgiye nasıl güvenebilirim” diye sorar. Ardından akılı sorgulamaya başlayıp şu yargıya varır: “Akılla var olduğunu sanıp inandığın şeylerin tamamının sadece, gerçek olmayan birtakım hayallerden ibaret olduğunu anlarsın”. Gazzâlî, *el-Munkız mine’-d-Dalâl: Dalâletten Çıkış Yolu*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 23, 27.

7 İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, ed. Ebu’l-Alâ Afîfî (Beyrut, t.y.), 103.

8 “İbnü’l-Arabî’nin düşüncesinde kendi devri hakkında *kemal dönemi* fikri açık bir şekilde yer alsa bile, o dönemin –ana fikirlerde– “kurucu sûfler” dönemiyle irtibatı aşîkârdır.” Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, sy 4 (2016): 48.

9 İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, ed. Ahmet Şemseddîn, c. 3 (Beyrut: Dârü’l- kütübî’l-ilmîyye, 1999), 264.

10 Bu ifadeyi sofistlerden ayrışma çabası olarak da görebiliriz. Benzerlerin yaratılması üzerine her şeyin hayal olduğunu sofistler gibi kabul eden muhakkikleri onlardan ayıran nokta, eşyanın kendilerine göre yaratıldığı sabit hakikatleri olduğunu kabul etmeleridir. Sofistler ise âlemin böyle bir hakikati olduğunu kabul etmezler. İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, ed. Ahmet Şemseddîn, c. 6 (Beyrut: Dârü’l- kütübî’l-ilmîyye, 1999), 334.

11 İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, ed. Ahmet Şemseddîn, c. 1 (Beyrut: Dârü’l- kütübî’l-ilmîyye, 1999), 235.

12 İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, 1999, 3:406-27.

13 Demirli, *İbnü’l Arabî Metafiziği*, 330.

aforizmalardan ibaret olan rivayetlerde ilk sûfîlerin kahir ekseriyetinin teorik zeminde bir *hakikat araştırması* yerine, dinî amellerin sahih niyet, Allah sevgisi, ahiret korkusu gibi bir-takım güçlü saiklerle yerine getirilmesine daha çok önem attıkları görülebilir. Bu tavrın önemli temsilcilerinden biri Muhâsibî'dir (ö. 243/857). Riya hakkında Muhâsibî şöyle der: “Korku ve endişe ile riya gözetlenmeli, marifet ve basiretle de teşhis edip karşı konulmalıdır. Kısacası riyaya karşı kesin bilgi elde edemezsin.”¹⁴ Burada marifetin amacı “teşhis” ile sınırlanmış olup dinî hassasiyet karşısında kesin bilgi de reddedilmiştir. Sûfîlerin nefis anlayışının bir sonucu olan sürekli bir nefis muhasebesindeki gaye, yolun sonunda erişilecek marifet değil, yoldaki tuzaklardan emin olmaktır. Mârifetullah da, yapılan ameller sonucunda ulaşılmasına rağmen kesbî olarak değil, vehbî olarak elde edilir. Binaenaleyh geçici olanı terk şeklindeki zühd, sûfîler için azaptan emin olmak ve ebedî saadete ulaşmak için uygulanan bir yöntemken, yöntemin sonucunda elde edilen *marifet* bir pratik olarak teşekkül eden tasavvufun metafiziğe evrilmesinin önünü açar.

Tasavvufun bu metafizikleşme sürecini incelemek, pratikten teoriye geçişi takip edebilmek için tasavvuf tarihinin dönemlendirilmesi meselesine kısaca bakmak gerekecektir.¹⁵ Tasavvuf tarihinin dönemlendirilmesi mevzusunda ekseriyetle *zühd dönemi* adı verilen bir *başlangıç* döneminden söz edilir. Bazı çağdaş araştırmalar ise buna mukabil tasavvufun teşekkül sürecini eleştiri, kriz ve uzlaşma şeklinde ele alır ve bu kapsamda zühdün, tasavvuf tarihinin değil tasavvufî yaşamın ilk aşaması olduğu vurgulanır.¹⁶ Bu yaklaşıma göre eleştirel bir söylem olarak tasavvufun gelişiminin iki aşaması bulunmaktadır. Bunlardan ilki tasavvufun kendi iç hesaplaşması olarak aşırılıkların eleştirisiyken ikincisi “dinî ilimlerin kuralcı ve nazarî tartışmalar yaparken ahlak konularına yönelik ilgisizliklerine bir tepki ve eleştiri” şeklindedir.¹⁷ Konumuz ile irtibatı açısından bu ikinci eleştiri önemlidir, çünkü tasavvufun nazarî kaygılarla teşekkül etmemesi gibi tasavvuf metafiziği de aynı kaygılarla ortaya çıkmamıştır. İkisinin de temelinde aynı saik bulunur ki bu da ahlaklanma ve bunun *yöntemi* olarak benimsenen zühddür.

Tasavvuf bir ahlaklanma hareketi olarak teşekkül etmiş olup bunun neticesinde ulaşılan marifet ilk dönemlerde daha çok *haller ve makamlar* şeklinde ifade edilmiş ve bu yeni dil oryantalistlerin daha aşına oldukları bir ayrım olan *zühd ve mistisizm* ikiliğinin mistisizm kanadı olarak yorumlanmıştır. Bu noktada sûfîlerin zahit ve mistik şeklinde keskin bir şekilde ayrılmayacağı; dönemlendirmeye konu olan sûfîlerin söz ve uygulamalarının zühd ile haller ve makamları aynı anda ifade ettiği de ileri sürülmüştür.¹⁸ Her ne kadar dönem-

14 el-Muhâsibî, *Kalb Hayatı: “er-Ri’âye”*, çev. Abdülhakim Yüce (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997), 149.

15 Tasavvufun menşei meselesine odaklanan araştırmacıların dönemlendirme meselesini doğru bir şekilde ele alamadığı, sunulan tasniflerin eleştirel bir bakış açısıyla yorumlanmadığını ifade eden Demirli, dönemlendirme için şu tasnifi ortaya koymuştur: “Tasavvufa yönelim dönemi”, Sünni Tasavvuf, Metafizik Dönem veya Olgunluk Evresi. Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu”.

16 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 51.

17 Başer, 65.

18 Başer, 32-37.

lendirme açısından böyle bir ayırım yapılamasa da tasavvuf yoluna girmiş bir sâlikin gelişim seyrini, takip edebildiğimiz kadarıyla, zühd pratikleri, mistisizm ve en nihayetinde metafizik şeklinde üçlü bir tasnifle ele almamız mümkün görünmektedir. Zühd, tasavvufî hayatın başlangıcı ise mistisizm onun neticesinde ulaşılan haller ve makamlar olmakta; bu ikisini kapsayan ve buradan genel bir varlık ve oluş görüşü ortaya koyan kanat da metafizik olmaktadır. Mistisizm, zahitlikten nazariyata geçişi sağlayarak tasavvuf metafiziğinin ortaya çıkmasında bir aracı konumunda olmuştur. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin nazariyatı başka bir menşei aramaya gerek kalmaksızın sûfilerin ilk dönemden itibaren üzerinde durdukları zühd meselesine eklenmiştir.

Dini bir kurallar bütünü olarak gören entelektüel kesime bir tepki ve teorik bilginin eleştirisi neticesinde teşekkül eden tasavvufun, paradoksal bir şekilde bir taraftan normatif geleneğe dönüşmesi diğer taraftan metafizik iddiasında bulunması, uyguladıkları pratiklerin zenginliği ve inayete dayalı bilgi yöntemleri ile açıklanabilir. Meselenin birinci kısmı başka bir araştırmannın konusudur. Burada İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi teorisinin nihayeti olan “Âlem bir hayaldir” önermesine tasavvufun pratiğe dayanan yöntemi üzerinden nasıl gidileceği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Sûfiler için “Âlem fânidir” cümlesi ile başlayan tasavvufî süreç, geçicilik karşısında sabit bir hakikat arayan filozofların sürecinden oldukça farklıdır. Âlemin geçiciliği onları fâni olana *rağbet etmemeye* sevk edip ancak yola çıkmaya ikna etmiştir. Bu yolculukta karşılaştıkları birtakım haller ise onları varlığın ve bilginin hakikatine ulaştırarak görülen âlemden kuşkuya düşmelerine neden olmuştur. Diğer bir ifade ile dünyaya baktıklarında gördükleri geçicilikten ziyade dünyadaki bütün meşguliyetlere sırtlarını döndüklerinde karşılaştıkları gerçeklik onları dünyadan kuşkuya düşürmüştür.

Yokluk-Zühd İlişkisi: “Âlem Fânidir!”

Sûfiler diğer ilim talipleri gibi bir arayış içerisindeydi ancak onlar hakkında bir arayıştan söz edilecekse bu “fani olan yerine baki olanı”¹⁹ arama şeklinde ifade edebileceğimiz İslam dindarlığının iktiza ettiği bir arayıştı. Geçici olan bu dünya yerine ebedi ahiret hayatını veya maddi zevkler yerine Allah rızasını arayan sûfiler ilk dönemlerden itibaren dünyaya ve onun geçiciliğine karşı bir tavır takınarak zühdü hayatın her alanında uygulanan bir pratiğe dönüştürmüşlerdir. Zenginlik şiarı olan dokuma elbisenin yerine kaba yün giyilmesi, açlık, halvet, mülksüzlük gibi birtakım uygulamalar,²⁰ evvelemerde fani olana *rağbet etmeyip* Baki olana yüzünü dönmektir. İbnü'l-Arabî de bunu bir bilgi arayışı şeklinde niteleyerek şöyle demiştir:

Allah'a inananların akılları, teorik kanıtlar ile kendisini (varlığını) öğrendikten sonra, Allah'ın kendilerinden O'nu bilmesini istediğini görünce, bu noktada düşünce

19 Kelâbâzî (ö. 380/990) gaybeti şöyle tanımlar: “Bu, kulun sadece baki olanı ve bekâyı düşünerek fenadan ve faniden gâib olmasıdır.” Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, 178-79. Krş. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli'l-Tasavvuf*, 137.

20 Sultan Adanır Salihoğlu, *Sûfilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık* (İstanbul: Hayyikitap, 2019), 9.

yönünden ulaşılamayan Allah'a dair başka bir bilgi olduğunu anlamıştır. Bunun üzerine riyazetler yapmışlar, halvetlere girmişler, mücahedeler, ilişkileri kesmek, yalnız kalmak, mahalli (idrak) boşaltarak ve kalbi fikir kirlerinden -çünkü fikirler, var olanlara ilişir- arındırıp Allah ile oturarak o bilgiyi elde etmeye çalışmışlardır. Onlar, bu yöntemi peygamber ve resullerden almıştır.²¹

İlk dönemden itibaren sûflerin sırtlarını çevirdikleri âleme ve onun tuzaklarına dair bilgileri apaçıkken yüzlerini döndükleri hakikat, müphemdir. Zira tasavvufun teşekkül döneminde gaye korkulandan emin olmak ve Allah rızasıdır; marifet ise sonrasında *kendiliğinden* gelen bir inayettir. Dolayısıyla vehbî olan bir bilgi için yöntemden söz etmenin mahiyetini açıklığa kavuşturmak zorunludur. Bu kapsamda dile getirilen önerilerin özellikle Gazzâlî öncesi dönemde yaşayan sûfler için geçerli olabileceğini öne sürebiliriz.²² Ancak tasavvufun *ilk şârihleri* sayabileceğimiz hicrî dördüncü/miladi onuncu yüzyıl ve sonrasında tasavvuf eserleri kaleme almış müelliflerin sûflerin pratikleri ve ulaştığı haller arasında kurdukları irtibat tasavvufun, yöntemi olan bir ilim olarak teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Her ne kadar bu şârihler sûflerin marifet yolundaki uygulamalarını bir yöntem gibi sunsalar da bunun nedensel bir zorunluluğun sonucu olmadığını ve nihayetinde her şeyin Allah'ın inayeti sonucu gerçekleştiğini de vurgulayarak yöntemi hem ispat hem de nefyetmişlerdir. Dolayısıyla zühd, tasavvufta hem marifete eriştiren yöntem olagelmıştır hem de ulaştırdığı marifet itibarıyla -Kadir-i Mutlak ve Kadir-i Muhtar bir Tanrı anlayışı- yöntemi tek başına işlevsiz kılmıştır. Diğer bir ifade ile “yöntem gerek sebep olsa bile hiçbir şekilde yeter sebep derecesine ulaşamamıştır.”²³

Öte yandan zühd, diğer tüm makamlarda olduğu gibi İbnü'l-Arabî için aşılması gereken bir makamdır. Ona göre keşf gelene kadar zühd kula eşlik eder; ancak perdeler açıldığında buna gerek kalmaz.²⁴ İbnü'l-Arabî düşüncesine göre ise zühdü iki açıdan yorumlamamız mümkündür: Mutlak fakirlik ve başkalık.²⁵ İbnü'l-Arabî kulun zatı gereği fakir olduğunu söyler, çünkü o mümkün varlıktır.²⁶ Ona göre fakirlik en başta bir varlık durumunu ifade eder ki bu da kulun aslının yokluk olmasıdır. Bu görüşe göre âlem varlık kazanmadan önce yokluk halinde Tanrı'nın ezeli ilminde sübut halinde bulunur ve oluş, bu hakikatlere

21 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 2 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 376. Krş. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 1:436.

22 “Tasavvufun yönteminden söz ederken dikkatimizi yöntemin kendisine değil, yöntemin istikametini ve amacını belirleyen hususlara döndürmek gerekir. Bu süreçte yöntem kendi başına sonuç sağlayan bir şey değil, tevekkül, rıza gibi Allah'a imanın tezahürü olan ahlakın idrak edildiği vasıttan ibarettir.” Ekrem Demirli, “Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar”, *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11, sy 2 (Eylül 2021): 433.

23 Demirli, 434.

24 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 7 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 199. Krş. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 3:267.

25 Burada önemli olan nokta İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi gelenekteki şekliyle zühdü yeniden yorumlamış olması değil o zühdü kabul edip üzerine yeni bir düşünce eklediğidir.

26 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, ed. Ahmet Şemseddin, c. 8 (Beyrut: Dârü'l- kütübü'l-ilmiiyye, 1999), 35.

Tanrı'nın “varlık elbisesi” giydirmesinden ibarettir.²⁷ “İmkân mertebesi denilen bu mertebedeki hakikatler, vatanları olan yokluktan çıkmazlar; varlık kazandıktan sonraki durumları yokluk halindekiyle aynıdır.”²⁸ Dolayısıyla yokluktan varlığa bir intikal söz konusu değildir; vakıa bu hakikatler üzerine yayılan Varlık tecellisinin, hakikatin hükmünce dışta ortaya çıkmasıdır. Diğer bir ifade ile Vücûd olan Hak, bu yokluklara “varlık elbisesi” giydirerek onları görünür kılar. Bu da sudûr teorisinin iktiza ettiği “Bir'den yalnızca bir çıkar” görüşü ile izah edilir: Tanrı'dan sadece Varlık tecellisi çıkmıştır.²⁹ Hakikatler ise mutlak bir edilgenlik halinde “içinde buldukları karanlıkta” kalmaya devam ederler.³⁰ İnsanın gerçek anlamda fakir olması mutlak edilgenliğine işaret ederek aslında onun bir varlık kazanmadığı sadece tecelli eden Varlığa adeta bir *mekân* olduğu anlamına gelir.³¹ İnsanın marifeti de bu yokluktaki hali idrak etmektir. Meseleyi bu şekilde ele aldığımızda akla ilk gelen isim Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) olacaktır. Cüneyd insanın gayesinin “başlangıca dönmek” olduğunu söylemiştir ve ona göre insanın vatani, “olmadan önceki hali”dir.³² Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]), Yusuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/916) ve Şiblî'nin (ö. 334/946) de benzer ifadeleri bulunmakla birlikte bunlar “insanın yeryüzünden önceki varlığına ve bununla ilişkili bir gayeye işaret eden bir ıstılaha dönüştüğü” şeklinde yorumlanmıştır.³³ Ancak bu tür ifadelerin İbnü'l-Arabî düşüncesinde bir varlık tarzına dönüştüğü, onun ıstılahında yeni anlamlar kazandığını ileri sürmek de mümkündür. “Cüneyd'e göre olmazdan önce insan fâni-bâki bir haldedir”³⁴ düşüncesinin İbnü'l-Arabî'de âlemin varlığa gelmeden önce *var-yok* haline evrildiğini söyleyebiliriz. İbnü'l-Arabî yorumculuğunda böyle bir geçişin, hatta onun bağlam dışı meseleleri dahi kendi düşünce sistemine uygun yorumladığı göz önünde bulundurulduğunda haller ve makamlardan metafizik bir düşünce inşa etmesinin mümkün olduğunu öne sürebiliriz.

Zühüdün işaret ettiği diğer mevzu ise *başkasıktır*. Zühd, öncelikle kişinin “maddî olanın varlığını kabul etmesine dayanır” ve “insandaki maddileşme hırsını terbiye eden bir tavır olarak öne çıkar.”³⁵ İnsan ister yemek, kıyafet, mülk olsun ister eş, çocuk, aile olsun bu *başkasını* terk ederek zahit olur. Bu terk, hem onun mutlak fakir olmasının iktiza ettiği bir durumdur, yani insan sahip olduğu her şeyi *emaneten* tutar ve asla gerçekte ona sahip değildir; hem de Allah'tan başkasının onun Allah ile arasında bir perde olduğuna işaret eder. İbnü'l-Arabî içinse ikinci durum, yani perdeler birer *hayaldir*. Zira ontolojik olarak

27 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 3:9.

28 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, ed. Ahmet Şemseddîn, c. 5 (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999), 116.

29 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Mifîhü'l-Gayb)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 30.

30 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 3:93.

31 İbnü'l-Arabî, sabit hakikatlerin Amâ'da bulunduğunu ve bu Amâ'nın ise mekânların ilki olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî, 3:426.

32 Zehra Betül Aksoy, “Cüneyd-i Bağdâdî'de İnsanın Kemali” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 31.

33 Aksoy, 31.

34 Aksoy, 30.

35 Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 42.

bir başkalıktan söz etmek mümkün değildir. İbnü'l-Arabî şöyle der: “Bir şey benim değilse ona karşı nasıl zahit olayım? Benim olan bir şeyden ise ayrılmam mümkün değildir.”³⁶ Varlık, Hakk'a ait olduğu için kul kendi tasarrufunda olmayan bir şeyde terk fiilini gerçekleştiremez. Zaten hakikati yokluk olan için herhangi bir tasarruftan söz etmek mümkün değildir. Varlığın birliği, varlıkta çokluğu diğer bir ifade ile *başkalığı* reddetme üzerine kuruludur ki, bunun temeli de insanın mutlak fakir olması fikrine dayanır. Bu fikrin ilk örneklerinden birini yine Şiblî'de görmek ilk dönem tasavvufunun metafizik düşünceye katkısı şeklinde okunabileceği gibi aynı kaynaktan benzer düşüncelerin ortaya çıkmış olabileceğini de gösterebilir. Şiblî tasavvuf hakkında şöyle demiştir: “Tasavvuf şirktir. Çünkü o, kalbi Allah'tan başkasını görmekten korumaktır. Oysa ‘başkası’ diye bir şey yoktur.”³⁷ Benzer bir ifadeyi İbnü'l-Arabî'de de görmekteyiz: “Başkasını terk eden, hiç kuşkusuz, onu ‘başka’ olarak görmüş demektir; hâlbuki başka denilenin gerçek bir varlığı yoktur.”³⁸ Zühd ile başlayan sürecin zühdü reddetmekle nihayete ermesi yöntemin, ulaştığı yeni bilgilerle uygulayan kişi üzerindeki tesirini göstermektedir. Bayezid'in üç günde zühdü tamamlamasını aktaran İbnü'l-Arabî tasavvuf ehlinin onun kıymetini anlayamadığını ve onu eleştirdiklerini söyler.³⁹ İlk dönemdeki büyük bir ismi sûfiler *dışarıda* bırakamadıkları zaman geliştirdikleri şatahât kavramıyla onu içerde tutmaya çalışırken İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde bu isimlerin *asırlık* sayılabilecek ifade ve davranışlarını açıklayabileceğimiz zemini bulmak mümkündür.

Varlık-Haller İlişkisi: “Hak Bâkidir!”

Âlemin fani olduğu kabulü sonrasında âleme dair her unsurdan arınma şeklindeki zühd neticesinde tasfiye olan kalp, perdeleri kalkan göz, muhakemesi sahilleşen akıl âleme ve Yaraticısına dair yeni bilgilere ulaşmıştır. Tasavvufta haller ve makamlar şeklinde terimleşen ve amelin neticesinde ulaşılan bu bilgiler yukarıda da belirtildiği gibi amelî bir pratik olan tasavvufun Tanrı ile irtibatın ön plana çıkarıldığı mistisizme dönüşmesi şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁰ Her ne kadar dönemselsel olarak böyle bir dönüşümü kabul etmesek de manevî yolculuğun seyri açısından sûfîlerin amel-ilim ilişkisi kurdukları öne sürülebilir. Yöntem ve ilim arasında nedensellik bağı bulunmasa da sûfîlerin oluşturduğu bilgi birikimi bu ikisi arasında vesileciliğe dayanan bir bağ olduğunu göstermektedir. Maddî şeyleri terk etmeye dayanan bu zühd anlayışı terk ettiği şeylerin yerine güzel ahlakı ve marifetullahı koymaya çalışmış; buradan da sûfîlerin haller ve makamlar dediği birtakım manevî tecrübeler ortaya çıkmıştır.

36 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 2008, 7:199. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 3:267.

37 Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 5.

38 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 17 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012), 325.

39 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 2008, 7:199.

40 *Tasavvuf ve mistisizm kavramlarının özdeşleştirilmesine yönelik eleştiriler için bk. Başer, Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 35.

Sûfilerin haller ve makamlar hakkında en çok tartıştıkları meselelerden birisi *kesb*'dir. Makamlar, "sâlikin kişisel çabasıyla tekrar ederek kazandığı ve vasıf haline getirdiği ahlâk, adâb ve manevî dereceler" şeklinde tanımlanırken haller, "sâlikin kendi kastı ve teşebbüsü olmadan kalbine gelen duygu ve manalar" şeklinde tanımlanmıştır.⁴¹ Ancak genel tasavvuf anlayışında bu şekilde keskin bir ayırım yapmak doğru olmayacaktır. Asetisizm-mistisizm arasında -Melchert'in iddia ettiği gibi- zamansal bir ayırım olmayıp sûfilerin hem zahitlik hem de mistik tecrübeyi aynı anda ifade etmeleri gibi sûfilerin haller ve makamlar ile ilgili sözleri de geçirgenlik içererek bu ayırımı imkânsız kılar. Yöntemin ikinci kısmı olan inayetin, Hakk'ın takdiri olmadan hiçbir manevi tecrübe ve ilahi bilgiye imkân tanımaması her türlü hal ve makamın Allah tarafından geldiğini göstermektedir. Dolayısıyla haller ve makamlar yöntemin ikinci kısmı şeklinde ifade etmeye çalıştığımız "vesilecilik" ile elde edilen her türlü bilgi şeklinde tasavvur edilebilir. Örneğin Kelâbâzî'nin makamlar arasında saydığı sabır, takva, havf ve reca, üns, kurb ile haller şeklinde ifade ettiği fena-beka, cem-fark, şuhûd-gaybet vb. tecrübeler tasavvuf yoluna girmiş kimselerin zühd pratikleri sonucu yaşadığı ve öğrendiği şeyleri ifade etme çabası sonucu ortaya çıkan birtakım kavramlardır.⁴² Bu halleri herhangi bir terbiyeden geçmemiş kimselerin de tecrübe etmiş olması yine bir nedenselliğin olmadığına delil teşkil etmektedir.⁴³ Dolayısıyla tasavvufta kurulan amel-ilim irtibatı tasavvufun bir din bilimi olmasının önünü açan en önemli etkenken temelde sûfiler bu tür bir nedenselliği reddetmişlerdir. Keşif tek başına bir bilgi yöntemi olsaydı sistematik bir din bilimi teşekkül etmeyecek; hâlihazırda dağınık, fragmanlar halindeki sûfilerin tecrübelerine dayanan ifadelerden bütüncül bir sistem çıkmayacaktı. Dolayısıyla yöntem, sûfiler için kendisine dayandıkları sabit nokta olmuştur. İstisnalardan bir kaide çıkmayacağı için belirli bir nedensellik gerektiren yöntem benimsenmiş; nedenselliğin aşılması bir istisna olarak görülmeye başlanmıştır.

Bu mistik tecrübeleri, zühd ile anlaşılan yokluğun karşısında bulunan gerçek varlığın idraki şeklinde yorumlamamız mümkündür. Buna göre zahit, aç kalarak, dünyevî meşguliyetlerden uzak durarak bütünüyle himmetini Hakk'a yöneltir. Bu noktada sûfilerin "kendinden fani Hak ile baki" ile ifade ettikleri şey, nefsin kötülüklerinin silinip yerine güzel ahlakın konulması şeklinde anlaşıldığı gibi nefsin silinip sadece Hak ile ayakta durulduğu, her türlü tasarrufun silinip sadece İlahi İradenin tahakkümü altında bulunulduğu bir duruma işaret eder. Her ne kadar daha çok ikinci yorum mistisizm ile ilişkilendirilse de bunu sûfilerin zühd pratiklerinden bağımsız düşünmemiz doğru olmaz; çünkü zühd, bu tür mistik tecrübelerin *gerek sebebi* olarak kabul edilmiştir.

41 Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 156.

42 Makamları anlatırken Şeyhlerin "kolay" sözlerini aktaracağını söyleyen Kelâbâzî, söz konusu haller olduğunda daha karamsar bir şekilde onları anlatmaya kelimelerin yetmeyeceğini söyler. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, 141-225.

43 Bişr-i Haffî'nin her şeyi terk ederek -ayakkabılarını bile- yola girmesine sebep olarak yerde gördüğü üstünde yazan Allah bir kâğıda saygı göstermesi aktarılır. Feridüddin Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2007), 146.

Zühd Pratikleri Çerçevesinde Var-Yok

Sûfiler yemek, mülkiyet ya da sosyal çevre gibi ilgi ve bağılıklardan uzaklaşmayı Allah'a yaklaşmanın birer adımı olarak görmüş; bazen bunları terk etme fiilini *mutlak* anlamda bir terke dönüştürerek toplumun geri kalanından ayrıışmışlardır. Örneğin en önemli riyazet yöntemlerinden biri olan açlık, İslam'ın farz kıldığı orucun nefsi daha zorlayıcı bir amele dönüştürülmesi şeklinde sûfilerce uygulanmıştır. Sûfilerin otuz, elli, seksen vb. güne kadar aç kaldıklarına dair çeşitli rivayetler bulunmaktadır.⁴⁴ Açlık ile beden zayıflayıp nefis durgunlaşınca dünyaya karşı da istek azalmış olur bu şekilde çok konuşma, tembellik ve şehvet vb. şeylerde de riyazet uygulanmış olmaktadır.⁴⁵ Temelde arzulara ket vurmak için bedeni güçsüzleştirme amacı taşıyan bu eylemin *seksen* gün sürdürülmesi, yemekten fani olup Hak ile baki olmak anlamına geçişe imkân sağlamıştır. Yemek, maddî âlemde ayakta kalmanın bir sebebiyken açlık ile bu nedensellik yıkılarak *gerçekte* ayakta tutanın Allah olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla aç kalan kişi için âlem hakkında yeni bir bilgi ortaya çıkar ki bu, yediren, içiren ve ayakta tutanın Hak olduğu; kulun bunda bir tasarrufunun olmadığıdır. Allah *inayetiyle* kulunu yemekten müstağni kılıyor ki bu görüş ilk dönem sûfilerinde *samedânî* olmak şeklinde terimleştirilmiştir.⁴⁶ Aynı görüşün İbnü'l-Arabî'nin teorisinde benzer ancak daha kapsamlı bir şekilde yer aldığını görmekteyiz. Orucun “tutmak” ve “yükseltmek” demek olduğunu belirten İbnü'l-Arabî şöyle der: Allah ondan “misli” nefyederek onun derecesini (diğer ibadetlerden) “yükseltmiş” ve onu kendine izafe etmiştir. Orucun bu müstesna konumu, onun gerçekte bir şey yapmak (amel) değil yapmamak (terk) olmasından kaynaklanır. Bir ibadet olarak “benzersiz” konumda olan oruç ile gerçek anlamda benzersiz olan Allah arasında bir irtibat kuran İbnü'l-Arabî'ye göre bir hadiste geçtiği üzere “oruçun Allah'a ait olması” buradan kaynaklanır. Oruç tutan kimse de bu “benzersizlik”ten pay alıp “samedânî” olmaktadır. “Benzeri olmayanı ancak benzeri olmayan görebilir” ilkesince de bunu Allah'ı bilmenin bir ilkesi haline getiren İbnü'l-Arabî bu mevzuyu teşbihle sınırlamaz. Ona göre Allah'ın “oruç bana aittir” demesi bir tenzih ifadesidir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî hem tenzih hem de teşbih anlamını koruduğu bir yorum ortaya koymuştur.⁴⁷ Oruç ile insan Samed ismini öğrenirken bir yandan da ismi asıl sahibine iade etmiş olur.

Oruç gibi bir diğer terk eylemi de sadaka/zekâttır. Dinin iktiza ettiği bir amel olan zekât veya sadaka vermeyi, ilk dönem sûfilerinde sıklıkla elindeki malın tamamını vermek, sahip olduğu her şeyi geride bırakmak şeklinde görmekteyiz. İbnü'l-Arabî de “Ölü, ailesinden ve malından nasıl ayrıldıysa ben de öyle ayrıldım”⁴⁸ diyerek bu yola girdiğinde sahip olduğu her şeyi elinden çıkardığını aktarmıştır. Her şeyi terk etme tavrı, bir taraftan insanın fakirliğini (mümkün varlık olmasını) idrak etmesi şeklinde anlaşılırken diğer taraftan

44 Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2013), 316.

45 Salihoğlu, *Sûfilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık*, 79.

46 Salihoğlu, 57.

47 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, ed. Ahmet Şemseddîn, c. 2 (Beyrut: Dârü'l- kütübü'l-ilmîyye, 1999), 328-29.

48 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, ed. Ahmet Şemseddîn, c. 4 (Beyrut: Dârü'l- kütübü'l-ilmîyye, 1999), 266.

paradoksal bir şekilde zenginliğe işaret etmektedir. Açlık-samedaniyet ilişkisi gibi sūfler burada da *fakr-gına* ilişkisi kurmuşlardır. Hücvîrî fakirlik ve gınadan hangisinin daha üstün olduğuna dair sūflerin tartışmalarını ele almış fakirliği zenginlikten üstün tutarak şöyle demiştir: “Ganî ismi insanlar hakkında mecaz, Hak için hakikattir.”⁴⁹ Daha önce dile getirildiği üzere İbnü'l-Arabî insanın zâtı gereği fakir, dolaylı olarak zengin olduğunu söyler. Ona göre mümkün varlık olması itibarıyla insan fakirken üzerinde yaratıldığı suret bakımından ise zengindir.⁵⁰ Dolayısıyla onun için zenginlik ve fakirlik, mülk ile ölçülen bir değer değil bir varlık durumudur. İnsanın sahip olduğu her şey aslında Allah'a ait olup insan o mülkte sadece bir vekildir; insanın elinde bulunanlar da emanettir.⁵¹

Sūflerin sıklıkla uyguladığı bir diğer riyazet yöntemi de halvetir. Dünyevi meşguliyetlerden ve insan ilişkilerinden uzak durma şeklindeki bu uygulamada esas gaye yalnızlıktır. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), halveti “halka ait korku ve beklentilerden kurtulup düşüncenin Allah'ta toplanması” olarak tanımlar.⁵² Hak ile ünsiyet için halvetin gerektiğini söyleyen Kuşeyrî (ö. 465/1072), yalnız kalan kimsenin “kendisini insanların kötülüğünden kurtardığını” değil “insanları kendi zararından kurtardığını” düşünerek bunu yapması gerektiğini söyler.⁵³ İlk dönemde nefsin arzularına ket vurmaya yönelik bu eyleme dair İbnü'l-Arabî'nin yorumu ise ilginçtir. Onun kendisinin de halvete girdiğini ve süresi hakkında ihtilaf bulunsa dahi bu halvette birtakım keşiflere ulaştığını çeşitli rivayetlerden bilmekteyiz.⁵⁴ Halveti, “nefsleri doğal kirlilerden temizleme ve kalpleri yaratılmışlardan boşaltmanın bir yolu”⁵⁵ şeklinde tanımlamasının yanında halveti aynı zamanda kendi varlık ve bilgi görüşü çerçevesinde anlatır; anlattığı halvet ise “aşına olunan halvet” değildir.⁵⁶ O, *halvet* ve boşluk anlamındaki *halâ* arasındaki ses benzerliğinden yola çıkarak halveti şu şekilde tanımlar: “Halvetin aslı, âlemin kendisinden var olduğu boşluktur.” Bu boşluğu da “altında ve üstünde hava bulunmayan Amâ hadisiyle ilişkilendirerek varoluşun kökeni olarak konumlandırır.⁵⁷ Varoluşa muhatap olan ilk ilke ile ilişkilendirilen halvet, daha sonra varlık mertebelerince yeni anlamlar kazanarak *gaye* olan insanda amacına ulaşır: Masivadan *boşalan* kalbe Allah'ın sığması! Yalnızlık ile ulaşılan mertebede artık kul ve Allah'tan başkası kalmaz. Kişi bu hale erişince ise ona birtakım deliller keşf olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî keşfe ulaşan kişinin artık halvette olamayacağını söyler.⁵⁸ Bunu Halk'tan uzaklaşmak için

49 Ali b. Osman Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 88.

50 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü 'l-Mekkiyye*, 1999, 8:35.

51 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü 'l-Mekkiyye*, 1999, 2:252.

52 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, çev. Dilaver Selvi ve Ali Kaya, c. 1 (İstanbul: Semerkand, 2014), 392.

53 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 258.

54 Addas, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 55-56.

55 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü 'l-Mekkiyye*, 1999, 3:74.

56 İbnü'l-Arabî, 3:227.

57 İbnü'l-Arabî, 3:225.

58 İbnü'l-Arabî, 3:229.

girilen halvette Hak ile yalnız kalmak şeklinde yorumlamamız mümkündür. Diğer bir ifade ile insan var olmadan önce Hak ile nasıl birlikte ise halvette de o haline dönmüş olmaktadır.

Halvete benzer bir uygulama da yolculuktur. Kelâbâzî sûfilerin vatanlarını terk ettikleri için “gurebâ” ve memleket memleket dolaştıkları için “seyyahûn” isimleriyle anıldıklarını aktarır.⁵⁹ Daha sonraki dönemde ise bu yolculuk daha ziyade bir halden başka bir hale doğru manevî bir yolculuk olarak görülmüştür.⁶⁰ İbnü'l-Arabî de ömrünün büyük bölümünde daima seyahat halinde olmuştur.⁶¹ Bir yandan yerleşik hayatın getirdiği maddi sorumluluklar ve bağlardan uzaklaşmak,⁶² diğer taraftan tevekkül, sabır, rıza gibi manevi halleri tecrübe etmek ve ilim/âlim arayışı için yola çıkan sûfiler için vatandan uzaklaşmak, *asıl vatana* yaklaşmanın bir vesilesi olmuştur. Asıl vatan, özellikle ilk dönem sûfileri için ebedi ahiret yurdu olarak havf ve reca ekseninde anlaşılırken,⁶³ sonraki dönemde *nüzul-urûc* bağlamında ele alınmıştır.⁶⁴ İbnü'l-Arabî yolculuğun görünür sebeplerini kabul edip uygulamanın yanında sûfilerin bu pratiklerini şu şekilde yorumlamıştır: “Âriflerin vatanlarından ayrılarak gurbete gitmeleri imkân hallerinden ayrılmalardır. Çünkü mümkünün vatani imkândır.”⁶⁵ Varlığa gelmeleri bir gurbete çıkış olan insanlar için yolculuk bu sefer dünyada tersine döner ve *yokluk* haline dönmek için yolculuğa çıkarılır. İbnü'l-Arabî'ye göre bunun nedeni, varlıkla nitelendiği haline kıyasla yoklukla nitelendiğinde kişinin Hakk'a daha yakın olmasıdır.⁶⁶ Çünkü İbnü'l-Arabî şöyle der: “Mümkünün yeri öncelikle yokluktur ki, yokluk onun asıl yeridir. Varlıkla nitelendiğinde ise, hiç kuşkusuz ki, vatanından ayrılmış demektir. Vatanında yerleşirken, Hakk'ı müşahede ediyordur, çünkü O'na komşudur.”⁶⁷ İnsanın dünyaya gelme serüvenini “bir vatandan diğer vatana intikal”⁶⁸ şeklinde açıklayan bu mertebeli varlık anlayışında insanın Allah'tan en uzak olduğu yer şehadet

59 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, 56.

60 Ebû Hafs Şehabeddin Ömer Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l-Maârif)*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2014), 93.

61 Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 138.

62 Babasının vefatından önce İbnü'l-Arabî'nin şeyhlerinden birisi babası vefat ettiğinde sorumluluğunu alacağı aile üyelerinin kendisini dünya hayatına dalmaktan alıkoymaması için uyarır. “Şeyhinin sözlerini unutmamış olan İbnü'l-Arabî şehirlerden ve kalabalıktan uzakta yaptığı yolculuklardan vazgeçmeye yanaşmamıştır.” Addas, 136-38.

63 Örneğin Kuşeyrî havf'ı şöyle tanımlar: “Kulun Allah'tan korkusu, O'nun dünyada veya ahirette kendisine azap etmesinden korkmasıdır.” Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 290.

64 Allah'a ulaşan yol olarak tanımlanan tarikatta amaç, insanın *urûc* ile *ahsen-i takvime* yükselmesidir. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 312.

65 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 9 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 327. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 4:235.

66 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 2013, 9:328.

67 İbnü'l-Arabî, 9:329.

68 “Vatanımızdan duygusal olarak yaşadığımız ilk ayrılık ve gurbet, rabliğine bizi şahit tutarken bulunduğumuz avuç vatanından ayrılmamızdır. Sonra, annelerin karınlarına yerleştik. Böylelikle rahimler bize vatan oldu. Doğarak o vatandan da ayrıldık. Bu kez dünya bizim vatanımız oldu. Orada vatanlar edindik. Sonra, sefer ve seyahat denilen yolculuklarla oradan da ayrıldık. En sonunda oradan büsbütün ayrılarak, ‘berzah’ denilen yere göçtük. Ölüm sürecince orayı doldurduk ve orası bizim vatanımız oldu. Sonra, ‘uyanış yerine’ gitmek üzere oradan dirilerek ayrıldık.” İbnü'l-Arabî, 9:328.

âlemidir. Her bir mertebede Allah ile arasına perde giren insanın O'na dönüş yolculuğunda bu perdeleri tek tek yırtması/terk etmesi gerekir.

Güzel ahlak örnekleri, kişiselleştirilmiş terbiye yöntemleri, mürid-mürşid ilişkisi vb. açılardan sûfîlerin pratikten mistik tecrübeye geçiş örnekleri çoğaltılabilir. Ancak mesele- nin özü duyusal olanı terk etmenin, duyuyu ve aklı yanılta birtakım sonuçlar doğurmuş ol- ması ve bunun neticesinde ortaya bir hayretin çıkmasıdır. Sûfîlerin sıklıkla atıfta bulundu- ları Hârîse ile ilgili hadis buna örnek olarak gösterilebilir. Hârîse'nin “nefsimi dünyadan o kadar uzaklaştırdım ki şimdi ben Rabbimin arşını açıkça görür gibiyim” sözünü fena ve be- ka'ya örnek olarak sunan Kelâbâzî, onun durumu için şöyle der: “O, ahireti düşünerek dün- yadan, yârî görerek ağıyardan fani olmuştu.”⁶⁹ Ukbayî dünyadan üstün sayan bu yaklaşı- mın yanında ukbadan da geçilmesi gerektiği inancı aşk merkezli bir tasavvuf anlayışının yeşermesine yol açmıştır. Bunun en önemli örneklerinden biri olan Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801) “korktuğu veya ücrete tamah ettiği için efendisine tapan bir kul kötü bir kuldür”⁷⁰ diyerek ahireti de dünya hayatına benzer bir konuma yerleştirmiştir. Dolayısıyla kul, dünya hayatından nefsini koruduğu gibi ahiret korkusu ve nimetlerinden de kalbini korumalıdır. Bu ikisinden uzaklaşıldığında karşılaşılan yeni durum, ilk dönemde “hayret”⁷¹ gibi şaşkınlık ima eden bir kavramla ifade edilmiştir.

Paradigmanın bu şekilde değişmiş olması, varılan bilginin mahiyetini de değiştirmiştir. Yola çıkarken hedeflenen İslam dindarlığının, farklı hal ve makamların tecrübesine dönüştürülmesi; bunların İbnü'l-Arabî gibi bir tâbircinin elinde daha sonra kendi düşüncesine delil olacak şekilde yorumlanmasıyla sonuçlanmıştır. Sûfîlerin ne tasavvuf yoluna girmelerinde ana saik ne de nihayetinde ulaşmayı hedefledikleri gaye açısından bir kuşkudan söz etmek mümkündür. Bu saik ve gayeyi en iyi karşılayan terim çiftlerinden birisi havf ve recâdır. Yola girişin ilk aşamasının *tevbe* olması bu açıdan tesadüf değildir.⁷² Tasavvuf, İslam dindarlığının iktiza ettiği amellerin birtakım toplumsal etmenler neticesinde dindar Müslümanları aşırılıklara başvurmaya iten bir tepkinin bir sonucudur. Dolayısıyla amelî bir pratik olarak teşekkül eden tasavvuf için zühd, marifete ulaşma yönteminin pratik yönünü belirleyen en önemli ilke olarak anlaşılmalıdır. Bu pratikleri uygulaması ve bunların marifete ulaştırılan bir yöntem olduğunu savunması açısından İbnü'l-Arabî de bir sûfî olarak değerlendirilirken,⁷³ onun tasavvuf çizgisinin sınırlarını aşmasına neden olan ve metafizikçi olarak konumlandırılmasına neden olan etmene bakmamız gerekmektedir. Onun bu pratik ve tecrübelerden metafiziği nasıl inşa ettiğini açıklamak için anahtar kelime *tâbir* olacaktır.

69 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, 188.

70 Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, 107.

71 “Sûfî başlangıçta makamından bahseder, hâli ile ilgili bilgiler anlatır. Fakat keşfi açılınca hayrette kalarak sükût eder.” Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, 138.

72 Kelâbâzî, Serrâc ve Kuşeyrî sûfîlerin makamlarını sıralarken ilk olarak tevbeyi ele alır. Kelâbâzî, 143. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *İslâm Tasavvufu (el-Lüma')* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 43. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 239.

73 İbnü'l-Arabî'nin “Allah adamları” tasnifini değerlendiren Rosenthal, İbnü'l-Arabî'nin kendisini “yüksek dereceli bir sûfî tipi” olarak gördüğünü ileri sürer. Rosenthal, *Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî*, 18-21.

Bir Yöntem Olarak Tâbir

Öncelikle sormamız gereken soru İbnü'l-Arabî'nin neyi tâbir ettiği. İzutsu (ö. 1993), idrak edilen her şeyin sembol olduğunu ve te'vil veya tâbir ile aslına rücu edilmesi gerektiğini söyler.⁷⁴ Corbin (ö. 1978) ise sembolü açıklarken onun kati olarak "açıklanmasının" mümkün olmadığını, sembolün tekrar tekrar yorumlanabilen bir tabiata sahip olduğunu belirtir.⁷⁵ Duyumsanan her şeye sembol demek, onun tekrar tekrar yorumlanmasının öntünü açan, sistematik bir bilim ortaya koymayı imkânsızlaştıran bir iddiadır. Chittick ise bu iki iddiayı da eleştirerek şöyle der: "Tanrı bilgisine ulaşmak açısından ilk görüş, aklın yeterliliğini savunurken, ikincisi hayali ön plana çıkarmaktadır."⁷⁶ Halbuki İbnü'l-Arabî'ye göre insanın üç idrak aracı vardır: Akıl, duyu ve hayal. Akıl maddelerden soyut anlamları verirken duyu, duyulur olanı algılar. Bu ikisini birleştiren hayal ise manaları duyulurda suretlenir.⁷⁷ İbnü'l-Arabî'nin bu idrak araçlarına dair ifadeleri bazı çelişkiler içerir. Örneğin bir yandan hayale "zayıf" derken,⁷⁸ diğer yandan hayale "kemalin kendisidir," der.⁷⁹ Akledilir ve duyulur olanı birleştirmesi açısından hayal daha toplayıcı ve kâmil bir idrak aracı olsa da İbnü'l-Arabî onun duyu ve manaya bağlı olması nedeniyle müstakil olmadığını, bu sebepten zayıf olduğunu söyler.⁸⁰ Akılların teşbihi, hayal ve duyunun da tenzih bilemeyeceğini bu sebeple de bu güçlerin hayrette kalacağını ileri sürer.⁸¹ O halde insan, kâmil bilgiye nasıl ulaşacaktır? Bu soruyu şu şekilde de sorabiliriz: Tenzih ve teşbihi birleştiren bir güç var mıdır yoksa bütün güçler ayrı ayrı işleve sahip olup insan onlardan aldığı veriyi birleştirip bir idrake varabilir mi?

Bütün idrak araçlarında ifade edilen eksiklik onların verdiği bilgilerin eksik olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin İbnü'l-Arabî duyunun yanılmayacağını söyler. Ona göre ne göz ne de diğer duyu organları yanılır, çünkü onlarınki zâtî idraktır.⁸² Akıl da zâtî idrakinde yanılmaz ancak duyu veya hayal gibi bir araçla idrak ettiğinde yanılabilir.⁸³ O halde yanılmaz bir hayalden söz etmemiz de mümkün müdür? Peygamberlerin *hayal mertebesine*

74 Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, ed. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 23-25.

75 Henry Corbin, *Alone with the Alone Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, çev. Ralph Manheim (New Jersey: Princeton University Press, 1997), 14.

76 Chittick, İzutsu'nun Tanrı bilgisini sadece akla Corbin'in ise hayale bağlamasını eleştirirken kendisi duyu faktörünü hiçbir zaman hesaba katmaz. Halbuki duyu da kendisinin iddia ettiği "akıl ve hayalin birlikteliği olmazsa Tanrı'nın bilgisine ulaşamaz" önermesinde üçüncü bir veri kaynağı olmak zorundadır. Zira duyu verisi olmadan hayal anlaşılmaz. İbnü'l-Arabî akıl ve hayalin birlikteliğini değil akıl ve duyunun beraber kullanılması anlamındaki *hayali*, bilginin kemali için şart koşturmuştur. William C. Chittick, *İbn-i Arabî'nin Metafizisinde Hayal Sufî'nin Bilgi Yolu*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Okuyan, 2018), 32.

77 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 3:100.

78 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 4:477.

79 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 8:88.

80 İbnü'l-Arabî, 8:46.

81 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 3:463.

82 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 4:386.

83 İbnü'l-Arabî, 4:386.

vakıf olduğunu ve mana ve duyulur olanı birleştirdiğini⁸⁴ ileri sürerek İbnü'l-Arabî hayali nübüvvetle ilişkilendirip onu özel bir konuma yerleştirmiş olmaktadır. İbnü'l-Arabî sıklıkla “O’nun benzeri yoktur”⁸⁵ ayetiyle “O işiten ve görendir”⁸⁶ ayetini birlikte zikrederek ilahî haberin tenzih ve teşbihi bir araya getirdiğine dikkat çeker.⁸⁷ Ona göre kulun güçlerinden de hayal bu birleştirici özelliğe sahiptir. “Allah’ı görüyormuş gibi ibadet etmek” hadisi bu açıdan önemlidir. Zira kul bu emri ancak hayalin gücüyle gerçekleştirebilir. Hayal ile kul bir bakıma O’nu kıblesine yerleştirirken bir yandan da O’nun orada olmadığını ikrar eder. Nitekim hayal, duyulur olanı latifleştirme manayı kesifleştirme gücüne sahip olması sebebiyle duyu ve manayı bir araya getirir.⁸⁸ Örneğin İbnü'l-Arabî’ye göre Kur’an-ı Kerim de tek bir hakikat olarak Hz. Peygamber’in kalbinde ortaya çıkmıştır; hayal ile ses ve harfe dökülmüştür.⁸⁹ O halde hayalin bu birleştirici gücü ve onun peygamberlerin bir bilgi alma ve insanlara ulaştırma aracı olması sebebiyle üstünlüğü bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî bu sebeple ona “tam bir iktidar” atfeder.⁹⁰

Peki, hayal bize akıl ve duyunun verdiği başka nasıl bir bilgi verecektir? Akıl, soyutlama gücüyle mücerret bir Tanrı anlayışına ulaşabilirken, duyu gördüğümüz, işittiğimiz derecede yakın olanı verir. Duyu dokunduğunu, işittiğini veya *attığını* bilerek bir çeşit varlık iddiasında bulunurken akıl görülen ardında görünmeyeni, *atanın* arkasındaki atma kuvvetini arar. Bu meyanda duyu *var* derken akıl *yok* demektedir. Akıl bir düzen olduğunu iddia ederken duyu bunu reddeder. Daha özelleştirecek olursak nedensellik çerçevesinde vermek (sadaka) azalma anlamına gelecekken, bereket ile yani çoğalma ile sonuçlanabilir. Akıl, vermek-azalmak ilişkisini kurarken, duyu çoğalmayı görecektir. Ayakta kalmanın bir sebebi olarak yemek yemek fiili terk edildiğinde aklın imkânsız sayacağı, ancak duyunun tecrübe edeceği bir durum ortaya çıkacaktır. İki idrak aracı da bu açıdan yanılmamıştır. Bu *var-yok* durumunu anlayacak idrak gücü ise İbnü'l-Arabî’ye göre hayaldir; çünkü hayal, zıtları birleştirme gücüne sahiptir ve imkânsız üzerinde bile hüküm sahibidir.⁹¹ Hayalin özelliğinin yanında manaları suretlendirme gücü onu vahyin ve keşfin de aracı haline getirmektedir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî hayal mertebesinin otoritesini nebi ve velilerden başka kimsenin bilemediğini söyler.⁹²

Tasavvufî yöntemin bir sonucu olan keşf, İbnü'l-Arabî’de hayal mertebesinde ortaya çıkan bir vakıa olmaktadır. Örneğin ona göre Allah yolunda öldürülenler için ölü denilemez; onların aslında yaşadığını müşahade sahipleri *gözleriyle görecektir*. Çünkü onlar

84 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 6:105.

85 Şûrâ, 42:11

86 Lokman 31:34

87 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 5 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 117-18.

88 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 6:225.

89 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 5:160.

90 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 6:225.

91 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 8:88.

92 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 6:308.

konuşan-suskunlar, ölü-yaşayanlardır.⁹³ Bu iki zıddı idrak eden ve anlayan da hayal olmaktadır. Akli ve duyuyu hayrete ve kuşkuya düşürecek bu ve benzeri durumlar, İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin hakikatini anlamamızı sağlayan birtakım verilerdir. Hz. Peygamber'in "İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar" hadisini İbnü'l-Arabî şöyle yorumlar: "İnsanın dünya hayatında görmüş olduğu her şey, uyuyan insanın gördüğü rüya gibidir ki, o da hayaldir. O zaman bu rüyanın tevil edilmesi gerekir."⁹⁴ Keşfin bir yöntem değil tahkik edilmesi gereken bir veri olduğunu iddia eden görüşe göre "söz gelişi rüya bir veri kabul edildiğinde onu bilgiye çeviren yöntem *tâbir* adını alır."⁹⁵ Bu meyanda hayal de bir veri kaynağı olmaktadır, ancak onu diğerlerinden ayıran özellik âlemin *imkân* halini diğer bir ifade ile var-yok durumu anlayacak en kâmil idrak aracı olmasıdır.

