



BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BÜLENT ECEVİT UNIVERSITY

ISSN: 2148-3728

ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)



Dergimiz İSAM tarafından dizinlenmektedir.

Ulakbim'e müracaat edilmiş olup, gözetim altındadır.

Cilt 2
Volume 2

Sayı 2
Number 2

Yıl 2015
Year 2015

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BÜLENT ECEVİT UNIVERSITY

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES

- Prof. Dr. A. Saim ARITAN (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Abbas ÇELİK (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (*Marmara Üniversitesi*)
Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (*İstanbul Üniversitesi*)
Doç. Dr. Adem YERİNDE (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Adem APAK (*Uludağ Üniversitesi*)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Agil ŞİRİNOV (*Azerbaycan Bakü Devlet Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ahmet Faruk KILIÇ (*Sakarya Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TÜRABİ (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ahmet İNAM (*Orta Doğu Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ahmet YAMAN (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ali Osman KURT (*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ali AKPINAR (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ali DURUSOY (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ali KÖSE (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ali YILMAZ (*Ankara Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Ali ARSLAN (*Büilent Ecevit Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (*İstanbul Üniversitesi*)
Doç. Dr. Alican DAĞDEVİREN (*Sakarya Üniversitesi*)
Prof. Dr. Alim YILDIZ (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Anar GAFAROV (*Azərbaycan Milli İlimler Akademisi*)
Doç. Dr. Asiye Ayşe SENAT (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Behram HASANOV (*Büilent Ecevit Üniversitesi*)
Doç. Dr. Bekir KUZUDIŞLİ (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Besssam KAWASMI (*Büilent Ecevit Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (*Uludağ Üniversitesi*)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (*Ondokuzmayıs Üniversitesi*)
Doç. Dr. Bülent ŞENAY (*Uludağ Üniversitesi*)
Prof. Dr. Çağfer KARATAŞ (*Uludağ Üniversitesi*)
Prof. Dr. Casim AVCI (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Celal TÜRER (*Ankara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ (*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM (*Ankara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Enver UYSAL (*Uludağ Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU (*Ankara Üniversitesi*)
Doç. Dr. Eyüp Bekir YAZICI (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Fazlı ARSLAN (*Erciyes Üniversitesi*)
Prof. Dr. Galip YAVUZ (*Marmara Üniversitesi*)
Doç. Dr. Gürbüz DENİZ (*Ankara Üniversitesi*)
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI (*Dicle Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (*Sakarya Üniversitesi*)
Doç. Dr. Hakan OLGUN (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Hakan TÜRKKAN (*Karabük Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hamit ER (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Harun SAVUT (*Büilent Ecevit Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Harun ŞAHİN (*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hasan KESKİN (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hasan ONAT (*Ankara Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Hasan MEYDAN (*Büilent Ecevit Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Hızır Murat KÖSE (*İstanbul Şehir Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hidayet AYDAR (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER (*Karabük Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI (*Malatya İnönü Üniversitesi*)
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU (*Dokuz Eylül Üniversitesi*)
Doç. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU (*Ankara Üniversitesi*)
Prof. Dr. İlhan KUTLUER (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. İrfan BAŞKURT (*İstanbul Üniversitesi*)
Doç. Dr. İsmail DEMİREZEN (*İstanbul Üniversitesi*)
Doç. Dr. İsmail SAĞLAM (*Uludağ Üniversitesi*)
Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*)
Prof. Dr. İsmail TAŞ (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)
Prof. Dr. İsmail TAŞPINAR (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
Doç. Dr. Kemal ATAMAN (*Uludağ Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kürşat DEMİRCİ (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Üniversitesi*)
Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (*Uludağ Üniversitesi*)

- Prof. Dr. M. Hüsrev SUBAŞI (*İstanbul Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi*)
- Prof. Dr. M. Tahir YAREN (*Yalova Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mehmet Emin AY (*Uludağ Üniversitesi*)
- Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR (*Kastamonu Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (*Ankara Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Üniversitesi*)
- Doç. Dr. Mehmet ATALAY (*İstanbul Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN (*Marmara Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (*Ankara Üniversitesi*)
- Doç. Dr. Metin BOZAN (*Dicle Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR (*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mevlüt UYANIK (*Hitit Üniversitesi*)
- Doç. Dr. Muhammet TARAKÇI (*Uludağ Üniversitesi*)
- Doç. Dr. Muharrem ÖNDER (*Yalova Üniversitesi*)
- Yrd. Doç. Dr. Muharrem HAFIZ (*İstanbul Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Muhittin MACİT (*Marmara Üniversitesi*)
- Yrd. Doç. Dr. Muhittin DÜZENLİ (*On Dokuz Mayıs Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Murat SÜLÜN (*Marmara Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Murteza BEDİR (*İstanbul Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Murteza KORLAELÇİ (*Ankara Üniversitesi*)
(*Emekli Öğretim üyesi*)
- Doç. Dr. Mustafa TEKİN (*İstanbul Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN (*Gaziantep Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (*Selçuk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (*İstanbul Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mustafa KARA (*Uludağ Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mustafa KARATAŞ (*İstanbul Üniversitesi*)
- Doç. Dr. Mustafa KAYA (*Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Necdet ÇAĞIL (*Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Necdet TOSUN (*Marmara Üniversitesi*)
- Doç. Dr. Necmettin GÖKKIR (*İstanbul Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Nevzat AŞIKOĞLU (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
- Doç. Dr. Nurettin GEMİCİ (*İstanbul Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Orhan ÇEKER (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Osman GÜNER (*On Dokuz Mayıs Üniversitesi*)
- Yrd. Doç. Dr. Osman KABAKÇILI (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
- Doç. Dr. Ömer Faruk TEBER (*Akdeniz Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (*İstanbul Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Ömer AYDIN (*İstanbul Üniversitesi*)
- Doç. Dr. Ramazan YILDIRIM (*İstanbul Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (*İstanbul Üniversitesi*)
- Yrd. Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Saffet KÖSE (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)
- Doç. Dr. Selim EREN (*On Dokuz Mayıs Üniversitesi*)
- Doç. Dr. Servet BAYINDIR (*İstanbul Üniversitesi*)
- Yrd. Doç. Dr. Sezai KÜÇÜK (*Sakarya Üniversitesi*)
- Yrd. Doç. Dr. Süleyman BERK (*Yalova Üniversitesi*)
- Yrd. Doç. Dr. Şeyma ASLAN (*İstanbul Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Şükrü ÖZEN (*Yalova Üniversitesi*)
- Yrd. Doç. Dr. Tahir AŞIROV (*Magtymguly Devlet Üniversitesi, Türkmenistan*)
- Yrd. Doç. Dr. Tahsin KOÇYIĞİT (*Dokuz Eylül Üniversitesi*)
- Yrd. Doç. Dr. Ümit HOROZCU (*İstanbul Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Üzeyir OK (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
- Yrd. Doç. Dr. Uğur Bekir DİLEK (*Yalova Üniversitesi*)
- Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ (*Ankara Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Vejdi BİLGİN (*Uludağ Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Yakup CİVELEK (*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Yaşar KURT (*On Dokuz Mayıs Üniversitesi*)
- Doç. Dr. Yusuf ALEMDAR (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (*İstanbul Üniversitesi*)
- Yrd. Doç. Dr. Zeki YAKA (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Ziya YILMAZER (*Marmara Üniversitesi*)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