İbnü'l-Arabî'nin de yaptığı bütün idrak araçlarını, bunların sağladığı verileri tıpkı bir rüyayı yorumlayan tâbirci gibi bir araya getirip kullanarak hakikati ortaya koymaktır. Diğer bir ifade ile İbnü'l-Arabî, Allah'ın insana verdiği bütün güçlere aynı derece önem vermiş, bu güçlerin zâtî idrakleri ile elde ettiği verileri aynı oranda dikkate almıştır. Hayal ise vahyin ve keşfin bir aracı olması ve âlemin hakikati olan *var-yok* varlık tarzını ve imkânın hakikatini anlaması açısından onun düşüncesinde görece bir üstünlüğe sahiptir. Görece denilmesinin sebebi ise onun da duyu ve akla bağlı olmasıdır. Buna mukabil rivayetlerde geçen birtakım mucizeler, velilerin kerametleri veya yukarıda örneklendirildiği gibi fakirlik ile zenginliğe veya halvet ile bir aradalığa ulaşılması gibi durumlar aklın nedensellik ilkesini aşır duyuyu hayrete düşürürken hayal ile anlaşılır hale gelmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin epistemolojisini önceleyen ise onun keşfe nail olan bir sūfî olmasıdır. Diğer bir ifade ile keşf/mükâşefe ile vardığı hakikat, onun geriye dönük bir şekilde kendi tecrübelerinin yanında İlahi haber ve tasavvufî gelenekte anlatılagelen hikâyeleri tâbir etmeye yönlendirmiştir. *Fusûsu'l-Hikem*'in bir rüyada kendisine verildiğini söylemesini⁹⁶ amelî hayatının bir ürünü olarak düşünebiliriz ki bu yönden kendisini sūfî olarak tanımlayabilirken; *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de ayet, hadis, sūfilerin doktrin ve hikâyeleri ve hatta diğer ilimlerin ulaştığı bilgileri kendi düşüncesini ortaya koymak için yorumlaması onu tâbirci olarak zikretmemizin önünü açmaktadır. Bu ilimleri tâbir ederek ulaştığı düşünce, diğer sūfilerde karşılaştığımız gibi tasavvuf ilmini ve o yolun sâliklerini anlatmaktan öteye geçerek bir ontolojiye ve bir o kadar kapsayıcı bir epistemolojiye dönüşmüştür. Dolayısıyla onun sūfî olarak başladığı yolculuktan bir metafizikçi olarak çıktığını söylemek mümkündür.

93 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 3:469.

94 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2008), 172. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, t.y., 159.

95 Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 213.

96 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 2008, 19.

Sonuç

İbnü'l-Arabî İslam düşünce tarihinde kapsayıcılığı, özgünlüğü ve kaynaklarının zenginliği açısından Şeyhü'l-ekber adını hak eden bir düşünür olmuştur. *Fusûsu'l-hikem*'i tasavvufta bir klasiğe dönüştüren şey, onun yalnızca gerek tasavvuf çevrelerinde gerekse başka entelektüel muhitlerde *tartışmalı* bir kitap olması değil akıl, duyu ve hayalin bütün verilerinin, vakıalar ve rivayetlerle desteklenerek tâbir edilmesinden de kaynaklanır. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'yi de bu tâbirin mahiyetini ve keyfiyetini açıklayan bir kaynak olarak okumak mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî yöntemi fikren ve tecrübe ile kabul etmesi onun metafiziğinin anlaşılmasında oldukça önemlidir. Zira onun hermenötiği âlemin boşluk kabul etmeyeceği ve hiçbir şeyin anlamsız olmayacağı fikrine dayanır. Dolayısıyla sûfilerin tecrübeleriyle nedenselliği aşması da ona göre sadece keramet olarak yorumlanacak bir mesele değildir. Bir şey tek bir kez gerçekleşmiş olsa bile onun sisteminde bir ilke olabilmektedir ki peygamber hikâyeleri ve mucizeleri bu duruma örnektir. Dolayısıyla her bir idrak aracı ve verisini aynı değerde dikkate almamız gerekmektedir. Hayali ön plana çıkaran nokta ise onun birleştirici bir idrak aracı olmasının yanı sıra onun hem vahiy ile hem de tasavvufî yöntemin bir sonucu olan keşf ile ilişkisidir. Ancak keşf, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin bir ayağını oluşturur; diğeri ise onun vakıaları tâbir gücüdür. Çünkü bir meselenin her iki ucunu görüp yorumlayabilen, maddi olanın arkasındaki manevi kuvveti veya manevi olanı hayal ile maddi bir surette görebilen kimse bir şeyi aslına rücu edebilir. Peygamberler de eşyayı ve hakikatini aynı anda bilmeleri ile sıradan insanlardan ayrışırlar. Bu sebeple İbnü'l-Arabî hayalin nebevi bir yöntem olduğunu söyler. Zira Corbin'in de ifade ettiği gibi hayal olmadan kudsî hadisleri anlayabilmemiz mümkün değildir. Birinci tekil şahısta konuşan bir Tanrı'yı ancak tenzih ve teşbihi birleştiren hayal kavrayıp yorumlayabilir.⁹⁷

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî bir kuşku neticesinde âlemin ve insanın hakikatini sorgulamamış; içerisinde bulunduğu tasavvuf geleneğinin kendi dönemine kadarki bilgi yöntemi ve birikimi onu “hem var hem yok” anlamına gelen “Âlem bir hayaldir” cümlesine ulaştırmıştır. Ancak yöntemin yeter sebep olmadığı, ilk dönem tasavvufunda olduğu gibi -hatta daha güçlü bir şekilde- İbnü'l-Arabî'de de karşımıza çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî, yöntemi bir vakıa şeklinde yorumlayarak teorisine mezcetmiş; onu da bir veri kaynağı görerek kendi yöntemi ile tâbir etmiştir.

97 Corbin, *Alone with the Alone Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*, 110.

Kaynakça

- Addas, Claude. *İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*. Çeviren Atilla Ataman. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Affî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*. Çeviren Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Aksoy, Zehra Betül. "Cüneyd-i Bağdâdî'de İnsanın Kemali". İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Attâr, Ferîdüddin. *Evlîya Tezkireleri*. Çeviren Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2007.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Cevzici, Ahmet. *Metafizîğe Giriş*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Chittick, William C. *İbn-i Arabî'nin Metafizîğinde Hayal Sufî'nin Bilgi Yolu*. Çeviren Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Okuyan, 2018.
- Corbin, Henry. *Alone with the Alone Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*. Çeviren Ralph Manheim. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l Arabî Metafizîği*. İstanbul: Sufî Kitap, 2013.
- . *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- . "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlağa Endeterminist Yaklaşımlar". *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11, sy 2 (Eylül 2021): 419-37.
- . "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, sy 4 (2016): 1-29.
- Ekrem Demirli. "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 15 (2007): 219-44.
- el-Muhâsibî. *Kalb Hayatı: "er-Ri'aye"*. Çeviren Abdulkhakim Yüce. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Gazâlî. *el-Munkız mine'd-Dalâl: Dalâletten Çıkış Yolu*. Çeviren Osman Arpaçukuru. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Hakikat Bilgisi*. Çeviren Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. Editör Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Editör Ahmet Şemseddin. C. 1-9., Beyrut: Dârü'l- kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- . *Fusûsu'l-Hikem*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2008.
- . *Fusûsu'l-Hikem*. Editör Ebu'l-Alâ Affî. Beyrut, t.y.
- . *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. C. 2. 18 c. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- . *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. C. 7. 18 c. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- . *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. C. 17. 18 c. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- . *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. C. 4. 18 c. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- . *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. C. 9. 18 c. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- . *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. C. 5. 18 c. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Kartal, Abdullah. "Metafizik Dönemden Geriye Bakmak' İbnü'l-Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkında Eleştirileri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, sy 23 (2009): 357-72.

- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*. Çeviren Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- . *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli'l-Tasavvuf*. Editör Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübu'l-ilmîyye, 1993.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. Çeviren İhsan Durdu. İzmir: Ufuk Yayınları, 2011.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafizîği (Miftâhü'l-Gayb)*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. Çeviren Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2013.
- Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kûtü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*. Çeviren Dilaver Selvi ve Ali Kaya. C. 1. 4 c. İstanbul: Semerkand, 2014.
- Rosenthal, Franz. *Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî*. Editör Ercan Alkan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Salihoğlu, Sultan Adanır. *Sufulerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık*. İstanbul: Hayykitap, 2019.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şehabeddin Ömer. *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l-Maârif)*. Çeviren Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2014.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Tüsî, Ebû Nasr Serrâc. *İslâm Tasavvufu (el-Lüma')*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İrtidat Hadiseleri Bağlamında Yemâme Bölgesinin İslâm'a İntibak Süreci

The Process of Adaptation of the Yamama Region to Islam in the Context of the Incidents of Apostasy

Elif Kübra ASLANDOĞDU*

Öz: Hz. Peygamber tebliğ etmekle vazifelendirildiği ilâhi mesajı 23 senelik davet süreci içerisinde önce Mekke'de, hicretin ardından da Medine'de insanlara aktarmış; böylece şirkin hâkim olduğu toplumdaki tevhid inancının esas olduğu bir toplum yapısına dönüşümün temellerini atmıştır. Özellikle 6/628 yılında yapılan Hudeybiye Antlaşması'ndan sonraki dönemde, Arap Yarımadası'nın çeşitli bölgelerindeki krallara ve yöneticilere İslâmiyet'e davet mektuplarının gönderilmesi, yeni dinin coğrafi ve siyasi sınırlarının genişletilmesi adına atılan stratejik bir adımı temsil etmektedir. Bu mektuplar, İslâm'ın yayılma sürecinde diplomatik bir araç olarak kullanılarak, bölgesel liderlerle doğrudan iletişim kurulmasını ve İslamiyet'in kabulünün teşvik edilmesini sağlamıştır. Aynı zamanda bu girişim, İslâm'ın siyasi ve dini etkisinin yayılmasında önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir. Hz. Peygamber mezkur mektuplardan birini, Sâsânî Kısrası Hüsrev Perviz'le yakın ilişkileri bulunan Yemâme'nin Hristiyan yöneticisi Hevze b. Ali'ye göndermiştir. Fakat Hevze daveti kabul etmemiş, kabilesi içerisinde önemli bir konumda olmasını gerekçe göstererek yönetime ortak edilmesi şartını koşmuştur. Hz. Peygamber bunu haber alınca, ona yerden bir kıl tanesi bile vermeyeceği gibi şerrinden koruması için de Allah'a duada bulunmuştur. Elçiler yılı olarak adlandırılan dönemde ise Hz. Peygamber ile görüşmek için çeşitli bölgelerden heyetler Medine'ye gelmişler; bu da dinin yayılması için büyük bir fırsat teşkil etmiştir. Gelen kabilelerden bazıları Müslüman olmayı kabul ederken kimileri cizye anlaşmasıyla yetinerek Medine'nin otoritesini tanımışlardır. Bahsi geçen heyetlerden biri de Yemâme bölgesinden gelen Hanife oğulları heyeti olmuştur. On küsur kişiden müteşekkil olduğu söylenen heyet, Hz. Peygamberle görüştüktan sonra Müslümanlığı kabul etmişlerdir. Bu heyetin beraberinde çalışmanın ana figürü olan Müseylime b. Habîb'in de Medine'ye geldiği rivayet edilmekle birlikte, onun Hz. Peygamberle yüz yüze mi görüştüğü yoksa kabilesinin eşyaların başında mı beklediğine hususu tartışma konumunda dahilindedir. Benî Hanife heyeti birkaç gün Medine'de kaldıktan sonra beldelerine geri dönmüşlerdir. Yemâme'ye dönmelerinin ardından Müseylime, 10/631 yılının sonlarında Hz. Peygamber ile mektuplaşmaya başlamış; mektuplarında peygamberliğe ortak olduğunu dile getirmiştir. Onun veda haccının ardından hastalandığı haberinin duyulmasını fırsat bilerek de peygamberliğe ortaklığını duyurmuş. Kabilesinden kendisine destek verenlerle birlikte faaliyetlerine ve kendisine geldiğini iddia ettiği vahiyleri aktarmaya başlamıştır. Müseylime örneğinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in hayatının son zamanlarında baş gösteren irtidat ve isyan hadiseleri, Hz. Ebû Bekir'in halifelik sürecinde İslâm toplumunu ciddi mahiyette etkisi altına almıştır. Kaynaklarda Hz. Ebû Bekir'in

* Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, ekaslandogdu@hotmail.com,
ORCID: 0000-0001-9191-5502

yarımadadaki sükûneti sağlamak adına yaptığı savaşlar genellikle ridde savaşları başlığı altında zikredilmektedir. Bununla birlikte isyan hareketlerinin tamamını ridde şeklinde tanımlamak çok isabetli görünmemektedir. Ayaklanmaların birbirinden farklı sebepleri olduğu gibi, itaatsizlik gösteren toplumların tamamının da İslâmiyet'e dahil olmaları söz konusu değildir. Zira bazı kabileler İslâm'ı kabul etmeseler dahi cizye anlaşması yaptıkları için Medine İslâm Devleti'nin siyasî egemenliği altındaydılar. Bazı kabileler de diğer yükümlülüklerini yerine getirmekle birlikte sadece zekattan muaf tutulmak istemişlerdir. İlerleyen zamanlarda görülen otoriteye başkaldırılar ise, zekâtın verilme istenmemesi veya Hz. Peygamber'in vefatıyla anlaşmanın sona erdiği düşüncesi yahut da peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan kimseleri destekleme şeklinde tezahür etmiştir. Bu çalışmada, peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan ve kabilesi Benî Hanîfe'den aldığı destekle İslâm Devleti'nin bekâsını tehdit eden bir isyan hareketinin lideri olan Müseylime b. Habîb'in, Yemâme bölgesinin İslâm'a intibak sürecini nasıl ve ne yönde etkilediği incelenmiştir. Müseylime b. Habîb'in faaliyetlerinin bölgedeki siyasi, sosyal ve dini dinamikler üzerindeki etkileri detaylı bir şekilde analiz edilerek, bu isyanın İslam toplumunda yarattığı dönüşümler ve sonuçlar değerlendirilmiştir. Aynı zamanda makalede Yemâmelilerin İslâm'la ilk tanışmalarının nasıl gerçekleştiği, toplum yeni dine entegrasyonunun ne oranda olduğu, çok kısa bir zaman dilimi içerisinde peygamberliğe ortaklık iddiasında bulunan bir kimseye neden destek verdikleri hususları değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Daha öncesinde Yemâme'nin Hevze b. Ali'nin daveti kabul etmesi için yönetime ortak edilme şartını sunduğu gibi Müseylime'nin de kabilesinin lideri olarak peygamberlik makamına ortak edilmeyi istemesi ve bu hedefi doğrultusunda mücadele vermesi aslında Yemâme'nin yarımadanın en dirençli bölgelerinden biri olduğunun altını çizmektedir. Bölgedeki direncin kırılması ve Yemâme halkının Hz. Ebû Bekir'in otoritesini kabul ederek Müslümanlığı kabul etmeleri gibi sonuçlar doğuran Yemâme/Akrabâ Savaşı Arap yarımadasının şahit olduğu en şiddetli savaşlardan biri olmuştur. Zikredilen hususlardan hareketle, bu çalışma İslâmiyet'e intibak sürecinin kendi içinde çeşitli denge unsurlarını barındırdığını ortaya koymaktadır. Hem şahıslar hem de bölgeler üzerinde yapılan bu inceleme, İslâm'ın yayılma ve kabul görme süreçlerine dair çok boyutlu bir perspektif sunarak, gelecekte yapılacak araştırmalara önemli katkılar sağlayacaktır. Bu bağlamda çalışmanın sunduğu bulgular, İslam tarihine dair yeni metodolojik yaklaşımlar geliştirilmesine ve mevcut literatüre zenginlik katılmasına olanak tanıyacaktır.

Anahtar kelimeler: İslâm Tarihi, Siyer, Ebû Bekir, Yemâme, Müseylime, Hâlid b. Velîd, İrtidat, İsyân.

Abstract: The Prophet conveyed the divine message to the people first in Mecca and then in Medina after the migration 23 years of invitation, thus laying the foundations of the transformation from a society dominated by shirk to a social structure in which the belief in tawhid is essential. Sending letters of invitation to Islam to kings and rulers in various regions of the Arabian Peninsula, especially after the Treaty of Hudaibiyah in 6/628, represents a strategic step taken to expand the geographical and political borders of the new religion. These letters were used as a diplomatic tool in the process of the spread of Islam, enabling direct communication with regional leaders and encouraging their acceptance of Islam. At the same time, this initiative can be considered an important turning point in Islam's political and religious influence. The Prophet sent one of the letters to Khawza b. Ali, the Christian ruler of Yamama, who had close relations with the King of Sasanian Khusraw Pervez. However, Khawza did not accept the invitation and stipulated that he should be made a partner in the administration, citing his important position within his tribe. When the Prophet heard about this, he would not give him even a hair from the ground and prayed to Allah to protect him from evil. In the period

called the year of the envoys, delegations from various regions came to Medina to meet with the Prophet, which was a great opportunity for the spread of the religion. While some of the tribes accepted to become Muslims, others were satisfied with the jizya agreement and recognized the authority of Medina. One of these delegations was the delegation of the sons of Hanifa from the Yamama region. The delegation, which is said to have consisted of ten-odd people, accepted Islam after meeting with the Prophet. Although it is rumored that Musaylima b. Habib, the main figure of this study, came to Medina with this delegation, whether he met the Prophet face to face or waited by the belongings of his tribe is within the scope of our discussion. After staying in Madinah for a few days, the delegation of Bani Hanifa returned to their homeland. After their return to Yemen, Musaylima began to exchange letters with the Prophet at the end of 10/631; in his letters, he expressed his partnership in prophethood. Taking advantage of the news of his illness after his farewell pilgrimage, he announced his partnership in prophethood. He started his activities with those who supported him from his tribe and started to convey the revelations he claimed to have received. As in the case of Musaylima, the events of apostasy and rebellion, which occurred at the end of the Prophet's life, seriously affected the Islamic society during the caliphate of Abu Bakr. In the sources, the wars of Prophet Abu Bakr in to ensure tranquility in the peninsula are generally mentioned under the title of ridda wars. However, it does not seem very accurate to define all the revolt movements as ridda. As there were different reasons for the uprisings, all the disobedient societies couldn't be included in Islam. Even if some tribes did not accept Islam, they were under the political sovereignty of the Islamic State of Medina because they had made a jizya agreement. Some tribes only wanted to be exempted from zakat, although they fulfilled their other obligations. Later rebellions against the authority were manifested in the form of refusal to pay zakat, or the idea that the agreement had ended with the Prophet's death, or support for those who claimed to be prophets. This study examines how and in what way Musaylima b. Habib, the leader of a rebellion movement that threatened the survival of the Islamic State with the support he received from his tribe, Bani Hanifa, who emerged with the claim of prophethood, affected the process of Islamization of the Yamama region. The effects of Musaylima b. Habib's activities on the political, social and religious dynamics are analyzed in detail, and the transformations and consequences of this rebellion in the Islamic society are evaluated. At the same time, the article evaluates how the people of Yamama were first introduced to Islam, to what extent the integration of the society into the new religion took place, and why they supported a person who claimed to be a partner in prophethood in a very short period. The fact that Musaylima, as the leader of his tribe, wanted to be a partner in the prophethood, just as Khawza b. Ali had previously offered the condition of being a partner in the government for Musaylima to accept the invitation, and that he struggled towards this goal underlines that Musaylima was one of the most resistant regions of the peninsula. The Battle of Yamama/Akraba, which resulted in breaking the resistance in the region and the people of Yamama accepting the authority of Prophet Abu Bakr and embracing Islam, was one of the most violent wars the Arabian Peninsula had ever witnessed. Based on the points, this study reveals that the process of adaptation to Islam contains various elements of balance within itself. This examination of both individuals and regions will provide a multidimensional perspective on the spread and acceptance of Islam and will make important contributions to future research. In this context, the findings of this study will enable the development of new methodological approaches to the history of Islam and enrich the existing literature.

Keywords: Islamic History, Sirah, Abu Bakr, Yamama, Musaylima, Khalid ibn al-Walid, Apostasy, Rebellion.

Giriş

Hz. Peygamber 23 yıllık tebliğ faaliyeti boyunca câhiliye olarak adlandırılan bir yaşam biçimi içerisindeki Arap toplumunu, Kur'anî ilkeler doğrultusunda yeni bir yapıya dönüştürmüştür. Zaman içerisinde İslâm, Medine'nin sınırlarını aşarak yarımada'daki pek çok kabileye ulaşmış; bunun neticesinde bazı kabileler Müslümanlığı kabul ederken kimileri de cizye anlaşmasıyla yetinerek Medine'nin otoritesini tanımışlardır. Fakat Resûlullah'ın vefatının hemen ardından toplumun bazı kesimlerinde çeşitli gerekçelerle itiraz sesleri yükselmiş; kısa süre içerisinde bu sesler İslâm tarihinin önemli dönüm noktalarından addedilen irtidat ve isyan olaylarına dönüşerek tehlikeli bir hal almıştır. Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) halifeliği, bahsi geçen ayaklanmaların en yoğun yaşandığı döneme tekabül etmektedir. Halife, isyancılara karşı büyük bir mücadele vermiş; Müslüman olup sadece zekât yükümlülüğünden kurtulmak isteyenlere karşı bile devletin bekasını sağlama adına son derece kararlı ve istikrarlı bir tavır sergilemiştir. Bu mücadele içerisinde Hz. Ebû Bekir'in karşılaştığı en ciddi ve zorlayıcı problem peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Müseylime b. Habîb (ö. 12/633) hareketi olmuştur.

Müseylime'nin yetiştiği ve destek bulduğu kitlenin yaşadığı Yemâme, Hicaz ile Yemen arasında, Mekkelî'nin doğusunda bir düzlükte yer almaktadır.¹ Eski dönemlerde Cevv,² Karye,³ İrz gibi isimlerle anılmış,⁴ sınırları ise siyasî ve demografik faktörlerin etkisiyle tarih boyunca değişiklik göstermiştir. Tarihçiler Yemâme'nin bağımsız bir bölge mi⁵ yoksa bir yerin parçası mı olduğu hususunda farklı görüşler aktarmışlardır. Bir rivayete göre Hicaz'ın,⁶ başka bir rivayete göre de Necid'in⁷ parçası sayılan Yemâme için genel kanaat Bahreyn'le birlikte Arûz bölgesine dahil olduğu yönündedir.⁸

1 Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni, *Âşâri'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*, nşr. Ferdinand Wüstenfeld (Göttingen, 1848), 87; Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. Ali b. Mahmûd el-Eyyübî, *Takvîmü'l-Buldân*, nşr. Baron Mac Guckin De Slane-M. Reinand (Beyrût: Dâru Sâdir, 1850), 97; Sâlih b. Süleyman en-Nâsır, *Vilâyetü'l Yemâme: Dirâse fi'l-hayâti'l-iktisâdiyye ve'l-ictimâ'iyye hattâ nihâyeti'l-karni's-sâlihi'l-hicrî* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülaziz el-A'mme, 1992), 52.

2 Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz b. Muhammed b. Eyyüb b. Amr el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, thk. Adrian Van Leeuwen-Andre Ferre (Tunus: Darü'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1992), 86; Ebû'l-Fidâ', *Takvîmü'l-Buldân*, 97; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 2.b. (Bağdat: Câmîatü Bağdad, 1993), 1: 39. Yâkût el-Hamevî'de bu isim "Cevvâ" olarak geçmektedir. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah Yâkût el-Hamevî (626/1229), *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), 5: 442.

3 Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân* (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 118; Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Ebu Muhammed el-Hüseyn ez-Zebidî (Irak: Dâru'r-Reşid, t.y.), 281; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 5: 442. Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 1:178.

4 Aynı zamanda kelimenin kökündeki "Yemâm" evcil bir güvercin cinsinin ismidir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 5: 441.

5 Arap yarımadasının dört ana bölgeden müteşekkil olduğunu söyleyen Bekrî; bu bölgelerin Mekkelî, Medine, Yemen ve Yemâme olduğunu söyler. Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 367.

6 İbn Havkal, Yemâme'nin Hicaz'a dahil olduğunu söyler. Ebû'l Kâsım Muhammed İbn Havkal (ö. 367/977), *Kitâbu Sûreti'l-Arz* (Beyrût: Dâru'l-Mektebetü'l-Hayat, 1992), 38-44.

7 Yâkût el-Hamevî, Yemâme'nin Necid bölgesinin bir parçası olduğunu söyler. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 5: 442.

8 Ebû'l-Fidâ' ise Yemâme'nin hem Hicaz'a hem Arûz'a bağlı olduğunu söylese de doğru kabul olarak Arûz'u sayar. Ebû'l-Fidâ', *Takvîmü'l-Buldân*, 96-97.

Tarihi verilere bakıldığında Arapların Yemâme'ye yerleşimleri eskiye dayanmaktadır. Nitekim Part hâkimiyetinin ardından Sâsânîler'in kurucusu Erdeşîr'in hükümdarlığı ele geçirmesine kadarki süreci kapsayan Mülûkû't-Tavâif döneminde⁹ Yemâme'de Arab-ı Bâide'nin bölgeye yerleşen son iki kabilesi olan Tasm ve Cedîs bulunmaktaydı.¹⁰ Daha sonraki dönemlerde ise Yemâme'de Benî Hanîfe ve Benî Temîm kabileleri varlık göstermişlerdir. İlk olarak Yemâme'nin en büyük kabilelerinden addedilen Bekir b. Vâil'in¹¹ en fazla yerleşim yerine sahip ve idareyi elinde bulunduran kolu olan Benî Hanîfe,¹² otlak aramak amacıyla geldikleri Hacr denilen bölgeye yerleşmişlerdir. Böylelikle Hacr'ül-Yemâme onların şehir merkezi olarak bilinmiştir.¹³

Yerleşim yerlerinin ve kasabaların büyük çoğunluğunu elinde bulunduran Benî Hanîfe, Yemâme'nin bir diğer büyük kabilesi olan Benî Temîm'e¹⁴ topraklarından vermek istememiş; bu da aralarında bazı mücadelelerin yaşanmasına sebep olmuştur.¹⁵ Ayrıca iki kabile arasındaki çatışmanın arka planında, Temîm kabilesinin Yemâme'nin yöneticisi Hevze b. Alî'nin (8/629-630) babasını öldürmesi meselesinin de olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Öyle ki Hevze b. Alî, Sâsânî Kısrası Hüsrev Perviz'e Temîmlilerle arasına bahsi geçen ölümün girdiğini söylemiştir.¹⁶ Buna rağmen Temîm kabilesinin daha çok yarı göçebe kesiminden bazı kimselerin arazisini ve kuyularını satan Benî Hanîfelilerden yer satın alıp buralara yerleştikleri bilinmektedir.¹⁷ Ama onların tam olarak bölgeye yerleşmesi Yemâme'deki Akrahâ Savaşı'ndan (12/633) sonra, Benî Hanîfelilerden geride kalan topraklara yerleşerek Yemâme'nin çoğunluğunu oluşturmaları suretiyle olmuştur. Bu durum Temîm kabilesinin Yemâme bölgesine irtidad hadiselerinden sonra geldikleri görüşünü desteklemektedir.¹⁸

- 9 Hamza b. el-Hasen İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûki'l-Arz ve'l-Enbiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hayat, 1961), 21.
- 10 Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l Fadl İbrahim (Beyrut-Lübnan ts., Dâru's-Süveydân, 1983), 1: 629; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd (ö. 321/933), *el-İştîkak*, 1. bs. (Beyrüt: Dâru'l-Cil, 1991), 524; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 86; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 5: 442.
- 11 Bekir b. Vâil'in Benî Hanîfe dışında İcl, Lüceym, Ukâbe, Benî Âmir b. Hanîfe, Adıyy b. Hanîfe, Benî Düvel, Benî Şeybân, Benî Yeşkûr, Benî Zehl, Bâhile, Kays b. Sa'lebe ve Âmir b. Sa'saa gibi pek çok alt kolu bulunmaktadır. Ebû Muhammed Lisânü'l-Yemen Hassan b. Ahmed b. Ya'kub el-Hemdânî, *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî, 1. bs. (San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1990), 274; Mustafa Bilge, "Yemâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: TDV Yay., 2013), 399-400; Abdullah el-Askar, *al-Yamama in the Early Islamic Era*, 1. bs. (Riyad: Ithaca Press, 2002), 36.
- 12 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 282; Hamevî, *Mu'cem*, 5: 442; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 4: 213, 217. Benî Hanîfe kabilesi Yemâme'ye gelişle alakalı bazı rivayetler İslâmiyet'ten yaklaşık iki asır önce ya da miladi beşinci asrın başlarında olduğunu söylemektedirler. Sâlih b. Süleyman en-Nâsir, *Vilâyetü'l-Yemâme: Dirâse fi'l-hayâti'l-iktisâdiyye ve'l-ictimâiyye hattâ nihâyeti'l-karni's-sâlihi'l-hicri* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülaziz el-A'mme, 1992), 46.
- 13 Abdullah b. Abdülaziz b. Muhammed Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemu Mâ ista'cem min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi* (Kâhire: Âlimu'l-Kütüb, 1364), 1: 83; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5: 446.
- 14 Ebû'l Kâsım Muhammed İbn Havkal (367/977), *Kitâbü Süreti'l-Arz* (Beyrüt: Dâru Mektebetü'l-Hayat, 1992), 38.
- 15 Nâsir, *Vilâyetü'l-Yemâme*, 50.
- 16 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 2: 169; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 4: 214; İbn Düreyd, *el-İştîkak*, 394. Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 2: 169; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 4: 214; İbn Düreyd, *el-İştîkak*, 394.
- 17 Askar, *al-Yamama in the Early Islamic Era*, 38-39.
- 18 Nâsir, *Vilâyetü'l-Yemâme*, 53; Adolf Grohmann, "Yemâme", *İslam Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 37; Askar, *al-Yamama in the Early Islamic Era*, 36-37.

Yemâme'nin konumu ve Arapların yerleşimi hakkında verilen genel malumatın ardından makalede İslâm'ın tebliğ sürecinde bölge yöneticilerinin nasıl bir tavır sergilediği, isyanların ortaya çıktığı zeminde Yemâmelilerin tutumlarının ne olduğu konularından bahsedilecektir. Ardından Hz. Peygamber ile Müseylime arasındaki görüşme hususunda literatürde geçen farklı rivayet versiyonları zikredilecek ve tarihi seyir göz önünde tutulmak suretiyle bir tercihte bulunulacaktır. Bu çalışma Müseylime'yi, yarımadanın diğer yerlerindeki peygamberlik iddiasında bulunan kimselerden ayıran yönlerini, neden döneminin devleti zora sokan en büyük olaylarından olduğunu ve isyanın Müseylime ve taraftarlarının öldürüldüğü aynı zamanda pek çok kurranın şehit düştüğü Yemâme/Akrabâ Savaşı'yla sonuçlanması sürecinin değerlendirmesini yapmayı hedeflemektedir. Savaşın akabinde İslâm'ı kabul eden Yemâmelilerin kabile dengeleri; değişimin ekonomik, sosyal ve kültürel hayata yansımaları başka bir çalışmanın konusu olacağı için kapsama dahil edilmemiştir.

1. Davetin Yemâme'ye Ulaşması

Hz. Peygamber, Hudeybiye'den döndükten sonra yarımadanın çeşitli yerlerindeki hükümdarlara ve yöneticilere İslâm'a davet mektupları göndermiştir. Bu mektuplardan birini de Selî b. Amr el-Âmirî (ö. 12/633) aracılığıyla 6/628¹⁹ ya da 7/629 yılında²⁰ Yemâme'nin Hristiyan yöneticisi olan Hevze b. Alî b. Sümâme el-Hanefî'ye²¹ göndermiştir.²² Hevze b. Alî el-Hanefî'nin bölgedeki konumu, bir Hîre veya Gassân meliki kadar olmayıp kendi kabilesiyle sınırlı kalsa da²³ Sâsânî Kısra'sı Hüsrev Perviz (ö. 7/628) ile yakın ilişkiler kurduğu bilinmektedir.²⁴ Hüsrev Perviz, Hecer bölgesindeki topraklardan bir kısmını Hevze'ye vermiştir. Bunun yanı sıra 30 bin dirhem değerindeki bir tacı ve ipekten dokunmuş bazı giysileri hediye etmiştir. Bundan dolayı Hevze, "Zü't-tâc, Sâhibü't-tâc" ismi ile anılmıştır.²⁵ Bir diğer rivayete göre de Hüsrev Perviz, ziyaret için Yemâme'ye geldiğinde bilgeliğini ve siyasî kabiliyetini müşahade ettiği Hevze'ye çeşitli mallarla birlikte bir taç hediye etmiştir.²⁶ Bunlara karşılık Hevze b. Alî, Kısra adına İran-Yemen güzergâhında ticaret yapan kervanların

19 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî İbn Hişâm (218/833), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 3. bs. (Beirut: Dâru'l-Kütüb'il-Arabiyye, 1990), 4: 253; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Sa'd, (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübra*, (Beirut: Dâru Sâdir, 1968), I-VIII /1: 262.

20 Nüveyrî, Selî b. Amr'ın Muharrem ayında gönderildiğini söylemektedir. Şihabüddin Ahmed b. Abdülvahhab en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Beyrût-Lübnan: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 18: 109.

21 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 4: 213. Künyesi Âmir b. Tufeyl Ebû Ali, lakabı ise Ebû Kudâme'dir. İbn Dureyd, *el-İştikak*, 55.

22 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 4: 254; Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, 118; Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb (245/860), *Kitabü'l-Muhabber* (Beyrût: Dâru'l-İfâki'l-Cedîde, t.y.) 76; İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr (630/1233), *el-Kâmil fi'l-Târih*, nşr. C. J. Tonberg (Beirut: Dâru's-Sâdir, 1965), I-IX/ 2: 21; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 18: 109; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 4: 213.

23 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 4: 214.

24 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif*, 4. bs. (Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.), 665.

25 Taberî, *Târihu'l-Ümem*, 2: 169; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 4, 215.

26 İbn Dureyd, *İştikak*, 394; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 4: 214.

güvenliğinin sağlanması ve yolcuların birtakım ihtiyaçlarını karşılanmasını sağlamaya çalışmıştır.²⁷

Hevze b. Alî, Selîb b. Amr'ın Hz. Peygamber'in gönderdiği mektubu okumasının ardından²⁸ düşünmek için zamana ihtiyacı olduğunu söylemiştir.²⁹ Bir süre düşündükten sonra kavminin şairi ve hatibi olarak saygı duyulan bir makamda olduğunu,³⁰ bunu kaybetmek istemediği için de veliaht tayin edilmesi şartıyla Hz. Peygamber'e tabi olabileceğini söylemiştir.³¹ Hevze bu yanıtının ardından, iyi bir şekilde ağırladığı Selîb b. Amr'a birtakım hediyeler vermiş ve ona Hecer dokumasından elbiseler giydirmiştir.³² Selîb, Medine'ye varıp durumu aktardıktan sonra Hz. Peygamber; yerden bir kıl tanesi bile istese ona vermeyeceğini söyleyerek şerrinden koruması için Allah'a dua etmiştir.³³

Hevze el-Hanefî'nin ölümünden sonra yerine daha önce Hacer'in yöneticiliğini yapan Sümâme b. Üsâl (ö. 12/633) geçmiştir.³⁴ Hevze b. Alî ile aynı kabileden gelen Sümâme'nin yetki ve güç yönünden ondan alt kademedede bulunduğu düşünülmektedir. Nitekim Hevze'den sonra kabilesinden pek çok kimsenin peygamberlik iddiası ile ortaya çıkan Müseylime'nin tarafını tutması, Sümâme'nin kabilenin belli bir kesiminin lideri olduğunu düşündürmektedir.³⁵ Sümâme b. Üsâl'in İslâm'ı kabul etme sürecine bakılırsa kaynaklar onun Müslüman olmadan önce Hz. Peygamber'i öldürmeye niyetlendiğini³⁶ fakat amcasının ona engel olması sebebiyle planını gerçekleştiremediğini söylemektedir. Bu plandan haberdar

27 İbn Dureyd, *İştikak*, 348; Nâsır, *Vilâyetü'l-Yemâme*, 56.

28 "Allah'ın Resülü Muhammed'ten Ali oğlu Hevze'ye; Hidayete uyanlara selam olsun. Bil ki İslâmiyet devenin ve atın ayaklarının bastığı son yere kadar yayılacaktır. İslâmiyet'i kabul et ki kurtuluşa eresin. Ben de sana elimin altındaki mülkünü idaresini sana vereyim." Ebi'r-Rebi Süleyman B. Musa B. Salim El-Himiri El-Endelüsî el-Kelâî (634/1237), *el-İktifâ fî Megâzi Rasûlillah ve's-Selaseti'l-Hulefâ* (Beyrût: A'limu'l-Kütüb, 1997), 1/ 402; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fî funûni'l-megâzi ve's-ş-şemâ'il ve's-siyer* (Medine-Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Turâs ve Dâru İbn Kesîr, t.y.), 2: 355; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi'l-İbâd*, 2. bs. (Mısır, 1972) 3: 263; Muhammed Hamîdullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye li'l-ahdi'n-Nebevi ve'l-Hilâfeti'r-Râside*, 5. bs (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1985), 158.

29 Kelâ'i, *el-İktifâ*, 1: 403.

30 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 262; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 118; Muvaftakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme (620/1223), *el-Muğni* (Irak: Dâru'r-Reşid, t.y.), 281; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî'l-Târih*, 2: 215; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 18: 109; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-Eser*, 2: 355; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 4: 213.

31 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî'l-Târih*, 2: 215; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 4: 213.

32 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 262; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 18: 109; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-Eser*, 354; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi'l-İbâd*, 3:63.

33 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 262. İbnü'l-Esîr rivayetinde bu ifade "Bir testi kapağı bile olsa ona vermeyeceği" (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî'l-Târih*, 2: 215) veya "ham hurma tanesi" (İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-Eser*, 355) şeklinde geçmektedir.

34 Tam ismi Sümâme b. Üsâl b. en-Nu'mân b. Ubeyd b. Sa'lebe b. Yerbû b. Sa'lebe b. ed-Düel b. Hânife el-Hânefî'dir. İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fî Marifeti's-Sahâbe*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012), 158. Ayrıca onun Araplar arasında itibar gören Farişi bir şair olduğu söylenir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Kitâbu'r-Ridde* (Beyrût: Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, 1990), 116.

35 W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Medine'de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: KURAMER, 2016), 167.

36 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 158.

olan Resûlullah ise Sümâme'nin öldürülmesi emrini vermiştir.³⁷ Hac yapmak için Yemâme'den Mekke'ye doğru yola çıkan Sümâme, Kuratâ Seriyyesi'ne çıkan Muhammed b. Mesleme kumandasındaki askerî birlik tarafından Medine yolunda esir edilmiştir.³⁸ Farklı bir rivayete göre ise Sümâme, Benî Hanîfe'den birini yanına alarak Hz. Peygamber'i öldürmek üzere yola çıkmıştır. Medine'ye vardıklarında yanında bulunan o kimse Sümâme'nin kimliğini kasıtlı olarak açık etmiştir. Sonuç olarak Sümâme yakalanmış ve mescidin direklerinden birine bağlanmıştır. Resûlullah üç gün süresince yanına giderek onu İslâm'a davet etmiştir.³⁹ Sümâme ise her seferinde teklifi reddetmiş, fidye isterlerse malından dilediği kadarının alınabileceğini söylemiştir.⁴⁰ Üçüncü günün sonunda kendisinden fidye dahi alınmadan serbest bırakılınca bu durumdan son derece etkilenmiştir. Mescidin yanındaki sudan gusül alıp temiz kıyafetler giyinmesinin ardından Resûlullah'ın huzuruna varmıştır. Sümâme burada şahadet getirip Müslüman olunca Hz. Peygamber onu affetmiştir.⁴¹ Ardından Kabe'yi ziyaret için yola çıkma arzusunu dile getirerek müsaade istemiş, Resûlullah da onun bu talebine olumlu yanıt vermiştir. Sümâme bunun üzerine hemen İslâm dininin esaslarına göre umre yapmayı öğrenmiş ve yola koyulmuştur.⁴²

Sümâme'nin Müslüman olduğunu haber alan Kureyşliler, Mekke'ye vardığı zaman onu babalarının dinini terk etmekle suçlamışlardır. Sümâme ise söylediklerinin tam aksine, kendilerinininkinden daha hayırlı bir din olan Muhammed'in dinine iman ettiğini; hatta Yemâme halkından bazı kimselerin de Hz. Peygamber'e tâbi olduklarını söylemiştir. Ardından artık Yemâme'den Mekke'ye Hz. Peygamber'in izni dahilinde olmayan bir tahıl tanesi bile gönderilmeyeceğine yemin etmiştir. Kureyşliler Sümâme'ye eski dinine dönmesi için baskı yapmaya başlamışlar, kabul ettiremeyince de onun boynunu vurmaya niyetlenmişlerdir. Fakat müşriklerden biri, Mekkelilerin hububat ve gıda noktasında Yemâme'ye muhtaç olduklarını hatırlatınca planlarından vazgeçmek durumunda kalmışlardır.⁴³ Bu anlatı aynı zamanda Yemâme'nin Mekkelilerin hububat kaynağı olması açısından ne denli önemli bir role sahip olduğunu gözler önüne sermektedir. Umre ibadetini yerine getirdikten sonra Yemâme'ye dönen Sümâme yeminini tutmuş; Kureyş'e giden hububat sevkini durdurmuştur.⁴⁴ Oldukça zor durumda kalan Mekkeliler, Hz. Peygamber'e açlık ve sefalet

37 İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 550.

38 Ebû Ömer Cemalüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber (463/1071), *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1992), 214; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 158; el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, 1: 31.

39 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 284; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 550.

40 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 284. Sümâme'nin şunu söylediği de rivayet edilir: "Benî cezalandırsan, bir suçluyu cezalandırmış olursun. Şayet beni affedersen sana şükranlarımı sunarım." (İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 550) ya da "Öldürürsen öldürülürsün, bağışlarsan bağışlanırsın." İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 158.

41 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 285; Abdilber, *el-İstî'âb*, 214; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 158.

42 İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 550; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 214; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 158.

43 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 285; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 550; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 214; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 158. Yemâme, hurma açısından da Hicaz'ın en fazla hurmaya sahip olan bölgesiydi. Ebü'l-Fidâ', *Takvimü'l-Büldân*, 97.

44 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 285; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 550; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 214; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 158.

içinde kaldıklarını bildiren bir mektup yazmışlar; hububat sevkiyatının tekrar başlaması için Sümâme'ye ricada bulunmasını istemişlerdir. Onların bu taleplerini geri çevirmeyen Hz. Peygamber, Sümâme'yle iletişime geçerek Mekke'ye sevkiyatın tekrardan başlamasını sağlamıştır.⁴⁵ Her ne kadar Sümâme ve öncesinde kabilesinin içerisindeki bazı kimseler Müslüman olmuş olsalar da⁴⁶ vurgulanması gereken önemli bir husus İslâmiyet'in Yemâme'nin tamamında yaygınlık kazanmadığı gerçeğidir. Öyle ki ilerleyen tarihte ortaya çıkan ayaklanma hadisesinde Sümâme'nin destekçileri Müseylime'nin birliklerine karşı azınlıkta kalmışlardır.

2. İsyancıları Ortaya Çıkaran Zemin

İslâm'ın vahyolunduğu Mekke döneminde Müslümanlığı seçen kimseler için uhrevî yönün dışında herhangi bir dünyevî menfaat ve mükafat söz konusu olamamıştır. Tam aksine bu tercihleri sebebiyle atalarının dinine ve geleneklerine son derece bağlı yaşayan Arap toplumu tarafından çeşitli baskılara ve tehlikelere maruz bırakılmışlardır. Mezkûr şartları göze alarak İslâmiyet'i kabul ettikleri için, bazı istisnai örnekler dışında ilk dönemlerde irtidad olaylarına pek rastlanılmamaktadır. Müslümanların Medine'ye hicretten sonra Mekkeli müşrikler karşısında güç kazanmalarıyla birlikte yarımada'nın çeşitli yerlerinden gelen kabileler Hz. Peygamber'in otoritesini tanımaya başlamışlardır. Ancak İslâmiyet'i kabul eden Arap kabilelerinin sayısının hızla artması, onların tamamının yeni düzenin mahiyetini idrak edebildikleri ya da İslâm'ı bilinçli ve samimi bir şekilde içlerine sindirebildikleri anlamına gelmemektedir.⁴⁷ Aslında onların durumu İslâmlaşmadan ziyade, Medine'nin siyasî otoritesine gösterdikleri bağlılık olmuştur.⁴⁸ Bu sebeple Hz. Peygamber'in hayatının son dönemlerinde başlayıp bilhassa 11-12/632-633 senelerinde⁴⁹ yoğunluk gösteren irtidad ve isyan olaylarına Mekke, Medine, Taif haricindeki yerlerde yaşayan Arapların büyük kısmı

45 İbn Hişâm'da geçen rivayete göre Kureyşli müşrikler; "Sen sıla-ı rahim'i emrederken bizimle akrabalık bağlarını kestir, atalarımızı kılıçla öldürdün, şimdi ise çocuklarımız aç" şeklindeki mektuplarıyla erzak sevkiyatlarının tekrar başlamasını istemişlerdir. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 285; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 215; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 158.

46 Askar, *al-Yamama in the Early Islamic Era*, 95.

47 Hucurât süresinin 14. ayeti Bedevî Arap kabilelerinin İslâm dininin gerekliliklerini tam manasıyla içselleştiremediklerinin delili olması anlamında önemlidir. Ayetin meali ise şöyledir; "Bedevîler 'İman ettik' dediler. De ki: İman etmediniz. (Öyle ise iman ettik demeyin) Fakat 'İslâm'a girdik' deyin. Henüz iman kalplerinize girmedi." Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 12. bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 573. Ayrıca bk. Ali Osman Kurt, "Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslâm'da İrtidad," (Yüksek Lisans Tezi, Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 186-87.

48 Adem Apak, *Asabiyyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri* (İstanbul: Düşünce Kitapevi, 2004), 114; Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yay., 1997), 256.

49 İrtidad olaylarının 11/632 yılında ya da Bahreyn, Yemâme ve Yemen'in fethedildiği, Şam bölgesine birliklerin sevk edildiği 12/633 yılında gerçekleştiği hususunda bilgiler bulunmaktadır. Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ Umerî (Riyad: Dâru't-Taybe, 1985), 94; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târih*, 2: 372; İmamüddin Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrût: Mektebetü'l-Meârif, 1990), I-XV/ 6: 311.

dahil olarak siyasi otoriteden ayrılmışlardır.⁵⁰ Yarımada'nın çeşitli yerlerinde baş gösteren bu isyanlar şüphesiz İslâm tarihinin en önemli kırılma noktalarından biri olmuştur.⁵¹

Ridde kavramı,⁵² başlangıçta Hz. Peygamber'e ödemeye söz verdikleri vergiyi vermekten vazgeçen Medine'nin kuzeydoğusundaki Gatafân, Tayy ve Temim kabileleri ile sınırlı olsa da daha sonraları Arabistan'da meydana gelen tüm hareketleri kapsayacak şekilde genişletilmiştir.⁵³ Büyük oranda Hz. Ebû Bekir'in halifelîği dönemine tekabül eden bu olayları ifade etmek için kullanılan *ridde* yerine, meselenin çok yönlü ve birbirinden farklı nedenleri olması hasebiyle *irtidad* ve *isyan* şeklinde daha geniş kapsamlı bir tanımın yapılması daha doğru olacaktır.⁵⁴ Zira bahsi geçen isyan hareketlerinin içinde, özellikle de yarımada'nın doğusundaki bölgelerden İslâm'ı hiç kabul etmeyip yalnızca cizye vermeye razı olan kabilelerin (Benî Hanîfe, Esed, Gatafân, Tay kabileleri gibi) isyan olaylarına dahil olmaları şeklinde dinden dönme kapsamına girmeyen örnekler bulunmaktadır.⁵⁵ Buradan hareketle çalışmaya konu edinilen ayaklanmaların, Arap yarımadasındaki Müslüman hâkimiyetine karşı bir meydan okuma hüviyetinde olduğu söylenebilir.⁵⁶

Yeni dine intisap sürecinde farklı motivasyonlar öne çıktığı gibi, irtidad ve isyan hadiselerinde de siyasi, iktisadî, kabilevi bazı faktörler etkili olmuştur. Bunlardan ilki mahalli statükolarını muhafaza etme motivasyonu ile hareket eden bazı Arap kabilelerinin, Medine'nin idaresinden sorumlu ve Arap yarımadasının büyük bölümüne hükmeden Kureyş'in tüm Araplar üzerinde hâkimiyet sağlama siyasetine karşı duydukları rahatsızlıktır. Çeşitli bölgelerden gelen zekât, cizye ve ganimet gelirlerinin Medine'de toplanmasından hoşnut olmayan kabileler, Hz. Peygamber'in vefatının ardından bir câhiliye geleneği olan, yapılan anlaşmanın taraflardan birinin ölümü ile fesholunacağı kuralını⁵⁷ gerekçe göstererek

50 Hevazîn, Benî Eşca', Benî Süleym kabilelerinin bir kısmı ile Debâ, Benî Amr, Nemr b. Kâsıt, Kelb, Kudâa, Temim, Abdülkays, Zekvân, Benî Hanîfe, Bahreyn'de Bekir b. Vâil, Umân'daki Ezd kabilelerinden bazıları bu olaylara dahil olmuşlardır. Vâkîdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 49; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 100-101; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 241-242; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 342-3; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 37.

51 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 1: 342.

52 Redd kökünden türetilen "ridde" kelimesinin sözlük karşılığı daha önce üzerinde bulunulan duruma geri dönme anlamına gelmekte (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (İstanbul: Çıra Yay., 2012, 421.); terim anlam olarak ise, İslâm dininden dönmek demektir. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügât* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2013), 1043. İrtidâd ise redd kökünden gelmekte olup İslâm dinini bırakarak başka bir dine girmek demektir. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügât*, 515.

53 Elias S. Shoufani, *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia* (University of Toronto Press, 1973).

54 Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (New Jersey: Princeton University Press, 1981), 86; İsrail Balcı, *İdarî ve Siyasî Yönden Hz. Ebû Bekir Dönemi* (Samsun: Din ve Bilim Kitapları Yay., 2007), 55. Nitekim Esved gibi hiç Müslüman olmamış şahısları ya da Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul ettiklerine dair herhangi bir anlaşma yapmayan gruplardan olan Benî Hanîfe'yi bu kategoriye dahil etmek sıkıntıya yol açmaktadır. Mehmet Azimli, *Dört Halîfeyi Farklı Okumak-Hz. Ebu Bekir*, 6. bs (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018), 88-89. Mehmet Azimli, "Hz. Ebu Bekir'in Zekat Vermek İstemeyenler ve Yalancı Peygamberlerle Mücadelesi" (Hz. Ebu Bekir, Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2019), 103-4.