	Sayfa
● The Relation of Heart and Mind in the Asian Societies Reasoning Heart: The Case of Yunus Emre <i>Yunus Emre Örneğinde Asya Toplumlarında Kalp ve Akıl İlişkisi</i> Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA	211-218
● Kur'an Açısından Sekr ve Sahv Halleri <i>Sekr and Sahv From The Point of View of Kuran</i> Doç. Dr. Osman KABAĞÇILI	219-228
● İslam Hukukunda Vâcibin Alt Sınırına Yapılan Ziyadenin Hükümü <i>The Provision of the Addition to the Minimum Amount of Wajib</i> Yrd. Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ	229-246
● İslâm Tarihi'nde Bi'r-i Maûne Hâdisesi Üzerine Bir Araştırma <i>A Research on the Incident of the Bi'r-i Maûna in the Islamic History</i> Okt. Mustafa SEZER	247-274
● Hindu Art in the Traditional Doctrine of Sacred Art <i>Geleneksel Kutsal Sanat Doktrini Açısından Hindu Sanatı</i> Yrd. Doç. Dr. Muharrem HAFIZ	275-284
● Platon 'da İdea-Tikel İlişkisi: Episteme vs Doksa <i>The Relationship of Idea and Particulars: Episteme vs Doxa</i> Arş. Gör. Abdullah DEMİR	285-300
● Yehuda Halevi ve Ahiret Düşüncesi <i>Judah Halevi and His Concept of Afterlife</i> Arş. Gör. Adem IRMAK	301-318
● The Reflections of Universal Ethical Rules in East Asian Thought <i>Evensel Ahlak İlkelerinin Hindistan Kültür Havzasındaki Yansımaları</i> Assist. Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ	319-326
● البناية شرح الهداية - نموذج تطبيقي في تحقيق المخطوطات <i>Binâye fi Şerhi'l-Hidâye</i> <i>Al Binaya Sharh Al Hidaya</i> Dr. Beyan Mahmoud SADA	327-354

Söyleşi / Conversation

- Prof. Dr. Zekeriya GÜLER ile Hadis Günlüğü Üzerine Söyleşi **355-358**
Conversation On Hadith Diary With Prof. Zekeriya Güler
İlahiyatçı-Yazar, Sami BAYRAKÇI

Kitap Tanıtımı / Book Review

- "Tefsir İlmi"nin Rivayet Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı -İbn Kesîr'in Tefsîru 'l-Kur'âni'l-'Azîm'i- **359-364**
Harun SAVUT, Yayınevi, Ankara 2012, 243 sayfa
Arş. Gör. Sabri BERBER
- Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları **365-370**
Turkey Manuscripts Agency Publications
Yrd. Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI
- İlâhiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı Akademisyenleri VI. Koordinasyon Toplantısı **371-376**
VI. Coordination Meeting Among The Researchers in The Department of Tafseer (Interpretation of The Holy Qur'an) Studies At Faculties of Theology
Doç. Dr. Yusuf ALEMDAR

THE RELATION OF HEART AND MIND IN THE ASIAN SOCIETIES REASONING HEART: THE CASE OF YUNUS EMRE

Yunus Emre Örneğinde Asya Toplumlarında Kalp ve Akıl İlişkisi

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA**

ABSTRACT

This article, considers that the relation of heart and mind in the Asian Societies. The heart as the center of intuition and the mind as the emperor of the castle of body. Yunus Emre describes the heart as "the throne of God" whereas he refers to heart as the center of the Divine Light, mysteries, the wisdom and knowledge. Whereas the mind is the emperor of the castle of body, the heart is like a treasure between the mind and the body. This treasure opens up with the power of love. When the heart is accompanied by the mind, it attains at the station of emperorship. For Yunus Emre, reasoning and love are not remote and independent realities. On the contrary they are intertwined. They control each other.

Keywords: Yunus Emre, Heart, Mind

ÖZET

Bu makale, Yunus Emre örneğinde Asya toplumlarında Kalp ve Akıl ilişkisini ele almaktadır. Kalp, duyguların merkezi iken akıl, beden kalesinin hükümdarıdır.. Yunus Emre, kalbi ilahi ışığın, esrarın, bilgi ve hikmetin merkezi olası dolayısıyla "Tanrı'nın tahtı" olarak tarif eder. Yine Yunus Emre'ye göre akıl beden kalesinin imparatoru iken, kalp, akıl ve beden arasındaki bir hazine gibidir. Bu hazine, aşkın gücü ile açılır. Kalp akıl ile beraber olduğunda, o, hükümdarlık konumuna erişir. Yunus Emre'ye göre muhakeme ve aşk birbirinden ayrı ve bağımsız gerçeklikler değildir. Aksine onlar birbirine geçmiş (sarılmış?) haldedir. Birbirlerini kontrol ederler.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Akıl, Kalp

* This work, which is supported by Istanbul University, Coordination Unit for Scientific Researches, (Project no: UDP-39136) is the revised article version of a paper presented in the symposium held in New Delhi/India. (The 7th International Conference of the Asian Philosophical Association to be held jointly at Jawaharlal Nehru University in New Delhi, India between 14th and 16th January 2014).

** Bülent Ecevit University, Theology Faculty, (bacetinkaya@hotmail.com)

The Heart as the Center of Intuition and the Mind as the Emperor of the Castle of Body

The heart, being the manifestation of the Truth is the center of esoteric knowledge. Yunus Emre describes that aspect of the heart as “the throne of God”¹ whereas he refers to heart as the center of the Divine Light, mysteries, the wisdom and knowledge. He treats these aspects separately. It is the heart that witnesses the union with the Divine.²

When Yunus talks about the heart he personifies it and asks it not to corrupt or be greedy and edge towards the pleasures of the world.

According to Yunus, mind is the will power, faculty of self-control and self-knowledge as God created it. Whereas the mind is the emperor of the castle of body, the heart is like a treasure between the mind and the body. This treasure opens up with the power of love. The mind is capable of having full control over the acts of the psyche. The mind that is not guided by the heart does not recognize any kind of limits and yields to the force of wrath as it annihilates itself in the uncontrolled energy of the psyche. Within the mindset of Yunus, anger is the enemy of and the poison for the mind since it is the introduction to the all condemned acts of human.³

The Companionship of the Heart and Mind

When the heart is accompanied by the mind, it attains at the station of emperorship. Love, the power that is capable of training and elevating is the real host of the heart. When scattered by the wind of love, the mind, with all its faculties including psyche and reasoning gets lost in the ocean of unity and transforms into a traveller headed to new horizons.⁴

Yunus has observed that the mind is surprised and helpless in encompassing the Divine manifestation and mysteries. The mind is able to overcome the psyche only when it obeys the principles of the heart. As a matter of fact, wise man that is cognizant of the mysteries of the unity does not overestimate the material world and imprison himself behind the bars of negligence. Thus he is a sage who has penetrated what is beyond the material world.