55 Kurt, "Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da İrtidad," 189-190.

56 Donner, *The Early Islamic Conquests*, 82-90; Azimli, *Dört Halîfeyi Farklı Okumak: Hz. Ebû Bekir*, 86.

57 Bu anlayışa göre zekât, İslâmî dönemden önce uygulanan itâvet malı uygulamasına yani galip kabilenin mağlup kabilelerden zorla aldığı mal anlamına gelmekteydi. Mali bir yaptırım olmasının yanı sıra boyun eğdirme şeklinde bir

zekâtın Hz. Ebû Bekir'e verilmesini değil, kendi kabilelerinin refah seviyesini yükseltmek için kullanılmasını tercih etmişlerdir.⁵⁸ Aslında mükellef tutuldukları zekât çok yüksek meblağlarda olmasa da, bunu Medine otoritesine boyun eğme olarak algılayan bazı kabileler problem çıkarmışlar;⁵⁹ diğer dinî vecibelerini terk etmemekle beraber yalnızca zekâtın muaf tutulmak istemişlerdir.⁶⁰ İsteklerini meşru göstermek için de Tevbe sûresinin 103. ayetindeki⁶¹ hitabın "Hz. Muhammed" şeklinde yapılmasını delil göstermişlerdir.⁶² Kur'ân-ı Kerim'deki hitapların tek bir şekilde vârit olmadığını iyi bilmedikleri için, ayetteki emrin sadece Hz. Peygamber'i değil tüm Müslümanları kapsadığını anlayamamışlardır.⁶³ Fakat Hz. Ebû Bekir Medine'ye bağlılığın simgesi olan zekâtın ödenmemesinin, Medine yönetimine karşı bir isyan mahiyeti taşıdığını; toplumsal bir problem haline dönüşen meselenin çözümü için Hz. Peygamber'e verdikleri bir deve yularını bile vermezlerse onlarla savaşa çağını bildirmiştir.⁶⁴

3. Peygamberlik İddiaları ve Yemâme'deki Durum

İrtıdad ve isyan hadiselerinde siyasi ve iktisadi faktörlerin yanında, Arap toplumunun genetik kodlarına yerleşmiş olan asabiyyetin getirdiği kabilevi etmenler de etkili olmuştur. Hz. Peygamber İslâmiyet'ten sonra kabilelerin nüfuzunu ortadan kaldırmadan onların kendi varlıklarını sürdürmelerine imkân tanımış; sadece kabileciliğin zarar verici yanlarına bazı sınırlar koymuştur.⁶⁵ Resûlullah, hayatta olduğu süre zarfında kabileler arasındaki birliği

anlamı da vardı. Onlar, kabileler arası güç dengesi değiştiğinde bu vergiyi ödemekten kolayca vazgeçebilmekteydiler. Bu yüzden ilk fırsatta itâvet olarak gördükleri zekâtı vermekten vazgeçmişlerdir. Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 331.

- 58 Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Kitâbü'l-Tenbîh ve'l-İsrâf*, ed. M.J.De Goeje (Leiden, E.J.Brill, 1967), 105; Bahriye Üçok, *İslam'dan Dönemler ve Yalancı Peygamberler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1967), 24, 34; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Anka Yayınları, 2000), 74-75; Balcı, *İdari ve Siyasî Yönden Hz. Ebû Bekir Dönemi*, 56-57, 62; Elias Shoufany, "Hz.Ebû Bekir Döneminde Elde Edilen Başarılar", çev. Ahmet Turan Yüksel, Murat Ak, *İstem*, sy 6 (2005): 282.
- 59 Abdulaziz ed-Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi* (İstanbul: Endülüs Yay., 1991), 83; Üçok, *İslâm'dan Dönemler ve Yalancı Peygamberler*, 30; John C. Wilkinson, *İbâdism: Origins and Early Development in Oman* (New York: Oxford University Press, 2010), 78. Kurre b. Hubeyre'nin bedevilerin kendilerinden vergi alınmasından hoşlanmayacaklarını, mallarına dokunulmadığı müddetçe itaat edebileceklerini söylemesi, onların sahip oldukları algıyı doğrulamaktadır. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 83-84.
- 60 Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 50; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 37; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 312. Bahreyn, Umân ve Fezare gibi bölgeler dinî sebeplerin fazla ön olanda olmadığı bölgelere örnek verilebilir. Watt, *Muhammed in Medine*, 183; Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak: Hz. Ebû Bekir*, 88.
- 61 "Onların mallarından sadaka al; bununla onları (günahlardan) temizlersin, onları arıtıp yüceltirsin. Ve onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için sükündür. Allah işitendir, bilendir." Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/923), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-VII, thk. Beşşâr A. Ma'ruf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 4: 106-107.
- 62 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 311.
- 63 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006), 10: 356-57.
- 64 Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 51-2; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 101; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 131; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 37; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 311. Ayrıca bk. Donner, "The Early Islamic Conquests, Princeton University Press", 86; Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak: Hz. Ebû Bekir*, 88.
- 65 Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 82.

büyük oranda sağlamışsa da vefatının ardından eski zihniyetin ayrılıkçı unsurları yeniden canlanmaya başlamıştır.⁶⁶ Eski güçlerini tekrar kazanmak isteyen bazı kabile liderleri peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmış, kalplerinde imanın henüz tam yerleşmediği kabile mensupları tarafından büyük destek görmüşlerdir.⁶⁷ Bu kargaşa ortamında peygamberlik iddiasında bulunan Müseylime b. Habîb'e Benî Hanîfe kabilesi, Secâh'a (ö. 41/661) Temîm kabilesi, Esved el-Ansî'ye (ö. 11/632) Yemen'deki Benî Müdlic kabilesi ve Tuleyha b. Huveylid el-Esedî'ye (ö. 21/642) Esed, Tayy, Gatafan kabileleri tabi olmayı seçmişlerdir.⁶⁸ Bu kimseler her ne kadar peygamberlik gibi dinî bir iddia ile ortaya çıkmışlarsa da Kureyş otoritesine karşı çıkan kabile liderleri olarak esas amaçları kitlelerin desteğini alma ve onları ayaklanmaya teşvik etme olmuştur.⁶⁹

İsyana destek veren Arap kabilelerinin büyük kısmı aslında onların gerçekte peygamber olmadığını iyi bilse de Kureyş'in hâkimiyetinden ve vergi sorumluluklarından kurtulma amacıyla bu kimselere destek vermişlerdir. Gatafân kabilesinin lideri Uyeyne b. Hısn'ın (ö. 30/650),⁷⁰ "Vallahi iki anlaşmalı kabileden (hilften) olan bir peygambere inanmak, Kureyş'e uymaktan daha iyidir. Hem Muhammed öldü, Tuleyha ise hâlâ yaşıyor. Tuleyha'nın görüşüne katılın" cümlesi ile,⁷¹ Talhatü'n-Nemri'nin Müseylime'ye hitaben; "Senin yalancı olduğuna tanıklık ederim, fakat Rebiaoğullarından olan bir yalancı, Mûdarların doğru olan peygamberinden daha hayırlıdır" ifadesi kabile asabiyetinin ve zihniyetinin özeti mahiyetindedir.⁷² Aynı zamanda bu tavır, onların irtidad hareketlerinde yer almalarının temelinde yatan sebebin, eski dinlerinin ihyasından ziyade yeni duruma karşı verdikleri bir reaksiyon olduğunu da göstermektedir.⁷³

Yemâme bölgesinde peygamberlik iddiası ile ortaya çıkan Müseylimetü'l-kezzâb'ın asıl ismi Müseylime b. Sümâme b. Kesîr b. Habîb b. Hanîfe⁷⁴ olup künyesi ise Ebû Sümâme/Ebû Sümâlî'dir.⁷⁵ Müseylime'yi kısa boylu, sarışın, sıska, burun ucu kalkık ve basık biri şek-

66 Watt, *Hiz. Muhammed Medine'de*, 184.

67 Kurt, "Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da İrtidad," 201.

68 Vâkîdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 48-49; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Yakûbî*, thk. Abdülemîr Mehnâ (Beyrût: eş-Şeriketu'l-Âlemî, 2010), 2: 14. Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 242; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 343.

69 Üçok, *İslâm'dan Dönerler ve Yalancı Peygamberler*, 24, 34; Apak, *Asabiyet*, 115-116; Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak: Hz. Ebû Bekir*, 88.

70 Mekke'nin fetihten önce Müslüman olan Uyeyne b. Hısn, Tuleyha b. Huveylid'le birlikte irtidad etmiş; yapılan savaşın nihayetinde Müslüman birliğine esir düşmüştür. Uyeyne Hz. Ebû Bekir'in huzuruna getirildiğinde halife ona; "Ey Allah'ın düşmanı, iman ettikten sonra tekrar küfre mi girdin" demiştir. Uyeyne b. Hısn ilerleyen zamanlarda tekrar Müslüman olmuştur. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 980.

71 Gatafan reisi Uyeyne b. Hısn kabilesine, Esed kabilesiyle olan hilflerinin kopmasından beridir Gatafan'ın sınırlarının belirsiz kaldığını; bu sebeple de eskiden yapılan hilfî yenileyerek Tuleyha'ya uyacağını söylemiştir. Dürî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 84.

72 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 286; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 220.

73 Watt, *Muhammed in Medine*, 183.

74 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 50; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6: 86.

75 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 218; Belâzurî, *Fütûhu'l-Bıldân*, 124; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6: 86.

linde tasvir eden⁷⁶ tüm kaynakların ortak paydası onu düşmanca bir figür şeklinde ele almalarıdır.⁷⁷ Müseylime'nin tam olarak hangi zaman diliminde peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktığı konusunda rivayetler farklılık arz etmektedir. Kimi görüşe göre o bu faaliyetlere Hz. Muhammed peygamberliğini ilan etmeden önce başlamıştır. Bunu da ilk defa İbn İshâk'ın rivayetinde görülen Rahmân ismi ile Müseylime arasında bağlantı kurarak temellendirmektedirler. Bu rivayete göre Kureyşliler, Hz. Peygamber'in vahiy olarak söylediklerinin bilgisini "Yemâmeli Rahmân" diye bilinen bir kimseden edindiğini; bundan dolayı da kendisine inanmayacaklarını söylemişlerdir.⁷⁸ Çünkü Rahmân ismi o dönemde Yemâme ve Mekke bölgesinde iyi bilinen, Yemâme toplumunun kâhini ve lideri olan Müseylime'ye verilen bir unvandır.⁷⁹ Öyle ki Câhiliye döneminde bile Müseylime'nin "Rahmânü'l-Yemâme" ismini kullandığı söylenmektedir.⁸⁰ Bu sebeple de Mekkeli müşrikler "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla" diyerek ayetleri okumaya başlayan Hz. Peygamber'i, Yemâmeli Rahmân'ı övmekle itham etmişler ve azarlamışlardır.⁸¹ Bunun üzerine daha sonra Ra'd suresinin 30. ayeti nazil olmuştur.⁸² Fakat buradaki önemli nokta, Müseylime'nin ilahi bir nitelik taşıyan unvanı ile Hz. Peygamber'in vazettiği "Rahmân" ve "Allah" kelimelerinin aynı manaya gelmemesidir. Zira Kur'an ayetlerinde Rahmân kelimesi, geçtiği her ayette "el" takısı ile kullanılmış; "el-Rahmân" olanın yalnızca Allah olduğu ve bu isimle adlandırılabilir olacak olanın da yalnızca O olduğu vurgulanmıştır.⁸³

Müseylime ile ilgili diğer bir görüş onun büyük ölçüde Hristiyanlık etkisinde kaldığı, sözlerinin ve uygulamalarının kendine has olmadığı yönündedir.⁸⁴ Bu fikri benimseyen Watt, (ö. 2006) Hevze b. Alî ve bir çok Benî Hanîfeli gibi Hristiyan olan Müseylime'nin uygulamalarının Hristiyanlıktan kaynaklandığını iddia etmektedir.⁸⁵ Fakat yarımada'nın o dönemdeki dinsel demografisine bakılıp Hristiyanlığın çok revaçta olmadığı bilgisi göz önüne

76 Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 123; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 110; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 295; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 365; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 58; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 325.

77 Al Makin, *Representing the Enemy: Musaylima in Muslim Literature* (Peter Lang, 2008), 3-4.

78 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 6: 40. Bk. Askar, *al-Yamama in the Early Islamic Era*, 80, 83; Ahmet Önkâl, "Müseylimetülkezzâb", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 90-91.

79 Rahmân adı İslâm geleneğinde Yemâme'deki Müseylime ile Yemen'deki Esved el-Ansî için kullanılmaktadır. Onlar arasında, Resûlullah'ın hayatının son zamanlarında ortaya çıkmaları ile onun vefatından sonra aktif olmaları dışında herhangi bir ortak yan bulunmamaktadır. Bununla birlikte onlar Rahmân'ın peygamberi ya da mesajcısı olmaktan ziyade bizzat kendi kendilerini Rahmân olarak isimlendirmişlerdir. Askar, *el-Yamama in the Early Islamic Era*, 84-102.

80 Vâkîdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 29; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 50; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 124; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 6: 40, 86.

81 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 6: 40, 86; Askar, *al-Yamama in the Early Islamic Era*, 82.

82 "Böylece seni, kendilerinden önce nice ümmetlerin geçmiş olduğu bir ümmete gönderdik ki, onlar Rahmân'ı inkâr ederken sana vahyettiğimizi kendilerine okuyasın. De ki: "O, benim Rabbidir. O'ndan başka hiç bir ilâh yoktur. Ben yalnız O'na tevekkül ettim, dönüşüm de yalnız O'nadır." Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, 271.

83 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 6: 41; Askar, *al-Yamama in the Early Islamic Era*, 80-81.

84 Fr. Buhl, "Müseylim", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 820-21. Önkâl, "Müseylimetülkezzâb", 90-91.

85 Watt, *Hz. Muhammed Medine'de*, 170.

alındığında bu iddianın tarihi verilere çok uygun düşmediği görülmektedir. Hatta aksine Müseylime'nin kendisine gelen vahiy olarak belirttiği seciyeli sözler, onun tamamen Hz. Peygamber'i taklit etme çabasında olduğunu ispatlamaktadır.⁸⁶ Buhl (ö. 1932) ise Müseylime'nin Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından ortaya çıkmış yeni bir taklitçi olmadığını, onun bölgesinde uzun bir müddet faaliyette bulunan, mevki sahibi bir kimse sayıldığını savunmaktadır. Nitekim onun Medine'yle olan mücadelesinde Benî Hanîfe'den büyük destek görmesini bu gerekçeyle açıklamaktadır.⁸⁷

4. Müseylime'nin Hz. Peygamber'le Görüşmesi Meselesi

Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde Müseylime'nin Yemâme heyetiyle birlikte Medine'ye geldiği bilinmektedir.⁸⁸ Heyetin Hevze b. Alî'nin ölümünden sonra, Sâsânîler'in düşüşe geçtiği dönemde Medine'nin desteğini almak için bağımsız bir şekilde gelmiş olmaları muhtemeldir.⁸⁹ Burada net olmayan husus Müseylime'nin Hz. Peygamber'in huzuruna çıkarak yüz yüze mi görüştüğü yoksa Resûllullah'ın heyetle görüştüğü sırada Müseylime'nin yüklerin başında mı olduğudur.⁹⁰ Görüşlerden ilkinde göre Müseylime, Resûlullah ile görüşmek için 9/630 ya da 10/631 yılında Hanîfe oğullarından birçok adamıyla birlikte Medine'ye gitmiştir.⁹¹ Müseylime, Mescid-i Nebevî'de bulunan Resûlullah'la yüz yüze görüşmüş, ardından da yönetime geçmek üzere kendisini veliaht tayin ederse ona tabi olacağını söylemiştir.⁹² Aslında bunu söylemedeki amacı Müslüman olma isteği değil; Hz. Peygamber'den sonra yönetimin ve peygamberlik müessesesinin kabilesi Benî Hanîfe'ye geçmesi beklentisidir.⁹³ Resûlullah bu teklifi katı bir şekilde reddetmiş, elinde getirdiği hurma dalını dahi istese ona vermeyeceğini söylemiştir.⁹⁴

Bu konudaki diğer bir rivayete göre ise Müseylime heyetle birlikte Medine'ye gitmekle beraber, kafilenin eşyalarını ve hayvanlarını korumak için konaklama yerinde bırakıldığı

86 Önkal, "Müseylimetülkezzâb", 90-91; Mahmut Kelpetin, *Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi Tarihi: Seyf b. Ömer ve Tarihiçiliği*, 1. bs (İstanbul: Siyer Yayınları, 2012), 92.

87 Buhl, "Müseylime", *IA.*, 8: 820-821.

88 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 218.

89 Watt, *Hz. Muhammed Medine'de*, 168. Heyetin ziyaretinin esas amacı gerçek bir peygamber aramaktan ziyade, Yemâme için yeni bir ittifak aramak olduğu söylenebilir. Al Makin, *Representing the Enemy: Musaylima in Muslim Literature*, 137.

90 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 218.

91 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 218. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 316.

92 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 219; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 119; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 137; Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer el-Bağdâdî (ö. 337/948), *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Muhammed Hüseyin Zebidî (Irak: Dâru'r Reşîd, 1981), 281. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 49. Hevze b. Alî'nin Hz. Peygamber'e yaptığı teklife benzemektedir. Askar, *al-Yamama in the Early Islamic Era*, 96.

93 Ümmühan Arı, "İlk Dönem İslam Tarihinde Yemâme" (Yüksek Lisans tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 80.

94 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 219; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 119; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 137; Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Harâc*, 281; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 49. Askar, *al-Yamama in the Early Islamic Era*, 96.

için Hz. Peygamber ile görüşmemiştir.⁹⁵ Başlarında Selmâ b. Hanzale es- Süheyymi olmak üzere içlerinde asıl ismi Nehâr olan Reccâl/Rahhâl b. Unfüve, Talk b. Ali b. Kays, Ali b. Sinân, Humrân b. Câbir, Ali b. Sinan, el-Ak'as b. Mesleme, Zeyd b. Ubeyd b. Amr ve Müseylime b. Habîb'in de bulunduğu on kûsur kişiden müteşekkil Benî Hanîfe heyeti Müseyleme'yi yüklerinin ve bineklerinin yanında bırakarak Mescid-i Nebevî'de Resûlullah'la görüşmüşlerdir.⁹⁶ İslâmiyet'i kabul etmelerinin ardından ise birkaç gün daha Medine'de kalmışlardır. Bu süreçte Rahhâl b. Unfüve, Übey b. Kâ'b'dan (ö. 33/654) Kur'an'ı öğrenmeye başlamıştır.⁹⁷ Yemâme'ye dönecekleri zaman Resûlullah heyetkilerle gümüşten yapılmış bazı hediyeler vermiştir.⁹⁸ Tam o sırada heyetkilerden biri yüklerin başında bıraktıkları Müseylime'yi hatırlayarak ondan bahsetmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber hediyesini gönderdiği Müseylime'yi kastederek; "Eşyalarınızın muhafazasını yaptığımıza göre, o sizin en kötü durumda olanınız değildir" buyurmuşlardır. Bu söz, sonraki zamanlarda yönetimin kendisine verildiğini iddia eden Müseylime tarafından delil olarak kullanılacaktır.⁹⁹

Kabileleri arasında belli bir konuma sahip olduğu bilinen Müseylime'nin, ikinci rivayette yansıtıldığı gibi heyetin eşyalarını bekleyen bir kimse olması çok makul görünmemekle birlikte hangi rivayet türü kabul edilecek olursa olsun ortak sonuç; heyetin Medine'ye geldiği dönemde onun henüz siyasi ve dinî lider olarak peygamberliğini ilan etmediğinin ve henüz taraftarlarının desteğini kazanmaya başlamadığının tespitidir.¹⁰⁰

5. Müseylime'nin Peygamberliğini İlan Etmesi

Yemâme'ye dönmesinin ardından peygamberliğe ortak olma isteğini dillendiren Müseylime, 10/631 yılının sonlarında Hz. Peygamber ile mektuplaşmaya başlamıştır.¹⁰¹ İbn Sa'd (ö. 230/845), ilk mektubun Hz. Peygamber tarafından Müseylime'yi İslâm'a davet için gönderildiğini, Müseylime'nin ise cevaben kendisinin de peygamberliğe ortak olduğunu söylediğini aktarır.¹⁰² Fakat İbn Hişâm'ın, ilk mektubun Müseylime tarafından

95 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 316; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 4: 218; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 19: 52.

96 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 4: 218; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 316; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3/137; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 52.

97 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 316; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 282; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2: 361; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 18: 49; Cevâd Ali, *Mufasssal*, 6: 89.

98 Bu hediye kişi başı beş ukiyye yani gümüş para olduğu söylenir. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 316; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 18: 49. Ayrıca Resûlullah, ayrılacakları zaman heyete içine abdest aldığı suyun bulunduğu bir kap vermiş, kiliselerini yıktıktan sonra o suyu kilisenin zeminine serpmelerini ve orayı mescit olarak kullanmalarını emretmiştir. Heyet döndükten sonra Hz. Peygamber'in bu emrini yerine getirmiştir. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 317; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 51-52; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 18: 49.

99 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 4: 218; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 137-138; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 19: 53.

100 Watt, *Hz. Muhammed Medine'de*, 168.

101 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 4: 243; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 146-147; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 51. Ya'kûbî'de geçen bir rivayete göre Müseylime h. 10. senede Müslüman olmuş fakat daha sonra peygamberliğe ortak olduğunu iddia etmiştir. Ya'kûbî, *Târîh*, 2: 16.

102 İbn Sa'd, mektubu ilk önce Peygamber'in Müseylime'ye gönderdiğini ve onu İslâm'a çağırdığını söyler.

Resûllullah'a gönderildiği şeklindeki aktarımı daha muteber görülmektedir.¹⁰³ Buna göre Müseylime, Ubeyde b. el-Hâris (ö. 2/634) aracılığıyla Resûllullah'a gönderdiği mektubunda, "Allah'ın elçisi Müseylime'den, Allah'ın elçisi Muhammed'e" şeklinde bir hitap kullanmış, devamında da yönetimde ona ortak kılındığını, yeryüzünün yarısının kendilerine, diğer yarısının da Kureyş'e ait olduğunu fakat Kureyşlilerin insaf ve adaletle hareket etmediklerini yazdırmıştır.¹⁰⁴ Mektubun dikkat çekici yanı peygamberliğe ortak olduğunu bildiren Müseylime'nin, aynı zamanda Resûllullah'ın peygamberliğini inkâr etmiyor oluşudur. Bu da çevresindeki insanların ona güvenmelerine ve daha çabuk inanmalarına bir dayanak oluşturmuştur.¹⁰⁵ Resûllullah mektubu okuduktan sonra Müseylime'nin elçileri İbnü'n-Nevvâha ve İbn Usâl'e¹⁰⁶ Müseylime hakkındaki fikrini sormuş; onlardan Müseylime'yi tasdik edici cevap alması üzerine, "Eğer elçilerin öldürülmesi yasak olmasaydı, sizin boynunuzu vururdurdum" buyurmuştur.¹⁰⁷ Daha sonra Hz. Peygamber Übey b. Ka'b'a yazdırdığı cevap mektubuna; "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Allah Resûlü Muhammed'den, Müseyli-metü'l-kezzâb'a" şeklinde bir hitapla başlamış, A'râf sûresi 128. ayette geçen "...Yeryüzü şüphesiz Allah'ındır, kullarından dilediğini ona mirasçı kılar; sonuç Allah'a karşı gelmekten sakınanlarıdır." ayetiyle sonlandırmıştır.¹⁰⁸

Hz. Peygamber'in mektubunda "Kezzâb" şeklindeki hitabının ardından "Müseylime-tü'l-kezzâb" ismiyle anılacak olan Müseylime, Hz. Peygamber'in veda haccının ardından hastalandığı haberi duyulmaya başlayınca peygamberliğe ortaklığını duyurmuştur.¹⁰⁹ Benî Hanîfe ile Yemâme'deki bazı kabileler, başka kabileden olan bir peygamber yerine kendi kabilelerinden bir peygambere tabi olmanın çıkarları açısından daha faydalı olacağını düşünerek Müseylime'yi desteklemişlerdir.¹¹⁰ Nitekim Müseylime, Benî Hanîfelilerin cesaretleri, beldelerinin genişliği, malların çokluğu yönünden kendilerinden daha güçlü olmayan Kureyş'e göre nübüvvet ve imamet makamına daha layık olduklarını söyleyerek söz konusu kabile mensupları arasındaki itibarını arttırmıştır.¹¹¹ Bunun yanı sıra Benî Hanîfe'nin

Müseylime de gönderdiği cevap mektubunda kendisinin de Peygamberliğe ortak olduğunu söylemiştir. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 273.

103 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 243.

104 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 243; Ya'kübî, *Tarih*, 2: 16. Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 146-147; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 119-120; İbn-i Kudâme, *Muğni*, 282.

105 Arı, "İlk Dönem İslam Tarihinde Yemâme", 83.

106 Üsâme b. Usâl'in, ilerleyen zamanda Müslüman olduğu bilinmektedir. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 52.

107 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 243. Başka bir tabir "Eğer elçi öldürmüş olsaydım, mutlaka sizi öldürürdüm" olarak geçmektedir. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 52.

108 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 243; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 119-120; Ya'kübî, *Tarih*, 2: 16; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 146-147; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4: 84-85; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 51; İbn-i Kudâme, *Muğni*, 281.

109 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 218; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 146-47.

110 Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 50; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 119; Mes'ûdî, *Kitâbü'l-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 102. Bk. Fred Donner, *The Early Islamic Conquests*, 85; Mustafa Fayda, *Hulefa-yı Raşidin Devri Dört Halife Dönemi*, 1. bs (Kubbealtı Neşriyat, 2014), 134; Askar, *al-Yamama in the Early Islamic Era*, 97.

111 Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 108.

ileri gelenlerinden bazı kişiler, Reccâl b. Unfüve¹¹² ve Muhkem b. Tufeyl'in yanına gelerek Müseylime'nin durumunu haber vermişler; kabilenin ileri gelenlerinden ve sözüne güvenilir kimselerinden olmaları hasebiyle onların fikirlerini sormuşlardır. Reccâl ve Muhkem, Müseylime'nin peygamberliğe ortak kılındığı bilgisini doğrulayınca Benî Hanîfelilerden pek çok kimse Müseylime'nin peygamberliğini kabul etmişlerdir.¹¹³

Şair, hatip, kâhin gibi meziyetleri olduğu söylenen Müseylime,¹¹⁴ her gün yanına Cebraîl'in geldiğini, Hz. Muhammed'e olduğu gibi kendisine de vahiy indiğini iddia etmiştir.¹¹⁵ Müseylime, isyan hareketi boyunca en büyük destekçisi olan Reccâl b. Unfüve'nin¹¹⁶ kendisine öğrettiği Kur'an ayetlerinden uydurduğu sözleri kendisine gelen vahiyler olarak Benî Hanîfelilere nakletmiştir.¹¹⁷ Uydurmuş olduğu vahiy örneklerinden bazıları şöyledir:

Koyunlarla ve onların renklerine yemin ederim ki, onların renklerinden en acayibi siyahtır. Onların renkleri siyah olduğu halde sütleri ise beyazdır. Bu şaşılacak bir durumdur.

Tohum ekerek ekin yetiştirenler, ekinleri biçenler, buğdayları savuranlar, buğdayları öğütenler, onlardan ekme yapanlar, bu ekmekleri ufak ufak doğrayarak onları et suyunda ıslatanlar ve bunların üzerine sade yağ dökerek yiyenler şerefine yemin ederim ki, siz hayvan besleyerek çadırda yaşayanlardan daha meziyetlisiniz. Binalarda yaşayanlar da size üstün gelmediler. Mahsuldar yerlerinizi koruyunuz, yoksul olanları yurdunuza kondurunuz, azgın olanları yurdunuzdan uzaklaştırınız.

Ey kurbağanın kızı kurbağa, istediğin kadar ses çıkar. Senin vücudunun üst kısmı suyun içinde, aşağı kısmı da çamurdadır. Ne su içmek isteyenlerin içmelerine engel olabilirsin ne de suyu bulandırabilirsin.¹¹⁸

Müseylime bunların dışında Hz. Peygamber'e farz kılınan beş vakit namazı sabah ve akşam vakitlerini kaldırmak suretiyle üçe düşürmüş, içkiyi ve zinayı helal kılmıştır.¹¹⁹ Büyü konusundaki maharetleri anlatılırken yumurtayı hiç çatlatmadan şişenin içine koymas; kuşun kanadını kestikten sonra onu ilk halindeki gibi birleştirmesi; dağdan her gün yanına

112 Halife Hz. Ebû Bekir, İslâm'ı kabul edenlere destek verip Müseylime'ye karşı durması için, daha önce Yemâme heyetiyle Medine'ye gelerek Müslüman olan Reccâl b. Unfüve'yi Yemâme'ye gönderilmiştir. Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 282; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 119; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 361; Nüveyrî, *Nihaytü'l-Ereb fi-Fununü'l Edeb*, 19: 53; Cevâd Ali, *Mufasssal*, 6: 89. Fakat Reccâl, bölgeye ulaştıktan sonra bunun tam tersi bir tavır sergileyerek Müseylime'nin peygamberliğe ortaklığını kabul etmiş ve onun önemli bir destekçisi olmuştur. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 317; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 282; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 119; İbn-i Kudâme, *Muğni*, 282; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 317; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 52; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6:89.

113 Vâkîdî, *Kitabu'r-Ridde*, 108-9; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 283.

114 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 218; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 137-138.

115 Vâkîdî, *Kitabu'r-Ridde*, 108.

116 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 282; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 215.

117 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 218.

118 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 282.

119 Vâkîdî, *Kitabu'r-Ridde*, 111; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 218; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 137-138. Bu tarz rivayetlere karşı temkinli olunması gerektiği, zira bunların Müseylime'yi küçük düşürmek için uydurulmuş olmasının muhtemel olduğu görüşü de vardır. Ümmühan Arı, "Hz. Peygamber Dönemi ve Ridde Hâdiselerinde Benî Hanîfe ve Müseylime", *Akademik Siyer Dergisi*, sy 8 (2023): 87-106.

gelen bir geyiğin sütünü sağması gibi hadiselerin kendisine atfedildiği Müseylime'ye¹²⁰ kabilesinden bazı kimseler gelerek günlük hayatlarında karşılaştıkları problemleri gidermesini istemişlerdir. Bu talepler üzerine Müseylime mucize göstermeye çalışsa da¹²¹ hepsi felaketle sonuçlanmıştır.¹²²

Müseylime peygamberliğe ortak olduğunu söyleyerek faaliyete geçtiği dönemde Benî Hanîfelilerin yarı göçebe kabilelerinin yöneticisi olan Sümâme b. Üsâl¹²³ İslâm'dan ayrılmamış ve Müseylime'ye tabi olmamaları için kavmini uyarmıştır.¹²⁴ Kavmine, Allah'ın Resûlü Muhammed'den sonra bir peygamber gelmediğini, onun peygamberlikte başka bir ortağının da bulunmadığını söylemiştir. Müseylime'nin ise yalancı ve zalim biri olduğunu, Allah'ın ayetlerine zorbalık yaptığını söylemiştir. Onlara okuduğu Mümin sûresinin 1-3. ayetleri ile Müseylime'den vârit olan "Ey kurbağa kızı kurbağa. Ne su içmek isteyenlerin içmelerine engel olabilirsin ne de suyu bulandırabilirsin" sözlerinin aynı yaratıcıdan vahyedilmesinin mümkün olamayacağını göstermiş; Müseylime'nin arkasından gitmemelerini söylemiştir. Bu sözlerin etkisiyle fikrini değiştiren Benî Hanîfe'den 3 bin kişi Sümâme'nin safına geçerek ona destek vermiştir.¹²⁵

Bedevî Araplardan bazıları da Müseylime'ye karşı mücadele etmiştir. Bu mücadelenin arka planı ise şu şekilde izah edilebilir. Ticaret yapmak amacıyla Yemâme'ye gelen tüccarlar panayır veya pazar dönemi boyunca bu topraklarda kalmaktaydılar. Yemâme'de güven içinde kalmak ve ticaret yapabilmek için buraya gelen bedevilerin ya kanuna aykırı yapacağı her şeyin sorumluluğunu alması ya da Benî Hanîfe veya Yemâme'nin yerli kabilelerinden birinin himayesine girmesi zorunluluğu vardı. Buna karşılık olarak bedevilerin kendileri himâye edenlere ücret ödemeleri veya bazı hediyeler vermeleri ihtimal dahilindeydi. Fakat bu durum kimi zaman Yemâme'nin yerleşikleri ile ödeme yapmak istemeyen bedeviler arasında bazı düşmanlıklara neden olmuştur. Bedevilerin irtidad ve isyan olayları sürecinde Müseylime'ye karşı Müslüman birliklerinin yanında olmalarının arka planında bu gerekçenin olduğu düşünülmektedir.¹²⁶

120 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 50.

121 Suyunun çoğalması için tükürüğünü bıraktığı kuyunun tamamen kurduğu ya da içilemeyecek derecede acılaştığı, abdest suyundan artan suyu hurma ağacının döktüğünde köklerin kurduğu, şifa niyetiyle okuması için yanına getirdikleri çocukların başına elini sürünce bazı çocukların saçlarının döküldüğü, kimisinin dillerinin tutulduğu, göz ağrısıyla yanına getirilen adamın duadan sonra gözlerinin kör olduğu şeklinde rivayetler bulunmaktadır. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 326.

122 Müseylime'nin ölümünden sonra felaketle sonuçlanan olayların normale döndüğü şeklinde rivayetler de vardır. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târih*, 2: 362.

123 Hevze b. Alî'nin döneminde Hacr valiliği yapmış, onun ölümünün ardından 8/629-30 yılında Yemâme hakimliğine geçmiştir. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 215; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 158.

124 Vâkıdî, *Kitabu'r-Ridde*, 116-117; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 215; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 158.

125 Vâkıdî, *Kitabu'r-Ridde*, 116-117; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 550; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 158.

126 Askar, *al-Yamama in the Early Islamic Era*, 53-54.

6. Yemâme Savaşı ve İslâm'a İntibak Sürecine Tesiri

Müseylime taraftarlarının desteğini almasının ardından Hacr şehrini işgal edince Sümâme b. Üsâl durumu Hz. Peygamber'e haber vererek beraberindeki Müslümanlarla orayı terk etmiştir. Hz. Peygamber, Benî Sehm'den Furât b. Hayyân'ı el-İclî'yi¹²⁷ Müseylime'nin üzerine gönderdikten kısa bir zaman sonra vefat etmiştir¹²⁸ Bu süre zarfında Sümâme b. Üsâl, kabilesindeki Müslümanların ve Temimlerin desteğiyle Müseylime'ye karşı koymaya çalışmış fakat baskı giderek artınca Hz. Ebû Bekir'den yardım istemek durumunda kalmıştır.¹²⁹ Nitekim Halife isyan çıkaran kabileleri yeniden Medine otoritesi altına almak için ordularını göndermede karar kılmış, bu minvalde bölgeye göndereceği komutanlarını tayin etmiştir.¹³⁰ Taberî'deki Seyf rivayetine göre Halife, Müseylime'ye karşı yola çıkması için önce İkrime b. Ebû Cehil'i (ö. 13/634), ardından da Şürahbîl b. Hasene'yi (ö. 18/639) görevlendirmiştir. Fakat İkrime acele ederek Şürahbîl'in gelmesini beklemeden Müseylime'nin birlikleriyle çarpışmaya başlamış ve yenilgiye uğramıştır.¹³¹ Hz. Ebû Bekir durumu haber alınca bir mektupla İkrime'yi azarlamış; Huzeyfe b. Mihsan ile Arfece b. Herseme'ye yardım için Umân'a gitmesini, bölgede sükûnetin sağlanınca Mehre'ye, ardından da Yemen'e geçmesini söylemiştir.¹³² Kendisine yeni bir emir gelene kadar Yemâme'ye yakın bir yerde durması emredilen Şürahbîl de¹³³ benzer şekilde aceleci davranarak Müseylime karşısında yenik düşmüştür.¹³⁴ Başka bir rivayete göre İkrime ve Şürahbîl komutanlığında Yemâme'ye gönderilen askerler, bir araya geldikten sonra Benî Hanîfe'nin yaklaşık 40 bin kişilik ordusu karşısında yenilgiye uğramışlardır.¹³⁵ Öte yandan mevcut diğer kaynaklarda Hâlid b. Velîd'in (ö. 21/642) Yemâme'ye gelişinden önce Benî Hanîfe ile yapılan herhangi bir savaştan, dolayısıyla İkrime veya Şürahbîl'den söz edilmemektedir.¹³⁶ Bu

127 Rebîa kabilesinden İslâm'ı kabul eden dört kişiden biridir. Hz. Peygamber'in Zeyd b. Hârise önderliğinde gönderdiği bir seriyyede Kureys'in kılavuzluğunu yapan Furât b. Hayyân Müslümanlar tarafından yakalanmıştır. Hz. Peygamber'in huzuruna getirilen Furât'ı öldürmemiştir. Daha sonra Furât İslâm'ı kabul ettiğini söylemiştir. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, 987.

128 Asri Çubukcu, "Sümâme b. Üsâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (İstanbul: TDV Yay., 2010) 131-32.

129 Bilge, "Yemâme", 399-400; Fayda, *Hulefa-yı Raşidin Devri Dört Halife Dönemi*, 134.

130 İkrime b. Ebû Cehil ile ona destek olması için görevlendirdiği Şürahbîl b. Hasene'yi Yemâme'deki Müseylime üzerine göndermesinin haricinde; Hâlid b. Velîd'i Tuleyha b. Huveylid ve Mâlik b. Nüveyre üzerine, Muhacir b. Umeyye'yi Yemen'deki Esved el-Ansî üzerine Alâ b. el-Hadramî'yi (ö. 21/642) Bahreyn'deki Bekr kabilesi üzerine, Amr b. el-Âs'ı Kudâa, Vedîa ve Hâris kabilelerinin üzerine, Huzeyfe b. Mihsan'ı Debâ ahalisi üzerine, Hâlid b. Saîd b. Âs'ı Hamkatân üzerine, Arcefe b. Herseme'yi Huzeyfe'nin ordularıyla Mehre'de birleşerek Umân üzerine, Süveyd b. Mukarrin'i Yemen'in Tihâme bölgesi üzerine görevlendirmiştir. Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 250-251; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 343-382; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 39-40. Ayrıca bk. Adem Apak, *İslâm Siyaset Geleceğinde Amr b. el-Âs* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 75; Üçok, *İslâm'dan Dönemler ve Yalancı Peygamberler*, 24; Donner, *The Early Islamic Conquests*, 86.

131 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 281.

132 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 360; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 55.

133 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 281; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 360; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 330.

134 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 360-361.

135 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 361; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 323. Bk. Fayda, *Hulefa-yı Raşidin Devri*, 134.

136 Elias S. Shoufani, *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia*.

sebeple her iki komutanın da Hz. Ebû Bekir'in emrine aceleci davranarak başarısızlığa uğraması şeklindeki Seyf rivayeti, Müseylime'nin birliklerini güçlü gösterme, aynı zamanda da Hâlid b. Velîd'in komutanlığını öne çıkarma amaçlı olabilir.¹³⁷

Yemâme'deki sükûnetin bir an önce sağlanmasını isteyen Hz. Ebû Bekir, diğer yalancı peygamberler Tuleyha b. Huveylid ile Secâh'ı mağlubiyete uğratan Bütah'taki Hâlid b. Velîd'e,¹³⁸ Müseylime'ye karşı mücadele etmek üzere Yemâme'ye gitmesini emreden bir mektup yazmıştır.¹³⁹ Mektupta onları İslâm'a davet etmesini, teklifi olumlu karşılayanların doğru söylemelerinden emin olması durumunda ise kabul etmesini bildirmiştir. Şayet kılıç kullanılması gerekecekse de bu kimselerle Allah'ın ve onun peygamberinin adına savaşılmasını emretmiştir. Halife ayrıca Selîb b. Amr'ı, Hâlid b. Velîd'in birliklerine destek sağlama için görevlendirmiştir.¹⁴⁰

Hâlid b. Velîd, Yemâme'ye doğru yola koyularak "el-İrz" denilen vadiye gelmiş, savaştan önceki gece Ma'n b. Adî el-Aclânî (ö. 12/633) kumandasında ve Furât b. Hayyân el-İclî kılavuzluğunda bir öncü birliği cepheye göndermiştir.¹⁴¹ Bu kuvvetler, Benî Âmir ile Benî Temîm kabilelerinden intikam almak için yola çıkan, başlarında ise Müccâa b. Mürâre'nin (ö. 41/661) bulunduğu 40 ya da 60 civarındaki süvariye esir alarak Hâlid b. Velîd'in huzuruna getirmişlerdir.¹⁴² Hâlid b. Velîd getirilen esirlere irtidad olayları hakkındaki düşüncelerini sormuş; onlar da bir peygamberin kendi kabilelerinden, bir peygamberin de onlardan olmasını istediklerini dile getirmişlerdir. Amaçlarının Müslümanlara sığınmak olmadığını gören Hâlid, onların öldürülmeleri talimatını vermiştir.¹⁴³ Esirler arasında bulunan Sâriye b. Âmir, Benî Hânife'nin itibarlı kimselerinden ve savaş stratejileri hususunda bilgililerinden olan Müccâa'yı öldürmemelerini, ileride bunun Müslümanlara fayda sağlayabileceğini söylemiştir.¹⁴⁴ Bunun üzerine Hâlid, onun dışındaki tüm esirleri öldürtmüş; Müccâa'yı da zincire bağlatıp hanımı Ümmü Temîm'in muhafazasına bırakmıştır.¹⁴⁵

137 Kelpetin, *Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi Tarihi: Seyf b. Ömer ve Tarihçiliği*, 94.

138 H.11/632 senesinde Hâlid b. Velîd, (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2: 360) Tuleyha b. Huveylid'i yenilgiye uğratmış; Ueyyne b. Hısn'ı da esir olarak ele geçirmiştir. Daha sonra Benî Temîm'e mensup Mâlik b. Nüveyre'yi öldürüp onun eşiyile evlenmesinin ardından, Yemâme'ye doğru yola koyulmuştur. Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 51-52; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 105.

139 Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 120; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2: 323. Bk. Bilge, "Yemâme", 399-400; Grohmann, "Yemâme", *IA*, 370.

Vâkıdî, *Kitabu'r-Ridde*, 112-113; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2: 361; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 2: 323; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb fi-Fununü'l Edeb*, 19: 55.

140 Taberî, *Târihu'l-Ümem*, 3: 281; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2: 361. Bk. Buhl, "Müseylime", *IA*, 8: 820-821; Kelpetin, *Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi Tarihi*, 93.

141 Vâkıdî, *Kitabu'r-Ridde*, 118; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 549. Bk. Fayda, *Hâlid b. Velîd*, 274.

142 Taberî, *Târihu'l-Ümem*, 287-88; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2/362; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb fi-Fununü'l Edeb*, 19: 55; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 323. Vâkıdî (ö. 207/823), bu sayıyı 30 olarak verirken (Vâkıdî, *Kitabu'r-Ridde*, 118), İbn Sa'd'ta 23 (İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 549), Halife b. Hayyât'ta ise 20 olarak zikredilmektedir. Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, 10.

143 Vâkıdî, *Kitabu'r-Ridde*, 119; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 549; Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, 107.

144 Vâkıdî, *Kitabu'r-Ridde*, 120; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 549.

145 İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 549; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 120; Taberî, *Târihu'l-Ümem*, 3: 287-88; İbn-i Kudâme,

Şürahbîl b. Hasene'nin birliklerine katılmasının ardından savaş hazırlıklarına başlayan Hâlid b. Velîd büyük sancağı Zeyd b. Hattâb'a (ö. 12/633),¹⁴⁶ ensarın sancağını Sâbit b. Kays'a (ö. 12/633), Muhâcirlerin sancağını ilk Abdullah b. Hafs b. Gânim'e, daha sonra Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim'e ya da Ebû Huzeyfe b. Utbe'ye vermiştir.¹⁴⁷ Taksimatın akabinde ordu Yemâme'deki Akrebâ mevkiine doğru yola koyulmuştur.¹⁴⁸ Hâlid b. Velîd'in ordusuyla birlikte yola çıktığını haber alan Müseylime ise birliklerini Yemâme ve Rif taraflarındaki Akrebâ denilen mevkîde konuşlandırmış,¹⁴⁹ Muhkem b. Tufeyl ve Reccâl b. Unfüve'yi ordunun başına komutan tayin etmiştir.¹⁵⁰ Ayrıca Müseylime savaş başlamadan önce ordusunu cesaretlendirici bir konuşma yapmış, yenilecek olurlarsa kadınlarının esir alınıp onlara sorulmadan nikâhlanılacağını; bu yüzden şereflerini ve kadınlarını korumak için korkmadan çarpışmalarını söylemiştir.¹⁵¹

Hâlid b. Velîd, savaşın başlarında ordusunun bozguna uğrama ihtimalini görünce ensarı, muhaciri ve bedevileri¹⁵² birbirinden ayırmaya karar vermiş; muhacir ve ensarı ön tarafa, bedevileri ise ordunun arka kısmına göndermiştir. Böylece herkesin kendi bayraklarının altında savaşmasını ve saldırının hangi taraftan geleceğini anlayabilmelerini sağlamıştır.¹⁵³ Uygulanan taktiğin başarıyla sonuç vermesi neticesinde Müslümanlar toparlanabilmişler ve düşmana saldırmışlardır.¹⁵⁴ Savaşın lehlerinde sonuçlanması için tek seçeneğin Müseylime'nin öldürülmesi olacağını anlayan Hâlid b. Velîd beraberindekilerle mürtetlere karşı hücumla geçmiştir.¹⁵⁵ Müseylime'nin gâflet anını yakalayan Hâlid, üstüne atılarak onu saftan çıkmak zorunda bırakmıştır.¹⁵⁶ Müslümanların hücum atağına geçtiğini gören mürtetler de geri çekilmek durumunda kalmışlardır.¹⁵⁷ Canını kurtarmak isteyen

Muğni, 282; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 324; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 56; Kelpetin, *Hulefâ-yi Râşidin Dönemi Tarihi; Seyf b. Ömer ve Tarihçiliği*, 94.

146 Ayrıca Vâkîdî, ordunun sağ ve sol tarafına Bera b. Mâlik ile Enes b. Mâlik'in tayin edildiğini rivayet eder. Vâkîdî, *Kitabu'r-Ridde*, 122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 363.

147 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 361, 363; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 324.

148 Vâkîdî, *Kitabu'r-Ridde*, 122.

149 Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 121; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 362; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 2: 323; Mes'ûdî, *Kitâbü'l-Tenbîh ve'l-İsrâf*, 105; Bilge, "Yemâme", 399-400; Grohmann, "Yemâme", *IA*, 370; Buhl, "Müseylime", *IA*, 820-821.

150 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 287-88; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 2: 323.

151 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 288; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 2: 324.

152 İsyanın bastırıldığı bölgelerden Medine'ye gelen heyetler Hz. Ebû Bekir'e biat etmişlerdir. Halife onların eman taleplerine Hâlid b. Velîd'in ordusuna katılmaları ve Yemâme'deki isyanın bastırılması için savaşmaları şartlarını koşturmuş. Yeni Müslüman olan bu bedeviler, ordu içerisindeki askeri disipline uymada güçlük çekmişler; savaşta Müslümanların geri çekilmelerine sebep olmuşlardır. Fayda, *Hâlid b. Velîd*, 280.

153 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 363; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 325.

154 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 324.

155 Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 122; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 293; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 364; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 324.

156 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 293; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 364; Hâlid b. Velîd'in Müseylime'nin yanına yaklaşarak ona doğru yola dönmesini söylediği ama şeytanın Müseylime'ye engel olması nedeniyle bunu kabul etmediği rivayet edilir. Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 57; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 324.

157 Vâkîdî, *Kitabu'r-Ridde*, 134; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 364.

Müseylime yanındaki askerleriyle birlikte yüksek duvarlarla çevrili Hadîkatü'r-Rahmân¹⁵⁸ denilen bir bahçeye sığınmıştır.¹⁵⁹ Berâ b. Mâlik (ö. 20/641)¹⁶⁰ bahçenin içine atlayarak kapıyı içerden açmayı başarmış,¹⁶¹ böylece Müseylime öldürülünceye kadar bahçede şiddetli bir çarpışma yaşanmıştır.¹⁶² Müseylime'yi öldürenin kim olduğuna dair kaynaklarda farklı isimler zikredilmektedir.¹⁶³ Bunlar arasında genel kabul göreni Müseylime'nin Cübeyr b. Mut'im'in kölesi Vahşi b. Harb'in mızrağı ile yere düşürdüğü, sonra da ensardan Ebû Dücâne'nin kılıç darbesiyle öldürüldüğü rivayettir.¹⁶⁴ Müseylime'nin öldürüldüğünün duyulmasıyla Benî Hanîfelilerin uğradıkları bozgun kesinleşmiştir.¹⁶⁵ Kaynaklarda Müseylime'nin 12/633 yılda öldürüldüğünde 150 yaşında olduğu bilgisi yer almakla birlikte,¹⁶⁶ o yaştaki bir kimsenin savaş meydanında böyle mücadele edebiliyor olması pek makul görünmemektedir. Müseylime'nin öldürülmesinin ardından Abdurrahman b. Ebû Bekir (ö. 53/673) ile Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) kaleye sığınan mürtetlerin üzerine gidilmesini teklif etmişler fakat Hâlid b. Velîd süvarilerine kaleye gitmeden önce savaş meydanındaki mal ve esirleri toplamalarını emretmiştir.¹⁶⁷

Savaş boyunca Ümmü Temîm'in çadırında esir olarak tutulan Müccâa b. Mürâre, savaşın bitiminde Müslüman askerlerinin yorgun düşmelerini fırsat bilerek yenilgiye uğrattıkları savaşçıların öncü birlikler olduğunu, kalede henüz savaşa hiç çıkmamış pek çok Yemâmeli olduğunu söylemiştir. Savaşla daha fazla yorulmamaları adına da kavminin yanına giderek anlaşma teklifinde bulunmayı önermiştir.¹⁶⁸ Zafer kazanmış durumdayken ordusunu mağlup duruma düşürmek istemeyen Hâlid b. Velîd, anlaşma teklifine sıcak yaklaşmıştır. Müccâa'yı kaleye göndererek esirlerin, hayvanların, altın ve gümüş zırhların yarısının

158 Bu bahçe savaşın sonunda Müseylime ve beraberindekilere mezar olduğu için ölüm bahçesi anlamına gelen "Hadîkatü'l-Mevt" olarak anılmıştır. Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 133; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7: 33.

159 Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 132; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 294; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 57.

160 Vâkıdî, bahçeye giren kimsenin Berâ b. Mâlik değil, Ebû Dücâne el-Ensârî ya da Abbâd b. Bişr olduğunu söylemektedir. Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 133-134.

161 Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 109; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 290; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 57; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 325.

162 Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 109; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 290; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemû'l-Büldân*, 5: 442.

163 Müseylime'yi öldürenin kim olduğu hususunda çeşitli rivayetler vardır. Âmir b. Lüeyy kabilesine göre onu Hıdaş b. Beşir b. El-Asam öldürmüştür. Ensardan bazı kişilere göre de Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe'dir. Ebû Dücâne Simak b. Hareşe (ö. 12/633) ya da Abdullah b. Zeyd b. Âsım'ın (ö. 63/683) öldürdüğünü söyleyenler de bulunmaktadır. Vahşi b. Harb el-Habeşi ise onu kendisinin öldürdüğünü iddia eder. Hatta onu Muaviye b. Ebî Süfyan'ın öldürdüğünü söyleyenler bile vardır. Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 121.

164 Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 136; Ya'kübî, *Târîh*, 2: 16; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 94, 288, 290; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 121; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 364; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 325. Vâkıdî'deki rivayette onu öldüren kişi Benî Neccâr'dan Abdullah b. Zeyd b. Asım b. Leysî el-Ensârî'dir. Müseylime'nin onun kardeşi Habîb b. Zeyd'i öldürdüğü rivayet edilir. Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 136.

165 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 365.

166 Ya'kübî, *Târîh*, 2: 16; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 50.

167 Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 58.

168 Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 138; Ya'kübî, *Târîh*, 2: 16; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 296; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 123.