For Yunus Emre, reasoning and love are not remote and independent realities. On the contrary they are intertwined. They control each other. The mind that is not guided by love is misguided and thus corrupted by the psyche. And love

1 Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı I*, İstanbul 1997, 319.

2 The poems that feature in the article quoted from Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Divanı II* (İstanbul 1997), Divan, II, 104.

3 Tatçı, *Yunus Emre Divanı I*, 390.

4 Tatçı, *Yunus Emre Divanı I*, 390; Divan, II, 412.

deprived of the mind is always on the brink of madness without the ability of discernment. What avoids love from all these dangers is reason's moderation. In conclusion, Yunus Emre suggests a middle course in between two extremes.⁵

The ancient struggle between the good and the bad as the Divine and the Satanic forces could only be brought to an end by love. It is the only power capable of realizing the Ultimate goodness. For Yunus Emre, all unions to be realized with the beloved are variations of Union with the Divine. The extremeness of love is balanced with the wisdom of the mind. The spirit that is the emperor of the city of the heart prepares for the war between the good and the evil under the guidance of the mind and achieves through its instructions.

Yunus Emre believes that the mind that functions properly protects man from the delusions and the traps of the world. This is where the inner fight begins. The pride that is the driving force of the psyche is the main enemy in this fight. Subsequently, anger that is the enemy of the good is defeated. Parsimony and envy are sent away afterwards. Peace, silence and patience are the greatest assistance in this fight.⁶

The Holy Site to be Directed Towards

For Yunus who considers the heart as Kaba⁷, the one who hurts the heart would hurt Kaba.⁸ The worships and servitude of that person would not ascend to the heavens.

"If you break a true believer's heart once,
it is no prayer to God- this obeisance
All of the world's seventy-two nations
cannot wash the dirt of your hands and face."⁹

On the other hand, when one pleases a broken hearth, he goes among the people who discovers how to avoid evil and sin.¹⁰

Yunus believes that the one who follows his heart would attain Divine Mercy. In that state, all the meanings open up. The third eye that is able to penetrate the mysteries of being is inherited in the heart. This third eye leads man to the One that sees the whole being, Al-Bathir. Thus the spirit that manifests the Divinity, revives and renews. Revival, as a matter of fact is to get a share from the spiritual blessings and drink from the elixir of immortality.¹¹

5 Bayrakdar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, 67.

6 Bilal Kemikli, *Sûfî Şairin İzzinde Şiir ve İrfan*, İstanbul 2009, 94.

7 Divan, II, 366.

8 Divan, II, 366.

9 Divan, II, 166.

10 Divan, II, 335; Divan, II, 380; Divan, II, 91.

11 Divan, II, 261.

Whatever the hearts leans towards, it infuses the heart. The drinkers of the wine of love experience the immortality in their hearts and do not be struck by traumas and turbulences.

The Heart that Runs High with the Fire of Love

The love for the beloved wipes out all the anxiety and fear of the heart. According to Yunus who is the lover and a friend of God, the mystery of the heart is in the ecstasy of it. The existence of love sends away all the bad acts of the heart. The lover begins to contemplate the sky and the beyond. Love is such a fire that burns in and with the heart. It is the fire that did not burn prophet Abraham and became a rose garden for him. The heart enjoys a state of ecstasy with the fire of love as it is overwhelmed and twisted with the heaviness of existence. If it surrenders to the oppression of the created ones that are transitory and illusionary instead of the Creator Himself (al-Hayy), cannot save itself from the turbulences.

The hearts that did not take its share from love are as hard as stone as Yunus utters. The genuine Sufi is so fulfilled with the presence of his murshid, (spiritual guide) the prophet and God with any room left for the others. Thus the breath and light of the sage cleans all the dust on the hearts and replace it with Divine Light.¹²

According to Yunus Emre the utmost important mission of man in the earth is to discover the mysteries of the existence and overcome all the difficulties through an unquestioned devotion to the spiritual guide. The spiritual guide is in fact the companion and friend of sincere Sufis beyond being a guide. The ones that have their share from the light of the sages enjoy an eternal spiritual life. And finally Sufi, is the one who sacrifices the temporary pleasures of the world and purifies its heart from all the worldly desires and attain eternal state of peace.¹³

To Have a Place in the Hearts

The conquer of the hearts is a candidate to ascend to the Divine realms.¹⁴ Yunus Emre, in his sayings that travel beyond time and space, underlines the vitality of the heart and prefers to describe its aspect as if it is an independent being. Thus he gets into a conversation with it. He condemns the heart that is enslaved by the psyche. He feels the need to warn the heart that is attracted to the psyche. He wants the heart to be free of mischief and weakness, the deceitful attractions of the world and become the representative of faith.¹⁵

12 Divan, II, 329.

13 Divan, II, 399.

14 Divan, II, 338.

15 Divan, II, 161.

The heart is such a valuable treasure so that it serves the elixir of eternity to the ones that connect to it. As the heart enjoys the joys of the spiritual realms, the acts of man get more and more sublime as the virtue penetrates into it. Whenever it is nourished by the infernal joys, the acts get lower and lower and lose its honor and respect. The heart that enters the orbit of the satanic pride deviates from the direction of the Truth and perishes. Therefore Yunus relates the acts of the wise man to the state of the heart. Thus heart, just like a jar that leaks the elixir, enlightens its surroundings.¹⁶

The Face of the Heart is Directed Towards the Truth

For Yunus Emre, the heart is the throne of the Divine. Its face directed at God. Thus, to break a heart is identical with calling for infelicity and discomfort.

The heart is the throne of God,
God took care of the heart.
The loser of the two worlds,
the one who breaks the heart.¹⁷

The heart that becomes sometimes the traveller, the road and sometimes the guide is the genuine friend according to Yunus. The heart is on the road to the friend of the friends. Whoever demands this highest companionship, demands a journey to the Divine Being thus becomes eternal within His eternal being.¹⁸

Reason, the Governing Power of Man

The reason, is the faculty of will power and self-knowledge according to Yunus Emre. The reason of that fact is based on three dimensions for him:

1. The Reason of the World (Aql al Maas):

This type is in charge of governing the worldly affairs. Yunus also refers to it as the sensational reason.

2. The Reason of the Hereafter (Aql al-Maad):

The reason that is capable of knowing the hereafter and the realities of it...