Müslümanlara bırakılması suretiyle anlaşmaya varabileceğini, fakat üç günlük süre içerisinde teklifini kabul etmezlerse öldürülmelerinden başka bir seçeneği kabul etmeyeceğini bildirmiştir. Öncesinde kalede sadece kadınların, çocukların ve yaşlıların kaldığını bilen Müccâa onlara saçları dağınık ve zırhlarını giymiş şekilde kalenin tepesine çıkmalarını, Hâlid'in yanlarından geri dönünceye kadar bu şekilde kalmalarını tembihlemiştir. Daha sonra Hâlid'in yanına giderek kavminin anlaşmayı kabul etmediklerini söylemiştir. Hâlid, kalenin tepesinde zırhlarını giymiş kalabalığı görünce teklifin şartlarını esirlerin dörtte biri; hayvanların, altın ve gümüş zırhların yarısı şeklinde değiştirmiştir.¹⁶⁹ Ancak anlaşma sağlanıp kalenin kapıları açılınca içeride yalnızca kadın ve çocukların olduğunu görünce, Müccâa tarafından kandırıldığını anlamıştır.¹⁷⁰ Bunun üzerine Müccâa, kendisini ve kavmini korumak için bunu yapmaya mecbur kaldığını söylemiştir.¹⁷¹ Savaşın bitiminde Hâlid b. Velid aracılığıyla Hz. Ebû Bekir'in huzuruna çıkarılan Müccâa, İslâmiyet'i kabul ettiğini söylemiştir. Halife bunun üzerine Müccâa'yı affetmiş, beraberindeki heyetle birlikte onları memleketleri Yemâme'ye geri göndermiştir.¹⁷²

Başlangıçta Müslümanların aleyhinde seyreden mücadele Hâlid b. Velid'in savaş stratejisi sayesinde mürtetlerin yenilgiye uğratılmasıyla sonuçlanmıştır.¹⁷³ Aslında savaşın öncesinde Benî Hanîfe'nin mağlubiyetini kolaylaştıran Sâsânîler'in bölgedeki emirlerine verdikleri desteğin azalması, Yemâme'nin önceki hükümdarı Hevze b. Alî'nin ölümünün ordu içinde bölünmeyi tetiklemesi ve bunlardan bir grubun İslâm ordusuna dahil olması gibi etkenler, sonucu belirlemede önemli olmuştur.¹⁷⁴ Nihayetinde her iki tarafın da büyük kayıplar verdiği Yemâme/Akrabâ Savaşı'nda Müseylime ile birlikte Medine hakimiyetine karşı artık direnişi kırılmış olan Benî Hanîfe kabilesinden pek çok kimse öldürülmüştür.¹⁷⁵ İslâm ordusunun kayıpları ile ilgili kaynaklarda 450, 500, 600, 700, 1200, 1700 ve 2200 şeklinde birbirinden farklı sayılar zikredilmektedir.¹⁷⁶ Taberî'deki Seyf rivayetinde ise savaş

169 Vâkîdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 139; Taberî, *Târihu'l-Ümem*, 3: 295-297, 260; Belâzurî, *Fütühu'l-Büldân*, 123; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 58.

170 Vâkîdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 140; Belâzurî, *Fütühu'l-Büldân*, 123; Taberî, *Târihu'l-Ümem*, 3: 297-260.

171 Ya'kübi, *Târih*, 2: 16; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târih*, 2: 365; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 58.

172 İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 550. Taberî'deki Seyf rivayetinde Hz. Ebû Bekir, Seleme b. Selâme vasıtasıyla Hâlid b. Velid'e gönderdiği mektupta; galibiyet elde etmeleri durumunda ergenliğe erişmiş herkesin öldürülmesini emretmiştir. Fakat Hâlid b. Velid mektuptan önce anlaşmayı yaptığı için bu kararı uygulayamamıştır. Halife b. Hayyât, *Târihu Halîfe b. Hayyât*, 110; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târih*, 2: 365. Mektubun savaştan önce değil de sonra gelmesi, Halife'nin diğer irtidad olaylarında böyle bir uygulamasının olmaması gibi argümanlar rivayetin doğruluğu hususunda soru işareti oluşturmaktadır. Kelpetin, *Hulefâ-yi Râşidin Dönemi Tarihi*, 106-7.

173 Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *Fütühu'l-Büldân*, 122.

174 Elias Shoufany, "Hz.Ebû Bekir Döneminde Elde Edilen Başarılar", 284.

175 Belâzurî, *Fütühu'l-Büldân*, 122. Buhl, "Müseylime", *İA.*, 8/ 820-821. İbnü'l-Esîr'de bu rakam 40 bin şeklinde verilmektedir. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târih*, 2: 361, 365; Shoufany, "Hz.Ebû Bekir Döneminde Elde Edilen Başarılar", 283. Benî Hânîfe'den 7 bin kişi bahçede, yine yaklaşık bu kadar bir kısmı takip edilerek öldürülmüştür. Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 57.

176 Muhacir ile ensardan toplam 360 kişi öldürülmüştür. Vâkîdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 126; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, 19: 57. Taberî'deki rivayete göre de ölenlerin sayısı 600 civarındadır. Taberî, *Târihu'l-Ümem*, 3: 297-99. Mes'ûdî bu sayınının 1200 olduğunu söyler. Mes'ûdî, *Kitâbü'l-Tenbih ve'l-İşrâf*, 105.

meydanında ölenlerin sayısı toplam 10 bin ya da 21 bin civarı olarak verilmektedir.¹⁷⁷ Bununla birlikte verilen rakamlarda abartılar olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Ayrıca savaşta muhacir ve ensarın ileri gelenlerinden pek çok sahabe¹⁷⁸ ve Kur'ân hafızı şehit düşmüştür.¹⁷⁹

Akrabâ Savaşı'nın ardından Yemâme halkının halifenin otoritesini kabul edip Müslüman olmasıyla birlikte¹⁸⁰ onlardan zekât vergisi alınmıştır. Hâlid b. Velîd ganimetin beşte birini ayırarak Medine'ye göndermiş, beşte ikisi de Yemâme ehlinde 100 kişiye verdikten sonra kalanını Müslümanlar arasında paylaşmıştır.¹⁸¹ Esirlerden bir kısmını serbest bırakmış, bir kısmını da Medine'ye göndermiştir.¹⁸² Daha sonra Hâlid b. Velîd, halifenin Alâ b. Hadrâmî'ye (ö. 21/642) yardım etmesini emrettiği mektubu kendisine ulaşınca, yerine ve Semure b. Amr el-Anberî'yi vekil bırakarak Bahreyn'e doğru yola koyulmuştur.¹⁸³

Yemâme Savaşı'nın bir diğer sonucu ise Yemâme'nin demografik yapısında bazı değişiklikleri ortaya çıkarması olmuştur. Nitekim Benî Hanîfe kabilesinden pek çok kişinin öldürülmesi, esir edilenlerin bir kısmının da yeteneklerine göre köle statüsünde Arap yarımadasının farklı bölgelerinde çalıştırılması Yemâme'deki nüfusun azalmasına neden olmuştur. Toprakların boşalmasını fırsat bilen Temîm kabilesinden bazı kimseler ise boş kalan bölgelere yerleşmişler ya da savaş ganimeti sayılan arazilerden satın almışlardır. Daha öncesinde zengin, refah seviyesi yüksek ve çok sayıda insanın yaşam sürdürdüğü bir bölge olan Yemâme'nin demografisi büyük oranda değişmiş ve ekonomisi bu savaştan büyük zarar görmüştür.¹⁸⁴ Bununla birlikte Müseylime'den sonra Yemâme şehri, Hz. Peygamber'in sünnetlerini yayma ve İslâm'ı öğretme merkezi olarak Arap Yarımadası'nın diğer şehirleriyle benzer rolü almıştır.¹⁸⁵ 12/633 yılında Yemâme bölgesindeki sükûneti ve kontrolü sağlayan Hz.

177 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 294; İbn Kesîr'de bu sayı 10 bin ya da 20 bin şeklinde verilmektedir. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 325.

178 Sâbit b. Kays, savaş sırasında Yemâmelileri kastederek; "Allah'ım ben bunların yaptıklarından uzak olduğumu sana bildiriyorum" demiş; öbür taraftan Müslümanları kastederek, "Bunların yaptıklarından ötürü sana özür beyan ediyorum" dedikten sonra şehid düşünceye kadar savaşmıştır. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 363. Sâbit b. Kays gibi Hz. Ömer'in kardeşi Zeyd b. Hattâb, Enes b. Mâlik'in kardeşi Berâ b. Mâlik, Sâlim ve Ebû Huzeyfe şehid oluncaya kadar savaşmaya devam etmişlerdir. Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 290, 295; Nüveyrî, *Nihayeti'l-Ereb*, 19: 57; Mes'ûdî, *Kitâbu'l-Tenbih ve'l-İşrâf*, 105. Yemâme şehidleri için bk. Belâzurî, *Fütühu'l-Büldân*, 121, 123; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 366.

179 Buhl, "Müseylime", *İA.*, 8: 820-821. Bu durum ilerleyen dönemlerde Kur'ân'ın kaybolabilme kaygısını doğurduğu için Hz. Ebû Bekir ayetlerin toplatılıp yazılmasını emredecektir. Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 140; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, 2: 366.

180 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 325; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemû'l-büldân*, 5: 442; Mes'ûdî, *Kitâbu'l-Tenbih ve'l-İşrâf*, 105; Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*, 134.

181 Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 142.

182 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6: 325.

183 Belâzurî, *Fütühu'l-Büldân*, 123.

184 Askar, *al-Yamama in the Early Islamic Era*, 35.

185 Al Makin, *Representing the Enemy: Musaylima in Muslim Literature*, 137.

Ebû Bekir'in¹⁸⁶ başından beri isyancılarla mücadele edilmesi konusundaki kararlılığında ne kadar haklı olduğu bu zaferle birlikte daha net anlaşılmıştır.¹⁸⁷

Sonuç

Yemâmelilerin İslâmiyetle ilk irtibatları kabilelerini temsilen Medine'ye giden heyetlerinin Hz. Peygamberle görüşmesi ve neticesinde yeni dini kabul etmeleri şeklinde gerçekleşmiştir. Fakat bu heyetin Müslüman olması, kabilelerinin tümü tarafından İslâm'ın kabul gördüğü anlamına gelmemektedir. Bunun en somut ispatı bahsi geçen heyetle birlikte Medine'ye geldiği söylenen Müseylime b. Habîb'in Resûlullah'ın hastalanması haberinin hemen ardından kendini peygamberliğe ortak ilan etmesi ve toplumundan önemli bir karşılık almasıdır. Benî Hanîfeliler ile Yemâme bölgesinde yaşayan diğer Arap kabileleri, dışardan bir peygambere tâbi olmaksızın kendi bölgelerinden ve kabilelerinden olan Müseylime'ye destek vermenin kendileri için daha faydalı olacağını düşünmüşlerdir.

Müseylime'nin ayaklanmasının görünür kısmında peygamberliğe ortak olma gibi dinî bir gerekçe var idiyse de esas neden onun otoriteyi ve liderliği ele geçirme isteği olup bu yönüyle isyanı siyasi bir nitelik taşımaktadır. Mezkûr iddiayla öne çıkmadan önce de Benî Hanîfe içerisinde saygınlığı olan Müseylime, Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr etmeyip kendisinin o makama ortak kılındığını söyleyerek etrafındakilerin desteğini kolayca alabilmiştir. Bu yönüyle peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan diğer kişilerden ayrılmaktadır. Yemâme'nin çalkantılı sürecinde kendisine destek veren Müslümanlarla birlikte Müseylime'ye karşı durmaya çalışan Sümâme b. Üsal ise kabilenin büyük çoğunluğu Müseylime'yi desteklediği için başarılı olamamış; bunun üzerine orduların gönderilmesi için Hz. Ebû Bekir'den yardım istemiştir.

Hâlid b. Velîd önderliğindeki İslâm ordusu, Arap yarımadasında gördükleri en şiddetli çarpışmalardan biri olan pek çok Müslümanın da şehit düştüğü Akrabâ Savaşı'nda Müseylime'nin birliklerini yenilgiye uğratmışlardır. Yemâme'de geleneksel kabile modeli doğrultusunda bağımsız bir yönetim kurmayı amaçlayan, peygamberlik iddiası ile kabile dayanışmasını birleştirerek Hz. Peygamber'e meydan okumaya kalkışan bu girişim böylece başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Medine hakimiyetine karşı direnişleri kırılan Benî Hanîfeliler artık Medine otoritesini tanımışlar, devamındaki süreçte de İslâm dinine intibaklarını sağlamaya başlamışlardır. Bunların yanı sıra irtidad ve isyan hareketlerinin en yoğun yaşandığı dönemde halifelik yapan Hz. Ebû Bekir, İslâm'ın diğer yükümlülükleri yerine getirip sadece zekât vazifesinden kurtulmak isteyenlere karşı bile devletin bekasını sağlama

186 Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 116, 123; Ya'kûbî, *Târîh*, 2: 16; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3: 313.

187 Hz. Ömer; "Allah mürtelelere karşı kararlı tutumuyla Ebû Bekir'in ferasetini arttırmıştır" derken Hz. Âişe; "Babamın karşılaştığı zorluklar sağlam dağlara yüklenseydi, onlar paramparça olurdu. Yemin olsun babam, insanların ihtilafa düştüğü her konuyu, dindeki önemine göre en acil şekilde çözmeye çalıştı" diyerek bu hususlara vurgu yapmışlardır. Ebû'l-Kâsım Alf b. el-Hasen İbn Asâkir (ö. 571/1176), *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbuddin Ebû Saïd Ömer b. Garame el-Amravî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995), 30: 315; el-Kelâî, *el-İktifâ*, 2: 8.

adına son derece kararlı ve istikrarlı bir tavır sergilemiştir. Onun irtidat ve isyan hareketlerine karşı bu denli kararlı bir müdahale örneği sergilemesi, İslâm'ı yıkmaya ve parçalamaya yönelik mezkûr girişimlerin İslâm toplumunun birliğine ve gücüne vereceği büyük zararları da önlemiştir.

Kaynakça

- Altuntaş, Halil ve Muzaffer Şahin. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. 12. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Al Makin. *Representing the Enemy: Musaylima in Muslim Literature*. Peter Lang, 2008.
- Arı, Ümmühan. “Hz. Peygamber Dönemi ve Ridde Hâdiselerinde Benî Hanîfe ve Müseylime”. *Akademik Siyer Dergisi*, sy 8 (2023): 87-106.
- . “İlk Dönem İslam Tarihinde Yemâme”. Yüksek Lisans, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Askar, Abdullah. *al-Yamama in the Early Islamic Era*. 1. bs. Riyad: Ithaca Press, 2002.
- Apak, Adem. *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*. İstanbul: Düşünce Kitapevi, 2004.
- . *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Azimli, Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak-Hz.Ebu Bekir*. 6. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948). *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Muhammed Hüseyin Zebidî. Irak: Dâru'r Reşîd, 1981.
- Balcı, İsrâfil. *İdarî ve Siyasî Yönden Hz. Ebû Bekir Dönemi*. Samsun: Din ve Bilim Kitapları Yay., 2007.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Fütûhu'l-Buldân*. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987.
- Bekrî, Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed Ebû Ubeyd (ö. 487/1094). *Mu'cemu Mâ ista'cem min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdî*. 4 cilt. Kâhire: Âlimu'l-Kütüb, 1364.
- Bekrî, Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed Ebû Ubeyd *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. thk. Adrian Van Leeuwen-Andre Ferre. Tunus: Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1992.
- Buhl, Fr. “Müseylime”. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, c. 8, 1979.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslâm'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yay., 1997.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*. 10 cilt. Bağdat: Câmîatü Bağdad, 1993.
- Çubukcu, Asrı. “Sümâme b. Üsâl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38: 131-132. İstanbul: TDV Yay. 2010.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügât*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2013.
- Donner, Fred McGraw. *The Early Islamic Conquests*. New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- Dûrî, Abdülazîz. *İlk Dönem İslâm Tarihi*. İstanbul: Endülüs Yay., 1991.
- Ebû'l-Fidâ', İsmâil b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî (ö. 732/1331). *Takvîmü'l-Buldân*. nşr. Baron Mac Guckin De Slane-M. Reinand. Beyrût: Dâru Sâdir, 1850.
- Fayda, Mustafâ. *Hulefa-yı Raşidin Devri Dört Halife Dönemi*. 1. bs. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2014.
- Grohmann, Adolf. “Yemâme”. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, c. 13, 1986.
- Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ Umerî. Riyad: Dâru't-Taybe, 1985. 2006.
- Hemdânî, Ebû Muhammed Lisânü'l-Yemen Hassan b. Ahmed b.Ya'kub. *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*. thk. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî. 1.bs. San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1990.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemalüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed (463/1071). *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen (ö. 571/1176). *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbuddin Ebû Saîd Ömer b. Garame el-Amravî. 70 cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen (ö. 321/933). *el-İştikak*. 1. bs. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1991.
- İbn Habîb, Ebu Ca'fer Muhammed (245/860). *Kitabü'l-Muhabber*. Beyrût: Dâru'l-İfâki'l-Cedîde, t.y.

- İbn Havkal, Ebû'l Kâsım Muhammed (ö. 367/977). *Kitâbü Sûreti'l-Arz*. Beyrût: Dâru'l-Mektebetü'l-Hayat, 1992.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî (ö. 218/833). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütüb'il-Arabi, 1990.
- İbn Kayyım el-Cevziyye. *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi'l-İbâd*. 2. bs. 3 cilt. Mısır, 1972.
- İbn Kesîr, İmamüddin Ebû'l-Fidâ (774/1373). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Meârif, 1990.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (ö. 620/1223). *el-Muğnî*. thk. Ebu Muhammed el-Hüseyn ez-Zebidî. Irak: Dâru'r-Reşîd, t.y.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. 4. bs. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.
- İbn Sa'd, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (230/845). *et-Tabakâtü'l-Kübra*, 8 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Seyyidünnâs. *Uyûnü'l-eser fî fûnûni'l-megâzi ve's-şemâ'il ve's-siyer*. 2 cilt, Medine-Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Turâs ve Dâru İbn Kesîr, t.y.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. *Üsdü'l-Gâbe fî Marifeti's-Sahâbe*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İmamüddin Ebû'l-Fidâ İbn İsfahânî, Hamza b. el-Hasen. *Târihu Sinî Mülûki'l-Arz ve'l-Enbiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hayat, 1961.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. İstanbul: Çıra Yay., 2012.
- Kazvînî, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 682/1283). *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*. nşr. Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen, 1848.
- Kelâî, Ebî'r-Rebi Süleyman b. Musa b. Sâlim el-Himiri el-Endelüsî (ö. 634/1237). *el-İktifâ fî Megâzi Rasûlillah ve's-Selaseti'l-Hulefâ*. 2 cilt. Beyrût: A'limu'l-Kütüb, 1997.
- Kelpetin, Mahmut. *Hulefâ-yi Râsîdîn Dönemi Tarihi: Seyf b. Ömer ve Tarihçiliği*. 1. bs. İstanbul: Siyer Yayınları, 2012.
- . “Hz. Ebu Bekir'in Zekat Vermek İstemeyenler ve Yalancı Peygamberlerle Mücadelesi”, 99-110. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2019.
- Kurt, Ali Osman. “Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da İrtidat”. Yüksek Lisans, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (ö. 671/1273). *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 16 cilt. Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Anka Yayınları, 2000.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Kitâbü'l-Tenbîh ve'l-İşrâf*. ed. M.J.De Goeje. Leiden: E.J.Brill, 1967.
- Muhammed Hamîdullah. *el-Vesâiku's Siyâsiyye li'l-ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râside*. 5. bs. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1985.
- Mustafa Bilge. “Yemâme”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 43:399-400. İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Nâsır, Sâlih b. Süleyman. *Vilâyetü'l Yemâme: Dirâse fî'l-hayâti'l-iktisâdiyye ve'l-ictimâiyye hattâ nihâyeti'l-karni's-sâlihi'l-hicrî*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülaziz el-A'mme, 1992.
- Nüveyrî, Şihabüddin Ahmed b. Abdülvahhab. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2004.
- Önkâl, Ahmet. “Müseylimetülkezzâb”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 32:90-91. İstanbul: TDV Yay.

- Shoufani, Elias S. *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia*. University of Toronto Press, 1973.
- Shoufany, Elias. “Hz. Ebû Bekir Döneminde Elde Edilen Başarılar”. çev. Ahmet Turan Yüksel, Murat Ak. *İstem*, sy 6 (2005): 281-90.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923). *Câmi'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Beşşâr A. Ma'ruf. 7 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923). *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*. thk. Muhammed Ebû'l Fadl İbrahim. Beyrût-Lübnan: Dâru's-Süveydân, 1983.
- Üçok, Bahriye. *İslam'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1967.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (207/ 823). *Kitâbu'r-Ridde*. Beyrût: Dâru'l-Garbu'l İslâmî, 1990.
- Watt, W. Montgomery. *Hz. Muhammed Medine'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: KURAMER, 2016.
- Wilkinson, John C. *İbâdism: Origins and Early Development in Oman*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullah (ö. 626/1229). *Mu'cemu'l-Buldân*. 5 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer. *Târîhu'l-Yakûbî*. thk. Abdülemîr Mehnâ. 2 cilt. Beyrût: eş-Şeriketu'l-Âlemî, 2010.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Hicret Özelinde Sünnetin Kur'an'ı Neshi

Abrogation of the Quran of the Sunnah in the Special Context of Hijra

Hasan ERYILMAZ*

Öz: İslam dininde vahyin insan yaşamına etkisi çeşitli evrelerde gerçekleşmiştir. Bu süreçte, dönemin koşulları göz önünde bulundurularak bazı geçici hükümler devreye sokulmuş, amaçlar gerçekleşince bu hükümler değiştirilerek asıl hükümler belirlenmiştir. Nesh olgusu, hayatın akışı içinde doğal bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Bu uygulama, tedricilik ve kolaylaştırma prensipleriyle yaşamın gerçeklerine uygunluğuyla ilgili çeşitli ilim dallarının ilgisini çekmiştir. İslam âlimleri, bu konuyu farklı şekillerde ele almış ancak sünnetin Kur'an'ı neshetme konusu çeşitli tartışmalarla ön plana çıkmıştır. Sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceği üzerine yapılan çalışmalar belli örnekler etrafında gerçekleşmiş, ancak bu örneklerin neshi mümkün kılabilecek güce sahip olmadığı tartışılmıştır.

Bu makalede, sünnetin Kur'an'ı nesh etme konusu usul kitaplarında bulunmayan bir örnek üzerinden incelenmiştir. Bazı ayetlerde Mekke'den Medine'ye hicret bir iman şartı gibi sunulmuş, bilhassa Nisa Suresi 97. ayette hicret şartını yerine getirmeyenler cehennemle tehdit edilmiştir. Ancak bu denli kati bir üslupla ifade edilen hicret emrinin bazı hadislerle nihâyete erdiği ve inkıtâya uğradığı bildirilmiştir. Bu manzara hicret olgusu üzerinden Kur'an'ın sünnet ile neshi tartışmalarına imkân vermektedir. Makalede bu konu hakkında İslam âlimlerinin görüşlerine de yer verilmek suretiyle, hicret farızasının sürekliliği farklı sosyo-politik ve dini bağlamlar çerçevesinde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kur'an, Sünnet, Hicret, Nesh

Abstract: Since the birth of the Islamic religion, the revelation and its impact on humanity have been accompanied by certain stages. At each stage, some non-permanent provisions were put into effect for some specific purposes, taking into account the conditions of the period, and when the targeted purposes were achieved, the application of these temporary provisions was terminated and the main provision was made. In other words, the phenomenon of naskh emerged as a natural necessity in the course of life. The conformity of this practice, whose essence lies in gradualism and facilitation, to the realities of life has caused it to become one of the areas of specialization in which almost every branch of science, especially tafsir and hadith, deals with. This issue has been addressed in different ways by Islamic scholars, but the issue of abrogation of

* Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, hasaneryilmaz85@gmail.com,
ORCID: 0000-0001-5343-6981

the Quran by the Sunnah has been the area where disputes have concentrated. It has been claimed that the studies on whether the Sunnah can abrogate the Quran have been carried out around certain examples and that these examples do not have sufficient power to make such an abrogation possible.

The importance and value of the migration are emphasized in most of the verses in the Holy Quran. However, there are also narrations in the hadiths stating that the hijra was abolished after the conquest of Mecca. Although there are various debates about the authenticity and meaning of these hadiths, it is generally stated that migration is not necessary after the conquest and that what is important is jihad and intention. However, although there are statements in some hadiths that the migration will continue, it has been determined that these are generally considered weak or problematic.

It was discussed among the scholars whether the migration was obligatory or not, whether the migration from Mecca to Medina was abrogated, and whether there was a difference in meaning and binding from a migration that took place today. In general, Islamic scholars agree that the hijra should be evaluated according to its historical and social context. It should be acknowledged that the migration from Mecca to Medina has an importance specific to the formation period of Islam and represents a critical period for the spread and preservation of Islam. However, after the conquests, it is understood that the migration to Mecca ceased to be obligatory and was replaced by other duties such as jihad.

In addition, it has been concluded that the hijra is not only a geographical migration but also a criterion of faith. Considering that this criterion of faith applies only to those in Mecca, it is a logical necessity that a local or limited understanding of faith will be specific only to the formation period and will be invalid when the interests on it end. On the other hand, it is stated that today, migrations that took place for different reasons did not become a general rule surrounding the Islamic society and took place more individually or regionally. Based on this, it will be essential to divide the migrations made for religious reasons into two: the migration from Mecca to Medina, which is a criterion of faith, and the migration to the country of Abyssinia and other migrations. When we look at the verses on the subject, the fact that some verses present the migration as a criterion of faith and some verses deal with the issue from a more recommended and virtuous perspective makes this classification necessary.

In this article, the subject of the Sunnah abrogating the Quran is examined through an example that is not found in the method books. In some verses, the migration from Mecca to Medina is presented as a condition of faith, especially in the 97th verse of Surah Nisa, those who do not fulfill the condition of migration are threatened with hell. However, it has been reported that the order of migration, expressed in such a definite style, came to an end and was interrupted by some hadiths. This view allows us to discuss the sunnah and abrogation of the Quran through the phenomenon of migration. In the article, the continuity of the obligation of hijra is discussed within the framework of different socio-political and religious contexts, by including the opinions of Islamic scholars on this subject.

Key Words: Hadith, Quran, Sunnah, Migration, Abrogation

Giriş

Sözlüklerde *nesh* kelimesi “gidermek, yok etmek, istinsah etmek, iptal etmek” manalarına gelmektedir.¹ Kelimeye verilen farklı manalar filolojik sahada kalmamış, bilhassa Kur'an-ı Kerim'in neshe işaret ettiği varsayılan ayetler² ışığında kavramsallaşmıştır. Buna göre *nesh* kelimesinin ıstilahta kazandığı anlam, “Vazolunan hükmü tümüyle kaldırmak veya âm, mutlak ve zâhiri tahsis ya da takyîd etmek veya mutlakı mukayyede hamlederek kaldırmaktır.”³ Nesh gerçekleştiğinde ilk hükme *mensûh*, onu ilga eden yeni hükme ise *nâsîh* adı verilmiştir.⁴ Nesh olgusu hayatın akışı içerisinde doğal bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim İslam dininin bidayetinden itibaren vahyin indirilmesi ve insanlığa müdahalesi farklı koşullar altında cereyan etmiştir. Her durumda muhatapların şartları göz önünde bulundurularak bazı hususi gayelere yönelik kalıcı olmayan hükümler devreye sokulmuş, amaçlanan maslahat elde edildiğinde geçici hükümlerin tatbikine son verilerek kalıcı hükümler konulmuştur. Dolayısıyla dinin getirdiği hükümlerin gerçek maksatlarını anlamak konuyla ilgili bir nesh olgusunun var olup olmadığını bilmekten geçmektedir.⁵ Hz. Ali'nin (ö. 40/661) halka nasihat eden birinin nesh ilmini bilmediğini fark edince kendisini ve başkalarını felakete sürükleyeceğini söylemesi,⁶ Huzeyfe b. Yemân'ın (ö. 36/656) fetva verecek kişinin sahip olması gereken özellikler arasında nâsîh ve mensûh konusunu zikretmesi,⁷ sahabe döneminden itibaren bu anlayışın varlığını göstermektedir.⁸

İslam bilginleri, nasların delil yönünü değerlendirirken aralarında nesh ilişkisi bulunanları dört gruba ayırmışlardır: Kur'an ile Kur'an, Kur'an ile sünnet, sünnet ile sünnet ve sünnet ile Kur'an.⁹ Bunlardan ilk üç kategoride neshin gerçekleşeceğine yönelik genel bir kanaatten söz etmek mümkünken dördüncü kategorinin imkânı konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür.¹⁰ Bu tartışmalarda Kur'an ile sünnetin delil niteliğinin eşdeğer

- 1 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), “nsh”, 3/61.
- 2 Bakara 2/106; Nahl 16/101; Râd 13/39.
- 3 Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muḥammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi (Beyrut: y.y., 1413/1993); Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nasih Mensuh Meselesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (IFAV), 1985), 77. Neshin kelime ve terim anlamları hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fi'l-'Usûl* (Kuveyt: Vezâretü'l-'Evkâfi'l- Kuveytiyye, 1414/1994), 2/197.
- 4 Koçkuzu, *Hadiste Nasih Mensuh Meselesi*, 77.
- 5 Bk. Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/579-581.
- 6 Abdülkerim b. Abdullah b. Abdirrahman b. Hamd el-Hudayri, *Şerhu Kitâbi'l-ilm li Ebî Hayseme* (b.y.: Mektebetü'ş-Şâmela, t.s.), 6/12.
- 7 Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selim 'Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dârü'l-Mugnî li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1412/2000), “Mukaddime”, 21.
- 8 Mehmet Efendioğlu, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/579-581.
- 9 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fi Uṣûli'l-Ahkâm* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, t.s.), 4/107.
- 10 Bu görüşler için bk: Talat Koçyiğit, “Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI: 93-108.

olup olmadığı üzerine yoğunlaşmıştır.¹¹ Bazıları sünnetin tıpkı Kur'an gibi vahiy menseli olduğu düşüncesinden hareketle sünnetin Kur'an ayetini nesih edebileceğini savunmuştur. Hanefî, Mâlikî, Eşârî ve Mu'tezelî fakihlerin tamamı, Şafî mezhebinin bir kısmı ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi alimler aklen ve şer'î açıdan sünnetin Kur'an'ı neshini caiz görmüşlerdir.¹² Sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini düşünen bilginler bunun aynı zamanda pratikte de karşılığı olduğunu söylemiş ve eserlerinde bu yönde bazı örneklerle yer vermişlerdir. Buna göre:

“Kadınlarınızdan zina yapanlar için dört tanık isteyin. Şâyet tanıklık ederlerse, onları vefat edinceye ya da Allah onlara yeni bir hüküm getirinceye dek evlerinizde tutun...”¹³ ayeti, “Bekâr'ın bekârla zinası için yüz değnek ve bir yıl sürgün. Evlinin evliyle zinası için ise yüz değnek ve taşla recm vardır.”¹⁴ hadisi ile;¹⁵

“... Evli kadınlar da size haram kılındı; Allah'ın emri budur. Artık başkasını, iffetli yaşamak ve zinaya düşmemek koşuluyla, mallarınızla istemeniz size helâl kılındı ...” ayeti, “Kadını halası ve teyzesi ile beraber nikahlamak haramdır. Neseple haram olan süt ile de haramdır.” hadisi ile;¹⁶

“Artık cariyeler hariç, hoşuna gitse bile başka kadınlarla evlenmen ve mevcut eşlerini değiştirmen helal değildir.” ayeti, “Allah, istediği kadar kadınla evlenmesine ruhsat vermeden Hz. Peygamber ahirete irtihal etmedi.” hadisi ile;¹⁷

“Ölüm yaklaştığında, şâyet mal bırakıyorsa annesine, babasına ve akrabasına vasiyette bulunması, müttakilere bir borç olarak yazıldı.” ayeti, “Yüce Allah hak sahiplerine hakkını vermiştir. Varis için vasiyete gerek yoktur.” hadisi ile;¹⁸

“Rabbin bana bildirdiği şeyler arasında, murdar et, akıtılmış kan, domuz eti -ki pistir- veya Allah'ın adı anılmadan kesilmiş bir hayvandan başka, yasaklanmış bir şey bulamıyorum.” ayeti, “Yırtıcı dişi ve pençesi bulunan hayvanların yenilmesi yasaktır.” hadisi ile;¹⁹

11 Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfî, *er-Risâle*, thk. Aḥmed Şâkir (Mısır: y.y., 1358/1940), 1/106. bk: Ali Bakkal, “İmam Şafî'de Nesh Anlayışı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3: 109-132.

12 Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-Cuveynî, *el-Burhân fî 'Uşûli'l-Fıkh*, thk. Şalâh b. Muḥammed b. 'Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997); Ebû 'Abdillâh Faḥrüdîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *el-Maḥşûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-'Ulvânî (b.y.: y.y., 1418/1997), 3/347; Ebû Muḥammed Muvaffâkuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ'î İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muḥni fî Fıkhî'l-İmâm Aḥmed b. Hanbel*, thk. Maḥmûd el-Arnâût, Yâsîn Maḥmûd el-Ḥaḫîb (Cidde: Mektebetü's-Suûdî li't-Tevzi', 1421/2000), 6/138.

13 Nisa 4/15.

14 Müslim, “Hudûd”, 3; Süleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-'Arnâût, Muḥammed Kâmil Karebullî (b.y.:Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Hudûd”, 23; Ebû 'Îsâ Muḥammed b. 'Îsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), “Hudûd”, 8.

15 Nisa 4/15; Müslim, “Hudûd”, 3; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 23; Tirmizî, “Hudûd”, 8.

16 Nisa 4/24; Buhârî, “Nikâh”, 27; Müslim, “Nikâh”, 37.

17 Ahzâb 33/52; Tirmizî, “Tefsîr”, 33.

18 Bakara 2/180; Tirmizî, “Vesâyâ, 5; Nesaî, “Vesâyâ, 5.

19 Maide 5/145; Buhârî, “Zebâih”, 29; Müslim, “Sayd”, 15, 16; Ebû Dâvud, “Et'ime”, 32; Tirmizî, “Sayd”, 9, 11.

“Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman başlarınızı mesh edip ayaklarınızı topuğa kadar mesh edin” âyeti, “Ökçelerin ateşte vay haline!” hadisi ile;²⁰

“Zina eden kadın ve erkeğe yüz sopa vurun...” ayeti, “Hz. Peygamber zina yapan erkek ve kadının recmedilmesini emretti”²¹ hadisi ile nesh edildiği iddia edilmiştir.²²

Usul kitaplarında bunlardan başka örnekler de rastlamak mümkündür. Sünnetin Kur'an ayetlerini neshetmesi konusunda öne sürülen örneklerin bir kısmı doğrudan örneği veren âlimlerce tenkit edilmiş ve bunların isabetli misaller olmadığı dile getirilmiştir. Öte yandan bu misaller bütün usul âlimleri tarafından ittifakla kabul edilmiş de değildir. Örnekler incelendiğinde hadislerin zan ifade etmesi, hüküm üzerine ziyade hüküm koyan hadislerin ayeti nesh değil tahsis edeceği, nâsîh olduğu iddia olunan hadislerin ayetlerden daha önceki bir zamana tarihlenmesi gibi gerekçelerle tenkidin söz konusu olduğu görülmektedir.²³ Makale türünün sınırlılıklarından ötürü bu örneklerle ilgili tarafların yaklaşımlarına detaylıca değinmek mümkün görünmemektedir. Özetle, sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceği üzerine yapılan çalışmaların belli başlı örnekler etrafında temerküz ettiği, ancak bu örneklerin böyle bir neshi mümkün kılacak yeterli güce sahip olmadığı iddia edilmektedir. Sözü edilen iddialar üzerine savunmacı bir yaklaşım sergilemek yerine orijinal ve kuşatıcı örnekler getirmenin daha uygun olacağı düşünülmektedir. Bu sebeple çalışmada sünnetin Kur'an'ı nesh edip edemeyeceği, sözü edilen örnekler dışında usul kitaplarında işlendiğine rastlanmayan ve yukarıdaki eleştirilerden salim bir numune üzerinden tekrar ele alınacaktır.

Bilindiği üzere İslam tarihinin en önemli hadiselerinden biri hicrettir. Hicret sayesinde tarihte tanık olunan en ahlâkî ve erdemli toplum inşa edilebilmiş, İslam'ın mesajı daha geniş kitlelere ulaşma imkânı bulabilmiştir. Fakat ilerleyen zamanlarda hicrete olan ihtiyacın ortadan kalması, İslam tarihi için kritik bir önemi haiz olan bu olgunun sekteye uğraması ve ilim çevrelerinde hicretin hükmünün bekasıyla ilgili birtakım tartışmaların doğması kaçınılmaz olmuştur. İlgili ayetlerin sünnet tarafından neshi tartışmalarına imkân sağlaması ve daha önce usul kitaplarında bu kapsamda ele alınan örneklerden farklı olması, bu meselenin üzerinde çalışmayı hak edecek özgünlükte olduğunu göstermektedir.

Özetle bu çalışmada öncelikle ayet ve hadisler eşliğinde hicret farızasının Müslümanlar için ne anlam ifade ettiği işlenecek, ardından ilgili ayet ve hadislerin bağlam ve arka planı, çeşitli ilim dallarındaki âlimlerin farklı bakış açıları eşliğinde verilecektir. Son olarak hicrete temel teşkil eden ayetler ve fetihle birlikte hicret yükümlülüğünün kaldırıldığını ifade eden hadisler nesh olgusu çerçevesinde ele alınacak olup sünnetin Kur'an'ı neshinin

20 Maide 5/6; Buhârî, “Vudû”, 27; Müslim, “Tahâre”, 9.

21 Nûr 24/2; Buhârî, “Cenaiz”, 60.

22 Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş fî 'Uşûli'l-Fıkh*, thk. 'Abdullâh Cevlem en-Nebâlî, Beşîr Ahmed el-'Amrî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 2/521. Zikri geçen örneklerin ayrıntılı değerlendirilmeleri için bk: (Mehmet Ali Aytekin 2019; Muhammet Ali Asar 2020; Abdullah Ünal 2018.)

23 Medet Coşkun, *Sünnet'in Kur'an'ı Neshi Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 137-169.

imkânı tartışılacaktır. Sözü edilen hadislerin müttfekûn aleyh ve birbirini destekler nitelikte olmasından hareketle ayrıca isnad tahlillerine yer verilemeyecektir.

1. Hicret

Hicret, insanın beden, dil ve duygusal olarak başkasından ayrılması anlamına gelmektedir.²⁴ İslam kültüründe ise yabancı bir ülkeden İslam ülkesine göç etmeyi ifade etmektedir. Ancak özel bir kayıt kullanılmadığı takdirde hicret kelimesinden öncelikli olarak Müslümanların Mekke'den Medine'ye göçü kastedilmiş varsayılmıştır.²⁵ Kur'an'da kavramsal olarak hicret kelimesi geçmemekle birlikte "hecr" kökünden gelen çeşitli türevlerin kullanıldığı görülmektedir. Buralarda, birinden ya da topluluktan ayrılmak,²⁶ kötülüklerden yüz çevirmek²⁷ ve terimsel manaya uygun olarak Allah'ın rızası için bir başka yere göçmek²⁸ anlamlarında kullanılmıştır.²⁹

Hicret, Müslümanların gündemine Mekkeli müşriklerin baskı ve işkencelerini iyice artırdığı buhran günlerinde girmeye başlamıştır. Bu ortamda Yüce Allah müminleri, hicretin değer ve anlamını ifade eden ayetlerle olası bir hicrete hazırlamaya çalışmıştır.³⁰ Sonraki dönemlerde ise ilgili ayetlerle iman edenlerin hicret etmeleri açıkça istenmiştir.³¹ Arkadaşlarının uğradığı zulüm ve işkencelere mani olamayan, üstelik ölüm korkusundan dolayı bazılarının dinlerinden dönme ihtimalinden endişelenen Hz. Peygamber, özellikle himayesiz kalan müminlere Habeşistan'a hicret etmeleri tavsiyesinde bulunmuştur.³² Bu tavsiye üzerine bazı müminler Habeşistan'a göç etmişlerdir. Müslümanların Mekke müşriklerinin zulmünden kaçarak yaptıkları bu göçler İslam tarihinde birinci ve ikinci Habeşistan hicreti olarak adlandırılmıştır. Habeş topraklarına hicret etmeyi emreden ayet ve hadislerde kullanılan lafız ve üsluptan bu hicretlerin fert fert bütün Müslümanları kapsayıcı yöne sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Zira böyle topluca bir göç durumunu gerektirecek sosyal bir ortam henüz gerekmemektedir. Üstelik göç etmenin büsbütün Hicaz bölgesinin müşrik Araplara terk edilmesi anlamına geleceği ve düşmanın isteği yönünde bir eylem olması hasebiyle de sakıncaları bulunmaktaydı. Bu sebepten ötürü ilgili ayet ve hadislerde vazedilen Habeşistan göçünün muhatapları Mekkeli müşriklerin zulmüne mukavemet etmekte zorluk yaşayan

24 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Gâribi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî (Şam, Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru's-Şâmiyye, 1412), 833.

25 Ahmet Önkâl, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 462.

26 Nisa 4/34.

27 Müddesir 74/5.

28 Nisa 4/100, Haşr 59/8, Enfâl 8/74.

29 Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 833-834.

30 Zümer 39/10.

31 Ankebût, 29/56.

32 Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muṭṭalibî İbn İshâk, *Siretü İbn İshâk* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 174.

düşkün, kimsesiz ve zayıf Müslümanlarla sınırlı kalmıştır. Üstelik bu göç muhatapları bağlayıcı bir vucûbiyetten daha çok ihtiyara bağlı bir hüviyet taşımaktaydı.

Mekke'den Medine'ye hicret ise Habeşistan hicretinden farklı olarak Müslümanların bireysel hak ve hürriyetlerini sağlamanın yanı sıra bağımsız bir devlet nizamının temini için de elzem görünmekteydi. Nitekim hayatı ve inancı korumak için yabancı memleketlere göçmek ve bu nedenle karşılaşılan zorluklara katlanmak her bir Müslümanın aidiyetini göstermesi için miyar kabul edilmiştir. Gerekli şartlar olgunlaştığında inen ayetlerin mahiyeti de hicretin bir iman kriteri olarak değerlendirilmesine olanak tanımaktadır. Nisa suresi 97. ayette “Nefislerine yazık etmekteyken vefat ettirdikleri kişilere melekler ‘Ne iş üzerindeyiniz?’ dediler, Onlar ‘ Biz o yerde ezilmişlerdik. ’ diye cevapladılar. Melekler de karşılık olarak ‘Allah’ın yeryüzündeki arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!’ dediler. İşte onların sığınağı cehennemdir ve orası ne kötü bir sığınaktır!” buyurulduğu gibi hicret, gücü ve iradesi bulunan her mümin için bir iman ölçütü olarak vazedilmiştir. Tefsirlerde ilgili ayetin, iman ettiği ve hicrete güç yetirdiği halde keyfi ve ihtiyari olarak hicret etmeyip Mekkeli müşriklerle ikamete etmeye devam eden bazı kişiler hakkında indiği yönünde bir ittifak bulunduğu görülmektedir.³³ İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) nakledilen şu rivayet de tefsirlerdeki bilgileri destekler mahiyettedir: “Müslümanlardan bir topluluk, müşriklerle birlikteydiler. Bu durum Allah Resulüne karşı olan Mekkelilerin sayıca kalabalık görünmesine neden oluyordu. Müslümanlarca atılan bir ok onlardan birine isabet ederek öldürdü. Bundan sonra Allah, “Melekler nefislerine yazık edenleri vefat ettirdiklerinde...” ayetini nüzul etti.”³⁴

Şif kaynaklarda da ayetin nüzul sebebi benzer şekilde açıklanmıştır. Örneğin Mekârim Şirâzî'nin bildirdiğine göre, açıkça iman ettiği halde yurt ve mal sevgisinin hicret etmekten alıkoyduğu bazı kimseler bulunmaktaydı. Müşrikler tarafından evlerinin yıkılması ve mallarının haczedilmesi tehdidi ile karşılaşılan bu kimseler Bedir Gazvesine müşriklerin safalarında katılmak zorunda kalmışlardı.³⁵ Bunlar her ne kadar pasif ve isteksiz olarak Bedir Savaşında bulunsalar da müşriklerin Müslümanlar karşısında psikolojik bir üstünlük sağlamlarına katkıda bulunmuşlardır. Dolayısıyla harp alanında olası bir şekilde ölen bu durumdaki birinin ayette ifade edildiği şekilde kendisine yazık eden kimselerden olacağı açıktır. Ancak savaş alanına kendi iradeleri ve tercihleri neticesinde değil çeşitli baskı ve tehdit yoluyla geldikleri gerçeği göz ardı edilmemelidir. Nitekim İslam dini bu gibi durumlarda kişiyi yapıp ettiği şeylerden sorumlu tutmamıştır. Konuyla ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de dinde

33 Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Aĥmed el-Ĥazrecî el-Ĥurtubî, *el-Câmi' li-Āĥkâmi'l-Kur'an*, thk. Aĥmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Miŝriyye, 1384/1964), 5/345; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Muĥammed Ĥuseyn Ŗems ed-Dîn (Beyrut: y.y., 1419), 2/343; Ebû'l-Kâsım Maĥmûd b. 'Amr ez-Zemaĥŝerî, *el-Keŝŝâfan Ĥakâiki Ġavâmiđi'l-Tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/555.

34 Buhârî, “Fiten”, 12.

35 Nasır Mekârim Ŗirâzî, *el-Emsâl fi Tefsîr-i Kitâbillahi'l-Münezzel* (Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, 2013), 5/227.

zorlamanın bulunmadığı,³⁶ insanların iman etmeye icbar olunmasının doğru olmadığı,³⁷ icbar olunan kişilerin kalplerinde iman bulunduğu müddetçe dilleriyle söylediklerinin imanlarına hanel getirmedeği,³⁸ cariyelerin fuhşa zorlanması karşısında Allah'ın onlara rahmet ve mağfîret yolunu açacağı,³⁹ baskıyla işlenen günahlarda Allah'ın bağışlayıcı ve merhametli olduğu⁴⁰ gibi pek çok ayette ikrah ile rıza göstermediği şeyleri yapmak zorunda olanlar için mesuliyetin bulunmadığı vurgulanmıştır. Öyleyse ayette tenkit edilen davranış cebir ve tehditle Müslümanların karşısına dikilmek olmamalıdır. Bir işten mesuliyetin ancak irade ve ihtiyardan doğacağı ön kabulünden hareketle burada kınanan davranışın, irade ve kudret bulunduğu halde birtakım dünyevi menfaat ve çekincelerden ötürü Mekke'den Medine'ye hicreti tehir etmek ya da reddetmek olduğu görülecektir. Dolayısıyla ayette zikri geçen “kendilerine yazık edenler” ifadesinden iman ettiği halde hicret etmeyen kişilerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu gibi kimselerin imanının kabul edilmediği ve varacakları yerlerin cehennem olduğu bildirilmektedir. Ayette kastedilen mananın daha iyi tespit edilebilmesi için Kuran-ı Kerim'de aynı lafızların kullanıldığı başka ayetlere bakmakta yarar vardır. Yapılan araştırmada (مأويهم جهنم) terkinin yedi farklı ayette kullanıldığı, bu ayetlerin dördünde kâfirler,⁴¹ birinde münafıklar⁴² ve ikisinde de kâfir ve münafıklar birlikte anılarak cehennem tehdidine muhatap edildikleri görülmektedir.⁴³ Mamafih Kur'an-ı Kerim'de hicret olgusu, bir iman esası gibi işlenmiş ve neticede imkânı bulunduğu halde hicret farızasını yerine getirmeyen müminlerin gerek dünyada gerekse ahirette kâfirlerle aynı muameleye tabi tutulacağı bildirilmiştir.

Hicretin ehemmiyeti hadisler kanalıyla da bildirilmiştir. Örneğin hicreti emreden Nisâ 97. âyet inince, Cüde b. Damre oğullarına: “*Beni bir bineğe bindiriniz. Ben ne acizlerdenim ne de Medine'nin yolunu bilmiyorum. Yemin olsun ki, bu geceden itibaren Mekke'de kalmam.*” demişti. Çocukları onu bir sehpaye taşıyarak Medine yoluna koyuldular. Yaşı oldukça ileri olan bu kişi, yolda vefat etmiştir.⁴⁴ Başka bir hadiste ise Allah'ın elçisi, hicret etmeyen Müslümanlardan berî olduğunu Cerir b. Abdullah'ın (ö. 51/671) rivâyetinde şöyle buyurmaktadır: “*Ben müşriklerin arasında ikamet eden Müslümanlardan uzağım.*”⁴⁵

Öte yandan fihhi bir terim olarak dinden dönenler için kullanılan *irtidâd* kelimesinin bazı hadislerde hicret etmeyenler için kullanılması da oldukça dikkat çekicidir. “Seleme’ye

36 Bakara 2/256.

37 Yunus 10/99.

38 Nahl 16/106.

39 Nur 24/33.

40 Tâhâ 20/73.

41 Âl-i İmrân, 2/197; Nisâ 4/118-121; Ra'd 13/18; İsrâ 17/97.

42 Tevbe 9/95.

43 Tevbe 9/73; Tahrîm 66/9.

44 Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh b. İshâk el-İşfahânî Ebû Nuaym el-İşfahânî, *Ma'rifetu's-Şahâbe*, thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azzâzî (Riyad: Dâru'l-Vaţan, 1419/1998), 2/586.

45 Ebû Dâvûd, “Cihad”, 95; Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-Nesâ'î, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasen 'Abdulmun'im (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), “Kâsâme”, 27.

gelince O, hicretinden irtidâd etti,⁴⁶ “Kırsala (Medine'nin dışına) yerleşerek hicretinden irtidâd edenler Resûlullah'ın diliyle lanetlenmişlerdir...⁴⁷ gibi ifadeler bu duruma örnek gösterilebilir. İsmail Lütfi Çakan'a göre de imandan ve hicretten dönmek deyimleri, hicretin, imana eşit bir kıstas olduğu intibahını vermektedir. Nitekim ona göre, fetih günlerinde hastalanan Sa'd b. Ebi Vakkas'ın (ö. 55/675) Mekke'de ölmekten endişe duyması, Hz. Peygamberin, “Ya Rabb! Ashabımın hicretini bütünlü ve onları gerisin geriye çevirme” diye dua etmesi ve sonunda da Mekke'de vefat ettiği için “Asıl zavallı olan Sa'd b. Havle'dir⁴⁸” bu yurması iman ile hicret arasında Hz. Peygamber ve sahabe tarafından kurulan bir ilişkiye işaret etmektedir. Ayrıca fetihten sonra, muhacirlerden hiç kimsenin Mekke'deki eski evlerine yerleşip kalmaması; fetih günü iman eden yirmi dokuz yaşında genç bir Mekkeli Attâb b. Esîd'in (ö. 13/634) Mekke'ye vali olarak tayin edilmesi, muhacirlerden herhangi birine bu görevin verilmemesi,⁴⁹ Çakan tarafından hicretten dönmeyen imandan dönmek ile eşdeğer telakki edildiği şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁰

Hâsılı Mekke'den Medine'ye hicret etmek İslam inancında çok müstesna bir yere sahiptir. İlgili ayet ve hadislerden de anlaşılacağı üzere Mekkeli Müslümanların Medine'ye hicret etmesi farz kılınmıştır. Ayrıca Allah'a ve Resulüne itaat bakımından hicret o dönemki en önemli semboller biri olmuştur. Öyle ki kişinin iman edip etmediği veya imanının makbul olup olmadığı hicret edip etmediğine göre değerlendirilmiştir. Bu farizaya güç yetiremediği halde yerine getirmeyenler ise İslam dairesinin dışında görülmüştür. Diğer bir deyişle hicret bir iman esası gibi kabul görmüştür.⁵¹

2. Neshe Konu Olan Hicret Ayetleri

a. Nisa Suresi 89. ayet-i kerime:

فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَحُذِّوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُلِيًّا وَلَا نَصِيرًا

“...Allah yolunda hicret edinceye kadar onlardan dostlar edinmeyin. Eğer yüz çevirirlerse onları yakalayın, bulduğunuz yerde öldürün; hiçbirini dost ve yardımcı edinmeyin.”

46 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 3/361, 362; 4/55.

47 Nesâî, “Bey'at”, 23, “Ziyet”, 25; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/409, 430, 465.

48 Buhârî, “Cenâiz”, 37; Müslim, “Vasiyye”, 5.

49 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî el-Meâfirî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız eş-Şelbî (Mısır: Matbaâtü Mustafa el-Bâkî el-Halebî, 1955), 2/440, 500.

50 İsmail Lütfi Çakan “Hicret Kriteri”, *İslâm Medeniyeti Mecmuası (İslâm Medeniyeti)* 5/2 (1981), 5-6.

51 Ahmed b. Ğânim b. Sâlim el-'Ezherî el-Mâlikî en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-Devvânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995); el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muḥammed b. el-Ferrâ' Ebû Muḥammed el-Beğavî, *Me'âlimü'l-Tenzil fi Teşîri'l-Kur'ân*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1420), 1/685.

b. Nisa Suresi 97. ayet-i kerime:

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

“Kendilerine yazık etmekte iken hayatlarını sona erdirdikleri kimselere melekler “Ne işte idiniz?” dediler, (onlar) ‘O yerde zayıf görülenlerdendik’ cevabını verdiler. Melekler ise ‘Allah’ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!’ dediler. İşte onların barınağı cehennemdir ve orası gidilecek ne kötü bir yerdir!”

c. Enfâl Suresi 72. ayet-i kerime:

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا

“İman edip de hicret etmeyenler, hicret edinceye kadar sizin onlara hiçbir şekilde velâ-yetiniz yoktur.”

Kur’an-ı Kerim’de hicrete ilişkin başka ayetler de vardır: “İman edenler, hicret edenler, Allah yolunda cihat edenler ve onları barındıranlar ve yardım edenler, işte onlar gerçek mü’minlerdir. İşte onlar için mağfiret ve tükenmeyen rızık vardır.”⁵²; “Siz, hacıları sulamayı Mescid-i Harâm’ı tamir etmeyi, Allaha ve ahirete iman eden ve Allah yolunda cihat eden gibi mi kabul ediyorsunuz? Allah katında bunlar eşit değildir.”⁵³; “Zulme uğradıktan sonra Allah yolunda hicret edenleri dünyada güzel bir yere yerleştireceğiz. Ahiretin mükâfatı ise daha büyüktür.”⁵⁴; “Allah yolunda hicret eden sonra öldürülen veya ölenlere gelince elbette Allah onları güzel rızıkla rızıklandıracaktır.”⁵⁵

Bu ayetler geneli itibarıyla hicret edenlerin faziletleri ve ahirette kendilerine vaat edilen nimetlerden bahsetmekte olup hicretin ferdi ve ihtiyari bir olgu olduğunu düşündürmektedir. Ancak yukarıda nesih ile ilişkilendirilen ayetlerde farklı olarak, hicretin bir iman kıstası olarak işlendiği, bu yönüyle her bir Müslümanı bağlayıcı bir farizaya işaret ettiği görülmektedir. Gücü yetmesine rağmen emri yerine getirmeyenlerin kâfirlerle aynı muameleye ducâr olacakları da ayrıca haber verilmektedir. Bu sebeple Kur’an-ı Kerim’de hicretle ilgili ayetleri mendûb ve vâcib hüküm bildiren ayetler olarak ikiye ayırmak mümkündür.

3. Hicretin Yürürlükten Kaldırıldığını Bildiren Hadisler

Mekke’nin fethinden sonra hicretin olmadığını bildiren farklı sahabilerden pek çok rivayet nakledilmiştir. Bu rivayetlerin ekserisi üzerinde ittifak edilen hadislerden olması nedeniyle ilave bir sıhhat tahliline lüzum görülmemiştir. Ayrıca konuyla alakalı yeterli düzeyde

52 Enfâl 8/74.

53 Tevbe 9/19.

54 Nahl 16/41.

55 Hac 22/58.

rivayet bulunduğu için Kütüb-i Sitte eserleriyle yetinilecektir. Konuyla alakalı kaynaklarda sahabe râvisi ve rivayetleri şu şekilde yer almaktadır:

1. İbn Abbas rivayeti:

İbn Abbas'tan aktarıldığına göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Artık hicret yoktur. Fakat cihad ve niyet vardır. Cihada davet edildiğinizde hemen icabet ediniz. ...”⁵⁶

2. Hz. Âişe (ö. 58/678) rivayeti:

Ata'dan şöyle nakledilmiştir: “Bir gün yanımda Ubeyd b. Umeyr varken Hz. Âişe'ye gittim.-O, Sebir'in Komşusu idi- Bize şöyle söyledi: Allah Peygamberine fethi verdikten sonra artık hicret kesilmiştir.”⁵⁷

3. Mücaşi' b. Mes'ud (ö. 36/656) rivayeti:

Mücaşi' b. Mes'ud'dan şöyle haber verilmiştir. “Mücaşi' kardeşi Mücalid ile birlikte Hz. Peygamber'e geldiler. Mücaşi', Hz. Peygambere: ‘Bu Mücalid'dir. Sana hicret için bey'at verecek' dedi. Bunun üzerine Allah resulü ‘Fetihten sonra hicret yoktur. Ancak onunla İslam üzere bey'atlaşıyorum.’ buyurdu.”⁵⁸

4. İbn Ömer (ö. 73/693) rivayeti:

Mucâhid b. Cebr'den: “Ben, İbn Ömer'e: ‘Şam'a hicret etmek istiyorum’, dedim. İbn Ömer: ‘Mekke fethinden sonra hicret yok, lâkin cihad vardır. Git, kendini arz et. Eğer kendinde güç bulursan cihad yap, kendinde bunu bulamazsan geri dönersin’ dedi.”⁵⁹

Ayrıca İbn Ömer'den: “Fetih sonrası hicret yoktur”⁶⁰ şeklinde mevkuf bir haber nakledilmiştir.

5. Safvân b. Abdirrahman (ö. ?) rivayeti:

Safvân b. Abdirrahman el-Kureşî'den: Mekke'nin fetih günü kendisi babasını huzura getirerek: “Yâ Resûlullah! Babama hicretin faziletinden bir pay kıl’, diye istekte bulundu. Resûl-i Ekrem: ‘Şüphesiz Mekke fethinden sonra hicret yoktur’ buyurdu. Teklif sahibi oradan ayrılıp peygamberin amcası Abbas'ın yanına vardı ve ‘Yâ Abbâs! Beni tanıdın mı?’ dedi. Abbas: ‘Evet’ dedi ve Abbâs, ridasını giymeden, bir gömlekle hemen çıkıp geldi ve: ‘Yâ Resûlullah! Sen falan adamı tanırsın, bizimle onun arasındaki münasebeti de bilirsin. Bu adam babasını, sana getirdi ki, hicret etmek üzere ondan bey'at alsın’ dedi. Bunun üzerine Peygamber: ‘Mekke fethinden sonra hicret yoktur’ buyurdu. Abbas Peygamber'e: Senin (bu adamın babası ile bey'at etmen) üzerine yemin ederim, dedi. Bunun üzerine

56 Buhârî, “Cihad”, 1-27; “Cezâu's-Sayd”, 10; Müslim, “Hac”, 445; “İmâre”, 85; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 2; Tirmizî, “Siyer”, 33; Nesâî, “Bey'at”, 18.

57 Buhârî, “Cihad”, 194; Müslim, “İmâre”, 86.

58 Buhârî, “Cihad”, 194; Müslim, “İmâre”, 83.

59 Buhârî, “Megazi”, 53.

60 Buhârî, “Megazi”, 53.

Peygamber elini uzatıp adamın babasının eline dokundurdu ve: ‘Amcamı mazur gördüm ama hicret yoktur’, buyurdu.”⁶¹

6. Savfân b. Ümeyye (ö. 41/661) rivayeti:

Savfân b. Ümeyye Hz. Peygamber ile aralarında geçen şu diyalogu nakleder: “Yâ Resûlullah! ‘Hicret edenlerden başkası cennete giremeyecek’ diyorlar. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘Fetihten sonra hicret yoktur. Ancak cihad ve niyet vardır. Cihada çağırıldığınızda icabet ediniz.’”⁶²

7. Hz. Ömer (ö. 23/644) rivayeti:

Ömer b. Hattâb’ın şöyle dediği aktarılmıştır: “Hz. Peygamber’in vefatından sonra hicret yoktur.”⁶³

Kütüb-i Sitte’de beşi merfû, ikisi mevkuf olmak üzere toplamda yedi sahabinin nakli olduğu anlaşılmaktadır. Elbette ki hadisi nakleden sahabiler bunlarla sınırlı değildir. Tirmizî’nin (ö. 279/892) bildirdiğine göre bu bâbda, Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Amr ve Abdullah b. Hubşî’den de rivayetler bulunmaktadır.⁶⁴ İbn Ömer ve Hz. Ömer’den gelen rivayetler incelendiğinde bu rivayetlerin teknik olarak mevkuf hadis statüsünde olmasına rağmen merfû hadislerle aynı lafızlara sahip olması ve hadisin sahabe arasında bilinirliği nedeniyle Hz. Peygamber’e nispet edilmesine lüzum görülmeden nakledildiği intibahı vermektedir. Bilhassa ilk dört rivayetin hadisçiler nazarında sahih olduğu, ayrıca sıhhat tahliline lüzum kalmadığı görülmektedir. Öyle ki “Fetihten sonra hicret yoktur” rivâyeti, Kettânî (ö. 1927) tarafından mütevâtir rivayetler arasında zikredilmiştir.⁶⁵ Mütevâtir tanımlaması fazla iddialı bulunmakla beraber rivayetin ifade ettiği ortak manaya bakılacak olursa hadisin ilim ehli arasında şöret bulmuş hadislerden olduğu söylenebilir. Bu mana ise fetihten sonra Müslümanların üzerinden Mekke’den Medine’ye ayrılma vucûbiyetinin ortadan kalkmasıdır. Öte yandan hadis, tarihî hakikatlerle de örtüşmektedir. Nitekim Mekke fethedildikten sonra Medine’ye hicret etmeye yönelik bir iradenin veya bir eylemin varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu yönüyle hadisin Mekke’nin fethedildiği, fetihten sonra ise Müslümanların Medine’ye hicret etmek zorunda olmadığı hakikatine uygun düştüğü görülmektedir. Ayrıca akli bir zorunluluğu işaret etmesi bakımından da rivayet kesin bilgi ifade etmektedir. Zira hicret insanları sıkıntıda bırakan ve onları başka diyarlara gitmeye zorlayan sebeplerden ötürü gerçekleşir. Fetih ise bu mücbir nedenlerin ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla fetih gerçekleşmişse artık oradan başka diyarlara gitme lüzumu ortadan

61 İbn Mâce, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Şazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şu‘ayb el-‘Arnâût (b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 2009), “Kefarât”, 12.

62 Nesâî, “Siyer”, 83.

63 Nesâî, “Bey’at”, 18.

64 Tirmizî, “Siyer”, 33.

65 Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî el-Kettânî, *Nazmü’l-Mütenâsir min Hadisi’l-Mütevâtir* (Dâru’l-Kütübî’s-Selefiyye, t.s.), 219.

kalkmıştır. Sonuç olarak fetihten sonra hicretin olmayacağını bildiren rivayetler her ne kadar hadis epistemolojisi açısından haber-i vahid türü kabul edilse de yukarıda zikrettiğimiz hususlardan ötürü ontolojik bir hakikate işaret etmektedir.

Buna karşın hadis kitaplarında hicretin asla bitmeyeceğine dair bazı rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin Ebû Dâvud (ö. 275/889), “Hicret nesholdu mu?” bâb başlığında “Tevbe var oldukça hicret de var olacaktır, güneş batıdan doğmadıkça da tevbe var olmaya devam edecektir.”⁶⁶ şeklinde bir hadis nakletmektedir. Ancak tevbe ile ilişkilendirilmesi göz önünde bulundurulduğunda bu rivayetin günahlardan hicret etmek manasında anlaşılması tercihe şayan durmaktadır. Nitekim fetih sonrası hicret kavramının yeniden tanımlandığı “Muhacir, Allah'ın yasaklarından hicret edendir”⁶⁷ hadisiyle paralel bir anlama işaret ettiği görülmektedir.

Bununla birlikte hadis kaynaklarında hicretin fetihten sonra da devam edeceğine bildirilen sarîh ifadeler yer almaktadır. “*Küffarla savaş devam ettiği müddetçe hicret devam edecektir.*”⁶⁸ mealindeki Muaviye b. Ebî Süfyân rivâyeti bu kabildendir. Ancak bu rivâyet, hadis münekkidi tarafından zayıf ve problemlî görüldüğü için delil niteliği taşımamaktadır.⁶⁹

4. Hicretin Neshi Meselesine Yaklaşımlar

Nesih meselesi, ulemanın üzerinde ittifak ettiği hususlardan biri değildir. Söz konusu hadisin ayeti neshetmesi olunca tartışmalar daha çetrefilli bir hale evrilmektedir. Makalenin konusu olan hicret ayetlerinin hadisle neshinin de imkânına dair İslam âlimleri arasında bir takım görüş ayrılıkları kaçınılmaz olmaktadır. Bu sebeple her iki tarafında görüşlerine yer vermek meselenin anlaşılması için yerinde olacaktır.

Bilindiği üzere Mekke'den Medine'ye hicret etmek yukarıda zikri geçen ayetlerle farz kılınmıştır. Bu farziyet İslam'ın kurucu unsurlarının tekâmül etmesinde ve kurumsal yapının oluşmasında kritik öneme haiz olan bir dönemi ifade etmektedir. Yüce Allah'ın bu emri iman etmiş bütün Müslümanları değil sadece Mekke'de yaşayan müminleri ilgilendiren bir niteliğe sahiptir.⁷⁰ Çünkü hicretin farz olduğu dönemlerde Mekke'nin dışında farklı coğrafyalardan mü'minlerin bu farzla mes'ul olmadıkları çeşitli hadislerde bildirilmektedir. Örneğin, Müslim'in (ö. 261/875) rivayetinde İbnü'l-Ekvâ (ö. 7/628) hicret etmediği gerekçeyle dininden dönmekle itham edilmesi karşısında “Resûlullah bana çölde oturmama izin

66 Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 2.

67 Buhârî, “İmân”, 3; Ebû Dâvud, “Cihâd”, 2.

68 Nesâî, “Bey'at”, 18.

69 Heysemî, Ebu'l-Hasan Nûruddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, thk. Hûsameddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994); Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Ebî Bekr b. Hâlef b. Ferec b. Sâf el-Merâkişî el-Mâlikî İbnü'l-Mevvâk, *Buġyetu'l-Nuḳkâdi'n-Naqliyye fî mâ Ehâlle bihi Kitâbu'l-Beyân*, thk. Muḥammed Hîrşâfî (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1425/2004), 1/34.

70 Ebû'l-Ḥasan 'Alî b. Hâlef b. 'Abdumelik İbn Baṭṭâl, *Şerhu Şaḫîhi'l-Buḫârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 5/239.

verdi” şeklinde yanıtlamıştır.⁷¹ Yine Ebû Saîd el-Hudrî’nin (ö. 74/693-94) rivayetinde bir bedevinin hicret etmek istemesi üzerine şöyle buyurduğu nakledilmiştir: Bir bedevi Resûlullah’a hicretten sordu. Resûlullah: ‘Hicrete kalkışma çünkü hicret çok çetin bir iştir. Senin develerin var mıdır?’ buyurdu. Bedevi ‘Evet vardır’ dedi. Resûlullah: ‘Sen onların zekâtlarını veriyor musun?’ diye sordu. Bedevi, ‘Evet veriyorum.’ dedi. Bunun üzerine Resûlullah, ‘Öyle ise sen deryaların ötesinde çalış, çünkü Allah senin işinden hiçbir şeyi eksik bırakmayacaktır’ buyurmuştur.⁷² Görüldüğü üzere farz kılınan hicret emri, asla bütün Müslümanları ilgilendiren genele şamil bir niteliğe sahip değildir. Ancak daha önce de zikri geçtiği üzere pek çok ayette Mekke’den Medine’ye hicret bir iman esası olarak işlenmiştir. Halbuki iman esası gibi Müslümanla gayrimüslimi ayıracak olan kriterlerin zaman, bölge ve şahıslar gibi kısıtlarla ilgisi bulunmayan evrensel bir vasfa sahip olması gerekir. Çelişki gibi görünen bu durumun herhangi bir kurum, disiplin ve anlayışın teşekkül dönemine özgü birtakım uygulama ve ruhsatlarla ilgili olduğu düşünülmektedir. Bu gibi sınırlı uygulamaların şartların olgunlaşmasıyla lağvedilmesi inanç sisteminin genel mantık ve gayesini gerçekleştirebilmesi için büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla kuşatıcı olmayan bir iman esasının ilerleyen zamanda neshi akli ilkelere de son derece uygun görünmektedir. Konuyla alakalı görüş bildiren İslam âlimlerinin genel kanaati de bu yöndedir. Örneğin ilk hadis şârihlerinden olan Hattâbî (ö. 388/998), İslam’ın başlangıcında hicretin “Kim Allah yolunda hicret ederse yeryüzünde birçok uygun yer ve imkân bulacaktır”⁷³ ayet-i kerimesinin de işaret ettiği gibi mendûp olduğunu, ancak Hz. Peygamber’in Medine’ye göç etmesiyle birlikte bu işin farz olarak hükme bağlandığını söylemektedir. Ona göre Müslümanların var olma mücadelesi verdiği bu zor zamanlarda Hz. Peygamber’e destek olmak, hem kendilerini hem de Hz. Peygamber’i hayati tehlikelere karşı korumak ve ondan dinlerini öğrenmek hicretin vucûbiyetinin dayanağıdır. Ancak Mekke fethedilip Hz. Peygamber’in otoritesi sübut bulduğunda hicretin vucûbiyeti ref’edilmiş ve hükmü nedb ve istihbâba dönmüştür. Dolayısıyla Hattâbî, hicreti farz ve mendûb olarak iki gruba ayırmış ve farz olanın hükmünün kaldırıldığını ancak mendûb olanın ise hükmünün baki kaldığını ifade etmiştir.⁷⁴ Benzer şekilde Kâdî İyâz (ö. 544/1149) da hicretin İslam’ın ilk yıllarında, kâfirlerin aşağılamalarından korunmak ve Hz. Peygamber’i desteklemek ve savunmak için farz kılındığını ancak Mekke’nin fethinden sonra Müslümanların üzerindeki baskının kalkması ve Hz. Peygamber’in artık korunmaya ve desteklenmeye ihtiyacı kalmaması nedeniyle hükmünün kaldırıldığını belirtmiştir. Ona göre hicret Peygamber’e yakın olmayı, onu gözetmeyi, onunla birlikte dua etmeyi isteyenler için mendûb bir ibadete dönüşmüştür.⁷⁵ Her iki isim de farz olan hicretin kaldırılmasına

71 Müslim, “İmâre”, 82.

72 Müslim, “İmâre”, 87.

73 Nisa 4/100.

74 Ebû Suleymân Hâmid b. Muḥammed b. İbrâhîm b. el-Ḥattâb el-Bustî el-Ḥattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen* (Halep: el-Maṭba’atü’l-İlmiyye, 1351/1932), 2/234.

75 Ebû’l-Faḍl ‘İyâz b. Mûsâ el-Yaḥşubî el-Ḳâdî ‘İyâz, *İkmâlu’l-Mu’lim bi Fevâ’idi’l-Müslim*, thk. Yahyâ İsmâ’îl (Mısır: Dâru’l-Vefâ li’t-Tabâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1419/1998), 6/275.

yönelik görüşlerini Hz. Peygamber'den rivayet olunan "Fetihten sonra hicret yoktur. ..." hadisine dayandırmıştır.

İlgili hadisten farz olan hicretin neshedildiğine dair hüküm çıkaranlardan biri de Tîbî'dir (ö. 743/1343). İbn Hacer'in (ö. 852/1449) bildirdiğine göre Tîbî, "Fetihten sonra hicret yoktur ancak cihad ve niyet vardır" rivayeti üzerinde yaptığı metin incelemesinde şu sonuca ulaşmıştır:

Hadisteki ancak/fakat edatı istidrak (düzeltme) ifade eder. İstidrak ise hüküm bakımından öncesinin sonrasından farklı olmasını gerektirir. Buna göre mana şöyle olur: Herkesten yerine getirmesi istenen vatani terk etme anlamında Medine'ye hicret görevi artık sona ermiştir. Ancak cihad amacıyla vatandan ayrılma görevi devam etmektedir. Aynı şekilde daru'l-küfürden kaçmak, ilim tahsiline çıkmak, dinini korumak maksadıyla fitne ortamlarından uzaklaşmak gibi meşru bir niyetle vatandan ayrılmak da böyledir. Böyle maksatlarla vatandan ayrılmak meşrudur.⁷⁶

Pek çok şerhte benzer minvalde izahlar yapılmıştır. Bu izahlarda hicretin yerine cihat ve niyetin vazedilmesi,⁷⁷ fetihten sonra küfür diyarının ortadan kalkması, Hz. Peygamber'in ve Müslümanların var olma mücadelesini kazanması, İslam'ı öğrenmek ve yaşamak için Hz. Peygamber'in yanında bulunma zorunluluğunun ortadan kalkması gibi durumsal nedenlerle farz-ı ayn olarak ifade edilen Mekke'den Medine'ye hicret hükmünün kaldırıldığı ittifakla kabul edilmektedir.⁷⁸ Bazı şerhlerde bu durum Mekke'nin kıyamete kadar bir İslam beldesi olarak kalacağına dair nebevi bir mucize olarak da yorumlanmıştır.⁷⁹

Hadis şerhlerinde geçen ifadelerin benzerlerini Serahsî (ö. 483/1090), Kâsânî (ö. 587/1191), Burhâneddin el-Buhârî (ö. 616/1219), Osman ez-Zeylâî (ö. 743/1343), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) gibi meşhur Hanefî usulcülerin eserlerinde de bulmak mümkündür.⁸⁰ Hanefîlerin konuya nasıl temas ettiklerini anlamak için Serahsî'nin yorumlarıyla yetinmek yeterli olacaktır. Ona göre, müminler yurtlarını değiştirmeye çağrıldılar. O dönemde hicret farzdı. Mekke'nin fethi öncesinde tüm kabilelerdeki her bir ferdin Medine'ye hicreti, dinin ahkâmını öğrenmek, müminlerle bir araya gelmek ve Hz. Peygamber'e yardım etmek

76 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbüddîn el-Haîfî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 6/39.

77 Ebû Hafş 'Omer b. 'Alî b. Ahmed el-Mısrî İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi'i's-Şahîh* (Dımaşk:Şam: Dâru'n-Nevâdir,1429/2008), 18/347.

78 İbn Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*,5/239; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Alî eş-Sikkilî el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi Fevâ'idü Muslim*, thk. Muhammed eş-Şazeli en-Neyfer (b.y. ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1988-1991), 3/56.

79 İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, 4/47.

80 Ebu'l-Me'âlî Maḥmūd b. Aḥmed b. Abdulaziz b. 'Omar b. Mâze el-Ḥanefî İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî fi'l-Fikhi'n-Nu'mânî*, thk. 'Abdülkerîm Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 1/405; 'Osmân b. 'Alî b. Meḥcen el-Bârî 'i Faḥruddîn el-Ḥanefî ez-Zeylâ'î, *Tebyînu'l-Haḳâik Şerhu Kenzi'd-Daḳâik ve Ḥâşiyeti's-Şelebi* (Bulak; Kahire: el-Maṭba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1313), 1/134; 'Alâüddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fi Tertîbi's-Şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/158; Muhammed Emin b. 'Omer b. 'Abdil'aziz el-Ḥuseynî ed-Dimeşkî İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-Muḥtâr 'alâ'd-Durri'l-Muḥtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 6/768.

maksadıyla farz kılınmıştı. Bu farziyet “İman edip de hicret etmeyenlere gelince, göç edinceye kadar onlarla aranızdaki bağ (yakınlık) sebebiyle hiçbir sorumluluğunuz yoktur.”⁸¹ ayetiyle bildirilmiştir. Ancak sözü edilen ayet, Mekke fethedildiğinde “Fetihden sonra hicret yoktur, ancak cihad ve niyet vardır” hadisiyle neshedilmiştir.⁸²

Görüldüğü üzere Hanefiler nazarında hicretin vucûbiyetini ifade eden ayetler ilgili hadislerle neshedilmiş ve bu konuda ortak bir kanaat oluşmuştur. Ancak ilginçtir ki Hanefiler, hadislerin ayetleri neshedebileceği düşüncesini benimsemiş oldukları halde bu örneği hadis ve ayet arasında nesih ilişkisi kurulan örnekler arasında zikretmemiştir. Bu durum söz konusu örneğin gözden kaçırıldığını düşündürmektedir.

Bir başka disiplin olan tasavvufî düşünce içerisinde meseleye nasıl yaklaşıldığına yer vermek de faydalı olabilir. Tasavvuf ve İslâm düşünce tarihinde büyük etkileri bulunan sûfî müellif İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) atfedilen bir görüşte savaş diyarından İslam yurduna göç olarak tanımlanan hicret kavramının Hz. Peygamber döneminde farz olduğu ve kendisinden sonra da nefisleri için korkanlar için devam ettiği, ancak asıl olan hicretin yani, Hz. Peygamber'in bulunduğu yere dönme niyetinin kesintiye uğradığı ifade edilmiştir.⁸³ Konuyla ilgili başka bir örneği de İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Ruhu'l-Beyân* isimli tasavvuf tefsirinde bulmak mümkündür. Bursevî'ye göre yüce Allah, Nebî'nin hicretinden sonra hicret etmeyenlerin Müslümanlığını kabul etmiyordu. “Kendilerine zulmedenler...”⁸⁴ ayeti Mekke'de iken Müslüman olduğu halde hicret farızasını yerine getirmeyenler için indirilmiştir. Daha sonra bu ayet Mekke'nin fethi sonrasında Hz. Peygamberin “Fetihden sonra hicret yoktur” hadisiyle nesholmuştur.⁸⁵ Her iki örnekte de hükmün neshi hem Hz. Peygamber'in veciz ifadesiyle hem de değişen koşulların yeni gereklilikler getireceği hakikati ile ilişkilendirilmiştir.

Konuya nesih bağlamında bakılan bir diğer mecra da tefsirlerdir. Bu alanda da Mekke'ye hicretin neshedildiğine dair bir ittifaktan söz etmek mümkündür. Konuyla alakalı Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) görüşleri önem arz etmektedir. Râzî evvela “Hicret edinceye kadar onları dost edinmeyin”⁸⁶ ayetini Müslüman olan ancak hicret etmeye yanaşmayan kimselerle ilişkilendirmiş aynı zamanda hicretin bir İslam şiarı olduğundan söz etmiştir. Buna göre hicret etmeyenlerin Müslümanlığı, Müslüman olmayanların da hicreti makbul değildir. İman ettikleri halde bizim aramızda değil de müşriklerin aralarında bulunan kişi için yüce Allah'ın şu sözü geçerlidir: “Hicret edinceye kadar sizin üzerinizde onların bir sorumluluğu

81 Enfâl 8/72.

82 Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraḥsî, *el-Mebsût*, thk. Ḥalil Muḥyiddin el-Meyyis (Beirut: Dâru'l-Fikr li't-Ṭabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1421/2000), 6/10.

83 el-Ḥuseyn b. Muḥammed b. Sa'îd el-Lâ'î el-Ḥuseyn b. Muḥammed el-Mağribî, *el-Bedru'l-Temâm Şerhu Buluği'l-Merâm*, thk. 'Alî b. 'Abdullâh ez-Zeben (b.y.: Dâru Hecc, 1414/1994-1428/2007), 9/204.

84 Nisâ 4/97.

85 İsmâil Ḥaḳḳî b. Muştafâ el-İstânbûlî el-Ḥanefî el-Ḥalvetî İsmâil Ḥaḳḳî Bursevî, *Rûhu'l-Beyânfi Tefsiri'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/268.

86 Nisâ 4/89.

yoktur”⁸⁷ Ancak bu hüküm hicret farz olduğu zaman geçerliydi. Mekke fethedildiğinde farz olan hicret de neshedilmiştir.⁸⁸

Bir başka müfessir Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin de (ö. 745/1344) “Fetihten sonra hicret yoktur” hadisi ile “Hicret edinceye kadar onları dostlar edinmeyin!”⁸⁹ ayeti arasında nesih ilişkisi kurduğu görülmektedir.⁹⁰

Buna karşın, hicret olgusunun devam ettiği ve farz ifade eden ayetlerin hükmünün baki olduğunu ifade eden bir grup âlimden söz etmek mümkündür. “Tevbe var oldukça hicret de var olacaktır”⁹¹ ve “Muhacir, Allah'ın yasaklarından hicret edendir”⁹² rivayetleri ekseninde temayüz eden bu yaklaşıma göre hicret yalnızca Mekke'den Medine'ye göçü ifade etmemekte, aynı zamanda nerede bir Müslüman dininden ötürü sıkıntı yaşasa hicret müessesesinin onun için bir sığınak ve dini bir vecibe olarak kalmaya devam edeceği ifade edilmektedir. Tespit edilebildiğine göre bu minvaldeki en erken tarihli görüş Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) nispet edilmektedir. Bazı kaynaklarda onun iktiza etmesi durumunda hicreti vacib bulduğu ve ilgili ayetlerin neshini kabul etmediğinden bahsedilmekle birlikte görüşlerinin temellerine yer verilmemektedir.⁹³ Meseleye bu minvalde yaklaşan Şevkânî (ö. 1250/1834), tüm rivayetleri değerlendirerek, hicretin farz olduğunu ifade eden rivayetlerin hadisçiler tarafından kabul edilmediğini tespit etmiştir. Ancak, bu rivayetlerin ortak bir anlam taşıdığını -hicretin devamına işaret ettiğini- belirterek, üzerine hüküm kurulabileceğini savunmuştur. Bu çerçevede, daru'l-küfürden daru'l-İslam'a göç etmek şeklinde bir tanım yaparak, hicretin kıyamete kadar devam edeceğini vurgulamıştır. Ayrıca, hicretin sona erdiği iddiasına dayanılarak ortaya atılan “Fetihten sonra hicret yoktur” hadisini daru'l-küfür ve daru'l-İslam kavramları bağlamında ele almış ve hadisin neshe değil hükmün devamına işaret ettiği sonucuna varmıştır.⁹⁴

Bahâuddin el-Makdisî'ye (ö. 624/1227) göre de hicret kıyamete kadar devam edecektir. Bu görüşü destekleyen bir delil olarak, Hz. Peygamber'in “Tevbe var oldukça hicret de var olacaktır”⁹⁵ hadisini öne sürmüştür. “Fetihten sonra hicret yoktur” hadisini ise, bir belde fethedildiğinde artık oradan hicret etmenin gerekli olmadığı şeklinde yorumlamıştır. Makdisî,

87 Enfâl 8/72.

88 Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 10/170.

89 Nisa 4/89.

90 Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît fi'l-Tefsîr*, thk. Şıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 4/10. Benzer ifadeler için bk. Ebû Muhammed el-Begavî, *Me'âlimu'l-Tenzil*, 1/685; Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru'l-Şa'râvî* (y.y.: Metabiu'l-Ahbârî'l-Yevm, 1997), 4/2583.

91 Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 2.

92 Buhârî, “İmân”, 3; Ebû Dâvud, “Cihâd”, 2.

93 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît fi'l-Tefsîr*, 4/10.

94 Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, thk. 'İşâmuddîn eş-Şabâbitî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 8/31-32.

95 Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 2/111.

hicretin devamıyla ilgili rivayetler özelindeki tenkitleri göz ardı etmiş ve bu rivayetlerin açık anlamlarıyla yetinmiştir. Ancak, daha kesin ve sağlam olan “Fetihten sonra hicret yoktur” hadisini, tevîl ederek anlamlandırmaya çalışmıştır.⁹⁶

Her iki isme göre de hicret, hayatın getirileri doğrultusunda dinî veya dünyevî nedenlerden ötürü bir zorunluluk haline dönüşebilmektedir. Bilhassa küfrün egemen olduğu bir coğrafyada yaşamının bir getirisi olarak dinî vecibelerin ikamesi ve hatta inancın itirafında zorluklarla karşılaşılması gibi durumlarda kişinin İslam şeriatının geçerli olduğu topraklara göç etmesi vacip olarak değerlendirilmiştir. Maverdî (ö. 450/1058) ve başkalarının da bu konudaki kanaatleri aynı doğrultudadır.⁹⁷ Bu düşüncüyü savunanların ortak noktası fetihten sonra Mekke’ye artık hicret vacip olmasa bile bilhassa zulüm gören kimseler için hicretin devam ettiği ve ilgili ayetlerin hükmünün baki kaldığı çıkarımıdır.

İslam âlimlerinin çoğunluğu, Şâri’in vazettiği tüm hükümlerde birtakım temel gayelerin hedeflendiği ve bu maksatların neticede insanlık için yarar sağlama, onlardan zarar kaldirma ve dünyayı kötülüklerden arındırma gibi noktalarda birleştiği konusunda ittifak etmişlerdir. Hiç şüphesiz dinin vazettiği hükümlerde gözetilmesi gereken en başat unsur dinin korunmasıdır. Hangi şart ve zeminde olduğu gözetilmeksizin bu hüküm her Müslümana farz kılınmıştır.⁹⁸ Ancak buradan hareketle oldukça müşahhas ve teşekkül dönemine özgü bir ibadet olan Mekke’ye hicretin neshi ile sair dönemlerde icbar olunan bir göç hareketinin aynı değer ve bağlamda olduğundan söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Zira günümüzde zulme uğrayan bir Müslümanın eğer gücü yetiyorsa öncelikli yükümlülüğü hicret değil cihattır. Ancak Hz. Peygamber’in hicretinden sonra bir Müslüman müşriklere mukavemete muktedir olsa bile cihatla değil hicretle mesul tutulmuştur. Bilindiği üzere bir hüküm neshedildiğinde yerine yenisi ve daha iyisi vazedilmelidir. Bu ilahi kuralın Mekke’ye hicret emrinin neshinde de işlediği görülmektedir. Hz. Peygamber’in “Artık cihat ve niyet vardır” hadisi bu bağlamda ele alınması gereken bir husus olarak değerlendirilmelidir. Bu sebeple artık dünyanın neresinde olursa olsun bir Müslüman için gücü yettiği takdirde imanı ve ibadet hürriyeti için cihat etmesi bir zorunluluktur. Tarihe bir not olması bakımından şu örnek önemlidir: Günümüzde Gazzeli Müslümanlar Siyonist Yahudiler tarafından sistematik bir soykırıma tabi tutulmaktadır. Savaşla ilgisi olmayan pek çok kadın ve çocuk toplu şekilde infaz edilmektedir. Dünyanın gözü önünde cereyan eden bu vahim katliamlar karşısında Gazzelilerden ölmeleri ya da başka diyarlara göç etmeleri beklenmektedir. Ancak her türlü zorluk ve yokluğa rağmen Gazzelilerin direndikleri ve başka memleketlere göç etmeyi reddettikleri görülmektedir. Bu durumun İslam’ın cihatla ilgili vazettiği hükümlere, insanlık onuruna ve düşmanı muzaffer kılmama maksatlarına uygunluk gösterdiği kabul edilmelidir.

96 Ebû Muhammed ‘Abdurrahman b. İbrâhîm b. Aḫmed Bahâuddîn el-Maḫḫisî, *el-‘Udde Şerhu’l-‘Umde* (Kahire: y.y., 1424/2003), 652.

97 Ebû’l-Ḥasen ‘Alî b. Muḫammed el-Başrî el-Mâverdî, *el-Ḥâvî’l-Kebîr fî Fıḫhi Mezhebi’l-İmâmi’ş-Şâfi’î ve Huve Şerhu Muḫtaşari’l-Muzenî*, thk. eş-Şeyḫ ‘Alî Muḫammed Me’ûd, eş-Şeyḫ ‘Âdil Aḫmed ‘Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419-1999), 14/104.

98 Zekiyyüddîn Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıḫk)* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 413.

Nisa 97. ayette farz kılınan hicret ile sonraki devirlerde lüzum eden hicret arasında bazı yapısal farklılıklardan söz edilebilir. Bilindiği üzere İslam dininde imanın altı şartını yerine getiren kimse Müslüman kabul edilir. Bu raddeden sonra ondan birtakım farzları yerine getirmesi beklenir. Ancak ifa edilmeyen farzlardan ötürü de hiç kimse iman dairesi dışında görülmez. Mekke'den hicret etmek ise bir iman kıstası olarak değerlendirilir. Yerine getirmeyenin imanı kabul görmez. Ancak günümüzde bir hicret farz olsa bile gereğini yerine getirmediği için bir Müslümanın küfürle itham edilmesi akla ve vicdana aykırıdır.

Öte yandan Mekke'den Medine'ye hicret sadece Mekke'den ayrılmayı değil aynı zamanda ölünceye dek Mekke'ye geri dönme yasağını da kapsamaktaydı. Bu konuyla alakalı sahih hadisler ve fetihten sonra muhacirlerin Medine'de ikamet etmeleri, hükmün bu yönüne işaret etmektedir. Oysa günümüzde bir bölgeden hicret etmek lüzumu doğsa bile şartlar değiştiğinde geri dönmek hususunda dini bir engelden söz edilemez.

Yine ilgili ayet tarafından emredilen hicret, ayetin muhatabı olan bütün Müslümanlara tekellüf etmekte ve topluca bir hicret olgusunu (hicret-i cema'iyye) vazetmektedir. Oysa günümüzde hicret eylemi zorunlu olsa bile onu mecbur eden sebepler dünya Müslümanlarının tamamını kuşatıcı bir niteliğe haiz olamaz ve bu eylem tikel ve bölgesel bir hüviyetle (hicret-i ferdiyye) sınırlı kalır.

Ayrıca Mekke'den Medine'ye hicret etmek, Müslümanlar arasında bir takva ve üstünlük vesilesi olarak görülmüş, bilhassa önce hicret eden kişi Hz. Peygamber'in diliyle taltif edilmiştir.⁹⁹ Hatta bazı kaynaklarda bu üstünlüğün muhacirlerin çocukları arasında da işletildiği görülmektedir.¹⁰⁰ Fakat sonraki dönemlerde vuku bulan göç hadiselerinde hicret edenler için dinî boyutta bir efdaliyetten bahsetmek pek mümkün değildir.

Tüm bu aktarılanlardan anlaşılacağı üzere İslam tarihinde hicret olgusunu Mekke'den Medine'ye hicret ve diğerleri olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Buna göre Mekke'den Medine'ye hicretle ilgili şunlar söylenebilir:

1. Bir iman kıstasıdır. Farızayı yerine getirmeyenler Müslüman olarak görülmez.
2. Tüm Müslümanları kuşatıcı bir yöne sahiptir.
3. İnananlar göç önceliğine göre manevi bir efdaliyet kazanır.
4. Muhacirler göç ettiği yere ölünceye dek tekrar dönemezler.
5. İslam'ın teşekkül dönemine özgüdür ve sonraki dönemlerde tekrarı mümkün değildir.
6. Bu hicreti farz kılan ayetler nesholmuştur.
7. Hicret yerine cihat emri vazolunmuştur.

99 "Sizden Kur'an'ı en iyi bileniniz imam olsun. Eğer bunda eşitseniz o halde sünneti en iyi bilen imam olsun. Bunda da eşitseniz o halde önce hicret edeniniz imam olsun." Müslim, "Mesâcid", 290.

100 Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1392/1972), 5/173.

Diğer hicretle ilgili de şunlar söylenebilir:

1. Siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel koşullara bağlı olarak gerçekleşebilir.
2. Bu tür bir hicretin hükmü gerekçesine göre farz, mendûb ya da caiz olarak değerlendirilebilir.
3. Farz olması durumunda yerine getirmeyenler İslam dairesi dışında görülmez.
4. Tüm Müslümanları kuşatıcı bir veche sahip değildir. Daha çok bireysel ve bölgesel olarak gerçekleşebilir.
5. Muhacirler yurtlarına daha sonra dönebilirler.
6. Gerçekleşme ihtimali kıyamete değin devam edecektir.
7. Bu tür hicrete işaret eden ayetlerin hükmü bakidir.
8. İslam'ın ilk hicreti kabul edilen Habeşistan'a göç bu kabilden değerlendirilmelidir.

Sonuç

İslam dininin bidayetinden itibaren vahyin nüzulü ve insanlığa etkisi birtakım evreler eşliğinde olmuştur. Her evrede dönemin koşulları göz önünde tutularak bazı spesifik maksatlar için birtakım kalıcı olmayan hükümler devreye sokulmuş, hedeflenen gayelere ulaşılınca da bu geçici hükümlerin tatbikine son verilmek suretiyle esas hüküm konulmuştur. Diğer bir deyişle nesh olgusu hayatın akışı içerisinde doğal bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Özünde tedricilik ve kolaylaştırma yatan bu uygulamanın yaşamın gerçeklerine uygunluğu başta tefsir ve hadis olmak üzere hemen her ilim dalının ilgilendiği ihtisas alanlarından biri olmasına neden olmuştur. İslam âlimleri tarafından bu konu farklı şekillerde ele alınmış ancak sünnetin Kur'an'ı neshi konusu ihtilafların yoğunlaştığı alan olmuştur. Sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği üzerine yapılan çalışmaların belli başlı örnekler etrafında gerçekleştiği ve bu örneklerin ise böyle bir neshi mümkün kılabilecek yeterli güce sahip olmadığı iddia edilmiştir.

Bu makalede sünnetin Kur'an'ı neshi konusu usul kitaplarında bulunmayan bir örnek üzerinden tekrar ele alınmıştır. Buna göre Nisâ Suresi'nin 89. ayetinde, inananların iman ettikleri halde hicret etmeyenlerle dostluk kurmamaları gerektiği vurgulanmaktadır. Benzer şekilde, Nisa Suresi'nin 97. ayetinde ise, insanların zayıf düşüklerinde Allah'ın arzının genişliği göz önünde bulundurularak hicret etmeleri gerektiği bildirilmektedir. Ayrıca, Enfâl Suresi'nde de hicret etmeyenlerin durumları benzer şekilde bildirilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin genelinde, hicretin önemi ve değeri vurgulanmaktadır. Ancak, hadislerde Mekke'nin fethinden sonra hicretin yürürlükten kalktığını bildiren rivayetler de bulunmaktadır. Bu rivayetler, çeşitli sahabilerin Hz. Peygamber'e atfedilen sözlerini aktarmaktadır. Özellikle İbn Abbas, Hz. Âişe, Mücaşi' b. Mes'ud, İbn Ömer, Safvân b.

Abdirrahman, Hz. Ömer gibi sahabilerin rivayetleri, fetihten sonra hicretin sona erdiğini belirtmektedir. Bu hadislerin sahihliği ve anlamı üzerine çeşitli tartışmalar olsa da genel olarak fetihten sonra hicretin gerekli olmadığı ve önemli olanın cihat ve niyet olduğu ifade edilmektedir. Ancak bazı hadislerde hicretin devam edeceğine dair ifadeler de bulunmakla birlikte bunların genellikle zayıf veya problemliler olarak kabul edildiği tespit edilmiştir.

Ulema arasında da hicretin farz olup olmadığı, Mekke'den Medine'ye hicretin neshedilip edilmediği ve günümüzde vuku bulan bir hicret ile arasında anlam ve bağlayıcılık açısından fark olup olmadığı tartışılmıştır. Genel olarak İslam âlimleri, hicretin tarihsel ve sosyal bağlamına göre değerlendirilmesi gerektiği konusunda hemfikirlerdir. Mekke'den Medine'ye hicretin, İslam'ın teşekkül dönemine özgü bir öneme sahip olduğu ve İslam'ın yayılması ve korunması için kritik bir dönemi temsil ettiği kabul edilmelidir. Ancak fetihlerin ardından, Mekke'ye hicretin farz olmaktan çıktığı ve yerine cihad gibi başka görevlerin geçtiği anlaşılmaktadır.

Ayrıca, hicretin sadece coğrafi bir göç değil, aynı zamanda bir iman kıstası olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu iman kıstasının sadece Mekke'de bulunanlar için işletildiği göz önünde bulundurulduğunda yöresel veya kısıtlı bir iman anlayışının yalnızca teşekkül dönemine özgü olacağı ve üzerindeki maslahatlar sona erdiğinde hükmünün kalkacağı aklî bir zorunluluk ifade etmektedir. Öte yandan günümüzde, farklı sebeplerle gerçekleşen hicretlerin, İslam toplumunu kuşatan genel bir kurala dönüşmediği ve daha çok bireysel veya bölgesel olarak gerçekleştiği ifade edilmektedir.

Sonuç olarak günümüzde siyasi, ekonomik veya kültürel nedenlerden ötürü bir göç hareketinden bahsetmek mümkündür. Hicret, durumun ciddiyetine göre farklı şekillerde hükümler alabilir. Ancak Kur'an'ı Kerim'de farz kılınan Mekke özelindeki hicretin günümüzde geçerliliğinin bulunmadığı bu emrin ontolojik olarak kesin bilgi ifade eden hadisler eliyle neshedildiği düşünülmektedir. Buradan hareketle İslam medeniyetinde sünnet olgusuna bir iman kriterini neshedebilecek ölçüde değer takdir edildiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abdülkerim b. Abdullah b. Abdirrahman b. Hamd el-Hudayr. t.y. *Şerhu Kitâbi'l-ilm li Ebî Hayseme*. C. 7. b.y.: Mektebetü's-Şâmela.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. 1405/1985. *el-Müsned*. Beyrut: y.y.
- Aytekin, Mehmet Ali. 2019. "Vasiyet Ayeti Bağlamında Sünnetin Kur'an-ı Kerim'i Nesh Etmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 34, 85-113.
- Bakkal, Ali. 1997. "İmam Şafîî'de Nesh Anlayışı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 3: 109-132.
- Bahâuddîn el-Mağdisî, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. İbrâhîm b. Aḥmed. 1424/2003. *el-'Udde Şerhu'l-'Umde*. Kahire: y.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. 1422/2001. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 2. bs. 8 c. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât.
- Ceşşâs, Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. 1414/1994. *el-Fuṣûl fi'l-'Usûl*. 4 c. Kuveyt: Vezâretü'l-'Evkâfi'l-Kuveytiyye.
- Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdülmelik b. 'Abdullâh. 1418/1997. *el-Burhân fi 'Uṣûli'l-Fıkh*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- . t.y. *Kitâbu't-Telḥîş fi 'Uṣûli'l-Fıkh*. 3 c. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Coşkun, Medet. 1995. "Sünnet'in Kur'an'ı Neshi Meselesi". Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî. 1412/2000. *Sunenu'd-Dârimî*. 4 c. b.y.: Dâru'l-Muğnî.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî. 2009. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 7 c. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye.
- Ebû Ḥayyân, Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelüsî. 1420. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi't-Tefsîr*. 11 c. Beyrut: y.y.
- Kurtubî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. t.s. *el-İḥkâm fi Uṣûli'l-Aḥkâm*. C. 8. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde.
- Ebû Muhammed el-Beğavî, el-Ḥuseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ'. 1420. *Me'âlimu't-Tenzil fi Tefsîri'l-Kur'an*. 5 c. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî.
- Ebû Nuaym el-İşfahânî, Ebû Nu'aym Aḥmed b. 'Abdillâh b. İshâk el-İşfahânî. 1419/1998. *Ma'rifetu's-Şahâbe*. 7 c. Riyad: Dâru'l-Vaṭan.
- Efendioğlu, Mehmet. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Ḥâmid Muhammed b. Muhammed. 1413/1993. *el-Mustasfâ*. Beyrut: y.y.
- Ḥaṭṭâbî, Ebû Suleymân Ḥamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Ḥaṭṭâb el-Bustî. 1351/1932. *Me'âlimu's-Sünen*. Halep: el-Maṭba'atu'l-'İlmiyye.
- Heysemî, Ebu'l-Ḥasan Nûruddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân el-. 1414/1994. *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*. 10 c. Kahire: Mektebetü'l-Ḳudsî.
- Ḥuseyn b. Muhammed el-Mağribî, el-Ḥuseyn b. Muhammed b. Sa'îd el-Lâ'î. 1414/1994-1428/2007. *el-Bedru't-Temâm Şerhu Buluġi'l-Merâm*. 10 c. b.y.: Dâru Hicr.

- İbn Battâl, Ebû el-Hasan 'Alî b. Hâlef b. 'Abdumelik İbn Battâl. 1423/2003. *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 10 c. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Askalânî. 1379/1959. *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 13 c. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn İshâk, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İshâk b. Yesâr el-Muḥḥalibî. 1978. *Siretü İbn İshâk*. 1 c. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî. 1419. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. Beyrut: y.y.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muḥammed Muvaffaḳuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ'îlî. 1421/2000. *el-Muḳni' fi Fıḳhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. b.y.: y.y.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. 2009. *Sünenü İbn Mâce*. 5 c. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. ts. "abd". İçinde *Lisânü'l-'Arab*. C. 4. Kahire: Dâru'l-Maârif.
- İbn Mâze, Ebu'l-Me'âlî Maḥmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. 'Omar b. Mâze el-Hanefî. 1424/2004. *el-Muḥîtu'l-Burhânî fi'l-Fıḳhi'n-Nu'mânî*. 9 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- İbn 'Âbidîn, Muḥammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Hüseynî ed-Dimeşķî. 1412/1992. *Reddu'l-Muḥtâr 'alâ'd-Durri'l-Muḥtâr*. 2. bs. 6 c. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbnu'l-Mevvâḳ, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Ebî Bekr b. Hâlef b. Ferec b. Sâf el-Merâkişî el-Mâlikî. 1425/2004. *Buḡyetu'l-Nuḳkâdî'n-Naḳale fi mâ Eḫalle bihi Kitâbu'l-Beyân*. 2 c. Riyad: y.y.
- İbnu'l-Mulaḳḳın, Ebû Hafş 'Omer b. 'Alî b. Ahmed el-Mısrî. 1429/2008. *et-Tavdîḫ li Şerhi'l-Câmi'i's-Şahîḫ*. Dimaşķ: y.y.
- İsmâîl Haḳḳı Bursevî, İsmâîl Haḳḳî b. Muştafâ el-İstânbûlî el-Hanefî el-Halvetî. t.y. *Rûḫu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Ḳâdî 'İyâd, Ebû'l-Faḍl 'İyâd b. Mûsâ el-Yaḫşubî. 1419/1998. *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâ'idü'l-Muslim*. 8 c. b.y.: y.y.
- Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. 1406/1986. *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fi Tertîbi's-Şerâ'i'*. 2. bs. 7 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Koçkuzu, Ali Osman. 1985. *Hadiste nasih mensuh meselesi*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) yayınları; 12. İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV).
- Ḳurtubî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Ahmed el-Ḳazrecî. 1384/1964. *el-Câmi' li-Âḫkâmi'l-Ḳur'ân*. 2 c. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrîyye.
- Mâverdı, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed el-Başrî. 1419-1999. *el-Hâvî'l-Kebîr fi Fıḳhi Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i ve Huve Şerhu Muḫtaşari'l-Muznî*. 19 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Mâzerî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Alî eş-Şikillî. 1988-1991. *el-Mu'lim bi Kavâ'idü Muslim*. 3 c. b.y.: y.y.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrisî. t.s. *Nazmü'l-Mütenâsir min Hadisi'l-Mütevatir*. 1 c. Dâru'l-Kütübî's-Selefiyye.
- Şar'âvî, Muhammed Mütevellî. t.s. *Tefsîru's-Şa'râvî*. 20 c. y.y.: Metabiu'l-Ahbârî'l-Yevm.
- Asar, Muhammet Ali. 2020. "Sünnetin Kur'an'ı Neshi Meselesine Hadisçilerin Yaklaşımı: Örnekler Çerçevesinde Bir İnceleme". *ÇAKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2): 48-78.
- Şirâzî, Nasır Mekârim. 2013. *el-Emsâl fi Tefsîr-i Kitâbillahi'l-Münezzel*. Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât.
- Nefrâvî, Ahmed b. Ğânim b. Sâlim el-'Ezherî el-Mâlikî. 1415/1995. *el-Fevâkiḫü'd-Devvânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ḳayravânî*. 2 c. b.y.: Dâru'l-Fikr.