3. The Reason of the Metaphysical Truths (Aql al-Kulli):

The reason that is meant for the highest truths as well as small facts...¹⁹

16 Divan, II, 299.

17 Divan, II, 299.

18 Tatçı, *Yunus Emre Divanı I*, 320-322; Divan, II, 160.

19 Mehmet Bayraktar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Ankara 1991, 63-64.

The person who is capable of reasoning has the ability and freedom of discernment between the good and evil.²⁰ According to Yunus, if the reason moves towards to the heart and is governed by its principles, it frees from the chains and the traps of the psyche.²¹ On the other hand, the ones that surrender to the reason are ignorant, hypocrite and infidel. The reason is the instrument that delivers the sage to the states to be achieved and finally the highest state of perfection. It is the requirement of that state of perfection to confess the weakness as a result of Divine manifestation and mysteries just like Gabriel, the carrier of the revelation did.²²

Yunus Emre describes the third type of Reason as “the core, the origin and the archetype of the existence”. The psyche that reaches that station is no more subject to dualism and all connotations of it and submits itself to the fact that the psyche, the spirit, and the body all belong to Him.²³ And for him, cyclical, plants and animals originated respectively from this third type of Reason, Aql al-Kulli. The material world, he claims brings the news and whispers the mysteries of Nafs al-Kulli.²⁴

The Reason that is Privy to the Secret of Tawhid (Unity)

Yunus describes the wise man as the knower of the secrets of the Unity.²⁵ For him, “the wise man does not overestimate the world and its wealth,”²⁶ and not waste his life in negligence and ignorance. He is a sage to whom the highest knowledge is bestowed.²⁷ He is after the highest meanings. We can consider him as the guide of the world of meaning and master of deep understanding. He attains at the deepest knowledge with contemplation.²⁸

Thus reason that is an abstract concept is personified in the words of Yunus Emre. For him reason is a man who contemplates on God. He is a sage that masters esoteric knowledge. He has direct access to the source of all knowledge and he uses this for the goodness of people. Thus reason is an open invitation for the highest goodness and greatest virtues, as it demands to one to get rid of

20 Divan, II, 208.

21 Divan, II, 112.

22 Tatçı, *Yunus Emre Divanı I*, 390; Divan, II, 139.

23 Divan, II, 119.

24 Tatçı, *Yunus Emre Divanı I*, 319-392.

25 Divan, II, 53.

26 Divan, II, 74.

27 Divan, II, 115.

28 Tatçı, *Yunus Emre Divanı I*, 586; Divan, II, 406.

infernal desires and surrender to virtues.²⁹ But in order the reason to be a source of evil per se, it needs to be enlightened by the light of revelation and gets its share from the Divine Light.

Bibliography

Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı I*, İstanbul 1997.

_____, *Yunus Emre Divanı II*, İstanbul 1997.

Mehmet Bayrakdar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Ankara, 1991.

Bilal Kemikli, *Sûfi Şairin İzinde Şiir ve İrfan*, İstanbul, 2009.

²⁹ Bayrakdar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, 96.

KUR'AN AÇISINDAN SEKR VE SAHV HALLERİ

Sekr and Sahv From The Point of View of Kuran

Doç. Dr. Osman KABAĞÇILI*

ÖZET

Bu makalede sekr ve sahv kavramları Kur'an açısından değerlendirilmiştir. Makale "Sekr Kavramının Anlamı ve Dayandığı Ayetler" "Sahv Kavramının Anlamı ve Dayandığı Ayetler" şeklinde iki ana başlık altında değerlendirilir. Birinci başlık altında öncelikle sekr kavramı üzerinde durulmuştur. Sekr kavramının kulun Allah'ın yarattıkları karşısında kendinden geçmesi olduğu belirtilmiştir. Bu kavramın içki sebebiyle sarhoş olmakla ilgisinin olmadığı özellikle belirtilmiştir. Sekr kavramının kazandığı anlam derinlikleri açısından Kur'an'ın ilahi mesajına aykırı olmadığı belirtilmiştir. Hz. Musa peygamber gibi bazı peygamberlerin hallerinde sekr halinin görüldüğü üzerinde durulmuştur.

Sahv kavramı işlenirken bu kavramın kulun her an kendinde olması anlamını içerdiği belirtilmiştir. Bu bağlamda bu kavramın Allah'ın kulun üzerinde görmek istediği hale uygun bir hal olduğu belirtilmiştir. Hz. Peygamberin her zaman sahv halinde olduğu özellikle belirtilmiştir.

Sonuçta bu kavramların İslam'ın belirlediği sınırlar içinde anlaşıldığında bir sakıncasının olmadığı vurgulanmıştır. Ancak bu kavramlardan sekr kavramının gerçek sarhoşluk anlamında veya kulun kendinden geçip ne yaptığını bilmeyeceği bir hal olarak algılandığında bu kavramın Kur'an'ın vermek istediği mesaja uygun olmadığı özellikle belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sekr, Sahv, Kur'an, Tasavvuf

ABSTRACT

This article studies the concepts of sekr and sahv from the point of view of Kuran. The article is composed of two main chapters which called "The Meaning of the Concept of Sekr and the Verses that it Bases on" and "The Meaning of the Concept of Sahv and the Verses that it Bases on". The first chapter examines first of all the concept of sekr. The

* Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (doktorosman@myinet.com)

chapter remarks that the meaning of the concept of sekr is a situation of ecstasy in the front of creation. This is different from the situation of inebriation and is not against the message of Kuran. The chapter also examines sekr situation of prophets like Moses.

In the second chapter the notion of sahv is defined as a man's situation of consciousness. In this context Allah wants to see His servants in the situation of sahv. Prophet Muhammad had always been in the situation of sahv, too.

As a conclusion the notion of sekr and sahv are nonprejudicial as long as they are discussed within the boundaries of Islam. But to perceive the concept of sekr as an inebriation or losing consciousness is not compatible with the message of Kuran.

Keywords: Sekr, Sahv, Kuran, Tasavvuf

Giriş

Sekr ve sahv kavramları tasavvuf açısından çok önemli kavramlardır. Bu kavramlar tasavvufta kullanıldığı gibi edebiyatta da çok sık dillendirilir. Dinsel bir içerik kazanan bu kavramların Kur'an açısından değerlendirilmesinin önemli olduğunu düşünerek böyle bir çalışmaya yöneldik. Çünkü dinsel içerikli kavramların gücünü Kur'an'dan alması onların anlam derinliklerine güç katar. Bu kavramlar Kur'an'da geçiyor mu? Bu kavramlara işaret eden ayetler var mı? Bu kavramlara işaret eden ayetler bu anlamları ne kadar desteklemektedir, gibi sorular konunun araştırılmasının önemini ortaya koymaktadır.