- Nesâ'î, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Ĥorâsânî. 1421/2001. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 10 c. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. 1392/1972. *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*. 18 c. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî.
- Önkâl, Ahmet. 1998. "Hicret". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 462-66. İstanbul: TDV Yayınları.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. 1412. *el-Müfredât fî Gâribi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî. Şam, Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru's-Şâmiyye.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥrüdđin Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin er-. 1420. *Mefâtihu'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî.
- . 1418/1997. *el-Maḥşûl*. b.y.: y.y.
- Seraḥsî, Muḥammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. 1421/2000. *el-Mebsût*. 30 c. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Ṭabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'.
- Şâfî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. 'Abbâs. 1358/1940. *er-Risâle*. Mısır: y.y.
- Şevkânî, Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed el-Yemenî. 1413/1993. *Neylu'l-Evṭâr*. 8 c. Mısır: Dâru'l-Ĥadiş.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ. 1998. *es-Sunen*. 6 c. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî.
- Ünalán, Abdullah. 2018. "Kur'an'ı Nesh Bağlamında Sünnetin Yetkisi". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2): 11-30.
- Zekiyyüddîn Şa'bân. 2005. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıḥk)*. Ankara: TDV Yayınları.
- Zeyla'î, 'Oşmân b. 'Alî b. Meḥcen el-Bârî'î Faḥrüdđin el-Ĥaneḫî. 1313. *Tebyînu'l-ḥaḫâik şerhu Kenzi'd-daḫâik ve Ḥâşiyeti's-Şelebî*. Bulak; Kahire: el-Maṭba'atu'l-Kubrâ'l-Emîrîyye.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Hız. Peygamber Dönemi Arap Yarımadası – Rum (Bizans) İmparatorluğu İlişkileri ve Rum (Bizans) Asıllı Sahâbîler

Arabian Peninsula – Roman (Byzantine) Empire Relations in the Period of the Prophet Muhammad and Companions of Roman (Byzantine) Origin

Mehmet EFENDİOĞLU*

Öz: Arap asıllı olup hayatını Arap Yarımadası'nda geçiren Hz. Peygamber'e inananların genelde Arap asıllılar olduğu düşünülmektedir. Oysa Allah Resûlü son peygamberdir ve bütün insanlığı Allah'a davet eden bir elçi olarak gönderilmiştir. Böyle olunca kendisine iman edenler arasında Arap olmayanların da bulunması çok doğaldır. Bu araştırmada, Hz. Peygamber'le görüşüp Müslüman olan ve sahâbî olma vasfını kazanan "Bizans asıllı" veya Araplar'ın ifade ettiği şekliyle "Rûmî/Rum asıllı" şahsiyetler araştırılmış, bunların kimlikleri tespit edilerek hayatları hakkında bilgi verilmiş, bu esnada hadis rivâyet edip etmedikleri konusu üzerinde özellikle durulmuştur. Bugüne kadar hakkında müstakil çalışma yapılmamış olan "Rum/Bizans Asıllı Sahâbîler" konusunu araştırmaya "Arap Yarımadası - Roma/Bizans İmparatorluğu İlişkileri" hakkında bilgi vermekle başlanmış, burada ağırlıklı olarak Hz. Peygamber dönemindeki münasebetler üzerinde durulmuş ve Rum/Bizans asıllıların Arap Yarımadası'na hangi yollarla intikal ettikleri konusuna açıklık getirilmiştir.

Rum/Bizans asıllı olup Hz. Peygamber'e iman edenlerin sahâbî olanlarını doğru bir şekilde tespit edebilmek için zorunlu olarak sahâbenin tanımını içeren bir başlık açılmış, tanıma uyduğu tespit edilenler alfabetik olarak sıralanmış ve taranan hadis, tefsir, siyer, tabakât ve İslam tarihi kaynaklarında yer alan bilgilerden hareketle hayatları hakkında biyografik bilgi verilmiştir. Hz. Peygamber devrinde yaşayıp Müslüman olan, ancak onunla görüşemeyen Rum/Bizans asıllı muhadramların sahâbî olanlarla karıştırılmasını önlemek için muhadramlar da ayrı bir başlık altında incelenmiş, ismi tespit edilenler burada kısa biyografik bilgilerle tanıtılmıştır. Rum/Bizans asıllı sahâbî olmadığı halde böyle bir iddiada bulunan bir kişinin de tanıtıldığı bu makalede önemli bazı tespitler ortaya çıkmıştır. Önemli tespitlerden biri, köle statüsünde bulunma ve dil bilmeme gibi nedenlerle Rum/Bizans asıllıların Hz. Peygamber'den hadis nakletmedikleri görülmüş, ilmi bilgi aktarma anlamında bir katkılarının bulunmadığı ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sahâbe, Rivayet, Arap Yarımadası, Rum, Bizans

Abstract: The Prophet Muhammad, of Arab origin, spent his life in the Arabian Peninsula. It is widely believed that his initial followers were predominantly of

* Doç. Dr., Şeyh Edebalı Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, efendioglu1@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-9278-7596

Arab descent. However, it is crucial to note that Muhammad is regarded as the final prophet, sent as a messenger to invite all of humanity to follow Allah. Consequently, it is not uncommon for individuals of non-Arab backgrounds to embrace Islam and believe in his message. In this study, the personalities of “Byzantine origin” or “Rûmî/Rûmî origin” as the Arabs call them, who met the Prophet and became Muslims and gained the qualification of being a Companion, were investigated, their identities were determined and information about their lives was given, with special emphasis on whether they narrated hadith or not. The primary objective is to identify these individuals, provide information about their lives, and emphasize whether they were involved in narrating hadiths. It is noteworthy that there has been no independent study conducted on the subject of “Roman/Byzantine Companions” to date. To facilitate a comprehensive examination and establish a robust foundation for evaluation, it is imperative to offer brief insights into both Arab and Roman/Byzantine contexts. This includes exploring relations between the Arabian Peninsula and the Roman/Byzantine Empire. The research commences by providing information on “Arabian Peninsula - Roman/Byzantine Empire Relations,” with a primary emphasis on the relations during the Prophet’s era. The study aims to elucidate how individuals of Roman/Byzantine descent came to the Arabian Peninsula, laying the groundwork for a more nuanced understanding of this historical context.

Individuals of Roman/Byzantine origin residing in the Arabian Peninsula arrived through diverse means. Many were brought in as slaves and established a permanent presence in the region. Additionally, there were those who chose to settle here, driven by motivations such as practicing their professions, spreading Christianity, and engaging in commercial endeavors. Notably, certain Romans/Byzantines who encountered the Prophet in Mecca were blacksmiths, while those in Medina included carpenters and merchants.

To address the question of whether individuals of Roman/Byzantine origin who embraced the Prophet would be classified as Companions, it became imperative to establish a clear definition of the term “Companion”. A dedicated section was created for this purpose, where individuals meeting this defined criterion were assessed and recognized as Companions. Those identified as companions were then listed alphabetically, accompanied by biographical information extracted from various sources, including hadith, tafsir, sira, tabaqât, and Islamic history. It is worth noting a specific aspect during this review. While examining Islamic sources that provide insights into the lives of the Companions, numerous names were discovered that deviated from customary Arabic nomenclature and were identified as of Roman/Byzantine origin. Examples include Nestas (Anastas), Mina (Minas), and Yuhannes (Yoanis). Despite the likelihood that bearers of such names were slaves and potentially of Roman/Byzantine heritage, the absence of explicit evidence precludes their inclusion among the Companions of Roman/Byzantine origin. There were also people of Roman/Byzantine origin who lived during the Prophet’s time and converted to Islam but were unable to meet him. It is seen that these people, who are called Mukhadrams, are mistakenly considered as Companions in some sources. In order to prevent this confusion and to distinguish between those who were Companions and those who were not, the Mukhadrams are analyzed under a separate heading, and those whose names are identified are introduced here with brief biographical information.

The article introduces an individual who, despite not being a Companion of Roman/Byzantine origin, has made such a claim, leading to significant revelations. A key finding dispels the notion held by some, particularly in the West, that the Prophet was

exclusively “the prophet of the Arabs”. The research substantiates this by establishing that seven individuals of Roman/Byzantine origin encountered the Prophet, embraced Islam, and became Companions, disproving the misconception. Among these seven, six were men and one was a woman. The study further discerns that Roman/Byzantine descendants who migrated to the Arabian Peninsula, adopted Islam, and became Companions were predominantly skilled artisans, including blacksmiths, carpenters, and construction masters. It appears that many of them arrived or were brought to the region for the purpose of practicing their respective professions. Additionally, the research notes that due to factors such as their status as slaves and language barriers, individuals of Roman/Byzantine origin did not actively transmit hadiths from the Prophet. Consequently, it is established that they did not significantly contribute to the dissemination of scientific knowledge during that historical period.

Keywords: Hadith, Companions, Narration, Arabian Peninsula, Roman, Byzantium

Giriş

İslamiyet’in ortaya çıktığı ve üzerinde duracağımız Bizans asıllı sahâbîlerin İslâm’a girdikleri yer olan Arap Yarımadası, Asya kıtasının güney-batısında¹ yaklaşık üç milyon kilometre kare genişliğinde,² ekseriyeti çöllerden oluşan çorak bir kara parçasıdır.³ Doğusu Basra Körfezi ve Umman Denizi, güneyi Hint Okyanusu ve Aden Körfezi, batısı ise Kızıldeniz ile çevrilmiş bulunan yarımadaının bu üç taraf sınırına dair kaynaklarda her hangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁴ Ancak değişik zamanlarda çeşitli imparatorlukların ve milletlerin taarruzuna uğramış olan kuzey sınırı hakkında aynı netlikte bir şey söylemek mümkün değildir. Çünkü, bu sınırın yer aldığı bölge zaman zaman istilâya uğramış, bunun tabîî sonucu olarak sınırda bazan kuzeyden ve doğudan gelen devletler ve milletlerin, bazen de Araplar’ın lehine olmak üzere değişiklikler olmuştur.⁵

Özellikle Mezopotamya ve Anadolu’da kurulmuş olan imparatorluklar Kuzey Arabistan’ı geçiş yeri olarak kullanmışlar ve büyük zenginliklere sahip olan Mısır’a ulaşma

1 Ahmed Abdülhamîd eş-Şâmî, *Fî Tarihi'l-Arab ve'l-İslâm*, (Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, 1982), 7.

2 Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, çev. İsmet Kayaoğlu, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981), 61.

3 Eski ve yeni müelliflerin tamamı Arap Yarımadası hakkında el-cezîre/ada kelimesini kullanırlar. Oysa Arabistan bir yarımadadır. Bunun nedeni üzerinde durulmuş ve çeşitli yorumlar yapılmıştır. Ekseriyetin kabul ettiği görüşe göre, çok sık kullanılan ancak ifade edilmesinde zorluk çekilen şibhü'l-cezîre/yarımada terkinin tek kelime ile ifade edilmesi zarureti doğmuş, bundan dolayı kısaltmaya gidilmiş ve şibhü'l-cezîre/yarımada yerine kısaca el-cezîre kelimesi kullanılır olmuştur. Arabistan’ın yarımada değil de ada olduğu da iddia edilmiştir. Bu hususlara dair bilgi için bk. Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Dâru Sader, ts.), 2/137; Muhammed Emîn es-Süveydî, *Sebâikü'z-zeheb fî ma'rifeti kabâili'l-Arab*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1406/1986), 16; Kudret Büyükoçşkun, “Arabistan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/248.

4 Arap Yarımadası’nın çevresindeki denizlere dair teferruatlı bilgi için bk. Mahmud Esad Seydişehrî, *Tarih-i Dîn-i İslâm*, sad. Önder Akıncı, (İstanbul: Divan Yayınları, 1983), 1/29 vd.

5 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbiler*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 26-27.

mücadelelerinde burayı her defasında istila ederek idareleri altına almışlardır. Milattan önce 721'de Asurlular,⁶ 587'de Babilliler,⁷ 538'de Persler⁸ Kuzey Arabistan'a hâkim oldular.⁹ Persler'den sonra sırasıyla 330'larda Büyük İskender'in,¹⁰ 320'lerde Ptolemeler'in,¹¹ 200 yılında Selevkidler'in¹² ve nihayet Romalılar'ın¹³ Arap Yarımadası'nın kuzeyini ele geçirdikleri görülmektedir.¹⁴

İtalya'da kurulup Roma'dan idare edilen, güçlendikten sonra Balkanlar'ı ve Anadolu'yu yönetimine alan Roma İmparatorluğu, imparator Pompeius (saltanatı: M. Ö. 106-48) zamanında milattan önce 63 tarihinde Ortadoğu'yu istilâ etmiş ve Kuzey Arabistan'ı topraklarına katmıştır. O günden sonra, Araplar'la meskün olan Suriye ve Filistin artık Roma devletinin bir eyaleti haline gelmiştir.¹⁵

Kuzey Arabistan'ı ele geçiren Romalılar, Araplar'la komşu olmuşlardır. Komşuluk ilişkileri her ne kadar iyi başlayıp genel olarak da iyi devam etmişse de, bazı özel nedenlerle aralarında zaman zaman anlaşmazlıklar, hatta savaşlar ortaya çıkmıştır. Araplar genelde göçebe hayatı yaşayan bir toplum oldukları için kendilerini bir yerde kontrol altında tutmak mümkün olmuyordu. Ayrıca kendilerinin uyum sağladıkları çöl hayatının herkesin tahammül edemeyeceği zorlukları vardı ve çöllere girdikleri zaman takip edilmelerine imkân yoktu. İşte bundan dolayı Romalılar dahil Arap Yarımadası'nı ele geçirmeye gelen devletler ve milletler bunu hiçbir zaman başaramamışlar ve Araplar'ı tam manasıyla itaat altına alamamışlardır. Tabî olarak bu durum, ikili ilişkilerin bozulmasına ve savaşların ortaya çıkmasına neden oluyordu.¹⁶ Kaynaklar Araplar'ı, Büyük İskender (saltanatı: M. Ö. 356-324) gibi bir imparatoru bile takmayıp kendisine elçi göndermeyen yegâne millet olarak gösterirler.¹⁷

Romalılar, Araplar'ı itaat altına almak için yarımadaya çeşitli seferler tertip etmişlerse de bu konuda istenilen neticeyi elde edemedikleri görülmektedir. Kaynaklarda, milattan

6 M. Şemseddin Günaltay, *Yakın Şark - Suriye ve Filistin*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 156.

7 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihü'l-ümem ve'l-mülük*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1991), 1/316-325; Günaltay, *Yakın Şark - Suriye ve Filistin*, 355-357.

8 Hikmet Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler*, (İstanbul: Bilge Yayınevi, 1979), 1/75.

9 M. Şemseddin Günaltay, *İran Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 1/235; Ahmed Çelebî, *Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik*, çev. A. M. Büyükçınar - Ö. F. Harman, (İstanbul: Kalem Yayınları, 1978), 70.

10 Arif Müfid Mansel, *Mısır ve Ege Tarihi Notları*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1938), 264; Arif Müfid Mansel, *İran Tarihi ve Arkeolojisi*, (İstanbul: Akşam Matbaası, 1934), 66.

11 Muhammed Seyyid Tantâvî, *Benü İsrâîl fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, (Kahire: Dâru Hırâ', 1388/1968), 1/63.

12 Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler*, 1/79.

13 Günaltay, *Yakın Şark - Suriye ve Filistin*, 378.

14 Zaman zaman istilaya uğramış olan Kuzey Arabistan dahil, tarihin ilk dönemlerinden itibaren Arap Yarımadası'nın sahipleri ve sakinleri hep Araplar olmuştur. Sonradan yarımadaya gelenler ya asimile olup Araplaşmışlar veya burayı terk edip gitmişlerdir. Bu hususta detaylı bilgi için bk. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbiler*, 33-34.

15 Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, (Bağdad: Mektebetü'n-nehda, 1976-1978), 2/38; Çelebî, *Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik*, 71.

16 Walter E. Kaegi, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, çev. Mehmet Özey, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 87.

17 Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 1/75.

önce 48 yılında Arap Yarımadası üzerine düzenlenen bir Roma seferinin başarısızlığından bahsedilir.¹⁸ En büyük sefer ise imparator Augustus Caesar (saltanatı: M. Ö. 27 - M. S. 14) zamanında milattan önce 24 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Romalılar'ın Mısır valisi Aelius Gallus (ö. ?), imparatorun emrine binaen 10.000 kişiden oluşan bir ordu ile Arap Yarımadası'na saldırarak güneyde bulunan Necran şehrine kadar ilerlemiş, ancak askerlerinin büyük bir kısmı telef olmuş ve bir netice alamadan Kızıldeniz yoluyla Mısır'a dönmek mecburiyetinde kalmıştır.¹⁹ Milattan sonra 170 senesinde de yarımadaya, Avidius Casius (ö. M. 175) isimli Romalı bir kumandan idaresinde başarısız bir sefer yapıldığından bahsedilmektedir.²⁰

Arap Yarımadası'nı istilâ teşebbüslerinden bir sonuç alamayan Romalılar sonunda Araplar'la uzlaşmanın ve onlarla iyi geçinmenin yollarını aramaya başladılar.²¹ Ancak göçebe olmaları sebebiyle Arap kabilelerinde uzlaşacak ve iyi geçinilecek kalıcı muhatap bulmak mümkün değildi. Önce bunun çaresine bakmak gerekiyordu. Neticede milattan sonra 200 yılı civarında Suriye ve Filistin'de göçebe olarak yaşayan dağınık Arap kabilelerini bir çatı altında toplama kararı alındı.²² Bir araya getirilen bu kabilelerin başına da en büyük grup olan Gassânîlerin kabile reisleri, Roma İmparatorluğu'nun politika çizgisinden ayrılmamak şartıyla kral ilân edildi.²³ Böylece Romalılar hem sınırlarını Arap kabilelerinin saldırılarına karşı koruma altına almış oldular ve hem de onları rahat bir şekilde idare etmenin yolunu buldular.²⁴

Hudutlarını Araplar'a karşı koruyabilmek için Romalılar başka yollara da baş vurmuşlardır. İmparator Diocletianus (284-305) kendi döneminde bu konu ile alakalı önemli çalışmalar yapmıştır. O, önce Roma İmparatorluğu'nun Suriye ve Filistin'de Araplarla olan sınırını net olarak belirledi. Daha sonra, "Strata Diocletiana" olarak isimlendirilen bu sınır üzerine asker yolu, hudut istihkâmları, gözetleme kuleleri ve kaleler inşa ettirdi.²⁵ Böylece Arap Yarımadası istikametinden gelecek saldırılara karşı devletin sınırlarını emniyet altına almış oldu. Göçebe Araplar'ın kuzey-batıda ulaşabildikleri en son nokta bu sınır idi.²⁶

18 Seydişehrî, *Tarih-i Dîn-i İslâm*, 1/373.

19 Carl Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1954), 3; Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 1/75; Oktay Akşit, *Roma İmparatorluk Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 43.

20 Seydişehrî, *Tarih-i Dîn-i İslâm*, 1/374.

21 Cevad Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 2/40, 626.

22 Bu tarihlerde Romalılar imparatorluğu birçok idarî bölgeye ayırmışlardır. Bunlardan biri de "Suriye-Filistin Bölgesi" idi. Bk. Reginald Haynas Barrow, *Romalılar*, çev. Ender Gürol, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1965), 34.

23 F. Hommel, "Arabistan", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1965), 1/489.

24 Corci Zeydan, *el-Arab kable'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, ts.), 250 vd.; Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 7.

25 A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfid Mansel, (Ankara: Maârif Matbaası, 1943), 1/255; Akşit, *Roma İmparatorluk Tarihi*, 514; Cevad Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 2/627. Romalılar tarafından inşa edilen bu sınırın kalıntılarının bugün hâlâ mevcut olduğu belirtilmektedir. Bk. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, 1/255.

26 Cevad Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 1/551.

İmparator Teodosius I (379-395) milattan sonra 395 yılında idaresi altındaki Roma İmparatorluğu'nu "Batı Roma İmparatorluğu" ve "Doğu Roma İmparatorluğu" olmak üzere ikiye ayırdı. Bunlardan birincisinin başına bir oğlu Honorius'u (395-423), ikincisinin başına da diğer oğlu Arcadius'u (395-408) getirdi.²⁷ Başkenti Roma olan "Batı Roma İmparatorluğu" kuruluşundan kısa bir süre sonra yıkıldı ve tarih sahnesinden silindi.²⁸

"Doğu Roma İmparatorluğu" olarak başlayan devlet ise Anadolu, Suriye, Filistin ve Mısır'a hâkim oldu. Bu imparatorluk, milâttan önce 660 yılında Oikist Byzas (ö. ?) isimli Trakyalı bir yönetici tarafından kurulup Bizans adını alan, daha sonra da İmparator Konstantin I (303-337) tarafından geliştirilen Konstantinopolis'i (Kostantiniyye / İstanbul) başkent olarak kabul etti.²⁹ Bu arada putperestliği terk ederek Hıristiyanlığı din olarak benimsedi. İmparatorluğun ismi de başkentten en eski kurucusuna izafeten "Bizans" olarak değiştirildi.

Hız. Peygamber devri ve öncesinde Araplar Doğu Romalıları ve onların devamı olan Bizanslıları isimlendirirken "Rum" kelimesini kullanırlar ve bu isimle hem Doğu Romalıları ve hem de Bizanslıları kastederlerdi.³⁰ Yani "Rum" kelimesi Doğu Roma ve Bizans için müşterek bir isimdi. Bundan dolayı buraya kadar Doğu Roma/Bizans olarak kullanılan ifade bundan sonra Rum/Bizans şeklinde kullanılacaktır.

1. Rum (Bizans) Asıllılar ve Arap Yarımadasına İntikal Yolları

Araplar çok eski tarihlerden beri hem Romalılara ve hem de Bizanslılara yabancı değillerdi.³¹ Az da olsa tarihin her devrinde aralarında çeşitli alakalar kurulmuş, ancak gerek Romalıları ve gerekse Bizanslıları Araplara karışmamayı, sadece işlerine gelen yerde onlardan faydalanmayı siyasî bir prensip olarak uyguladıkları³² için ikili ilişkiler çok zayıf kalmış, bundan dolayı da kaynaklara konu ile ilgili teferruatlı bilgi yansımamıştır. Özellikle Bizans kaynaklarında bu konu hakkındaki bilgiler yok denecek kadar azdır. Çünkü, Bizans kaynakları her konuda olduğu gibi Arap – Rum/Bizans ilişkileri konusunda da verdikleri bilgilerde teferruata inmez, sadece önemli hadiselerle değinirler.³³

Her devirde ve her yerde komşu ülkeler arasında var olan ticarî alâkalar şüphesiz Arap Yarımadası ile Bizans devleti arasında da olmuştur. Araplar ve özellikle Mekkeliler Bizans İmparatorluğu idaresinde bulunan Suriye'ye, hatta oradan daha ilerilere Ankara'ya kadar çeşitli ticarî eşya götürürler ve alış-verişte bulunurlardı.³⁴ Bunu serbest bir şekilde yapabilmek

27 Charles Diehl, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Cevdet R. Yularkıran, (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1939), 11-12.

28 Auguste Bailly, *Bizans Tarihi*, çev. Haluk Şaman, (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yayınları, 1974), 1/20-21.

29 Akşit, *Roma İmparatorluk Tarihi*, 553.

30 Franz Babinger, "Rum", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1964), 9/766.

31 Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 1/72.

32 Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarihi 'l-Arab kable 'l-İslâm*, 2/40.

33 Cevad Ali, 2/652.

34 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Basrî, *et-Tabakâtü 'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru Sâder, 1405/1985), 1/75; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 1/353.

için de Bizans imparatorlarından özel izinler çıkartmışlardı. Hz. Peygamber'in dedelerinden Hâşim'in milâdî 467 yılı civarında, Suriye'de ve imparatorluğun diğer yerlerinde serbest ticaret yapabilmek için bir izin belgesi aldığı bilinmektedir.³⁵

Bizans İmparatorluğu'ndan da ticaret maksadıyla Arap Yarımadası'na gelenler olurdu. Hatta, yarımadaının değişik yerlerine ve özellikle kıyı şehirlerine yerleşip hayatlarını burada sürdüren Bizanslılara rastlanmaktadır.³⁶ Bazı şehirlerde Bizanslı tüccarların ticarethaneleri vardı ve buralarda kendi ülkelerinden getirdikleri kimseler çalıştırılırdı. Mekke'de Bizanslı tüccarların ticarî menfaatlerini koruma işini yürütenler yanında, casusluk görevi yapan Bizanslılar da bulunmakta idi.³⁷

Arapların İslâm öncesi ticaret hayatından bahsederken köle ve cariye ticaretini mutlaka göz önünde bulundurmak gerekir. Bizans taraflarına çeşitli mallarla giden Arap tüccarlar, oradan dönerlerken yanlarına getirdikleri eşya ile birlikte özellikle beyaz cariyeler getirirlerdi. O devirde Bizans'tan getirilen cariyelere rağbet, diğer yerlerden getirilenlere göre fazla idi. Hz. Peygamber devrinde Mekke'de Mahzûm oğullarında ve Resûlullah'ın amcası Abbâs b. Abdülmuttalib'in elinde çok sayıda Bizans asıllı cariye bulunmakta idi.³⁸ İslâm'ın ilk yıllarında Müslüman olan Zinnîre er-Rûmiyye bunlardan biridir. Yine Mekke'de yaşayan Cebr er-Rûmî ile Taif'de yaşadığı bilinen Addâs en-Nînovî ve Ezrak b. Ukbe er-Rûmî gibi kimseler Bizans asıllı idiler. Bu bize yarımadaının değişik yerlerinde Bizans asıllıların yaşadığını göstermektedir.

Ticarî maksatlarla Arap Yarımadası'na geldiği bilinen Bizanslılar yanında bir de Hıristiyanlık propagandası yapmak maksadıyla gelmiş olanlar bulunmaktadır. Bizans devleti Hıristiyanlığı din olarak seçtikten sonra, bu dini yaymak için gerek ülke içinde ve gerekse komşu ülkelerde yoğun bir faaliyet başlatmış,³⁹ bu maksatla da Arabistan'ın çeşitli yerlerine davetçiler göndermiştir.⁴⁰ Kaynaklar, Theophilus İndus (ö. ?) isimli bir keşişin başkanlığında heyet olarak Güney Arabistan'a gelmiş bir misyoner grubundan bahsederler. Bizans devleti ve kilisesi, mezhep olarak Hıristiyanlığın teslis akidesine bağlı idi. Devlet sınırları içinde bu mezhebi kabul etmeyenler zaman zaman takibe uğramış ve işkence görmüşlerdir. Özellikle tek tanrı inancını savunanlar, kendilerine yapılan baskılar neticesinde memleketlerinden kaçmışlar ve Arap Yarımadası'nın değişik yerlerine gelip yerleşmişlerdir.⁴¹ Mezhep olarak tek tanrı inancını benimsemiş olan Necranlılara da Hıristiyanlığı, milâdî 500 yılları

35 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/78; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Yakûb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), 1/224; Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, çev. Ömer Rıza, (İstanbul: Âmedî Matbaası, 1347/1928), 1/183-184; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/318.

36 Cevad Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 6/621.

37 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1969), 13.

38 Cevad Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 6/605; eş-Şâmî, *Fî tarihi'l-Arab ve'l-İslâm*, 47.

39 Cevad Ali, 6/590.

40 Diehl, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, 35; Cevad Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 6/621.

41 Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 1/96.

civarında Suriye'den gelip buraya yerleşen Phemion (ö. ?) isimli bir rahip öğretmiştir.⁴² Yarımadayı kendileri için bir sığınak ve davet yeri olarak kabul eden bu Bizans asıllı Hıristiyanlar çeşitli devirlerde olduğu gibi İslâm'dan az önceki tarihler ile İslâm devrinde de hala buralarda yaşamakta idiler. Propaganda maksadıyla gelen Hıristiyan davetçiler Arapça'ya birçok kelime de kazandırmışlardır. Özellikle dinî terimlerden kenîse ve bâa (kilise), kıssîs (papaz), sadaka, Nâtur (bekçi) ve kindîl (kandil) gibi kelimelerin bunlar yoluyla Arapça'ya girdiği muhakkaktır.⁴³

Arap Yarımadası'nda yaşayan Bizanslıların bir kısmı da, sahip oldukları mesleklerini icra ederek hayatlarını burada kazanmak için gelmişler, veya meslek sahibi oldukları için köle olarak satın alınıp getirilmişlerdir.⁴⁴ Göçebe hayatı yaşayan Araplar, özellikle marangozluk, demircilik ve inşaatçılık gibi işlerde pek başarılı değildiler. Bu mesleklerde çok ileride bulunan Bizanslılar, yarımadaanın değişik şehirlerine yerleşerek Araplar'ın bu konudaki ihtiyaçlarını karşılamakta idiler. Mimar ve marangoz olan Bâkûm er-Rûmî en-Neccar Bizans asıllı olup Mekke'ye yerleşmiş ve bu meslekleri icra etmiştir.⁴⁵ Bâkûm, İslâm'dan önce Mekke'de Kâbe'yi onarma, Medine'de de Hz. Peygamber'e ağaçtan minber yapma işini üstlenmişti.

Zengin Araplar da, meslek sahibi Bizans asıllı köleler satın alıp getirirlerdi. Köle olarak Mekke'de yaşayan ve Hz. Peygamber'e iman eden Bel'âm er-Rûmî demirci ustası idi. Keza Taif'de oturan Hâris b. Kelede'nin kölesi Ezrak b. Ukbe er-Rûmî demircilik yapardı.⁴⁶

Araplar inşaat işlerinde de pek mahir değillerdi. Kendilerince çok kutsal bir yer sayılan Kâbe'yi onarma işini bile Rum/Bizans asıllı bir mimara vermiş olmaları bunu doğrulamaktadır. Yine Hz. Peygamber'den çok sonra hicrî 89 (707) yılında Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik (hilâfeti: 87-97/705-715) devrinde, Medine'de Mescid-i Nebevî yenilenirken Bizans ve Kıpt asıllılardan 80 ustanın burada çalıştırılmış olması⁴⁷ bu hususta bir fikir verir. Bütün bunlar, Hz. Peygamber'den az önceki tarihlerde ve onun zamanında meslekleri sebebiyle çok sayıda Bizans asıllının yarımadaaya intikal ederek buraya yerleşmiş olduğunu göstermektedir.

Askerî alâkalar neticesinde de Arabistan'ın değişik yerlerine, özellikle de kuzey kesimlerine birçok Bizans asıllı gelip yerleşmiştir. İslâm'a davetin başlamasından bir yıl sonra milâdî 611 tarihinde İran Sasânî İmparatorluğu başlattığı bir taarruzla Arap Yarımadası'nın

42 Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 1/96.

43 Hitti, 1/160.

44 Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 6/63.

45 Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1433/2012), 129-130.

46 Bu isimlerin hayatı hakkında biyografiler kısmında bilgi verilecektir.

47 Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *Futûhu'l-büldân*, çev. Mustafa Fayda, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 7.

kuzey taraflarını Bizanslıların elinden almış,⁴⁸ ancak daha sonra toparlanan Bizans devleti, İmparator Herakleios (610-641) kumandasında büyük bir ordu ile İranlıları hicrî 6 (627) yılında Kuzey Irak'taki Ninova'da⁴⁹ mağlup ederek Kuzey Arabistan'dan çıkarmıştır.⁵⁰ Bu savaş esnasında bölgeye gelen ordulardan birçok Bizans askerinin çeşitli sebeplerle burada kaldığı bilinmektedir.

Aslında Arap Yarımadası'nda yaşayan Bizans asıllılardan İslâm'a girenler çoktur. Hiz. Peygamber hicrî 7 (628) yılında, Arap Yarımadası dışındaki birçok devlet başkanına olduğu gibi Bizans İmparatoru Herakleios'a da kendisini İslâm'a davet eden bir mektup göndermişti.⁵¹ Bu sırada mektuptan haberdar olan ve imparatorun yakın iki adamı sayılan piskopos Duğatur er-Rûmî ile Mirî er-Rûmî Müslüman olmuşlarsa da Hiz. Peygamber'le görüşmemişlerdir. Bunlar gibi Hiz. Peygamber devrine yetişip Müslüman olmuş ancak kendisiyle görüşmemiş başka kimseler de bulunmaktadır. Bu çalışmanın bundan sonraki kısımlarında bunlar hakkında bilgi verilecektir.

Bu noktada bir hususa daha değinmekte fayda vardır. Sahâbe hakkında bilgi veren İslâm kaynakları gözden geçirilirken, Arapların adeten kullanmadığı ve Bizans kaynaklı olduğu bilinen birçok isme rastlanmaktadır. Nestas (Anastas), Mina (Minas) ve Yuhannes (Yoanis) bunlardan bir kaçıdır.⁵² Bu ismi taşıyanların köle olduğunu da⁵³ göz önüne aldığımızda en azından bir kısmının muhakkak Bizans asıllı oldukları anlaşılabilir. İse de, buna işaret eden açık bir delil bulunmadığı için bunlar Bizanslı sahâbiler arasında değerlendirilmemişlerdir.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Hiz. Peygamber devrinden az önceki tarihlerde ve onun döneminde çok sayıda Bizans asıllı çeşitli yollarla Arap Yarımadası'na gelip yerleşmiştir. Milâdî 610 tarihinde İslâm'a davetin başlamasından sonra, bunların bir kısmı Hiz. Peygamber'le görüşmüş ve iman ederek sahâbiler arasına katılmış, bir kısmı ise görüşme imkânı bulamayarak gıyabında kendisine iman etmiştir.

2. Anahatlarıyla Sahâbe

Lügat anlamı itibarıyla “dost ve arkadaş”⁵⁴ demek olan “sahâbî” sözcüğü, terim olarak “Hiz. Peygamber döneminde yaşamış, onunla karşılaşmış, ona inanmış ve inancını koruyarak

48 Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, 248.

49 Ninova için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/339.

50 Diehl, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, 46-47.

51 Heraklius'a gönderilen mektubun aslı ve değerlendirilmesi hakkında teferruatlı bilgi için bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/373 vd.

52 Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 6/605.

53 Bu isimlerle anılan bazı kimseler için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1502, 1484, 1579.

54 Ebü'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), 1/519.

vefat etmiş kimse” manasına gelmektedir.⁵⁵ Çoğulu “sahâbe” ve “ashâb” şeklinde kullanılır.⁵⁶

Sahâbe terimini efrâdını câmi’ ağıyârını mâni’ birşekilde tarif eden ve muhtevasını en kapsamlı bir şekilde açıklayan İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) olmuştur. O, yapılan bütün tarifleri eksik ve fazlalıklarıyla gözden geçirdikten sonra sahâbîyi şöyle tarif eder: “Sahâbî, Hz. Peygamber’e mü’min olarak mülâkî olan - sahih görüşe göre araya irtidad devri girmiş olsa bile - müslüman olarak ölen kimseye denir. ‘Mülâkî’ olmak lafzı içine, kendisi ile az veya çok beraber oturup kalkmış olan, kendisinden rivayette bulunan ve bulunmayan, beraberinde savaşa katılan ve katılmayan, yanında uzun süre kalmayıp da kendisini sadece gören ve körlük gibi ârizî bir sebepten dolayı - yanında kaldığı halde - kendisini göremeyen herkes dahildir.”⁵⁷

Sonradan gelenler tarafından cumhûrun görüşü olarak benimsenen⁵⁸ İbn Hacer el-Askalânî’nin bu tarifini biraz daha açarak şöyle ifade etmek mümkündür: “Hz. Peygamber’e ilk vahyin geliş tarihi olan milâdî 6 Ağustos 610 tarihi⁵⁹ ile vefat yılı olan hicrî 13 Rebûlevvel 11 (8 Haziran 632) tarihleri⁶⁰ arasında geçen yaklaşık 23 senelik peygamberlik süresi içerisinde hayatta bulunmuş, onunla bir şekilde karşılaşmış, kendisine iman etmiş ve Müslüman olarak vefat etmiş olan kişiye sahâbî denir.”⁶¹ Bu tarihler arasında hayatta bulunmamış, hayatta bulunsa bile Hz. Peygamber’e gelip görüşmek suretiyle iman etmemiş veya iman ettiği halde sonradan dinden çıkmış kimseler - Resûlullah (s.a.v.) hayatta iken yeniden gelip iman etmemişlerse - sahâbî sayılmazlar.⁶²

Sahâbî olarak değerlendirilmek için Hz. Peygamber’le birlikte uzun zaman geçirmiş olmak şart değildir. Hadis âlimlerinin tercihinin göre, kısa bir süre de olsa onu görüp iman etmiş ve kendisiyle sohbet etmiş (yanında bulunmuş) olan herkes bu tarifi kapsama girer.⁶³

Sahâbenin tamamı Hz. Peygamber’le karşılaşmış, az veya çok onun yanında bulunmuş, ancak hepsi kendisinden hadis nakletmemiştir. Hadis rivayet eden sahâbe sayısı 1000

55 Talât Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 70; Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/491.

56 Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi / Mukaddime*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 1/38.

57 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 11. “Sahâbe” sözcüğünün sözlük ve terim anlamı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 40-52.

58 Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable ’l-tedvîn*, (Dımaşk: Dâru’l-fikr, 1400/1980), 389-390.

59 Muhammed Rıza, *Muhammed Resûlüllah (s.a.v.)*, (Diyarbakır: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts., ofset), 59.

60 Mustafa Fayda, “Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/422.

61 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Efendioğlu, “Sahâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35/491.

62 İyâde Eyyüb el-Kubeyîsî, *Sahâbetü Resûlüllâh fi’l-Kitâb ve’s-Sünne*, (Dımaşk: Dâru’l-kalem, 1407/1986), 33-78.

63 Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi’l-ilmî’r-rivâye*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim, (Beyrut: Dâru’l-kitâbî’l-Arabî, 1406/1986), 69-70; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 11.

civarında olup⁶⁴ bunlardan yedisi 1000’den fazla sayıda hadis nakletmiştir.⁶⁵ Yaklaşık 500 sahâbînin de sadece birer rivayeti bulunmaktadır. Hadis rivayet eden hanım sahâbîlerin sayısı 125 civarındadır. Sahâbîlerden 50’den fazlasının hadis yazdığı bilinmektedir.⁶⁶

Sahâbenin sayısı hakkında kaynaklara intikal etmiş kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Aslında o günün şartlarında bunun tespiti de mümkün değildir. Bununla birlikte bu sayının 100.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir.⁶⁷ Bunlardan ismi bilinenler ve hayatı hakkında kaynaklara bilgi intikal edenlerin sayısı 10.000 civarındadır.⁶⁸ Bunlardan da yaklaşık 1000’i hanımdır. Sahâbîlerin büyük bir kısmı Arap olmakla birlikte aralarında 120 civarında Habeş, Fars, Rum, Kıpt ve Benî İsrâil asıllı sahâbî vardır. Bunlar arasında yirmi civarında hanım sahâbî de bulunmaktadır.⁶⁹

3. Rum (Bizans) Asıllı Sahâbîler

3.1. Addâs en-Ninovî

Bizans asıllı bir sahâbîdir.⁷⁰ Bugün Irak’da bulunan Musul şehri yakınındaki tarihî Ninova şehrendir.⁷¹ Doğum tarihi ve çocukluk yıllarına dair bilgi bulunmamaktadır. Genç yaşta köle durumuna düşmüş ve Arap Yarımadası’na bu yolla intikal etmiştir.

Addâs, milâdî 610 tarihinde Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ilk vahyin geldiği günlerde Mekte’de yaşıyordu ve buranın ileri gelenlerinden Şeybe b. Rabîa’nın (ö. 2/624) kölesi idi.⁷² Önceleri dinine bağlı samimî bir hristiyandı. Hz. Peygamber’in İslâm’a davetini duyduktan sonra bu yeni dine ve onun peygamberine ilgi duymuş, ancak muhtemelen efendisinin korusundan ve ilk Müslümanlara uygulanan şiddetli işkencelerin kendisine de uygulanacağı

64 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî, *Esmâü’s-sahâbeti’r-ruvât*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasen, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1412/1992), 553.

65 Celâlüddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî fi şerhi Takribî’n-Nevâvî*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllâtîf, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1399/1979), 2/216-218.

66 Muhammed Mustafa el-A’zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulusi Yavuz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 34 vd.

67 Farklı rakamlar için bk. es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 2/221.

68 Sahâbe biyografileri konusunun en kapsamlı eseri İbn Hacer el-Askalânî’nin (ö. 852/1448) *el-İsâbe fi temyizi’s-sahâbe*’si olup bir sayıma göre muhtevasında 12.347 isim yer almakta, ancak bunların bir kısmı mükerrerler, muhadramlar ve yanlışlıkla sahâbî olarak zikredilenlerden oluşmaktadır. Bunların düşülmesi durumunda ismi bilinen sahâbe sayısı 10.000 civarında kalacaktır. Rakam için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 2045.

69 Detaylı bilgi için bk. Efedioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, 141 vd.

70 Addâs’ın milliyeti konusunda kaynaklarda herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Ancak nesebinin ve kabilesinin bilinmemesi, o gün için Arap Yarımadası dışında sayılan ve Bizans’ın idaresinde olduğu anlaşılan Ninova şehrinde olması, Hıristiyanlığı ile beraber kölelik hali gibi hususlar hep onun Rum/Bizans asıllı olduğunu göstermektedir.

71 Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Kahire: Matbaatü Hicâzî, 1356/1937), 2/30.

72 Ebû’l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, (Kahire: Kitâbü’s-şâ’b, 1970), 4/4.

endişesinden dolayı Müslüman olmamıştır.⁷³ Mekkelileri yaklaşık on yıl İslâm'a davet etmesine rağmen bir netice alamayan Allah Resûlü milâdî 620 tarihinde yeni bir arayış için Mekke'nin güney-doğusunda bulunan Taif şehrine gitti. Buradaki halkı yeni din olarak gönderilen İslâm'a davet etti. Ancak Taif halkı iman etmek bir yana, Hz. Peygamber'i taşa tutarak ve hakaret ederek şehirden dışarı attılar. Allah Resûlü şehrin dışına çıkınca Addâs'ın efendisi Şeybe b. Rabîa ile kardeşi Utbe b. Râbîa'ya (ö. 2/624) ait bir bağa sığındı. O sırada bağda bulunan Addâs Resûlullah ile uzun uzun konuşma fırsatı buldu. Bu arada önemli bir takım olaylara şahid oldu. Hz. Peygamber burada bulunduğu sırada Cebrail (a.s.) geldi ve dilediği takdirde Cenâb-ı Hakk'ın Taif şehrini yerle bir edeceğini söyledi. Bir rahmet peygamberi olan Allah'ın Resûlü gördüğü çirkin muameleye rağmen böyle bir şeyi istemedi ve şöyle dua etti: “*Hayır, ben onların helâkini istemem. Aksine bu müşrik toplumun soyundan Allah'a şirk koşmadan sadece kendisine ibadet edecek bir nesil ortaya çıkarmasını diliyorum.*”⁷⁴

Addâs, köle olduğu ve efendisi izin vermediği için 622 yılında Mekke Müslümanlarla birlikte Medîne'ye hicret edemedi. Hicrî 2 (624) yılında Mekkelilerle Medineli Müslümanlar arasında yapılan Bedir savaşı öncesinde efendisi Şeybe ile kardeşi Utbe'yi bu savaşa katılmaktan vazgeçirmeğe çalışmış, ancak muvaffak olamamış ve neticede hem Şeybe ve hem de Utbe burada öldürülmüşlerdir.

Hz. Peygamber'den herhangi bir rivayeti bulunmayan Addâs, hicrî 2 (624) yılından sonraki tarihlerde Mekke'de vefat etmiştir.⁷⁵ Vefat tarihi bilinmemektedir.

3.2. Bâkûm er-Rûmî

“Rûmî” şeklindeki nisbesi Rum/Bizans asıllı olduğunu göstermektedir.⁷⁶ Doğum yeri ve tarihi ile Arap Yarımadası'na intikal şekli ve gençliği hakkında kaynaklarda bilgi verilmemiştir.⁷⁷

Medine'de yaşayan ve burada ticaretle uğraşarak veya bir meslek icra ederek hayatını sürdüren Bâkûm'un hür olarak yaşadığı ve varlıklı bir kişi olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁸ O ayrıca dinine bağlı samimi bir hıristiyandı.

Bâkûm, Müslümanların ve Hz. Peygamber'in milâdî 622 yılında Mekke'den Medîne'ye hicret etmesinden sonra Resûlullah'ın yanına gelerek onunla sohbet etti. Bir müddet sonra

73 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1013-1014; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/181.

74 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd., (Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye, 1403), “Bed'ü'l-halk”, 7 (3231).

75 Pek kabul görmeyen bir rivayette, Addâs'ın efendileri tarafından zorla Bedir gazvesine götürüldüğü ve burada müşriklerin safında savaşırken öldüğü söylenmiştir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1013-1014.

76 Hayatı hakkında bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 130; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 4/103.

77 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 130.

78 İbn Hacer el-Askalânî, 130.

da İslâm'a girdi. Müslüman olduktan sonra uzun zaman yaşamadığı ve milâdî 622 yılından sonraki tarihlerde Medine'de vefat ettiği anlaşılmaktadır. Vefat tarihi kesin olarak belli değildir. Vefatından sonra geride kimsesi kalmadığı ve malını sahiplenecek bir mirasçısı bulunmadığı için Hz. Peygamber (s.a.v.) onun mal varlığını Medineli Müslümanlar arasında fakir ve yetim bir kişi olarak bilinen Süheyl b. Amr el-Ensârî'ye (ö. 37/657) vermiştir.⁷⁹

Bâkûm er-Rûmî'nin, kaynaklara intikal etmiş herhangi bir rivayeti bilinmemektedir.

3.3. Bâkûm er-Rûmî en-Neccâr

Rum/Bizans asıllı bir sahâbîdir.⁸⁰ Asıl ismi Bâkûm olup kaynaklarda Bâkûl,⁸¹ İbrahim,⁸² Meymûn,⁸³ Mina⁸⁴ ve Belkûm⁸⁵ gibi isimlerle de zikredilmiştir. Sahâbe konusunun uzmanlarından İbn Hacer el-Askalânî (ö. 1448) onun isminin İbrahim, lâkabının da Bâkûm olması ihtimali bulunduğunu söylemektedir.⁸⁶

Bâkûm er-Rûmî en-Neccâr, İslâm'dan önceki tarihlerde Bizanslılar tarafından idare edilen Mısır'da doğdu. Doğum tarihi ve gençlik hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. O, mesleği olan marangozluk⁸⁷ ve dülgerliği (mimarlığı)⁸⁸ icra edip geçimini sağlamak için Arap Yarımadasına gelmiş veya bu işlerde çalıştırılmak üzere köle olarak getirilmiş ve Mekke'ye yerleşmiştir⁸⁹.

79 Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, nşr. Âmir Hasen Sabrî, (İmârât: Matbûâtü Câmîati'l-İmârâti'l-Arabîyyeti'l-Müttehide, 1426/2005), 1/306.

80 Bâkûm er-Rûmî en-Neccâr'ın milliyeti konusunda kaynaklarda yer alan bilgilerde ihtilaf bulunmaktadır. İlk müelliflerden İbn İshâk (ö. 151/768) ile İbn Hişâm (ö. 218/833) onu, ismini vermeden "Kıpt asıllı marangoz bir adam" şeklinde zikrettikleri halde, Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/813) *el-Câmi'* isimli eserinde (İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 129-130) onu "Rum asıllı Bâkûm" olarak zikretmiştir. Daha sonra gelen müelliflerden Ebu'l-Feth el-Ezdî (ö. 374/984), İbn Abdilber (ö. 463/1070), İbnü'l-Esrîr, (ö. 630/1232), Zehebî (ö. 748/1347) ve İbn Hacer (ö. 852/1448) gibi tabakât müellifleri onu hep "Rum asıllı" olarak değerlendirmişlerdir. Bilgi için biyografide kullanılan kaynaklara bakılmalıdır.

81 İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/306.

82 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 24.

83 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Tecridü esmâi's-sahâbe*, (Beirut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 2/100.

84 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1484.

85 İbn Hacer el-Askalânî, 166.

86 İbn Hacer el-Askalânî, 24.

87 Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî, *Sîretü İbn İshâk*, nşr. Muhammed Hamidullah, (Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1401/1981), 83.

88 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/74.

89 Muhammed Hamidullah, Bâkûm'dan bahsederken bir yerde onun kendi isteği ile Arap Yarımadası'na geldiğini söylemiş (*İslâm Peygamberi*, 1/74), başka bir yerde ise Mekke'de yaşayan köleler arasında saymıştır (*İslâm Peygamberi*, 1/666, 1312 no.lu dipnot). Halbuki klasik kaynakların hemen hemen hepsinde onun Ümeye oğullarından Saîd b. el-Âs'ın (ö. 59/679) kölesi olduğu belirtilmektedir. Bk. İbnü'l-Esrîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/55; Zehebî, *Tecridü esmâi's-sahâbe*, 1/42; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 129.

Hız. Peygamber (s.a.v.) henüz 35 yaşlarında iken⁹⁰ milâdî 605 tarihinde Mekkeliler Kâbe'yi onarma kararı almışlardı. Tam bu sıralarda Mısır'dan Yemen'e inşaat malzemesi taşıyan bir gemi, Mekke'nin bir liman şehri olan Şuayba (bugünkü Cidde limanı) kıyılarında karaya oturdu. Bunu fırsat bilen Mekkeliler geminin bütün malzemesini Kâbe inşaatında kullanmak üzere satın aldılar. Kâbe'yi tamir işini de Bâkûm'a verdiler ve böylece bu iş başarı ile tamamlandı⁹¹.

Aslen Hıristiyan olan Bâkûm'un Mekke'de İslâm'a girdiği anlaşılmalta ise de ne zaman ve nasıl Müslüman olduğu bilinmemektedir. O, milâdî 622 tarihinde bütün Müslümanlarla birlikte Medîne'ye hicret etti ve burada da marangozluk ve dülgerlik yaparak hayatını sürdürdü. İslâm devletinin sınırları genişleyip Mescid-i Nebevî'nin cemaati çoğalınca, kalabalık cemaate daha rahat bir şekilde hitab etmek için bir minber yaptırmaya karar veren Hız. Peygamber, bu görevi aynı zamanda marangoz olan Bâkûm er-Rûmî en-Neccâr'a verdi. O da biri oturma yeri, ikisi de basamaktan oluşan üç birimli bir minber yaptı. Bu minberin, hicrî 7 (628) veya 8 (629) yılında yapıldığı nakledilmektedir⁹².

Bâkûm er-Rûmî en-Neccâr'dan hadis kaynaklarına bir rivayet intikal etmiştir. Tek râvisi olan Salih Mevlâ't-Tüeme (ö. 125/742'den sonra) tarafından nakledilen bu rivayette Bâkûm'un Hız. Peygamber için üç basamaklı bir minber yaptığı anlatılmaktadır.⁹³

Bâkûm, Hız. Peygamber'den (s.a.v.) sonra vefat etmiştir. Nerede ve ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir.

3.4. Bel'âm er-Rûmî

Rum/Bizans asıllı bir sahâbîdir⁹⁴. Arap Yarımadası'na ne zaman ve nasıl geldiği konusunda kaynaklarda bilgi verilmemiş, ancak Mekke'de Mugîre oğullarının kölesi olarak yaşadığı ve demircilik yaparak geçimini sağladığından bahsedilmiştir⁹⁵. Kaynaklarda ismi Yaîş olarak da geçer.⁹⁶

Bel'âm, İslâm'ın henüz ilk yıllarında Mekke'de Hız. Peygamber'e gelmiş ve iman etmiştir⁹⁷. Medîne'ye hicret edip etmediği bilinmemektedir. Kaynaklarda onun Müslüman

90 İbn İshâk, *es-Sîre*, 84.

91 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 129-130; Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, 1/204.

92 Muhammed Rıza, *Muhammed*, 285.

93 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1403/1983), 3/182. Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın *el-Musannef*'inde Sâlih Mevlâ't-Tüeme tarafından bir haber olarak aktarılan bu bilgi İbn Mende'nin *Ma'rifetü's-sahâbe*'sinde Bâkûm'un kendi ifadesi olarak nakledilmiştir. Bk. İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/307.

94 Cevad Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 6/604.

95 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî Te'vîli âyi'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 17/299.

96 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1609.

97 Tek tanrı inancına sahip olan Bel'âm ile Hız. Peygamber arasında samimî bir dostluk vardı. Bel'âm iyi Arapça bilmediği halde Allah Resûlü zaman zaman yanına uğrar ve ona bir şeyler öğretmeye çalışırdı. Bu konuda bk.

olmadan önce samimi bir hristiyan olduğundan⁹⁸ ve halk arasında “a’cemiyyü’l-lisân = Arapça konuşmayan, Arap olmayan”⁹⁹ bir kişi olarak tanındığından bahsedilmektedir. Rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber Mekke’de iken zaman zaman Bel’âm’ın demircilik yaptığı dükkanına uğrar ve karşılıklı olarak oturup sohbet ederlerdi. Mekkeli müşrikler bunu görünce, Resûlullah’ın okuduğu Kur’an âyetlerini ondan öğrendiği şeklinde bir dedikodu yaydılar. Dedikoduların artması üzerine Cenâb-ı Hak “**Yemin olsun ki biz müşriklerin, Muhamed’e Kur’an’ı bir kişi öğretiyor dediklerini biliyoruz. Ancak onlar yanıltıyorlar. Çünkü kasd ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Oysa Kur’an fasih Arapçadır.**”¹⁰⁰ anlamındaki âyeti indirmiş ve iddialarını yalanlamıştır¹⁰¹.