Çalışmamızda önce sekr konusunu, sonra sahv konusunu değerlendireceğiz. Çünkü sekr halinden sahv haline doğru bir geçiş söz konusudur. Sekr ve sahv kavramlarının tasavvuftaki anlamlarını açıkladıktan sonra bu konuların tefsirlerde hangi ayetler altında incelendiğini tespit ederek konuyu ayrıntılarıyla değerlendireceğiz.

I- Sekr Kavramının Anlamı ve Dayandığı Ayetler

Sekr kelime olarak sarhoş olmak, içki içerek kendinden geçmek, mest olmak anlamına gelir.¹ Tasavvufta ise sekr kuvvetli bir varidin tesiri ile gaybet haline geçiştir.² Bazı müfessirler sekr ve sahv kavramlarını "**Sana içki ve kumarı sorarlar**"³ ayeti altında ele alıp değerlendirmektedir. Kuşeyri'ye göre şarap akılları gizleyen

1 İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, Lisanu'l-Arab, b. Daru sadr, Beyrut, 1955, IV, 372; Firûzâbâdi, Muhammed b. Yakub, El-Kamusu'l-Muhit, Müessesetü'l-Arabiyye li't-Tibaati ve'n-Neşr, Beyrut trs. II, 52; İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed İbn Abdillâh, Mu'cemu Istilâhâti's-Sufiyye, Kayseri Büyük Şehir yayınları, Kayseri 1997, s. 78.

2 Kuşeyri, Abdül-Kerim Hevazin, Risale, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay. İstanbul 1978, s. 201; Kelebâzi, Ebu Bekr Muhammed b. İshak, Et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf, Ezher Fak. Yay. Kahire 1980, s.138, Sahv ve sekr hakkında bkz. Herevî, Ebû İsmail Abdullâh b. Muhammed Ensârî, Kitabu Menâzil's-Sâirin, Matbaatü Meahid el-İlmî, Kahire 1908, s. 97-98.

3 Bakara, 2/219. يسألونك عن الخمر والميسر.

şeydir ve şarap kendisi sebebiyle haram kılınmışken, sarhoşluk Peygamber'in hadisiyle⁴ haram kılınmıştır. Bundan dolayı gaflet yönünden sarhoş olan şarap içerek sarhoş olanın hak ettiği cezaya işaret yönünden müstahak olur. Şarap sebebiyle sarhoş olan namazdan men olduğu gibi gaflet sebebiyle sarhoş olan da vücüd halinin en açık şahitlerinden ve vuslattan engellenir.⁵

“Her nefis ölümü tadacaktır”⁶ ayeti de sekr açısından değerlendirilir. Bu bağlamda ölüm halindeki vecd hali sarhoş kavramı ile birleştirilerek yorumlanır. Kuşeyrî ölüm kâsesinin her canlının omuzuna konduğunu bunu gönül hoşluğu ile karşılayanın vecd sarhoşluğuna girdiğini, onu yüzünü ekşiterek yudumlayanın ise ret olunma çukuruna düştüğünü belirterek sekr halinin vecd yönüne dikkatleri çeker.⁷

Kur'an'da geçen “akıl sahipleri”⁸ ifadesi de akıllılık halinin zıddı olan sekr açısından değerlendirilir. Kuşeyrî ayeti “akılları gaflet sarhoşluğundan ayık olanlar” şeklinde açıkladıktan sonra bu durumda olanın emaresini şöyle belirtir: Gaflet sarhoşluğundan ayık olmanın emaresi kişinin görüşlerinin Hak'la olmasıdır. Bundan dolayı bir kimse Hak'tan Hakk'a baktığında görüşü doğru olur. Halktan Hakk'a baktığında akıl nimeti tersine olur. Böylece fikirleri şüpheye dönüşür.⁹

“Ey iman edenler sarhoş olduğunuz halde namaza yaklaşmayın”¹⁰ ayeti de sekr açısından yorumlanır. Bu ayetin tefsirinde sekr kavramı farklı yönleriyle açıklanır. Kuşeyrî'ye göre buradaki nehiy, sarhoş eden içeceklerden nehiydir, yoksa namazdan nehiy değildir. Yani, siz sarhoşken namaz vakti gelmesin. Sizi sarhoş eden şeyleri içmekten kaçınınız, zira eğer içerseniz sarhoş olursunuz, sonra da bu haliniz ile size namaz vakti gelirse namazınız kabul olmaz. Sarhoşluk aklın ve şuurun gitmesidir, bu durum olduğu halde Hakk'a yalvarış kabul olmaz. Namaz kılan Rabbine yalvarır. Bundan dolayı kulun kalbini Allah'tan engelleyen her şey işaret yönünden sekrin kapsamına girer. Sarhoşluğun en zoru kulu Allah'tan ayrılığa düşüren nefis sebebiyle olan sarhoşluktur. Zira şarap sebebiyle sarhoş olan eğer affedilmez ise varacağı yer ateştir. Nefsi sebebiyle sarhoş olanın hali ise hakikatten anında ayrılmasıdır. Tasavvuf ehlinin işaret ettiği sekr halinden namazı kılana kadar sahv haline geçenlerin buldukları makamdaki vakitleri korunmuştur. Bu konudaki emir ona hafifletilmiştir. Bu sebeple kula gereken şerî hükümleri yerine getirmektedir.¹¹

4 Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, Sahi'u'l-Buharî, İstanbul 1979, Edeb, 80; Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. El-Hallac el-Kuşeyrî en-Nisaburî, Es-Sahih, Mısır 1955 Eşribeh, 73.

5 Kuşeyrî, Abdu'l-Kerim Hevazın, Letaifu'l-İşarat: Tefsiru Süfiyyu'l-Kâmil li'l-Kur'ani'l-Kerim, el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Amme, Kahire 1981, I, 176.

6 Âli İmran, 3/185. كل نفس ذائقة الموت

7 Kuşeyrî, a.g.e, I, 302.

8 Âli İmran, 3/19. إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ.

9 Kuşeyrî, a.g.e, I, 304.

10 Nisa, 4/43. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ.

11 Kuşeyrî, a.g.e, I, 335.

Sekr konusu şarap ve kumar gibi şeylerden kaçınılmasını belirten Maide suresi 90. ayetin¹² tefsirinde de ele alınmaktadır. Kuşeyrî'ye göre gaflet şarabından içenin sarhoşluğu şarabın sarhoşluğundan daha zordur. Zira gaflet şarabı hakikatten uzaklaşmayı gerektirir. Dünya şarabından sarhoş olan namazdan engellendiği gibi gaflet şarabından sarhoş olan da muvâsalattan engellenmiştir. Şaraptan sarhoş olana had cezası gerektiği gibi gafletten sarhoş olana da had cezası gerekir. Ama onun cezası havf kırbacıyla uygulanır. Sarhoş olana ayılana kadar had cezası uygulanmadığı gibi gâfile de gafletini sona erdirmedikçe nasihat etki etmez. Sarhoşluk bütün büyük günahların anahtarı olduğu gibi gaflet de bütün zellenin aslı, zilletin sebebi ve Allah'tan perdelenme ve uzaklaşmanın başlangıcıdır.¹³

Alusî, sekr halinin sebebini sevgi ve aşka bağlar bu bağlamda **“Eğer Allah'ı seviyorsanız bana tabi olunuz”**¹⁴ ayetinin tefsirinde sevgi ve aşk konusunu açıklar. En son olarak ise sekr halinde olanların hayranlık içinde olmalarını belirtir. Bu sevgiyi havassu-l havasların sevgisinden sayar ve ilahi cezbeden neşet ettiğini belirtir.¹⁵

Kıyametin dehşetiyle insanların sarhoş gibi olmalarını belirten Hac suresi 2. ayet¹⁶ kişiyi sekr haline sokan şeyler açısından değerlendirilir. Kuşeyrî'ye göre, insanlar o gün sarhoştur. Fakat bu sarhoşluğu gerektiren şeyler farklıdır. Bazısını kendilerine isabet eden korku, bazısını ise visalde mahv olma sarhoş etmiştir. Bu sebeple kıyamet gününde insanların sarhoşlukları farklı farklıdır. Bazısının sarhoşluğu şarap içmekten bazısının ki ise sevgiden kaynaklanır. Aralarında ne çok fark vardır. Biri gaflet ehlinin sarhoşluğu diğeri vuslat ehlinin sarhoşluğudur.¹⁷ İşte tasavvuf ehlinin kastettiği sarhoşluk bu ayetin anlam derinliği içinde hissedilen kişinin kendinden geçme halidir.

Ancak sekr halindeki kişinin görevlerini ihmal edecek bir hal alması uygun değildir. Bu sebeple sekr halinin verdiği o derin psişik halden çıkılıp görevlerin yerine getirilmesinin kulun bulunduğu hale zarar vermeyeceği belirtilmektedir. Bu halden iki şekilde çıkış söz konusudur. 1- Bu halden çıkılmaya ruhsat verilmiş olmasıdır. Bu ruhsata zorda kalındığı zaman ölü etinin yenilmesine izin veren Nahl sûresi 115. ayetin¹⁸ yorumundan ulaşılmaktadır. Zaruret anında haram

12 Maide, 5/90. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ.

13 Kuşeyrî, a.g.e, I, 446.

14 Âli İmran 3/31. قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

15 Alusî, Muhammed Şükrü el-Bağdadi, Rûhu'l-Meanî, fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesâni, Beyrut, 1415, II, 137.

16 Hac, 22/15. مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُدْجِرْنَ كَيْدَهُ مَا يَكِيدُ مَا يَبْغِي.

17 Kuşeyrî, a.g.e, II, 529. (Sülemî Cafer'den bunun Allah'ın hakimiyetini müşahade sonucunda sükûna ermeleri şeklinde olduğunu nakleder.. Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin b. Musa el-Ezdi, Hakâiku't-Tefsir, Bursa Eski Esler Kütüphanesi, Ulu Cami, no 268, varak 16.)

18 إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم

kılanın yenilmesine şeriatla izin verildiği gibi hakikatin galebesi altında mahv olmuş olanın da farzları eda edecek kadar sahv haline dönmesi gerekir.¹⁹

2- Kulu Allah'ın sahv haline döndürmesidir: Zekat verilecek kimseleri açıklayan Tevbe sûresi 60. ayetin²⁰ yorumunda fukara kavramından hareketle tasavvuf ehlinin farz ibadetlerinin edası için temyiz haline dönmeleri gerektiği belirtilir. Kuşeyri'ye göre gerçek fakiri ne onu gölgeleyen sema ne de yer meşgul etmez. O Allah ile beraber, Allah içindir. Allah onu ibadet zamanlarında temyiz haline döndürür. Bu vakitlerin dışında o gördüklerinden kendini engellemiş olarak Rabb'iyile durur.²¹

Kişinin yaşadığı sekr ve sahv hallerinin dengede olması bu hallerin yaşanmasında kulu olumsuz etkilememesi için önemlidir. Bu bağlamda bu konuyu inceleyen bazı müfessirler hallerdeki denge hallerine de işaret ederler.

Gecenin gündüzden gündüzün geceden çıkarılmasından bahseden Fatır suresi 13. Ayet haller arasındaki denge açısından değerlendirilir.²²

Allah'ın emaneti dağlara arz etmesini ve onların emaneti taşımaktan kaçınmasından bahseden Ahzab sûresi 72. ayetin tefsirinde sahv ve sekr halinin dengede olmasından bahsedilir. Bu hallerin birinin diğerine galip gelmemesi üzerinde durulur.²³ Bu ayette bir yönüyle sekr ve sahv halinin özelliklerini yansıtan Allah'ın sonsuz gücünün alametleri olan dağlar dikkat çekmekte diğer yönden dağların bir denge unsuru olması vurgulanmaktadır. Bu iki bağlamdan hareket ile zahir ve batın arasında denge kurulmasının önemi vurgulanırken, batındaki haller arasındaki denge de vurgulanır.

Alusî, Yunus suresi 22. ayetin²⁴ tefsirinde kulun sekr halinden sahv haline dönüşüne değinir. Sekr hali için Hallacı Mansur'un halini örnek verir.²⁵

Alusî Ashab-ı Kehf'in ayılmalarından bahseden Kehf suresi 22. ayette²⁶ sekr halinden sahv haline geçişe işaret olduğunu belirtir.²⁷

Kulun Allah aşkı ile girmiş olduğu sekr halinde kalması tasavvufi haller açısından çok makbul değildir. Bu sebeple kul bu halden kurtulup sahv haline

19 Kuşeyri, a.g.e, II, 325.

20 إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله

21 Kuşeyri, a.g.e, II, 38.

22 İbn Acibe, Ebu Abbas Ahmed b. Muhammed, el-Bahru'l-Medid fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecid, Kahire, 1419, IV, 527.

23 İbn Acibe, a.g.e, IV, 469.

24 حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَخَرَجْتَ بِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُمِ مِنَ الدِّينِ

25 Alusî, a.g.e, VI, 115.

26 سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَالْبَيْتِ وَيُقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَالْبَيْتِ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيُقُولُونَ سَبْعَةٌ وَتَأْمِنُهُمْ كَالْبَيْتِ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تَحَارُ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَنَفِثَ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا

27 Alusî, a.g.e, VIII, 246.

geçmelidir. Tasavvufi hallerde önemli olan kulun bilinçli davranışlar sergilediği halde Allah'ın her yönden sonsuzluğunu idrak ederek her an O'nu gönlünde hissetmesidir.