Bel’âm kuvvetli bir ihtimale göre Mekke’de vefat etti. Vefat tarihi bilinmemektedir.

3.5. Cebr er-Rûmî

Rum/Bizans asıllı bir sahâbîdir¹⁰². Mekke’de yaşayan Hadramî oğullarının kölesi idi¹⁰³. Kuvvetli bir ihtimale göre Arap Yarımadası’na köle olarak getirilmiş ve burada kalmıştır. Geliş tarihi ve gençlik hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Cebr, önceleri dinine bağlı samimi bir Hıristiyanı¹⁰⁴ ve Mekke’de Kâbe yakınında bulunan Merve civarında bir ticarethanede çalışırdı¹⁰⁵. Hz. Peygamber fırsat buldukça onun yanına uğrar ve oturup sohbet ederdi. Mekkeli müşrikler onu Cebr’in yanında görünce, okuduğu Kur’an âyetlerini ondan öğrendiği şeklinde bir dedikodu başlattılar. Ku’an-ı Kerim’in “**Yemin olsun ki biz müşriklerin, Muhamed’e Kur’an’ı bir kişi öğretiyor dediklerini biliyoruz. Ancak onlar yanıltıyorlar. Çünkü kasd ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Oysa Kur’an fasih Arapçadır.**”¹⁰⁶ meâlindeki âyetinin onların dedikodularını boşa çıkarmak için indiği nakl edilmektedir¹⁰⁷.

Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Kesîr ed-Dimaşkî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ ve dğ., (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984-1985), 4/523.

98 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, (Kahire: Dâru’l-kütübi’l-Mısriyye, 1386/1966), 10/178.

99 İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 4/523.

100 en-Nahl, 16/103.

101 İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 4/523. Bu âyet-i kerimenin, Bel’âm yanında onunla aynı kaderi paylaşan birden fazla sahâbî hakkında indiği de nakledilmektedir. Müfessir el-Kurtubî (ö. 671/1272) bu konuda Yesâr, Cebr, Ye’îş, Bel’âm, Ebû Meysere gibi isimler zikretmiş ve Hz. Peygamber’in bunlarla zaman zaman görüştüğünden bahsetmiştir. Bk. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/178.

102 Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarihi’l-Arab kable’l-İslâm*, 6/604.

103 İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 2/393.

104 Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/177. Cebr’in Yahudi olduğuna dair bilgi de intikal etmiştir. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 204.

105 İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 2/393.

106 en-Nahl, 16/103.

107 Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/178; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 4/523.

Cebr, İslâm dâvetinin başladığı ilk dönemlerde Müslüman olmuşsa da¹⁰⁸ müşrik olan efendilerinden çekindiği için inancını açığa vurmamış¹⁰⁹, onların engel olmaları nedeniyle Medîne'ye de hicret edememiştir. Önceleri Müslüman olmuş iken Cebr'in de Müslüman olduğunu öğrenen, ancak sonradan İslâm'dan dönen Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh (ö. 59/678) onun durumunu efendilerine haber vermiş, buna binaen ilk Müslümanlarla birlikte ağır iş-kencelere maruz kalmıştır. O, İslâm'dan vaz geçmesi için kendisine yapılan baskılara direnmiş, inancında sebat göstermiştir. Mekke'nin fethinden sonra (8/630) Hz. Peygamber'e gelerek başından geçen sıkıntılı günleri anlatınca Allah Resûlü kendisini takdir etmiş ve efendilerine istedikleri meblağı ödeyerek onu ellerinden kurtarmıştır¹¹⁰.

Cebr'in hicrî 8 (630) yılından sonraki hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmadığı gibi vefat yeri ve tarihi de bilinmemektedir.

3.6. Ezrak b. Ukbe er-Rûmî

Rum/Bizans asıllı bir sahâbîdir¹¹¹. Taif'te oturan Benû Sakîf kabilesinden Hâris b. Kelede'nin (ö. ?) kölesi idi¹¹². Arap Yarımadası'na ne zaman ve nasıl geldiği bilinmemektedir. Ancak bir tüccar olan ve çok sayıda köleye sahip olduğu bilinen efendisi Hâris'in Bizans'a sıkça gidip geldiği göz önüne alınırsa, onun bu seyahatlerden birinde Bizans taraflarından getirilmiş olacağını tahmin etmek mümkündür.

İyi bir demirci ustası olan¹¹³ Ezrak, hicrî 8 (630) tarihinde Müslümanların Taif'i kuşatmaları esnasında¹¹⁴ surlardan inip kaçmak suretiyle Hz. Peygamber'e gelmiş ve Müslüman olmuştur¹¹⁵. Buna sevinen Allah Resûlü onu serbest bırakmış¹¹⁶, ayrıca kendisine Kur'ân ve sünneti öğretmesi için Ümeyye oğullarından Halid b. Saîd b. As'ı (ö. /635) ona öğretmen olarak tayin etmiştir¹¹⁷. Bu sayede Emevî ailesi ile yakınlık kuran Ezrak, daha sonraki tarihlerde onlar tarafından evlendirilmiştir¹¹⁸.

108 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 204.

109 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzî*, nşr. Marsden Jones, (Tahran?: Neşr Dâniş İslâmî, 1405/1984, ofset), 2/865.

110 Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/866.

111 Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbü'l-esrâf*, nşr. Muhammed Hamidullah, (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 1/157.

112 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 40. Bazı kaynaklarda Ezrak, Hâris'in değil de babası Kelede'nin kölesi olarak zikredilmiştir. Bk. Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/931.

113 Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 79.

114 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî, *Cevâmiu's-sîre*, nşr. İhsan Abbâs vd. (Kahire, Dâru'l-Maârif, ts.), 243.

115 Belâzurî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/157.

116 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 40.

117 Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/932.

118 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 40.

Taif'in Müslümanlar tarafından ele geçirilmesinden sonra (8/630) Hâris b. Kelede ve diğer Taifliler Hz. Peygamber'e gelerek yanlarından kaçan ve Müslüman olan kölelerini geri vermesini istemişlerse de Allah Resûlü Ezrak ve arkadaşlarını "Allah'ın âzâdlıları" diyerek övmüş ve yapılan teklifi geri çevirmiştir¹¹⁹.

Bazı kaynaklarda Ezrak'ın, Ammâr b. Yâsir'in (ö. 37/657) annesi Sümeyye bint Habbât (ö. M. 615?) ile evlendiği¹²⁰ ve Hâricî Ezârika fırkasının kendisine nispet edildiği¹²¹ şeklinde mütâlealar yürütülmüşse de bunların doğru olmadığı değişik araştırmalarda ispat edilmiştir.

Ezrak'ın hadis kaynaklarına intikal etmiş herhangi bir rivâyeti bilinmemektedir. Vefat yeri ve tarihi de kaynaklarda zikredilmemiştir.

3.7. Zinnîre er-Rûmiyye

Rum/Bizans asıllı sahâbiyye bir hanımdır¹²². Bazı kaynaklarda isminin Zenbera¹²³ ve Züneyra¹²⁴ şeklinde kaydedildiği de görülmektedir. Zinnîre, İslâm'ın Mekke döneminde yaşadı. Mekke'ye ne zaman ve nasıl geldiği bilinmemekte ise de cariye olarak getirilip burada satılmış olması kuvvete muhtemeldir. Bir rivayete göre o Mahzûm oğullarının¹²⁵ diğer bir rivayete göre ise Abdüddâr oğullarının cariyesi idi¹²⁶.

Zinnîre, İslâm davetine icabet eden ilk hanımlardan biridir.¹²⁷ Durumu öğrenen Mekke'li müşrikler İslâm'dan vazgeçmesi için kendisine ağır hakaretler yapmışlar ve işkencelere tâbi tutmuşlar, ancak o inancında ısrar etmiştir. Kendisinden sonra İslâm'a giren Hz. Ömer

119 Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 2/931-932.

120 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 40. Ezrak'ın ilk Müslümanlardan Yâsir b. Âmir'in hanımı ve Ammâr b. Yâsir'in annesi Sümeyye bint Habbât ile evlendiği değerlendirilmesi bir vehimden ibarettir (Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Abdilber en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb (el-İsâbe ile birlikte)*, Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1358/1939, 4/324). Bu vehim İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), Ebû Huzeyfe b. Mugîre'nin câriyesi Sümeyye bint Habbât ile Hâris b. Kelede'nin câriyesi Sümeyye'yi birbirlerine karıştırmış olmasından kaynaklanmaktadır (Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, nşr. Muhammed İsmail es-Sâvî, (Kahire: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1353/1934), 111). Halbuki bunlardan birincisi ilk Müslümanlardan olan ve inancı uğruna işkence çektiği bilinen Yâsir b. Âmir'in hanımı, ikincisi ise Ezrak'ın evlendiği câriye Sümeyye'dir ki bu sahâbeden değildir (İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1899). İbn Abdilber, İbnü'l-Esîr ve İbn Hacer bu hususu açıkça belirttikleri halde Muhammed Hamidullah'ın İbn Kuteybe'ye ait bilgiyi aynen almasının nedeni anlaşılammıştır. Bk. *İslâm Peygamberi*, 2/868.

121 Belâzurî, *Fütühu'l-büldân*, 79-80; İbn Hazm, *Cevâmiu's-sire*, 243. Bir önceki ile aynı türden bir karışıklık, daha sonra İslâm mezhepler tarihinde ortaya çıkacak olan Hâricî Ezârika fırkasının bu Ezrak'a nispet edilmesi olayında görülmektedir. Bu anlamda bir bilgi Belâzurî (ö. 279/892) tarafından nakledilmiştir (*Fütühu'l-büldân*, 79-80). Halbuki, fırkanın kendisine nispet edildiği Nâfi' b. Ezrak (ö. ?) Benî Hanife kabilesinden olup sahâbî Ezrak b. Ukbe er-Rûmî ile bir ilgisi yoktur. Bk. Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 1/367.

122 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 879.

123 İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/316.

124 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 879.

125 Belâzurî, *Ensâbü'l-eshraf*, 1/196.

126 İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/316.

127 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/123.

de (ö. 23/643) ona işkence edenlerdendir. Kaynaklarda verilen bilgilere göre Hz. Ömer bir gün ona hakaret etmek ve dövmek suretiyle işkence ettikten sonra durmuş ve “sana acıyorum sanma, yoruldum da onun için durdum” diyerek bir az dinlenmiş, peşinden işkence etmeye devam etmişti¹²⁸. Yine bir gün Ebû Cehil (ö. 624), ona çok ağır işkencelerde bulunmuş, bundan dolayı gözleri görmez olmuştu. Bunu fırsat bilen Mekkeli müşrikler, “kendilerine tapmaktan vazgeçtiği için putlarımızdan Lât ve Uzzâ Zinnîre’nin gözlerini kör etti” şeklinde dedikodular yaydılar. Buna çok üzülen Zinnîre Cenab-ı Hakk’a el açıp durumun böyle olmadığını müşriklere göstermesi için samimi bir şekilde dua etmiş, Cenâb-ı Hak da duasını kabul etmek ve onu yeniden gözlerine kavuşturmak suretiyle müşriklerin dedikodularını boşa çıkarmıştır¹²⁹.

Güçlü imanı sayesinde bu işkence olaylarına karşı sebat gösteren Zinnîre’yi daha sonra Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) büyük paralar ödeyerek müşriklerin elinden kurtarmış ve biraz olsun nefes aldirmişti¹³⁰.

Zinnîre, muhtemelen Müslümanlar Medine’ye hicret etmeden önce Mekke’de vefat etti. Vefat tarihi bilinmemektedir.

4. Rum (Bizans) Asıllı Muhadramlar

Muhadram, hem Câhiliye devrinde hem de İslâmî dönemde yaşamış, Hz. Peygamber hayatta iken veya vefatından sonra Müslüman olmuş, ancak onu mümin olarak görememiş kimse demektir.¹³¹ Bir başka ifade ile muhadram, Resûl-i Ekrem döneminde yaşadığı için sahâbe arasında yer alması gerekirken onu mümin sıfatıyla göremediği için ashaptan sayılmayan, sahâbe ile görüştüğü için tâbiî olarak değerlendirilmesi mümkün iken Resûlüllah devrinde yaşadığından onun vefatından sonra dünyaya gelen tâbiîlerden farklı görülen, kı-sacası sahâbî veya tâbiî olduğu kesin olarak bilinmeyen kişidir. Bu özellikleri sebebiyle muhadramlar, hadis âlimleri tarafından sahâbe ile tâbiînden ayrı bir nesil olarak değerlendirilmişlerdir.¹³²

Böyle olduğu halde bazı müellifler bu konuda bir az mütesâhil davranarak muhadramları ve Hz. Peygamber devrini idrak eden herkesi, Allah Resûlü’nü görmüş olma ihtimaline binaen sahâbî olarak değerlendirmiş ve sahâbeye dair biyografi eserlerinde yer vermişlerdir.¹³³ Karışıklığı önlemek ve Rum/Bizans asıllı muhadramları sahâbî olarak değerlendirme

128 Ebû Ca’fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Hâşimî, *Kitâbü’l-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstadter, (Beyrut: Dâru’l-âfâki’l-cedîde, ts.), 184.

129 İbn İshâk, *es-Sîre*, 171.

130 Belâzurî, *Ensâbü’l-esrâf*, 1/196.

131 Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 2/238.

132 Mehmet Efendioğlu, “Muhadramün”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/393-394.

133 Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 70.

yanlışığına düşmemek için burada tespit edilebilen Rum/Bizans asıllı muhadramlar ayrı ele alınacak ve haklarında kısa bilgiler verilerek tanıtımları yapılacaktır.

4.1. Argon er-Rûmî

İsmi ve nisbesinden anlaşıldığı üzere Rum/Bizans asıllıdır. Hiz. Peygamber devrini idrak etmiş ancak onunla görüşmemiştir. Hiz. Ebû Bekr döneminde (11-13/632-634) ordu kumandanı Hâlid b. Velîd'in (ö. 20/640) davetiyle İslâm'a girdiği nakledilmekte, vefat yeri ve tarihi bilinmemektedir.¹³⁴

4.2. Curce er-Rûmî

İsmi Circir şeklinde de zaptedilmiştir. Şam taraflarının fethi esnasında İslâm ordu kumandanlarından Hâlid b. Velîd'in (ö. 20/640) davetiyle İslâm'a girmiş, Yermük meydan muharebesinde (15/636) şehit düşmüş, Hiz. Peygamber'le görüşmemiştir.¹³⁵

4.3. Duğâtur er-Rûmî

Rum/Bizans asıllı bir piskopostur.¹³⁶ Hicretin 7. (628) yılında Hiz. Peygamber çeşitli ülkelerin devlet başkanlarına İslâm'a davet mektupları gönderirken Dihyetü'l-Kelbî (ö. 40/660'dansonra) isimli sahâbîsini de Rum İmparatoru Herakleios'a (610-641) göndermişti. Heraklius mektubu okuyup Dihye'yi de dinledikten sonra onu dinî işlerden sorumlu piskoposu Duğâtur'a havâle etmiş ve konuyu onunla müzakere etmesini söylemiştir.¹³⁷ Davet mektubunu okuyan Duğâtur Müslünam olmuş, bu arada durumunu açığa vurarak çevresindekileri de İslâm'a davet etmiş, ancak orada bulunanların saldırısına maruz kalmış ve fecî bir şekilde şehit edilmiştir.¹³⁸ Hiz. Peygamber'le görüşmemiştir.

4.4. Mirî er-Rûmî

Nisbesinden anlaşılacağı üzere Rum/Bizans asıllıdır.¹³⁹ Şam bölgesinde oturan Gassânîlerin reisi Hâris b. Ebî Şemr el-Gassânî'nin (ö. ?) kapıcısı idi. Hiz. Peygamber hicrî 6 (627) yılında Hâris'e sahâbeden Şucâ' b. Ebî Vehb el-Esedî'yi (ö. 12/633) elçi olarak göndermişti.¹⁴⁰ Şam'a varan Şucâ', Haris ile görüşmeden önce kapıcısı Mirî ile görüşmüş ve

134 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 39.

135 İbn Hacer el-Askalânî, 215.

136 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 3/55.

137 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 713-714.

138 Hamidullah, *İslâm Pelgamberi*, 1/363.

139 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1397.

140 Muhammed Rıza, *Muhammed*, 266.

ona Hz. Peygamber ve İslâm'ı anlatmıştı. Anlatılanları dinleyen Mirî Müslüman olmuş, ancak durumunu açığa vurmamış, Hz. Peygamber'le de görüşmemiştir.¹⁴¹

4.5. Seric (Sergius?) el Yermûkî

Adından Rum/Bizans asıllı olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber devrine yetişmiş, ancak onu görememiştir. İslâm'a Efendimizden sonraki tarihlerde girdiği ve Abdullah b. Ömer (ö. 74/693) tarafından eğitildiği nakledilmektedir.¹⁴²

4.6. Sümeyye er-Rûmiyye

Milliyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş, Rum/Bizans asıllı olduğuna dair bilgi de ulaşılmıştır.¹⁴³ Bu bilgiye göre Sümeyye bir baskında Bizans topraklarından kaçırılıp Arabistan'a getirilmiş ve son olarak Taif'te oturan Hâris b. Kelede es-Sekafi'ye (ö. ?) intikal etmiştir.¹⁴⁴ İslâm'a girdiği bilinmekte ise de Müslüman olarak Hz. Peygamber'i gördüğüne dair bilgi bulunmamaktadır.¹⁴⁵

4.7. Ümmü'l-Muhâcir er-Rûmiyye

Rum/Bizans asıllı bir hanımdır. Bizanslılarla yapılan bir savaşta esir edilmiş, cariyeye statüsüne sokulmuş ve Medîne'ye getirilmiştir. Hz. Osman'ın (ö. 35/655) davetiyle İslâm'a girdiği bilinmekte, ancak Hz. Peygamber'le görüştüğüne dair bilgi bulunmamaktadır.¹⁴⁶

5. Rum (Bizans) Asıllı Sahte Sahâbîler

Hicrî 11 (632) yılında hayata vedâ eden Hz. Peygamber, vefatından bir ay kadar önce söylendiği¹⁴⁷ nakledilen bir hadisinde “Allah'a yemin ederim ki, yüz sene sonra yeryüzünde bugün yaşayanlardan hiç kimse hayatta kalmayacaktır”¹⁴⁸ buyurmuş, bu ifadesiyle de hicrî 110 (728) tarihi civarında kendisini gören ve sahâbe denilen neslin sona ereceğini haber vermiştir. Gerçekten de söz konusu tarihte Mekke'de vefat eden Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile

141 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1397.

142 İbn Hacer el-Askalânî, 548-549.

143 Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/489.

144 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 267-268.

145 Tabakât kitaplarında bu Sümeyye er-Rûmiyye ile İslâm'ın ilk şehîdesi Sümeyye bint Habbât (ö. M. 615?) birbirlerine karıştırılmışlardır. Bu konuda aydınlatıcı bilgi için bk. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, 106-108.

146 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 2041.

147 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1374/1955), “Fezâilü's-sahâbe”, 53 (2538).

148 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (Beyrut: Dâru Sâder, 1389/1969), 3/305-306, 322, 345, 379, 385; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh / Sünenü'l-Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd., (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.), “Fiten”, 64 (2250).

İbnü'l-Eskâ'ın son sahâbî olduğu ve sahâbe neslinin burada bittiği konusunda ittifak edilmiştir.¹⁴⁹

Böyle olduğu halde hicrî 140 (757) tarihinden sonra İslâm coğrafyasında zaman zaman Hz. Peygamber'i gördüğünü, onunla sohbet ettiğini, beraberinde savaflara katıldığını, ondan özel ilgiler gördüğünü, tavsiye ve emirler aldığını, dualarına mazhar olduğunu, bu sebeple de yüz yıllar boyu yaşadığını iddia eden bir takım sahtekârlar ortaya çıkmıştır.¹⁵⁰ Kaynaklarda ismi geçen bu sahtekârlardan bir kısmının Arap olmayan unsurlardan olduğu, aralarında bir de Rum/Bizans asıllının bulunduğu görülmektedir. Karışıklığa meydan vermemek ve hataya düşmeyi önlemek için burada bu konu üzerinde durulmuş ve tespit edilen Rum/Bizans asıllı bu sahtekâr hakkında bilgi verilmiştir.

5.1. Ca'fer b. Nastûr er-Rûmî

Nisbesinden anlaşılacağı üzere Rum/Bizans asıllıdır. Bazı kaynaklarda ismi Nastûr er-Rûmî şeklinde geçmektedir.¹⁵¹ Hz. Peygamber'den yaklaşık 340 yıl sonra hicrî 350 (961) yılı civarında Türkistan'ın Farab bölgesinde ortaya çıkmış ve sahâbî olduğunu iddia etmiştir.¹⁵² Farab'a niçin ve nasıl gittiği konusunda bilgi bulunmamaktadır.

Ca'fer, Hz. Peygamber devrinde yaşadığını ve onunla beraber Tebük gazvesine katıldığını söylemiş, yolculuk esnasında binek üzerinde yolculuk yapan Efendimizin elindeki sopasını düşürdüğünü, kendisinin de bineğinden inerek sopayı Allah Resûlü'ne verdiğini, karşılığında ise uzun ömür yaşaması için hayır dua aldığını anlatmış ve bu duaya binaen Hz. Peygamber'den sonra 320 yıl gibi uzun bir ömür yaşadığını iddia etmiştir.¹⁵³ Sahâbî olduğu iddiasında bulunan ve Hz. Peygamber adına yalan söyleyen Ca'fer b. Nastûr'un durumunu hadis âlimleri araştırmış, neticede sahâbî olmayıp sahâbîliği kullanan bir sahtekâr olduğunu tespit etmişlerdir.¹⁵⁴

Sonuç

“Hz. Peygamber Dönemi Arap Yarımadası – Rum/Bizans İmparatorluğu İlişkileri ve Rum/Bizans Asıllı Sahâbiler” konusunda yapılan bu araştırmadan elde edilen sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

149 M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975), 71; Nevzat Aşık, “Sahte Sahâbiler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V (1989), 210.

150 Aşık, “Sahte Sahâbiler”, V, 210.

151 Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beirut: Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye, 1423/2002), 8/256.

152 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, s. 225.

153 Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1382/1963, ofset), 4/183.

154 Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, nşr. Nureddin Şükrü Boyacılar, (Riyad: Mektebetü' edvâi's-selef, 1418/1997), 1/352.

1. Geçmişten günümüze konusu Rum/Bizans Asıllı Sahâbîler olan müstakil bir kitap veya makale çalışmasına tesadüf edilmemiştir.
2. Kaynakların taranması neticesinde altısı erkek, biri hanım olmak üzere toplam yedi Rum/Bizans asıllı sahâbî tespit edilmiş, hayatları hakkında bilgi verilmiştir.
3. Tespit edilen yedi sahâbîden altısının Arap Yarımadası'na köle olarak geldiği, burada köle statüsünde yaşadığı, bir kısmının sonradan hürriyetine kavuştuğu görülmüş, bir kişinin ise hür bir tüccar olduğu ortaya çıkmıştır.
4. Yedi Rum/Bizans asıllı sahâbîden altısı Mekke döneminde yaşamış, Hz. Peygamber'le burada karşılaşmış iman etmiş, bunlardan sadece biri Medîne'ye de hicret etmiş, bir kişi ise sürekli Medîne'de yaşamıştır.
5. Rum/Bizans asıllı sahâbîlerin hepsi inanç itibariyle dinlerine bağlı samimî birer hıristiyan iken İslâm'a girmişlerdir. Teyid edilemeyen bir hanım hariç hepsinin okur yazar oldukları ve kendi dillerinde kitaplar okudukları anlaşılmaktadır.
6. Erken dönemde Mekke'de yaşamış olmak, köle statüsünde bulunmak ve Arap dilini iyi bilmemek gibi nedenlerden olsa gerek, hiçbiri Hz. Peygamber'den hadis nakletmemiş, sadece bir kişiden tarihî bilgi taşıyan bir rivayet intikal etmiştir.
7. İki Rum/Bizans asıllı sahâbî hakkında veya Mekkeli müşriklerin onlar etrafında ortaya attıkları iddialar konusunda âyet inmiş, müşrikler yalanlanmış.
8. Yedi Rum/Bizans asıllı sahâbî yanında yedi de muhadram, yani Hz. Peygamber devrinde yaşayan, o devirde veya sonradan İslâm'a giren, ancak onunla görüştüğü konusunda bilgi bulunmayan kişi tespit edilmiş, hataya düşmemek ve karışıklığı önlemek için bunlar da kısaca kısaca tanıtılmıştır.
9. Rum/Bizans asıllılar arasında bir de sahte sahâbî ile karşılaşmış, hataya düşmeyi önlemek için kaynaklarda ismi geçen bu kimsenin de kısaca tanıtımı yapılmıştır.
10. Rum/Bizans asıllı sahâbîlerin varlığı ve tespiti, özellikle müsteşrikler tarafından dile getirilen Hz. Peygamber'in bütün insanlığa elçi olarak gönderilmediği ve Arapların Peygamberi olduğu şeklindeki iddialarının doğru olmadığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Musannef*. nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1389/1969.
- Ahmed Emin. *Fecru'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1969.
- Ahmed Naîm. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi / Mukaddime*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Aşık, Nevzat. "Sahte Sahâbiler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 209-224.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî. *Umdetü'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- A'zamî, Muhammed Mustafa el-A'zamî. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. çev. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Akşit, Oktay. *Roma İmparatorluk Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Babinger, Franz. "Rum". *İslam Ansiklopedisi*. 9/766. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1964.
- Bailly, Auguste. *Bizans Tarihi*. çev. Haluk Şaman. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yayınları, 1974.
- Barrow, Reginald Haynas. *Romalılar*. çev. Ender Gürol. İstanbul: Varlık Yayınları, 1965.
- Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî. *Ensâbü'l-eshraf*. nşr. Muhammed Hamidullah. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî. *Futûhu'l-büldân*. çev. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Brockelmann, Carl. *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1954.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye, 1403.
- Büyükcoşkun, Kudret. "Arabistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/248-252. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fî tarihî'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdad: Mektebetü'n-nehda, 1976-1978.
- Çelebî, Ahmed. *Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik*. çev. A. M. Büyükçınar - Ö. F. Harman. İstanbul: Kalem Yayınları, 1978.
- Diehl, Charles. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Cevdet R. Yularkıran. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1939.
- Efendioğlu, Mehmet. *Arap Olmayan Sahâbiler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Efendioğlu, Mehmet. "Muhadramûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/393-394. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Fayda, Mustafa. "Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/477-479. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Günaltay, M. Şemseddin. *İran Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Yakın Şark - Suriye ve Filistin*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.
- Hatîb, Muhammed Accâc el-Hatîb. *es-Sünne kable'l-tedvin*. Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1400/1980.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. nşr. Ahmed Ömer Hâşim. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1406/1986.
- Hitti, Philip K.. *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 4 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hommel, F.. "Arabistan". *İslâm Ansiklopedisi*. 1/485-491. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1965.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Abdilber en-Nemerî. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb (el-İsâbe ile birlikte)*. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1358/1939.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1433/2012.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî. *Cevâmiu's-sîre*. nşr. İhsan Abbâs vd. Kahire, Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî. *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât*. nşr. Seyyid Kisrevî Hasen. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1412/1992.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü Hicâzî, 1356/1937.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî. *Sîretü İbn İshâk*. nşr. Muhammed Hamidullah. Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1401/1981.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Kesîr ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ' vd. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984-1985.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Maârif*. nşr. Muhammed İsmail es-Sâvî. Kahire: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1353/1934.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, ts.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Mende. *Ma'rifetü's-sahâbe*. nşr. Âmir Hasen Sabrî. İmârât: Matbûâtü Câmîati'l-İmârâti'l-Arabiyyeti'l-Müttehide, 1426/2005.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1405/1985.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-Mevzûât*. nşr. Nureddin Şükrü Boyacılar. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü edvâi's-selef, 1418/1997.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. 7 Cilt. Kahire: Kitâbü's-şâ'b, 1970.
- Kaegi, Walter E.. *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*. çev. Mehmet Özey. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975.
- Koçyiğit, Talât. *Hadis Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Kubeysî, İyâde Eyyûb el-Kubeysî. *Sahâbetü Resûlillâh fî'l-Kitâb ve's-Sünne*. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1407/1986.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Misriyye, 1386/1966.
- Mansel, Arif Müfid. *İran Tarihi ve Arkeolojisi*. İstanbul: Akşam Matbaası, 1934.
- Mansel, Arif Müfid. *Mısır ve Ege Tarihi Notları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1938.

- Mantran, Robert. *İslâm'ın Yayılış Tarihi*. çev. İsmet Kayaoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981.
- Muhammed b. Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Hâşimî. *Kitâbü'l-Muhabber*. nşr. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, ts.
- Muhammed Rıza. *Muhammed Resûlüllah (s.a.v.)*. Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1374/1955.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Tarih-i Dîn-i İslâm*. sad. Önder Akıncı. İstanbul: Divan Yayınları, 1983.
- Süveydî, Muhammed Emîn es-Süveydî. *Sebâikü'z-zeheb fî ma'rifeti kabâili'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. nşr. Abdülvehhâb Abdüllâtîf. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1399/1979.
- Şâmî, Ahmed Abdülhamîd eş-Şâmî. *Fî Tarihi'l-Arab ve'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Misriyye, 1982.
- Şiblî, Mevlânâ. *Asr-ı Saâdet*. çev. Ömer Rıza. İstanbul: Âmedî Matbaası, 1347/1928.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmiu'l-beyân fî Te'vîli âyi'l-Kur'an*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1991.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *Benü İsrâîl fî'l-Kur'an ve's-Sünne*. Kahire: Dâru Hırâ', 1388/1968.
- Tanyu, Hikmet. *Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler*. 2 Cilt. İstanbul: Bilge Yayınevi, 1979.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî. *el-Câmiu's-sahîh / Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî. *Kitâbü'l-Megâzi*. nşr. Marsden Jones. 2 Cilt. Tahran?: Neşr Dâniş İslâmî, 1405/1984.
- Vasiliev, A. A.. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Arif Müfid Mansel. Ankara: Maârif Matbaası, 1943.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Yakûb b. Vâzih el-Ya'kûbî. *Târihu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, ts..
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, ts.
- Yazıcı, Mahmut. *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî. *Tecridü esmâi's-sahâbe*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts..
- Zeydan, Corci. *el-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, ts.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Abdülganî en-Nâblusî, *Tütün Risalesi,
çev. Muhammet Emin Efe-Ahmet Şenharputlu,
İstanbul: Dergah Yayınları, 2021. 152 s.**

Ayşe AKTAŞ SİVLİM**

Abdülganî en-Nâblusî, 17 Mart 1641'de Şam'da doğmuştur. Döneminde çok etkili bir şahsiyet olan müellif yaklaşık iki yüz civarında talebe yetiştirmiştir. 1665 yılında Meydan kadılığına atanan Nâblusî sadece bir yıl kadılık yapmış akabinde istifa etmiş ve müderrisliğe devam etmiştir. Nâblusî tasavvuf, fıkıh, tefsir, hadis, kelim tarih, seyahatname, Arap dili ve edebiyatı, rüya tabiri, tecvid ve cifr gibi birçok alanda eser kaleme almıştır.

Bir eserin analizini yaparken yazıldığı dönemi ve bağlamı göz ardı etmek mümkün değildir. Nitekim Nâblusî'nin bu eseri de kendi dönemi içerisinde belli bir amaç doğrultusunda yazılmıştır. Abdülganî en-Nâblusî'ye dair *Abdülganî en-Nâblusî ve Osmanlı Dönemi Fıkhî Tartışmalara Yaklaşımı* adlı doktora tezinde Nâblusî'nin 17. yüzyıl Osmanlısına damgasını vuran Kadızâdeliler hareketine; yazdığı eserlerle aktif bir şekilde katıldığını ve tartışma konusu edilen hemen hemen tüm meselelere dair müstakil bir eser kaleme aldığı görülmüştür. Tütünün hükmü de bu tartışma konularının en başında gelmektedir. Çünkü tütünün hükmüne dair Kadızâdeliler çok sert bir tavır sergilemiş gerek eserleriyle gerekse bizzat devlet yönetimi vasıtasıyla insanları tütünden menetmeye çalışmışlardır.

Tütün Risalesi adıyla Türkçe'ye çevrilen bu esere Nâblusî *es-Sulh beyne'l-ihvân fi hükmi ibâhati't-duhân* yani "tütünün hükmüne dair kardeşler arasında barış" şeklinde dikkat çekici bir başlık koymuştur. Muhtemel ki Nâblusî "es-sulh beyne'l-ihvân" yani kardeşler arasında barış diyerek tütünün hükmü hakkında şiddetli bir şekilde tartışan Kadızâdeliler ve Sivâsîlerin arasını bulmayı amaçlamıştır. Nitekim Nâblusî'nin eserinde kullandığı ifadelerden ve eserin yazıldığı bağlamdan hareketle onun bu eserini tütüne haram hükmünü vermekle yetinmeyerek tütün içen kişilere karşı ağır yaptırımlar uygulayıp onları kafir sayan, devlete isyan edenlerle bir tutup ölümü hak ettiklerini savunan Kadızâdelilerin aşırılıklarına cevaben yazdığını söylemek mümkündür. Nitekim Nâblusî eserinde Kadızâdelilerin tütünün haram olduğuna dair getirmiş oldukları delilleri geçersiz (*fasit*) kabul ederek bunları tek tek çürütmüştür. Ayrıca eser yazıldığı bağlam içerisinde incelendiğinde Nâblusî'nin tütün

* Eserin orijinal ismi *es-Sulh beyne'l-ihvân fi hükmi ibâhati't-duhân*'dir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ayseaktas@bayburt.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-5334-5470

içmediği halde tütüne mübah hükmünü vermesinin arkasında Kadızâdelilerin tesiriyle tütün içenlere yönelik birtakım ağır yaptırımlara meydan okumak da vardır.

Eser bir mukaddime ve yedi bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde “Tütün ve Mübah Olan Bazı Şeylerin Hükmüne Dair İhtilafların Sebebi” ele alınmaktadır. Müellif, bu bölümde bir ara başlık açarak “Kahvenin Haramlığı” meselesine de değinir. İkinci bölümde “Tütünün Kullanımına, İçilme Şekline, Şam ve Diğer Beldelerde Ortaya Çıkışına, Tütünün ve Tütün Aletlerinin İsimlerine Giriş” konularına yer verilmektedir. Bu bölümde “Bu Bitki İçin Başlangıç”, “Tütünü Nemrud Zamanındaki Hekimler İcat Etti”, “Tütünün İsimleri”, “Tütün Kullanım Araçları” olmak üzere dört alt başlık vardır. Üçüncü bölümde “Dumanın Esası, Ortaya Çıkış Şekli, Fayda ve Zararları” konu edilmektedir. Dördüncü bölümde “Tütün Bitkisi ve Faydaları” anlatılmaktadır. Beşinci bölüm “Tütünü Haram Sayanların Getirdikleri Fasit Delillerin Beyanı” başlığını taşıırken, altıncı bölüm “Tütünün Mübah Olduğuna İlişkin Görüşlerin Hülasası” başlıklıdır. Yedinci bölümde ise “Tütün İçimiyle İlgili Şiirler”e yer verilmektedir.

Birinci bölümde yazar tütün ve mübah olan bazı şeylerin hükmüne dair ihtilafların sebebini ele almaktadır. Bu bölümde müellif; mübahın teklifi hükümler içindeki yerini ve hükmünü örneklerle açıklamaktadır. Mübah bir fiili işleyen mükellefin ne sevap kazanacağını ne de günah işlemiş olacağını söyleyen müellif mübah bir fiilin iyi niyetle yapıldığı takdirde kişiye sevap; kötü niyetle yapıldığında ise günah kazandıracağını belirtmektedir (s. 30-31). Mübah hakkında geçmişte birçok ihtilaf ve tartışma meydana geldiğini söyleyen müellif insanların mübahı ya helal ya da haram kabul etme noktasında iki ayrı yoldan gittiklerini beyan etmektedir. Bu ihtilaflara misal olarak da kahve çekirdeğinden elde edilen kahvenin hükmüne dair ihtilafları zikretmektedir (s. 32). Şöyle ki müellifin ifade ettiğine göre bazı âlimler kahvenin haram olduğu hükmünü verip kahveyi de kahve içenleri de kötülemişlerdir. Bazıları ise kahvenin helal bir içecek olduğuna hükmetmiştir (s. 32). Kahve örneğinden sonra bir diğer misal olarak tütünü zikreden Nâblusî, konuya dair ihtilafları aktarır. Müellifin ifadesine göre tütünün mübah olduğunu söyleyenler onun faydalarını öne çıkarırken, haram olduğunu kabul edenler tütünü ve tütün içeni kötüleştirmiştir. Nâblusî “Rum ulemasının şu hükmü verdiğini duydum” diyerek araştırmalarımıza göre Kadızâde Mehmed Efendi’nin *Mebâhis-i İman* adlı eserinde¹ tütün ve tütün içenlere dair dile getirdiği görüşleri nakletmekte ve aşırı bulunduğunu belirtmektedir (s. 33-34). Kanaatimize göre Nâblusî’nin burada zikrettiği Rum ulemasından kastı tüm Osmanlı âlimleri değil bilhassa Kadızâdelilerdir. Nitekim Nâblusî’nin eleştirdiği ifadelerin tam olarak Kadızâdelilerin eserlerinde yer aldığını tespit ettik. Tütün

1 “Kadızâde Mehmed Efendi tütün içenlerin devlet başkanının emrine karşı geldikleri için asî olduklarını vurgulamıştır. Öyle ki tütün içenleri devlete isyan eden ve yol kesen eşkıyalara benzeterek öldürülmelerinin caiz olduğunu söylemiştir. Yine o, tütün içenlerin şeytana uduğunu hatta şeytan gibi olduğunu ifade etmiştir. Bunlarla da yetinmeyip rüyasıyla hüküm veren Kadızâde şöyle demektedir: “Rüyamda Hz. Peygamber’i gördüm. Büyük bir cemaat halka olmuş oturuyorlardı. Taşradan bir kişi geldi. Dedi Ya Resulallah duhan içenler hakkında bu halk ihtilaf edip kimisi helaldir kimisi de haramdır derler siz ne buyursunuz? Bunun üzerine Resûlullah hemen ayağa kalkıp tütün içenler ümmetinden değildir buyurdu.” Kadızâde Mehmed Efendi bu rüyasını da delil göstererek tütün içenlerin ahirette domuz suretinde ve kafirlerle birlikte haşrolunacağını söylemektedir.” Detaylı bilgi için bk. Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 5570, vr. 260a-265a.

meselesinde Kadızâdelilerin kurucu liderleri olan gerek Kadızâde Mehmed Efendi'nin gerekse Ahmed Rumi Akhisârî'nin eserlerinde geçen ifadeleri zikrederek bunları eleştiren Nâblusî, ana hedefinin Kadızâdelilere cevap vermek olduğunu göstermektedir.

İkinci bölümde tütün bitkisi hakkında genel bilgiler veren Nâblusî, daha sonra tütünün tarihte ilk ne zaman ortaya çıktığına ve ayrıca Mağrib, Şam, Mısır, Hicaz, Yemen ve Hindistan gibi birçok İslâm ülkesine ne zaman geldiğine yönelik bilgiler vermektedir (s. 47). Son olarak da kamyş ve gilyûn gibi tütün kullanım araçlarından bazılarını açıklamaktadır. Üçüncü bölümde müellif dumanın aslı, ortaya çıkış şekli, fayda ve zararları başlığı altında öncelikle dumanın nasıl ortaya çıktığını ve yapı itibarıyla nasıl olduğunu ve duman türlerini ele almaktadır. Dördüncü bölümde tütün bitkisini ve faydalarını ele alan Nâblusî, öncelikle tütünün tûbbâk adı verilen farklı bir türünden bahsetmekte (57-59), ardından İbn Nefis'in *Kanûn fi t-Tib* şerhinden nakillerle tütüne dair bazı faydaları zikretmektedir (61-62).

Beşinci bölümde tütünü haram kabul edenlerin delillerini hedef almakta ve bunların geçersizliklerini ispat için ayrıntılı açıklamalara yer vermektedir. Müellif toplam dokuz delil zikredip bunları tek tek çürütmektedir. Tütünün haramlığına getirilen birinci delil filozof Galen'in "Üç şeyden kaçınır ve dört şeye tutunursanız hekime ihtiyacınız kalmaz: Tozdan, dumandan, tütünden kaçının. Tatlı ve yağlı yiyecekleri yiyin, güzel koku ve temizliğe riayet edin" sözüdür. Nâblusî bu delili şu şekilde çürütmektedir. "Toz ve dumanı insanların hayatlarından tamamen çıkarmaları mümkün değildir. Çünkü şehirlerde, köylerde toz ve dumanın olmaması mümkün değildir. Öyle ki bazı zamanlarda dumanı dağıtan bir rüzgar olmadığında neredeyse o dumanın içinden evler gözükmez. Yine şayet duman zararlı olsaydı, onun aşçılara, ateşçilere ve bunlar gibi gece gündüz dumana maruz kalan kişilere verdiği zarar tütün içenlere verdiği zarardan daha hızlı olurdu. Çünkü tütün içen, dumanını üfler ve onun özünü içine çeker. Onlar ise dumanı üfleyemez ve duman onların gözüne, burnuna kaçar. Buna rağmen onlar sağlık sıhhat içerisindedirler" (s. 68-69).

Getirdikleri ikinci delil ise "fasık ve facir kişilerin tütüne müptela olmalarıdır." Nâblusî bu delile cevaben "bu açıkça yalandır çünkü geçmişte ve günümüzde tütün kullanımı âlimler, talebeler, salihler ve cezbe ehlinden birçok insan arasında yaygındır. Fasık ve facirlerin kullanmasıyla diğerlerinin kullanması aynı şeydir. Çünkü tütün kullanmak fasık ve facirlere özgü değildir." (s. 71) Üçüncü delilleri ise "tütünün pis, çirkin ve iğrenç kokulu olmasıdır." Nâblusî bu delillerine de şu şekilde cevap vermektedir: "İnsan tabiatının hoşuna gitmeyen kokusu iğrenç, insanın ağzının tadını bozan birçok faydalı ilaç, macun, hap ve tozlar vardır ki bunlara yaklaşan kişi kusacak gibi olur ama bunlar dinen helaldir." (s. 75) Dördüncü delilleri de "Onlara pis şeyleri haram kılar"² ayetindeki habâis yani pis kelimesinin elif lam takısıyla marife olarak zikredilmesidir. Nitekim marifelikten dolayı cins isim olmakta ve bütün pis şeyleri kapsamaktadır. Dolayısıyla tütün de bu ayetin kapsamına girmekte ve pis sayılmaktadır. Nâblusî bu delile de şöyle cevap vermektedir. "Diyelim ki tütün habistir.

2 A'raf, 7/157.

Fakat tütün haramlık hükmünde bu ayetin umumuna nasıl dahil oluyor? Şayet Şafî mezhebinden iseler bu görüşün esası şudur: “Âmm lafzın manası katî değildir; çünkü hiçbir âmm yoktur ki tahsis edilmiş olmasın. Haramlık ise ancak kesinlikle olur.” (s. 89)

Beşinci delilleri de “sultanın tütünü yasaklamasıdır.” Nâblusî bu delillerine de şu şekilde cevap vermektedir: “Sultan halkından herhangi bir kimse gibi Allah’ın emirlerine uyumakla ve yasaklarından kaçınmakla mükellef olmasına ek olarak halkın iyiliğini temin etmekle, onların işlerini gözetmekle ve memleketini hiçbir şekilde dışına çıkarmamak suretiyle şeriat kanunları üzere adalet ve insafla yönetmekle mükelleftir. Aynı şekilde Allah’ın emretmediği bir şeyi halkına emretmemeli, Allah’ın yasaklamadığı bir şeyi halkına yasaklamamalı ve şeriatla en ufak bir değişiklik yapmamalıdır” (s. 92).

Tütünün haramlığına getirdikleri altıncı delilleri ise “tütün içmenin israf, savurganlık, malı çarçur ve zayi etmek olduğudur.” Nâblusî’nin bu delile cevabı “Tütün içen kişi keyiflenmek için tütün içmektedir. Keyiflenmek sadece güzel meyve ve yiyeceklerle olmayabilir. İnsanların keyiflendikleri mübahlarda bir günah yoktur. Keyiflenme türlerinden herhangi birinde israf ve savurganlık olsa, gıda veya ilaç olmayan örneğin karpuz gibi bir meyvenin yenilmesi onu yemek menfaat sağlamadığı ve ondan kaçınmak mümkün olduğu için haram olurdu. Tütün içimi hususunda bu anlam doğru kabul edilse bile onun haram olması ve failinin mutlak fâsik olması gerekmez” (s. 115-116). Yedinci delilleri tütünün bedeni zayıflatması ve güçten düşürmesidir. Sekizinci delilleri çeşitli rüyalar, yani kendi rüyalarını delil olarak göstermektedirler. Dokuzuncu delilleri de şu ayeti kerime de geçen dumandan kastedilenin tütün ve haram olduğudur. “Göğün bütün insanları kuşatan belirgin bir dumana bürüneceği günü bekle. Bu acı veren bir azaptır. Rabbimiz, üzerimizden azabı kaldırdı, bizler artık inanmaktayız.”³ Nâblusî yedinci delilin bütün tütün içenleri kapsamının mümkün olmadığını ve bu şekilde genelleştirici bir ifadenin delil olarak ileri sürülmesinin doğru olmayacağı kanaatindedir. Sekizinci delilleri olan rüyaların da bireysel nefsanî bir husus olup delil gösterilmesinin aklen makul olmadığını ifade etmektedir. Dokuzuncu delillerinde de ayette geçen duman ifadesinin tütüne tahsis edilmesinin mümkün olmayacağını çeşitli eserlerden yaptığı nakillerle temellendirmekte ve bu delilleri de çürütmektedir (s. 121-124).

Altıncı bölümde tütünün mübah olduğuna yönelik görüşleri özetleyen Nâblusî “eşyada aslolan mübahlıktır” ilkesinden hareketle tütünün asıl hükmünün mübah olması gerektiğini savunmaktadır (s. 128). Fakat bireysel olarak bir kişiye zarar verdiği şüphesiz bir şekilde biliniyorsa ancak bu kişiler için tütünün haramlığı söz konusu olabilir. Fakat bu haramlığı umuma mahsus kılmayı doğru kabul etmeyen Nâblusî, o dönemdeki araştırmalarından, gözlemlerinden ve Kadızâdelilerin tütün içen kimselere karşı son derece katı tutumlarından hareketle tütüne dair mübah hükmünü vermiş olmalıdır. O dönemki tütünle günümüzdeki sigara arasında farklar olduğu göz ardı edilmemeli ve bu fetva olduğu gibi günümüze taşınıp sigaraya uyarlanmamalıdır.

3 Duhan, 44/10.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Muhammed İbrahim Abdülaziz Şâdî, *el-Belâgatü'l-cedîde mâ lehâ ve mâ 'aleyhâ*. Kahire, 'Âlemü's-Sekâfe, 2022, 349 Sayfa.

İsmail ARAZ*

Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) belagat ilminin temel kaynaklarından kabul edilen *Miftâhü'l-'ulûm* eseri üzerine klasik dönemde birçok çalışma yapılmıştır. *Miftâh*'ın belagatle ilgili üçüncü bölümüne yoğunlaşan bu çalışmalar ilk başta telhis türünde eserlerle başlamıştır. Sonrasında şerh, hâşiye ve ta'likât gibi türlere ayrılarak zengin bir belagat literatürünün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Hâşiye ve ta'likât türündeki eserler 13./19. yüzyılın sonlarına kadar varlığını sürdürmüştür. Ancak 14./20. yüzyılla birlikte belagat eksenli çalışmalarda önemli değişiklikler yaşanmıştır. Şöyle ki Mısır'ın en önemli dinî eğitim kurumu olan Ezher'deki islahat ve tecdit çağrıları, belagat eğitiminin de gözden geçirilmesini gündeme getirmiştir. Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşîd Rızâ (ö. 1935) ve Abdurrahman el-Berkûkî (ö. 1944) gibi önemli ilim adamları tarafından desteklenen bu çağrıya göre, belagati mantık kurallarına ve kavramlar yumağına dönüştüren hâşiyeler terk edilmeli, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) zevk-i selim eksenli *Esrârü'l-belâga* ve *Delâ'ilü'l-i'câz* eserlerine dönülmelidir. Abduh, bu çağrıyı eyleme dönüştürerek Reşîd Rızâ'nın da desteğiyle *Esrâr* ve *Delâ'il*'i neşretmiştir (1902-1903).

Abduh'un belagatin aslına dönülmesini esas alan islahat çağrılarının, belagatin yenilenmesini isteyenler için ilk tecdit örneklerinden olduğu söylenebilir ancak yenilikçiler sadece Abduh'tan etkilenmemişlerdir. Emîn el-Hûlî (ö. 1966), Ahmed eş-Şâyib (ö. 1971), Tâhâ Hüseyin (ö. 1973), Recâ' 'Îd ve Şevkî Dayf (ö. 2005) gibi araştırmacıların belagete dair görüşleri incelendiğinde Abduh'un asla dönüş anlayışından ayrı olarak tecdit adı altında başka görüşlerin de ileri sürüldüğü fark edilir. Özellikle belagatin modern çağa uygun olarak yenilenmesini ve farklı bir okuma yöntemiyle değerlendirilmesini savunan bazı araştırmacılar, göstergebilimin kurucularından Roland Barthes (ö. 1980), retorik argümantasyon vurgusuyla dikkat çeken Chaïm Perelman (ö. 1984), şiirsel dilin yapısı üzerine yoğunlaşan Jean Cohen (ö. 1994) ve yorumbilimci Paul Ricoeur (ö. 2005) gibi Batılı isimlerin etkisinde kalmışlardır.

* Dr. Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ismmailaraz@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-3482-0483

Araştırmacıların çalışmaları aracılığıyla medeniyetler arasında ilmî etkileşimin oluşması kaçınılmazdır. Ancak reform ya da tecdit adı altında belagatin yenilenmesini isteyen bazı araştırmacıların söylemleri incelendiğinde kaçınılmaz olan bu durumun farklı projelere hizmet eden bir yöne evrildiği görülür. Tecdit fikrini aşan bu söylemler, Kur'an'ın anlaşılmasına hizmet eden klasik belagatten kurtulmayı; 13./19. yüzyılın sonlarından itibaren Batı'da dilbilim ve yorumbilim alanında artan çalışmalara uygun bir belagat anlayışının benimsenmesinin gerekliliğini savunur. Bu söylemleri dillendiren araştırmacılara göre, Batı'daki edebiyat ve belagat sahasında meydana gelen gelişmeler örnek alınmalıdır. Kanaatimizce bu araştırmacıların ihmal ettikleri husus, belagatin, İslam medeniyetinin karakteristik unsurlarını taşıdığı ve dışarıdan gelen kuramlarla yeri geldiğinde örtüşmediğidir. Bu ayrıntı ihmal edildiği için söz konusu araştırmacılar, başka medeniyetlerde ortaya çıkan kuramlarla örtüşmeyen belagatin mazide kaldığını ileri sürerek modern çağın ihtiyaçlarına uygun yeni bir belagat anlayışına vurgu yaparlar.

Açıklamalar çerçevesinde bu yazıda, Batı'daki retorik çalışmaları Arapçaya uyarlayan araştırmacıların söylemlerini ilmî bir üslupla tartışan *el-Belâgatü'l-cedîde mâ lehâ ve mâ 'aleyhâ* (Türkçesi: *Yeni Retorik: Olumlu ve Olumsuz Yönleri*) eseri değerlendirilecektir. *Es-râr* ile *Delâil* eserlerine yaptığı şerhlerle bilinen, Ümmülkurâ ve Ezher Üniversitelerinde akademik çalışmalarda bulunan İbrahim Şâdî'nin kaleminden çıkan eser, belagat sahasındaki tecdit hareketlerine farklı bir bakış açısıyla yaklaşır. Eser boyunca yazar, yeni retorik kuramları ve söylem çözümlerini tartışır. Ayrıca bu kuramları ve söylemleri Arapça metinlere uygulayanların safsatalarına (mugâlata) vurgu yapar. Özetle ifade edilirse, yedi bölüme ayrılan eserin giriş kısmında yazar, ayrıntıların sonraki bölümlerde değerlendirmek üzere Batı retoriğini ve yeni retorik çatısı altında ele alınan konuları inceler. Birinci bölümde yeni retorik'in olumlu yönlerine ve kazanımlarına, ikinci bölümde yeni retorik'in olumsuz yönlerine ve bunun Kur'an gibi dinî metinler üzerinde uygulanmasının arz ettiği tehlikelere, üçüncü bölümde yeni retorik'in en önemli alanı olan argümantasyonun temel problemlerine, dördüncü bölümde ise argümantasyonun Arap (Doğu) belagatindeki alternatifine değinir. Beşinci bölümde Arap belagati ile Batı belagatini edimbilim (ar. tedâvüliyye, fr. pragmatique, ing. pragmatics), estetik, mecaz ve söylem çözümlemesi gibi açılardan karşılaştırır. Altıncı bölümde akültürasyon (ar. müsâkafe, fr. l'acculturation, ing. acculturation) kavramı çerçevesinde Arap belagati ile Batı belagati arasındaki kültürel etkileşimi ele alır. Yedinci bölümde ise Cahiliye şairlerinden Murakkış el-Asgar'a ait bir kasidenin belagat açısından genel tahlilini yapar. Yazar, mezkûr ana başlıkların yanında Arap belagati ve yeni retorik hakkında birçok alt başlığa değinmeyi de ihmal etmez (s. 3-341).

Bölümlerin içeriğinden anlaşılacağı üzere *el-Belâgatü'l-cedîde*, Arap belagati ile Batı belagati arasındaki farkları ortaya koyan önemli bir eserdir. Yazar, eserin başlığında geçen *el-Belâgatü'l-cedîde* ifadesiyle doğrudan belagate dönük tecdit hareketlerini kastetmektedir. Bunun yerine Perelman ve Lucie Olbrechts-Tyteca (ö. 1987) tarafından 1958 yılında *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique* (Türkçesi: *Argümantasyon Üzerine*

Bir İnceleme, Yeni Retorik) adıyla yayımlanan eserde retorik argümantasyon (ar. hicâc, fr. l'argumentation) kavramını bir kurama dönüştürmek amacıyla ortaya atılan yeni retorik (ar. el-belâgatü'l-cedîde, fr. la nouvelle rhétorique, ing. new rhetoric) söylemine ve bu söylemle ilintili konulara atıf yapar. Ayrıca bu söylemin Doğu dünyasına intikal eden hâlini değerlendirir. Yazar, yeni retorik'in olumsuz yönlerinin yanı sıra olumlu yönlerine de temas eder (s. 35-129). Zaten eserin başlığında geçen *mâ lehâ ve mâ 'aleyhâ* ifadesi olumlu ve olumsuz yönleri ele aldığına işarettir. Ancak yazarın asıl vurgusunun, argümantasyonu belagatin temel konusu hâline getirmeye çalışanlara cevap vermek olduğu söylenebilir. Perelman ve Tycheca'nın geliştirdiği kuramı olduğu gibi Doğu dünyasına nakledenlerin bunu sadece şiire değil, Kur'an'a da uyguladıklarını ifade eden yazar, söz konusu araştırmacıların dinî değerleri çığnemelerini ve Kur'an'ı normal bir metin addetmelerini tenkit eder (s. 15, 185-208). Tam da burada çalışmanın misyonu ortaya çıkar. Buna göre *el-Belâgatü'l-cedîde*, uygulanabilirliğini tartışmadan yeni retorik'i Batı'dan İslam dünyasına uyarlayanların tezlerini çürütmek amacıyla kaleme alınmıştır. Eserin temel hedefinin, yeni retorik'in aslında İslam dünyasında farklı şekillerde bulunduğunu, Batı'daki metinler üzerinde uygulanan bir kuramın herhangi bir eleştiri süzgecinden geçirilmeden İslam medeniyetini temsil eden metinler üzerinde uygulanmasının doğru olmadığını ortaya koymaktır.

Modern çalışmalarda yaygın olarak tartışılan yeni retorik, geleneksel retorikten türemekle birlikte delaleti ve kapsamı değişmiş bir terimdir. Bu terim, modern çağda Batılı yazarlar tarafından, Aristo'nun (MÖ 322) retorik çalışmalarını canlandırmak için kullanılır. Perelman, modern tartışma teorisinin, Aristo'nun eserlerinde yayılmış olan eleştiri ve retorik kavramlarına dayandığını iddia eder. Bu bağlamda yeni retorik temelde insanları ikna etme çabasıyla hareket eden mantıklı bireylerin, argümantasyonu zorunlu olarak kullandığına dair bir önermeyle öne çıkar. Bu yaklaşıma göre, insanlar iddialarını desteklemek ve doğrulamak amacıyla bu süreci yürütürler. Dahası, bu mantıksal sürecin, filozoflar tarafından da benzer şekilde uygulandığı vurgulanır. İlk bakışta, Perelman'ın yeni retorik olarak adlandırdığı yaklaşımın eski retoriğe bağlı olduğu anlaşılır. Çünkü her ikisi de alıcıların zihnini aydınlatmayı hedefleyen belirli retorik tekniklere ve prosedürlere dayanır ve ikisi de tartışma ve retorik alanlarından faydalanır. Ancak Perelman, bu benzerlik ve bağlılığı aşar ve kavramları yeniden şekillendirir. Yazara göre yeni retorik kavramı çıkmadan önce Batı'da belagat, (a) estetik değerlerin öne çıkarıldığı, (b) argümantasyon söyleminin savunulduğu ve (c) Aristo'nun argümantasyonu ile Roland Barthes'in stilistik kavramını sentezleyen ve *systeme (en-nesak)* olarak bilinen genel belagat şeklinde üç temel eğilime sahipti (s. 9-17). Perelman'ın çalışmaları sayesinde mezkûr üç eğilim arasından argümantasyon öne çıktı. Yazara göre Perelman'ın amacı, retorik aracılığıyla argümantasyonu geliştirmektir.

Yazar, Perelman'ın bu çabasını fark eder ve bu farkındalıktan hareketle argümantasyonu *hicâc* kavramıyla Arap dünyasına naklederek yanlış yorumlayan araştırmacıları tenkit eder. Ona göre bu araştırmacılar, argümantasyonun amacının, belagatin (Batı'da retoriğin) geliştirilmesi ve işlevselleştirilmesi olduğunu belirtmişlerdir. Hâlbuki asıl amaç felsefi

bir eğilim çerçevesinde argümantasyonu siyasi, iktisadi ve günlük söylemlerde etkin hâle getirmektir (s. 15). Bu bağlamda denilebilir ki argümantasyon, belagati dilbilim, mantık ve okuma kuramı gibi kavramlar çerçevesinde ele alarak çağdaş eleştiriyi konuşma analizi stratejileriyle donatan teorik bir dayanak bulma amacındadır. Yazar, argümantasyon çerçevesinde şekillenen yeni retorik'in Batı'daki bu şekline karşı çıkmaz. Estetik, üslup, biçim ve retorik argümantasyon gibi genel retoriğin sahasına giren konular arasında argümantasyonun öne çıktığını belirten yazar, Batılı araştırmacıların yeni retorik kavramıyla argümantasyonu kastettiklerine dikkat çeker. Aynı şekilde Fas, Tunus ve Cezayir gibi Mağrip ülkelerindeki araştırmacıların bu konuda Batı'yı takip ederek argümantasyonu esas aldıklarını belirtir. Yazara göre Mağripli araştırmacılar, Cürcânî ve Sekkâkî gibi belagat teorisyenlerinin görüşlerinde argümantasyonun köklerini arayarak ya da argümantasyonu esas almayan retoriğin ilmî değerini azaltarak asıl retoriğin argümantasyon söylemi üzerinden oluştuğunu vurgularlar (s. 22-33).

Yazar, çeşitli uyarlamalarla Kur'an ve edebî metinler üzerinde uygulanan argümantasyon savunucularını eleştirir. Ona göre Kur'an'ın ve Arap edebiyatının karakteristik özellikleri vardır. Bu özellikler tespit edilmeden Batı'dan uyarlanan bir kuramın uygulanması ciddi tahribatlara yol açabilir. Bu bağlamda argümantasyonun önemli savunucularından Faslı edebiyatçı Muhammed el-Umerî'nin Cürcânî hakkındaki iddialarına cevap verir (s. 28). Umerî'ye göre, Aristo'nun retorik anlayışının İslam dünyasında etkili olmasına Cürcânî'nin belagat anlayışı engel olmuştur. Cürcânî, Kur'an'ın eşsiz nazmı çerçevesinde belagati dar bir alana hapsederek filozofların Aristo retoriğine dair görüşlerinin yankı bulmasının önüne geçmiştir. Ancak yazara göre, Cürcânî yapıcı bir yöntemle Kur'an ile şiirdeki söz dizimi incelemiştir (s. 29). Yazarın, argümantasyonu belagatin temel alanına dönüştürmek isteyenlere cevap olarak Cürcânî'nin yöntemine atıf yapması önemlidir. Nitekim Cürcânî, yazarın da belirttiği gibi üstünlük ve karşılaştırma ilkelerinden hareketle Kur'an ile Arap şiirini çözümlenmeye çalışmıştır. Bu çözümlenme serüveni, belagati dar bir alana hapsedmek yerine, edebî incelikler çerçevesinde farklı yorumların ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

Yazara göre yeni retorik, Batılı araştırmacılar ile onları takip eden Doğulu araştırmacıların yaptıkları gibi genel retorik ya da argümantasyon şeklinde dar bir alanla sınırlandırılmamalıdır. Objektif bir şekilde incelendiğinde yeni retorik'in olumlu yönlerinin bulunduğu görülür. Buna göre yazar, incelenmeye ve uygulanmaya değer gördüğü üretken mecaz (ar. el-mecâzû't-tevlîdî, ing. generative metaphor) ya da bilişsel metafor (ar. el-isti'âratü'l-ma'rifiyye, ing. cognitive metaphor) ve anlamsal işlev (fr. la fonction sémantique) gibi yeni retorik'in kapsam alanına giren birçok kavramı ele alır. Bu kavramların ortaya çıkışını ve dildeki kullanımlarını inceler. Kanaatimizce yazarın bu konuda takdiri hak eden çabası, Arap belagatinin söz konusu kavramların işlevsel boyutundan faydalanması gerektiğini belirtmesinde öne çıkar. Bununla da yetinmeyen yazar, söz konusu kavramların bir kısmının klasik belagat kitaplarında yer aldığını örnekleriyle vurgular (s. 37-74).

Yeni retorik'in kazanımlarının yanı sıra olumsuz yönlerini de tartışan yazar, Doğulu ve Batılı araştırmacılar tarafından farklı yönlerden çalışılan üslupbilim ve dilbilimi ele alır (s. 77-129). Yazara göre Batı'daki üslupbilim ile Doğu'daki üslupbilim aynı değildir (s. 77). Doğu'daki üslupbilim klasik dönemde şiir serikâtlarında ortaya çıkar. Bu durum, özellikle üslubu sözün bir tür dizimi olarak tarif eden Cürcânî'nin belagat anlayışında net bir şekilde görülür. Batı'da ise üslup, dilbilim çalışmalarının bir halkası olarak gelişim gösterir. Belagat ve edebî tenkitte yer edinmek isteyen üslupbilim taraftarları, dilbilimin bir halkası olan bu alanın retorik'in uzantısı olduğunu iddia ederler. Böylece retorik'i esas alan argümantasyon savunucularıyla ilmî bir tartışmaya girerler.

Eser boyunca yazar, ilmî bir üslup takip etmeye çalışır. Üslupbilime dair görüşlerini aktardığı Sa'd Maslûh gibi Kur'an'a ve Arap diline hizmet eden ilim adamlarının açıklamalarını delilleriyle beraber tartışır (s. 81, 299-306). Muhammed el-Umerî gibi argümantasyon konusunda iddialı görüşleri olan araştırmacılara ise sert eleştiriler yönelir (s. 23, 28-29, 31-33). Bu konuda araştırmacıların belagate yaklaşımlarını temel kriter kabul ettiği söylenebilir. İnkârcı bir kabulde belagate yaklaşan ve Batı'ya meyleden araştırmacıları keskin ifadelerle hedef alırken ilmî bir şekilde yeni retorik alanında çalışma yapan araştırmacılara daha hafif eleştiriler yönelir.

Genel olarak ifade edilecek olursa, eser boyunca yazarın temel vurgusu, yeni retorik adı altında Batı'da ortaya çıkan teorilerin doğrudan kabul edilmemesidir. Elbette o, özellikle gündelik konuşma dilinde ortaya çıkan istiare ve mecazların incelenmesine yönelik Batı merkezli çalışmaların kazanımlarından faydalanılması gerektiğini, Arap belagatinin bu yönden eksik kaldığını sarahaten belirtir. Ancak bu eksikliği gerekçe göstererek söz konusu çalışmaların Kur'an gibi dinî metinler üzerinde uygulanmasına karşı çıkar. Bunun yanında Cürcânî ve Sekkâkî gibi belagat teorisyenlerinin görüşlerini derinlemesine incelemeyi bırakıp Batı menşeli kuram ve yöntemlerle klasik edebî metinlerin incelenmesinin doğru olmadığına dikkat çeker. Bu ise yazarın, argümantasyon, metinlerarasılık, üslupbilim, şiirsellik ve söylem çözümlemesi gibi kuramlara doğrudan karşı çıkmadığını gösterir. Temel vurgusu, söz konusu retorik kuramların, Doğu dünyasına doğru bir yöntemle nakledilerek İslam medeniyetine uyarlanması, sonrasında belagatle barışık bir üslupla ilgili alanlara kazandırılmasıdır. Bu yönüyle yazar, Batı'da retorik anlamda kaydedilen gelişmelerin tam anlamıyla anlaşılması için Arap belagatinin özümsemesi gerektiğini savunur. Aslında o, bugünü anlamının ve geleceği doğru bir şekilde yorumlamanın ancak geçmişi çok iyi bilmekle mümkün olduğuna işaret eder. Yazarın bu konudaki hassasiyeti yerindedir. Nitekim Arap belagatinin eksiklikleri olup olmadığı, günümüzdeki dilsel veri ve problemlere cevap verip veremediği gibi birçok soruya cevap verebilmek ancak söz konusu belagatin inceliklerine vâkıf olmak ve âlimlerin çabalarını hakkıyla yorumlamaktan geçer. Aksi takdirde geçmişi bilmeden başka medeniyetlerden bilgi aktarımında bulunarak yeni bir gelecek inşa etmek hem geçmiş hem de geleceği tahrip edebilir.

el-Belâgatü'l-cedîde'de işlenen bütün meseleleri burada sıralamanın mümkün olmadığını belirtmekte fayda vardır. Gerek ülkemizde yeterince bilinmeyen yeni retorik kavramı çerçevesinde argümantasyona geniş yer ayırması gerekse birçok güncel belagat kavramını aktarması yönüyle eserin anlaşılmasının zor olduğu söylenebilir. Yazar, yeni retorikle ilgili Batı'dan Arap dünyasına nakledilen kavramların sadece Arapçasını aktarmış, Fransızca ya da İngilizce asıllarına yer vermemiştir. Bu durum, Türkçede henüz karşılığı bulunmayan ya da yaygın olmayan kavramların anlamlandırılmasını güçleştirmektedir. Ele aldığı konunun önemine ve misyonuna rağmen eserin en önemli eksikliği, kanaatimizce söz konusu kavramların sadece Arapçasının aktarılmış olmasıdır. Hâlbuki yeni retorik ve argümantasyona dair kavramların aslı özellikle Fransızcada bulunmaktadır. Buna rağmen yazar, edebî imgeler, şiirsel dilin yapısı, edebiyat teorisi, argümantasyon ve üslupbilime dair açıklamalarında ya Arapça eserlerden ya da Fransızcadan Arapçaya çevrilen çalışmalardan yararlanmıştır. Yazarın belagat alanındaki derin birikimi dikkate alındığında bunun sebebinin eserin kaleme alınma gayesinde saklı olduğu söylenebilir. Zira yazar eseri, yeni retorik'in Batı'daki gelişimini anlatmak ya da Batılı araştırmacılar tarafından nasıl uygulandığını izah etmek için kaleme almamıştır. Amaç, yeni retorik'in Müslüman araştırmacılar tarafından alımlanma ve uygulanma sürecini tartışmaktır. Hâliyle bu durum, yazarın Arapça kaynaklardan istifade etmesinde, Kur'an ve şiir gibi Arapça metinleri örnek vermesinde etkili olmuştur. Yeni retorik'in temel kavramlarının uzantılarını *Esrâr ve Delâ'il* gibi temel belagat kitaplarında araması da bunu gösterir.

Son olarak, kaynakçası ile dizininin bulunmaması ve bazı sayfalardaki basım hataları (s. 87-88, 313-314, 316) gibi eksikliklere rağmen *el-Belâgatü'l-cedîde*, modern dönemde belagat alanında kaydedilen ilerlemeyi klasik belagatle sentezleyerek okuyucuyla paylaşan önemli bir eserdir. Ülkemizde henüz çalışılmayan birçok konuya temas eden eserin, özgün çalışma sahaları arayan araştırmacıların ilgisini çekeceği muhakkaktır. Alanında yetkin araştırmacılar tarafından eserdeki modern belagat kavramlarının, maksadı en iyi ifade edecek şekilde Türkçeye kazandırılması Arap dili ve belagati alanına büyük katkı sağlayacaktır.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Vern L. Bengtson, Norella M. Putney & Susan Harris. (2013). *Families and Faith: How Religion is Passed Down Across Generations*. New York: Oxford University Press, 267 s.

Derya EREN CENGİZ*

Vern L. Bengtson, Norella M. Putney ve Susan Harris tarafından kaleme alınan bu eser, 1970 ve 2005 yıllarında yürütülen kuşak araştırmalarının sonuçlarını karşılaştırmalı olarak sunarak, Amerika’da kuşaklar arası dinî aktarımın panoramasını çizmektedir. Kitabın temel sorunsalı Amerikan toplumunun kültürel ve dinî çoğulcu ortamında, ailelerin inançlarını çocuklarına nasıl aktaracağıdır. Endişeli ebeveyn ve dinî kurumların kaygısını paylaşan bu kitap, verilere odaklanmanın yanı sıra gerek ebeveynlere gerekse dinî kurumlara çözüm önerileri sunarak muhafazakâr bir çizgide ilerlediğini de göstermektedir. Bu bağlamda yazarlar üç temel sorunun cevabını aramaktadırlar: (a) Ebeveynler günümüzde hızla değişen toplumda inançlarını ne ölçüde aktarıyorlar? (b) Son yarım yüzyılda yaşanan toplumsal ve kültürel değişimler, ailelerin dini bir nesilden diğerine aktarabilme gücünü zayıflattı mı? (c) Neden bazı ebeveynler inançlarını aktarmada başarılı olurken diğerleri olamıyor? (s.11-12) Kitap bu sorulara toplam üç kısımda ve bu kısımların altında yer alan farklı bölümlerle oldukça sade ve anlaşılır bir dil kullanarak cevap aramaktadır.

Kitabın birinci kısmı Amerika’da dinî hayatın ve kuşakların bir fotoğrafını sunmaktadır. Toplamda 3500’den fazla kişinin dahil olduğu bu çalışma, Amerikan toplumunda yaşanan dinî değişimi dört kuşak üzerinden nicel ve nitel araştırma yöntemlerini kullanarak incelemektedir. Bahsi geçen bu dört kuşak, kitap boyunca K1, K2, K3 ve K4 kısaltmalarıyla kullanılmış ve her bir kuşağa karşılık gelen dönemler detaylıca açıklanmıştır. K1, 1890 ve 1915 yılları arasında doğan Birinci Dünya Savaşı kuşağıdır. K2, 1916 ve 1931 yılları arasında doğan Büyük Buhran kuşağı ve 1932-1945 yılları arasında doğan Sessiz Kuşaktan oluşmaktadır. K3 ise Erken Dönem (1946-1954 arası doğanlar) ve Geç Dönem (1955-1964 arası doğanlar) Baby Boomer kuşağına karşılık gelmektedir. Son olarak K4 ise 1965 ve 1979 arası doğan X kuşağını ve 1980 ve 1988 arası doğan Y kuşağını kapsamaktadır. Bu dört kuşaktan ilk üç kuşak dinî inançlarını kendinden sonraki kuşaklarla aktarabilmiş ancak dördüncü

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, deryaereneren@hotmail.com,
ORCID: 0000-0001-7598-2027

kuşak söz konusu olduğunda bu devamlılıkta bir kırılma meydana gelmiştir. Dördüncü kuşak, anneleri, büyükanneleri ve büyük büyük anneleri kadar dindar değildir. 1960'larla birlikte sosyal ve politik hayatın değerlerini sorgulayan karşıt hareketlerin yükselişi ve kolektiveyi önceleyen değerlerin yerini bireyciliğe bırakması, bu durumun önemli bir sebebi olarak gösterilmektedir (s.5).

Bunun yanı sıra bu çalışmanın da üzerinde yoğunlaştığı gibi, aile ilişkilerinde yaşanan değişimler bireylerin dinî hayatları üzerinde son derece etkilidir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren boşanma oranları ciddi derecede artmış ve çocukların çoğu tek ebeveyniyle birlikte yaşamaya başlamıştır. Özellikle aile kurumunda yaşanan bu değişimler, ailenin çocuğun dinî hayatı üzerindeki etkisinin azaldığı yönünde değerlendirilmiştir. 2008 yılında yapılan bir ankete göre Amerikan toplumunun %44'ü ailesiyle aynı inancı paylaşmamaktadır. Özellikle *none* olarak ifade edilen, diğer bir deyişle hiçbir dinî bağlılığı olmayan bireylerin artışı dikkat çekicidir. Ancak yine de bu çalışma, 1970 ve 2005 yıllarında dindarlığın derecesi, dinî katılım, İncil yorumu ve gündelik hayatta din boyutlarını ölçmüş ve ebeveynlerin çocuklarıyla bu boyutlarda oldukça benzer sonuçlara sahip olduğu görülmüştür. Kitapta dindarlığın boyutunun hangi dinî inanç veya mezhep üzerinden yürütüldüğü belirtilmemekte, bu da okuyucu için muğlaklık noktası oluşturmaktadır. Bununla birlikte, yine 1970 ve 2005 yıllarında dindarlığın boyutlarından sonra Evanjelik Protestanlık, ana akım Protestanlık, Katoliklik, Yahudilik, Mormonluk ve hiçbir dinî bağlılığı olmayanlar üzerinden ayrı bir analiz yürütülmüştür. Bu analizde çocuğuyla aynı inancı paylaşan ebeveynlerin hem 1970'teki hem de 2005'teki oranlarına yer verilmiştir. Katolik ebeveynlerin çocuklarıyla aynı inancı paylaşma oranı 1970'te %84'ken, 2005'te bu oran %43'e düşmüştür. Benzer şekilde ana akım Protestanlıkta da %59'dan %26'ya varan bir düşüş gerçekleşmiştir. Evanjelikler ve Yahudiler oranlarını büyük ölçüde korumayı başarmışlardır. Ancak Mormonluk (%67-%85) ve hiçbir dinî inancı olmayanlarda (%40-%63) ciddi bir artış meydana gelmiştir. Dolayısıyla, kitabın da vurguladığı üzere yaşanan tüm sosyokültürel ve teknolojik değişimlere karşın dinin nesiller arası aktarımı büyük oranda devam etmektedir.

Kitabın ikinci kısmı, dinin aktarımının veya kesintiye uğramasının esas nedenini aile ilişkileri üzerinden okumaktadır. Çalışmanın temel iddiası da bu yöndedir. Aileyle kurulan duygusal yakınlığın derecesinin dinin aktarımında nasıl bir rol oynadığı, katılımcılara önce anket uygulanarak, ardından da mülakat yapılarak keşfedilmeye çalışılmıştır. Ailesine daha yakın ve bağlı olan çocukların ailesinin dinî inancını takip etmede ve dindarlığın boyutlarında daha yüksek bir orana sahip olduğu görülmüştür. Farklı dinî gelenekler üzerinden yapılan bir incelemede ise çocuklarıyla yakın ilişki kuran ebeveynlerin çocuklarıyla aynı inanca sahip olma oranlarının özellikle Mormonlarda ve Yahudilerde daha yüksek olduğu görülmüştür. Aynı veriler anne ve baba özelinde ayrı ayrı incelendiğinde ise baba ile yakınlığın dinin aktarımında -Yahudilik ve Mormonluk hariç- ilginç bir şekilde çok daha etkili olduğu saptanmıştır (s. 77). Yapılan mülakatlar, nicel araştırmanın sonuçlarını destekler

nitelikte olsa da çocukların ailelerinin inançlarını takip ederken bunu ne derece bilinçli yaptıklarını açıklamada tatmin edici derinlikten uzaktır.

Kitabı ilginç kılan yönlerden biri de sadece ebeveynlerin değil anneanne/babaanne ve dede faktörünün de çocuğun dinî hayatı üzerinde etki sahibi olduğunu göstermesidir. Artık anneanne/babaanne ve dedeler eski kuşaklara göre daha uzun ve sağlıklı bir hayat sürebilmekte ve coğrafi sınırlılıkları daha kolay aşarak torunlarıyla daha fazla vakit geçirebilmektedir. Annelerin çalışma hayatında daha fazla yer alması da bu vakit geçirmeyi zorunlu hale getirmektedir. Hem K1 ve K3 hem de K2 ve K4, yani nineler/dedeler ve torunlar incelendiğinde, dindarlığın boyutlarında oldukça benzer oranlara sahip oldukları da ortaya çıkmıştır. 2005 yılında yürütülen çalışmada K2 ve K4'ün kiliseye katılım oranları neredeyse aynıdır. Katılımcılar bu durumu açıklarken özellikle geçmişe dair anılarından, dedelerinin onları kiliseye götürmelerinden ve bunun onları manevi olarak beslediğinden bahsetmektedirler. Herhangi bir dinî inanca sahip olmayan ya da dine karşı olan anneanne/babaanne veya dede de aynı şekilde torununun hiçbir dinî bağlılığı olmaması konusunda da etkili olmaktadır (s.103). Bu veriler, geleneksel aile yapısının çözüldüğüne yönelik çalışmalar için oldukça düşündürücü olmakla birlikte yeni yapılacak çalışmalar için de sağlam bir kaynak teşkil etmektedir.

Farklı inançtan bireylerin evlenmesi durumunda dinî aktarımın durumunu da ele alan kitap, bu bireylerin evliliğinden doğan çocukların genellikle annelerinin dinî inancını benimsediklerini ortaya koymaktadır. Her ne kadar bunun nedeni istatistiksel açıdan açıklanamamış olsa da çocuğun dinî sosyalleşmesinde annenin daha fazla rol oynaması bu durumu açıklayabilir. Ancak daha önceki bölümlerde baba ile kurulan yakın ilişkinin anne ile kurulan yakın ilişkiye göre dinî aktarımda daha başarılı olduğu göz önünde tutulunca bu iki farklı durum okuyucu da kafa karışıklığına yol açabilmektedir. Çalışmanın, bu sonuçları daha kapsamlı değerlendirmemiş olması sonuçların uyumsuzluğu konusunda şüphe oluşturmaktadır.

Kitabın son kısmı da yeni neslin nerede duracağına, diğer bir ifadeyle dinden kopup kopmayacaklarına dair bir soru yönelmektedir. Yapılan araştırmalarda görülmüştür ki her 10 genç yetişkinin neredeyse 6'sı ebeveynlerinin dinî inancını paylaşmaktadır. Ancak maddiyonun öbür yönünü de dikkate alan kitap, her 10 yetişkin gencin 4'ünden fazlasının ailesinden farklı bir inanca sahip olduğunu vurgulamaktadır. Dinî aktarımın başarısız olduğu gruplar incelendiğinde ortaya üç farklı tip çıkmıştır. Birinci grup ailesinin benimsediği inanca karşı son derece tepkisel olup, o dinden farklı dinlere ya da dinsizliğe yönelebilen *isyankârlar (religious rebels)* dır. *None* olarak ifade edilen hiçbir dinî aidiyete sahip olmayan bireylerin bu gruba dahil olduğu görülmektedir. Ancak dinî aktarımdaki kesinti mutlak surette dinden kopuş anlamına gelmemelidir. Bahsi geçen ikinci grup, *mutaassiplar (religious zealots)*, ailesinden çok daha dindar diğer bir ifadeyle fanatiklik derecesinde dindar bireylerden oluşmaktadır. Son grup *bumeranglar (religious prodigals or boomerangs)* ise ilk

başta birinci gruptaki gibi ailesinin inancına tepki gösterip farklı bir yol izleyen ancak sonrasında bumerang misali tekrar aynı inanca dönen kişileri kapsamaktadır. İsyankârlar ailelerinin kendilerini dinî konularda zorlamalarından sıkılan, dinî vaazların gerçek hayatta uygulanmamasından rahatsızlık duyan ve bu sebeplerle dinden uzaklaşan insanlardan oluşur. Mutaassiplar ise ailelerinin dine karşı kayıtsızlığından rahatsız duymaktadır (s.132).

Çalışmanın sadece dinî inançlar üzerinden değil aynı zamanda *none* yani hiçbir dinî bağlılığı olmayan grupları da incelemesi kitabın kapsamını genişleterek, Amerikan dinî hayatını daha geniş pencereden görme imkânı sunmaktadır. Hiçbir dinî aidiyeti olmayan bu grup, ateistlerden, agnostiklerden, kurumsal dine ait olmayanlardan ve bunların dışında tamamen dine kayıtsız kalanlardan oluşmaktadır. Bu sınıflandırma oldukça sorunlu görünmektedir, zira Tanrı'nın varlığını militanca reddeden ateistler ile dinî/manevi tecrübeye olumlu bakıp bunu kurumsal dindarlıktan ayrı tutanlar aynı kategoride değerlendirilmektedir. İstatistikler, hiçbir dinî bağlılığı olmayan bu grubun özellikle genç nüfusta giderek yükseldiğini işaret etmektedir. Ancak bahsettiğimiz gibi bu grupta dine karşı farklı düşünceleri olan bireyleri kapsadığından sonuç çok da şaşırtıcı görülmemelidir. *None* grubunun yükselişinin sebebi eğitim seviyesinin artması, dindarlığın politik alana taşması vb. dinamiklerle açıklanmaya çalışılsa da bu kitabın dikkat çekmek istediği en önemli sebep dinî bağlılığı olmayan ebeveynlerin kendilerinden sonraki nesli de dinî geleneğe ait olmadan yetiştirmeleridir. Dinî bağlılığı olmayan yaklaşık 10 kişiden 6'sının ebeveynleri de dinî bağlılığa sahip değildir. Burada dikkat çekici olan dinsizliğin kilise, tapınak, sinagog vb. bir kuruma sahip olmadığı halde bir gelenek haline gelip kuşaklar arası aktarılmasıdır. Dinî bağlılığı olmayan ebeveynler bu aktarımı genellikle hümanistik ve ahlakî değerler üzerinden gerçekleştirilmektedirler (s.153).

Kitabın, dinî aktarımın en güçlü olduğu grupları da incelemesi içeriğe zenginlik katmıştır. Mormonlar, Yahudiler ve Evanjelikler inançlarını kendilerinden sonraki kuşağa aktarmada diğer dinî gruplara göre daha başarılı olmuşlardır. Bunun sebepleri arasında ise bu üç grubun da diğer inançlara göre azınlık olarak görülmeleri ve kendi içlerinde iyi örgütlenmeleri ve aileye oldukça fazla önem atfetmeleri bulunmaktadır. Ancak bu gruplar her ne kadar güçlü bir topluluk duygusuna sahip olsa da farklı inançtan bir evlilik, ebeveynlerin katı din aktarımı, ebeveynlerin öğütledikleri ile yaptıkları arasında tutarsızlık olması durumunda aktarım zedelenmektedir.

Çalışmanın sonunda ebeveynlerin çocukların inancı üzerinde sanıldığından daha etkili olduğunu yapılan diğer çalışmalarla da destekleyip, inançlarını çocuklarına aktarma konusunda endişe duyan ailelere bazı tavsiyeler yapılmaktadır. Ailelerin din konusunda baskıcı ve otoriter tutumu -en azından bu çalışmadaki örnekleme- çocukların dinden uzaklaşmasına sebep olabilmekteyken, daha özgür bırakılan çocukların ailesiyle aynı dine mensup olduğu görülmüştür. Çocuğun dinî açıdan rol model gördüğü nineler ve dedelerin etkisi de yadsınmamalıdır. Çocukların dinden uzaklaştığını düşünen din görevlileri için de eğitim

programlarının tek bir nesil üzerine odaklanmasından ziyade farklı nesilleri kuşatacak ve aile ilişkilerini güçlendirmeye yönelik düzenlemeler yapılması önerilmektedir. Bununla birlikte her şeyden önce yeni kuşağın henüz genç olduğu ve farklı düşüncelere kapılmalarının normal olduğu hatırlatılmakta, fikirlerinin zaman içinde değişebileceğinin de göz önünde tutulması gerektiğinin altı çizilmektedir.

35 yıl arayla tekrarlanan boylamsal çalışmanın bir ürünü olan bu kitap, günümüzde çoğu kişinin geleneksel aile değerlerinin kayb olduğu yönündeki kaygılarının aksini ispatlar niteliktedir. Zira çocuklarıyla aynı inancı paylaşan ebeveynlerin oranı %60'tır. Dindar ebeveynlerin inançlarını aktarmada halâ başarılı oldukları görülmektedir. Bu aktarımın başarılı olmasındaki en önemli kriter ise aile ve çocuk arasındaki ilişki tipidir. Sıcak ve destekleyici ebeveynler dinî aktarımda daha başarılı olurken, soğuk ve otoriter tipli ebeveynler dinî aktarımda başarısız olmaktadır. Elbette ki aynı inancı paylaşmak dinin tüm değerlerinin de aynı şekilde aktarıldığını göstermemektedir. Kitaba dair en büyük soru işareti de bu konuda oluşmaktadır. Çocuğun anne-babasıyla ve hatta nine ve dedeleriyle aynı inancı devam ettirmesi dinî yaşantının kesintisiz aktarılması anlamına gelmemelidir. Nitekim dindarlık sadece bu kitabın dahil ettiği boyutlardan oluşmamaktadır. Dinin gündelik hayattaki kararlar ve pratikler üzerindeki etkisi, dindarlığın ideolojik yönü ve dinî bilgi gibi boyutlar hakkında kitapta derinlemesine bir ayrıma gidilmemiştir. Bununla beraber kitapta dinî aktarımın büyük ölçüde başarılı olduğu sık sık tekrarlanmaktadır ancak Protestanlığın ve Katolikliğin bu aktarımın dışında kalması, dinî aktarımın ailenin etkisine ek olarak dinin kendi yapısından kaynaklandığını da düşündürmektedir. Zira Evanjelizm ve Mormonluk tepkisel dinî oluşumlardır ve ana akım dinî düşünceden rahatsızlık duyanlar için birer alternatiftir. Bu alternatiflerde dinî aktarımın yüksek çıkması Katoliklik ve Protestanlıktan uzaklaşan bir toplum için anlaşılabilir bir durumdur. Yahudilik de inanç ve pratik olarak uygulanmasa bile kimlik ve kültürel yönüyle nesiller arası aktarımı nispeten yüksek bir dindir. Bu etkenler dikkate alındığında aktarımın sadece aile ile değil dinin bizzat kendi öğretileri ve kültürel algılanışı ile de etkili olduğu görülebilir. Buna ek olarak, Amerika'daki Müslüman nüfus göz önüne alındığında, neden İslam'ın da araştırmaya dahil edilmediği merak konusu olmuştur. Tüm bunlara karşın bu eser, 35 yıl arayla tekrarlanarak oldukça zahmetli ve detaylı bir çalışma örneği teşkil etmektedir. Hem sunmuş olduğu veriler hem de kullandığı yöntem ile din, kuşak ve aile üzerine çalışan din sosyolojisi, din psikolojisi ve aile sosyolojisi araştırmacılarının çalışmalarına katkı sağlamaya devam edecektir.



Uygulamalı Dijital İlahiyat Araştırmaları I Eğitim Programı Tanıtımı (5-17 Şubat 2024)

Nuran SARICI DOĞAN*

Son yıllarda özellikle de pandemi süreciyle birlikte yeni bir ivme kazanan dijital dönüşüm, genelde günlük yaşamı, özelde akademik hayatı derinden etkileyen birçok değişimi beraberinde getirmiştir. Dijital uygulamalar bilgiye erişim, eğitim-öğretim, kaynak kullanım ve iletişim sahalarında pek çok imkân vermektedir. Buna bağlı olarak ülkemizde akademik alanda, dijital uygulamaların kullanımı büyük ölçüde artmıştır.¹ Bilgiye daha hızlı ve geniş kapsamlı erişim imkânı sağlayan dijital uygulamalar sayesinde eğitim süreçleri dijitalleşmiş ve uzaktan eğitim modelleri daha yaygın hale gelmiştir. Bununla birlikte, kaynak kullanımı ve iletişim de dijital araçlar sayesinde daha etkili hale gelmiştir. Bu durum dijital beşerî bilimlerin adı verilen yeni bir çalışma alanının ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu alan, interdisipliner ve multidisipliner bir yaklaşımla çalışarak, dijital uygulamaların beşerî bilimlere adaptasyonu ve yeni çalışma süreçlerinin oluşturulmasını sağlamıştır. Bu süreçlerin devamı niteliğinde TÜBİTAK destekli Uygulamalı Dijital İlahiyat Araştırmaları I Eğitim Programı, halihazırda ilahiyat sahasında yürütülen akademik çalışmalar ile dijital beşerî bilimlerin yöntemleri arasında entegrasyon kurmayı amaçlamıştır. Bu amaca hizmet eden bir faaliyet olarak dijital teknolojilerin ilahiyat araştırmalarında kullanımı ve söz konusu adaptasyonun gerçekleştirilmesine yönelik olarak TÜBİTAK 2237-A Bilimsel Eğitim Etkinlikleri Desteği Programı kapsamında 5-17 Şubat 2024 tarihleri arasında Türkiye'nin çeşitli şehirlerinden ve farklı ilahiyat fakültelerinden yüksek lisans ve doktora eğitimlerine devam eden 80 kişinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Program kapsamında ücretsiz olarak verilen çevrimiçi eğitimlerde dijital beşerî bilimlerin yöntemlerinin İslami araştırmalara adaptasyonunun imkânları sorgulanmış ve katılımcılar aktif bir şekilde örnek çalışmalarla sürece dâhil edilmişlerdir. Buna göre eğitim; giriş dersleri, kapanış oturumu olarak proje uygulama örneği dersi ve her biri 4 bloktan oluşan 4 farklı modül şeklinde gerçekleştirilmiştir. Öncelikli olarak dijital beşerî bilimlerin tanıtıldığı ve temel kavramsal çerçevenin çizildiği 3 bloktan oluşan giriş dersleri verilmiştir. Bu derslerde Doç. Dr. Yunus Uğur rehberliğinde *tanım, tema, amaç, yöntem, teknolojik yaklaşımlar, örnek projeler ve uygulamalar* üzerinden

* Arş. Gör., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. nsarici@kastamonu.edu.tr,
ORCID: 0000-0001-7102-4593

1 Türkiye Araştırmalarında Dijital Beşerî Bilimlere dair ayrıntılı bilgi için bk. Fatma Aladağ. "Dijital Beşerî Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18, sy. 36 (Aralık 2020): 773-796.

“Dijital Beşerî Bilimlere Giriş” dersi verilmiştir.² Akabinde Uygulamalı Dijital İlahiyat Araştırmaları I Eğitim Programının Yürütüsücü Dr. Öğr. Üyesi Tuba Nur Saraçoğlu tarafından İlahiyat Araştırmalarında “Dijital Yöntemlerin Kullanımı” konulu ikinci bir giriş dersi verilmiştir. Bu ders kapsamında Dijital İlahiyat araştırmalarının kavramsal çerçevesi kapsamlı bir şekilde ortaya konularak bu sahadaki araçlar ve ilk çalışmalar tanıtılmış; dijital beşerî bilimler yöntemlerinin İlahiyat araştırmalarında uygulanması hususunda karşılaşılan problemler, sunduğu yeni fırsatlar ve imkânlar ele alınmıştır.³ Son giriş dersi olarak ise Prof. Dr. Hasan Güçlü rehberliğinde yapay zekâ hakkındaki terminolojinin doğru kullanımları ve uygulama yöntemleri hususlarında bilgilendirme yapılmıştır.

Eğitim programı Doç. Dr. Celal Şenol rehberliğinde “Coğrafi Bilgi Sistemleri”, Prof. Dr. Hasan Güçlü rehberliğinde “Sosyal Ağ Analizleri”, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Apaydın ve Arş. Gör. Sefer Korkmaz rehberliğinde “Metin Analizleri” ve Dr. Mustafa Taha Koçyiğit rehberliğinde “Yapay Zekâ” olmak üzere 4 farklı modülden oluşmaktadır. Coğrafi bilgi sistemleri modülünde coğrafi bilgi sistemlerinin tanımı, temel unsurları, harita oluşturma yöntemleri, mekânsal analiz, coğrafi bilgi sistemleri teknolojisi gibi konular ele alınmıştır. Bu kapsamda coğrafi bilgi sistemleri araçlarından ArcGIS yazılımı üzerinden haritalama, tarihi verilerin mekânsal analizleri, veri güncelleme, veri yönetimi ve Excel veri tabanını içe aktarma gibi konular anlatılmış ve uygulama örnekleri üzerinden katılımcılar veri işleme pratiği yapmışlardır.

Sosyal ağ analizleri modülü kapsamında sosyal ağ analizlerinin temel kavramları ve çizgi teorisi hakkında bilgilendirme yapılmıştır. Bu modülde sosyal ağ analizlerinde merkezilik ölçüleri ve İslami araştırmalardaki uygulamalarını tanıtmaya hedeflenmiştir. Ayrıca Pajek yazılımı ile sosyal ağ analizine giriş dersi verilmiş ve bu kapsamda İslami ilimlere dayalı veri seti uygulanmıştır. Metin analizleri modülü kapsamında Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Apaydın’ın öğretmenliğinde rivayete dayalı metinlerin veri yapısı üzerinde incelemelerde bulunulmuştur. Bu modülde bir rivayetin farklı varyantlarının KURAMER Pro programı vasıtasıyla veri tabanına işlenip kodlama ve tasnifinin yapılması hedeflenmiştir. Buna göre rivayetlerdeki verilerin zaman, mekân, nesne, grup ve eylem olgularına göre KURAMER Pro yardımıyla kategorize edilerek oluşturulan şemaların rivayet araştırmalarında bütünsel yaklaşım metoduyla⁴ nasıl kullanılacağı öğretilmiştir. KURAMER Pro programının kullanımına ek olarak hadis ve siyer rivayetlerinin tespiti, analizi, yeniden kurgulanması ve yorumlanması hususunda teorik ve uygulamalı bir yöntem izlenerek katılımcıların bu tarihî verileri nasıl değerlendireceklerine dair önemli bir kazanım elde etmeleri hedeflenmiştir. Metin analizleri modülünün ikinci eğitimi olarak Arş. Gör. Sefer Korkmaz rehberliğinde KİTAB projesi tanıtılmıştır. Knowledge, Information, Technology ve Arabic Book kelimelerinin baş harflerinden türetilmiş bir kısaltma olan KİTAB projesi, Aga Khan Üniversitesi Uluslararası

2 Dijital teknolojilerin sağladığı ilmî katkıların Osmanlı tarihi ve kaynakları üzerindeki yansımaları için bk. Yunus Uğur (ed.), *Dijital Beşerî Bilimler ve Osmanlı Çalışmaları* (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023).

3 Tuba Nur Saraçoğlu, “Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 12, sy. 2 (30 Eylül 2022): 845-891.

4 Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, İstanbul: Kuramer / Kur’an Araştırmaları Merkezi, 2018.

Müslüman Medeniyetleri Araştırma Merkezi bünyesinde Prof. Dr. Sarah Bowen Savant yürütücülüğünde geliştirilen İslami metinlerin yapısını ve veriye dönme süreçlerini incelemeyi amaçlayan bir projedir. Buna göre müelliflerin kendilerinden önceki eserlerden nasıl yararlandıklarını tespit eden yöntemleri ortaya koyan proje, metinler arasındaki ilişkileri ve metinler arası dolaşım sistemlerini keşfetmeyi hedeflemiştir. Bu hedef doğrultusunda Optik Karakter Tanıma (OCR) yöntemi kullanılarak metinler arası benzerlik oranları istatistiksel verilerle ortaya konmaktadır.⁵ Eğitim esnasında proje yürütücüsü Prof. Dr. Sarah Bowen Savant'ın modüle misafir olarak katılıp değerlendirmelerini paylaşması katılımcıların projeyi yakinen ve birinci elden tanımaları açısından çok değerli bir aşama olmuştur.

Yapay zekâ modülünde Dr. Taha Koçyiğit tarafından yapay zekâ uygulamalarına dair temel bilgilendirme yapılmıştır. Bu modül kapsamında yapay zekâ algoritmalarının İslami metinlere uygulanması amacıyla Büyük Dil Modeli (LLM) temelli OpenAI ve ChatGPT gibi araçların kullanımı, verilerin istatistiki analizi ve literatür taraması gibi hususlara değinilmiştir. Eğitimin son aşamasında Doç. Dr. Muhammed Enes Topgül tarafından “Klasik Metinlerden Veri Oluşturma” başlıklı bir kapanış dersi verilmiştir. Bu ders kapsamında klasik kaynaklardaki bilgilerin proje hedeflerine hizmet eden verilere dönüştürülmesi bağlamında hali hazırda devam eden “2./8. Asır Hadis Halkalarının İnşası” isimli proje üzerinden tecrübe aktarımı yapılmıştır.

Katılımcılardan eğitimin giriş derslerine, kapanış dersi olan proje uygulama örneği dersine ve kayıtlı oldukları ilgili modülün en az 3 bloğuna katılmaları beklenmiştir. Eğitime eksiksiz ve aktif olarak katılanlara katılım belgeleri ulaştırılmıştır. Bu makaleye konu olan eğitim, Uygulamalı Dijital İlahiyat Araştırmalarının I. kısmını kapsamaktadır. 22 Temmuz-5 Ağustos 2024 tarihlerinde yapay zekâ ağırlıklı olacak şekilde 7 günlük II. bir eğitim programı planlanmıştır.⁶

İlahiyat araştırmaları sahasında kullanımı pek de yaygın olmayan dijital beşerî yöntemlerin ilgili proje vasıtasıyla geniş bir araştırmacı kitlesiyle buluşturulması, alana dair ileride yapılacak projelere ve geliştirilecek yöntemlere kaynaklık etmesi bakımından son derece önemli bir girişim olmuştur. Eğitim, katılımcıların mekân, ağ ve metin analizi programlarını öğrenmelerini sağlayarak bu yeni yöntemlere kendi sahalarıyla bütünlüklü olarak adapte olmalarına katkı sağlayacaktır. Proje farklı disiplinlerden akademisyenlerin bir araya gelerek ortak çalışmalar yapabildiği bir platform olmayı başarmıştır. Ayrıca bu eğitim programı ilahiyat fakültelerinin gündemlerine dijital beşerî bilimler yöntemlerini almaları bakımından çok önemli bir adım olmuştur. Bu anlamda başta proje yürütücüsü Dr. Öğretim Üyesi Tuba Nur Saraçoğlu olmak üzere, proje işbirlikçisi Marmara Üniversitesi Dijital Beşeri Bilimler Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü, Düzenleme Kurulu, Bilim Kurulu, Kıymetli Öğitmenler, Yardımcı Araştırmacılar ve tüm katılımcılar büyük bir teşekkürü hak etmektedir.

5 Ayrıntılı bilgi için KİTAB projesi web sayfasına bkz. <https://kitab-project.org/>

6 Ayrıntılı bilgi için bkz. <https://www.dijitalilahiyatarastirmalari.com/>

Kaynaklar

Aladağ, Fatma. “Dijital Beşerî Bilimler Ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi”. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 18, sy. 36 (Aralık 2020): 773-96.

Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: Kuramer / Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2018.

Saraçoğlu, Tuba Nur. “Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler”. İslam Tetkikleri Dergisi 12, sy. 2 (Eylül 2022): 845-891. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1123964>.

Uğur, Yunus (ed.). *Dijital Beşerî Bilimler ve Osmanlı Çalışmaları*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023.

<https://kitab-project.org/>

<https://www.dijitalilahiyatarastirmalari.com/>

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi **Yayın Esasları**

1. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli olup, yılda iki sayı yayımlanır. • 2. Dergide telif makale, metin neşri ve kitap kritiği gibi ilmi çalışmalar, sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır. • 3. Metin neşrine ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmez. • 4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. • 5. Bir yazarın aynı sayıda tek bir telif çalışmasına yer verilir. • 6. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (600-750 kelime) ile anahtar kelimeler (5-10 kelime) bulunmalıdır. • 7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir. • 8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre hakemlere gönderilir. Yazıların yayımlanabilmesi için hakem raporlarının olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli gördüğü düzeltmeler müellif tarafından yapıldıktan sonra yayımlanır. • 9. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmî ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. • 10. Dergide Türk Dil Kurumu (TDK) ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA) imla esasları uygulanır. • 11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.

Publication Guidelines for ***International Journal of Theological and Islamic Studies***

1. *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJTIS)* is a peer-reviewed journal published twice a year. • 2. It is devoted to the publication of articles, editions of manuscripts and book reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries. • 3. The number of pages devoted to classic manuscripts should not be more than one-third of the total page numbers of an issue. • 4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher. • 5. One author may have only one piece of work published in the same issue of the journal. • 6. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (600-750 words) along with key words (5-10 words). • 7. The journal publishes articles in Turkish and in other languages. • 8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to the referees. In order for any material to be published, the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. • 9. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. • 10. The style used by the Türk Dil Kurumu (Turkish Language Association) and the *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Encyclopedia of Islam)* is adopted in the journal. • 11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference.

شروط النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره

1. إن مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره مجلة محكمة وتصدر مرتين في السنة • 2. تقوم المجلة بنشر مقالات تأليفا كما تقوم بنشر نصوص محققة والتعريف بالنشاطات العلمية من كتب ومؤتمرات وندوات ومحاضرات، وأخبار وفيات وتقييمات علمية. • 3. ويجب ألا يزيد الحجم المخصص للنصوص المحققة على ثلث الحجم المجلة. • 4. ويجب ألا يكون المقال منشورا في أية مجلة أو مقدا للنشر في أية مجلة. • 5. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقال واحد تأليفا. • 6. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص واف باللغة التركية والإنكليزية إذا كان البحث باللغة التركية والإنكليزية و ملخص باللغة العربية إذا كان البحث باللغة العربية (600-750 كلمة) مع كلمات مفتاحية (5-10 كلمة). • 7. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر البحوث باللغات الأخرى. • 8. يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل والمضمون من قبل هيئة التحرير للمجلة ويرجع إلى رأي اللجنة الاستشارية في حالة اللزوم. وحسب النتيجة يرسل البحث إلى محكمين. وتتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقارير إيجابية من المحكمين. وفي حالة طلب محكمين إجراء تصحيحات لازمة يتم نشر البحث بعد القيام بهذه التصحيحات من قبل المؤلف. • 9. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قُبِلت للنشر أم لم تُقبل. المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن آراء كتّابها وجميع المسؤوليات العلمية والحقوقية عليهم من حيث اللغة الأسلوب والمضمون. • 10. أن تراعى أسس الإملاء المصطلح عليها في دائرة مجمع اللغة التركية والموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي. • 11. جميع حقوق التأليف للأبحاث الواردة في المجلة محفوظة، ولا يمكن الإقتباس قسما أو كليا دون الإشارة إلى البحث الوارد في المجلة.