II- Sahv Kavramının Anlamı ve Dayandığı Ayetler

Sahv ayılmak, ayıklık hali, şuur ve idrak haline dönmek anlamına gelir.²⁸ Tasavvufta, sahv, gaybet halinin nihayete ermesinden sonra his ve şuur haline dönüşür.²⁹

İşari tefsirlerde sahv hali Kur'an kıssalarında değinilen peygamber ve örnek şahsiyetlerin hallerinden esinlenilerek değerlendirilir. Bu bağlamda sahv hali kulun Allah'ın kendisini tanıtmasının verdiği huzur ile Allah'ın birliğine işaret eden delilleri müşahededir. Kuşeyrî sekr ve sahv açısından Hz. İbrahim hakkında şu açıklamayı yapar: "Allah ona inayetiyle lütufta bulundu ve hidayetiyle kendini açtı. Hiç şüphe kalmayacak şekilde tevhidin delillerini ona gösterdi. Hz İbrahim caiz görme bulutundan ayılınca sırrı yükseldi ve "ben gelip geçici olanları sevmem" sözünü bütün ağıyarı nefyederek ve hepsinden uzaklaşarak söyledi."³⁰ İbn Acibe Hz. İbrahim'in müşriklerle olan mücadelesini anlatan Âli İmran süresi 65-68. ayetlerin³¹ tefsirinde sahv haline ulaşmanın yollarını açıklar. Ona göre Hz peygamberin sünnetine uyarak, razı olunan ahlaki güzellikler edinilerek, dünya ve ahiret hakkında zühd sahibi olunarak, her ikisiyle ilgili isteklerden soyutlanıp, kalpten gaflet örtüleri kalktığında kulun kalbinde Allah'ın tevhit nurları parlar. Böylece peygamberlere ait edebe ulaşıp, tevhit denizine atıldıktan sonra sahv ve tekmil makamına varılır.³²

İbn Acibe Allah'ın dininden dönenlerin yerine kendisini seven, Allah yolunda mücadele eden, kınayanın kınamasına aldırmanın başka toplumlara getireceğini belirten Maide suresi 54-56. Ayetlerin³³ tefsirinde Allah sevgisinden hareketle sahv haline ulaşırken geçilen halleri açıklar.³⁴

Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi istemesi sekr halinin eseridir. Çünkü o sahv haline gelince bu davranışından dolayı tövbe etmiştir.³⁵

28 İbn Manzur, a.g.e, XIV, 452; Firüzâbâdi, a.g.e, IV, 353; İbn Arabî, a.g.e, s. 78.

29 Kuşeyrî Risale, s. 201; Kelebâzi, a.g.e, 138, Sahv ve sekr hakkında bkz. Herevî, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed Ensârî, Kitabu Menâzil's-Sâirin, Matbaatü Meahid el-İlmi, Kahire 1908. a.g.e, s. 97-98.

30 Kuşeyrî, a.g.e, I, 484.

31 Âli İmran, 3/65-68. هَاتَتْكُمْ هَذَآءَ حَآجِحْتُمْ. (65) مَا كَانَ لِإِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (66) إِنَّ أَوَّلَ النَّاسِ يُبْرَأْهِمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (67) إِنَّ أَوَّلَ النَّاسِ يُبْرَأْهِمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ

32 İbn Acibe, I, 366.

33 Maide, 5/54-56. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذَلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعْرَجَ عَلَى الْكَافِرِينَ مُجَاهِدُونَ. فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُتِمُّونَ الصَّلَاةَ وَآتَوْنَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (55) وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْعَالِيُونَ

34 İbn Acibe, a.g.e, II, 53.

35 Bkz. Kuşeyrî, a.g.e, I, 567.

Hız. Musa'nın kardeşi Harun'u kendisine yardımcı olarak istemesini ve onun fasih konuşmasını belirten Kasas suresi 34-35. ayetler³⁶ sahv açısından değerlendirilir. Böylece fasih konuşmanın sahv halinin özelliklerinden olduğuna işaret edilir. Hız. Peygamberin insanların en fasih konuşanlarının olması onun daima sahv halinde bulunduğuna işaret kabul edilir.³⁷

"Rabbinin varlığının büyük delillerini gördü"³⁸ ayeti Hız. Peygamber'in devamlı sahv halinde bulunmasına işaret eder. Çünkü Hız. Peygamber Rabbine ulaşması halinde sahv halini devam ettirmiştir.³⁹ Ancak onun bu halini devam ettirmesi onu Allah'ın koruması ile ilgilidir.

Ashab-ı Kehf'in hallerini de sahv hali açısından değerlendirmek mümkündür. Kuşeyrî Ashab-ı Kehf'in durumunu açıklayan **"iki taraftan hangisinin bekledikleri sonucu iyi hesaplamış olduğunu belirtmek için onları uyandırdı"**⁴⁰ ayetini sahv açısından şöyle yorumlar: Yani onları sahv haline ve temyiz vasıflarına döndürdük ve onları cem vasfında durdurmamız ile şahitlerinden sildikten sonra fark şahitleri ile durdurduk.⁴¹

İbn Acibe Allah'ın huzurunda kendinden geçen meleklerden bahseden Sebe suresi 23. ayetin⁴² tefsirinde Cebrail'in vasfının sahv hali olduğunu açıklar.⁴³

Kuşeyrî, "Bakara suresi 81. ayeti"⁴⁴ sahv açısından şöyle yorumlar: Ayette geçen "hatanın kuşattığı kimse" tabiri ile kâfir olan kast olunur. Fakat bu ifade ile devamlı olarak yardım isteme ile kalbi sükûn bulan kimseye de işaret edilir. Hakikat ehli sahv hallerinde sac üzerindeki tane gibidirler. Bu ayette kendisini kurtarması için vesile edindiği ve kendileriyle Allah'a yaklaşacağını zannettiği itaatine güvenenin bu itaatler ile sükûn bulmaktan uzaklaşmasına işaret vardır.⁴⁵ Bu ayet sahv halinde bulunan kulun ibadetlerine güvenmesi gafletinden kurtulmasını vurgulamaktadır.

Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını duymak mahv halini, rahmetini duymak ise sahv halini gerektirir.⁴⁶

36 Kasas, 28/34-35. قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَيْدِيكَ (34) وَأَخِي هَارُونَ هُوَ أَفْضَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَدِّبُونَ (35) وَأَنْتُمْ كَمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَتُمْنَا وَنَمْنُ اتَّبَعَكُمَا الْعَالِيُونَ

37 İbn Acibe, a.g.e, IV, 250.

38 Necm, 53/18. لقد رأى من آيات ربه الكبرى

39 Kuşeyrî, a.g.e, III, 484.

40 Kehf, 18/12. ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدًا

41 Kuşeyrî, a.g.e, II, 380.

42 وَلَا تَتَّبِعِ الشَّيَاطِينَ إِنَّهُمْ لَمُنْ أَوْ يَوْمَ لِقَائِهِمْ وَمَا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِهِمْ وَإِن كَانُوا لَمِنَ الْكَاذِبِينَ

43 İbn Acibe, a.g.e, IV, 491

44 بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون

45 Kuşeyrî, a.g.e, I, 102.

46 Kuşeyrî, a.g.e, I, 504.

Cennette içenlere zevk veren şarap ırmaklarından bahseden Muhammed suresi 15. ayet de sahv ve sekr açısından yorumlanmaktadır. Bu ayetin işari yorumuna göre evliyalar için bu gün vefa, safa, vela, ve lika içecekleri vardır. Ancak bu içeceklerin her biri için bir amel gerekir. Bu amel sahibi de sahv ya da sekr halindedir. Bunlardan vefa şarabını içen gaybet halindedir ve sevdiklerinden hiç birine bakmaz. Safa şarabını içen her türlü şüpheden kurtulur ve ahdinde bulanıklık yoktur. Bütün vakitlerinde nefsinden arınmış ve isteklerinden soyutlanmış durumdadır. Onu dünya ve ahiret meşgul etmez. Vela şarabını içen ne gece ne gündüz sırrından bir an ayrılmaz. Lika şarabını içen devamlı olarak Allah'ın bekası ile ünsiyet bulur, O'nun nimetlerinden başka bir şey istemez. Çünkü o Allah'ın yüceliğinin gücü altında mahv olmuş durumdadır.⁴⁷

Fatır süresi 15. Ayette fukara kavramından hareket edilerek sahv halinin özellikleri açıklanmaktadır. Kulun Allah'a muhtaç olması aşk kavramı ile birleştirilerek âşık olanın maşukuna büyük bir iştiağ ile muhtaç olduğu belirtilir. Allah'ın ebedi ve ezeli sıfatlarını bilen bütün fani şeylerden geçerek Allah'a tam bir iştiağ içinde arzu duyar. İnsan fitratı gereği mıknaşın demiri çekmesi gibi ezelden beri Allah'a doğru çekilmektedir. Sekr hali ise Allah'ın birliğine işaret eden delillere dalıp kalma halidir. Bu hal bir yönüyle kul için bir perdelendir.⁴⁸

Kıyame suresindeki **“O gün yüzler parlar”**⁴⁹ ayeti kıyamet gününde Allah'ı müşahade eden kulların sahv halinde olduğuna işaret eder. Çünkü onlar hayret ve dehşet içinde değillerdir.⁵⁰ Buradan hareket ile sahv halinde bulunan kulun sükûn halinde olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.

Alusî Hz. İbrahim'in kuşları dağlara bırakmasından bahseden Bakara suresi 260. ayetin tefsirinde dağlar kavramından hareket ederek sekr ve sahv halini ruhun halleri arasında sayar. Ruhun nurun nuru, izzetin izzeti, kudsiyetin kudsiliği gibi vasıfları giyerek sekr halinde rahatlayan, sahv halinde huzura eren bir hal alması gerektiğine işaret eder. Allah'ın tecellilerini anlayan ve Allah'ın kendini ona açmasına âşık bir hal almasından bahseder.⁵¹

Alusî sahv halini Âli İmran suresi 17. ayetin⁵² yorumunda “bağışlanma dilerler” kavramını açıklarken Allah'ın dünya semasına nüzulü anında sahv halinde daha önceki bütün hallerden bağışlanmayı isteme olarak değerlendirir. “Bağışlanmayı isteyen yok mu? Bağışlayayım.”⁵³ kutsî hadisini zikreder.⁵⁴

47 Kuşeyrî, a.g.e, III, 408.

48 İbn Acibe, a.g.e, IV, 530.

49 Kıyame, 75/22. **وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاهِبَةٌ**

50 İbn Acibe, a.g.e, VII, 192.

51 Alusî, a.g.e, II, 30.

52 **الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُسْتَقْفِرِينَ بِالْأَشْحَارِ**

53 Müslim, Salatü'l-Müsafirin ve Kasruhe , 24.

54 Alusî, a.g.e, II, 101.

süzülerek çıkarılmaktadır. Bu bağlamda dinin özüne ve Kur'an'ın ifadelerinin zahirine muhalif düşmeyen yönleriyle bu kavramları yukarıda değerlendirdiğimiz çerçevede içinde Kur'an ayetlerinin ışığı altında değerlendirmek mümkündür.

Özellikle sekr kavramı kulun Allah'ın yarattığı varlıklar hakkında hayranlığın ifadesi olarak kulun kendinden geçip coşması anlamında Kur'an'ın zahirine mugayir değildir. Ancak bu kavram kulun her şeyden kopup bir konuya takılması anlamında ise ki böyle bir yaklaşım olabilir. Bu Kur'an'ın tasvip edeceği bir hal değildir.

Sahv hali ise Kur'an'ın zahiri ile tamamen örtüşen bir haldir. Bu sebeple kulun her an Allah'ı gönlünde hissetmesi zaten Kur'an'ın da müminlerin üzerinde meydana getirmeyi hedeflediği bir haldir.

Kaynakça

- Alusî, Muhammed Şükrü el-Bağdadî, Rûhu'l-Meanî, fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'ül-Mesânî, Beyrut, 1415.
- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, Sahiü'l-Buharî, İstanbul 1979.
- Bursevî, İsmail Hakki, Ruhü'l-Beyan, Beyrut trs.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, el-Kamusu'l-Muhit, Müessesetü'l-Arabiyye li't-Tibaati ve'n-Neşr, Beyrut trs.
- Herevî, Ebû İsmail Abdullâh b. Muhammed Ensârî, Kitabu Menâzil's-Sâirin, Matbaatü Meahid el-İlmî, Kahire 1908.
- İbn Acibe, Ebu Abbas Ahmed b. Muhammed, el-Bahru'l-Medid fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecid, Kahire, 1419.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed İbn Abdillâh, Mu'cemu Istilahâtî's-Sufiyye, Kayseri Büyük Şehir yayınları, Kayseri 1997.
- İbn Manzur, İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, Lisânü'l-Arab, b. Daru sadr, Beyrut 1955.
- Kelebâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshak, Et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf, Ezher Fak. Yay. Kahire 1980.
- Kuşeyrî, Abdu'l-Kerim Hevazın, Letaifu'l-İşarat: Tefsiru Sûfiyyu'l-Kâmil li'l-Kur'ani'l-Kerim, el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Amme, Kahire 1981.
- Risale, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay. İstanbul 1978.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. El-Hallac el-Kuşeyrî en-Nisaburî, Es-Sahih, Mısır 1955.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin b. Musa el-Ezdi, Hakâiku't-Tefsir, Bursa Eski Eserler Kütüphanesi, Ulu Cami, no 268.

İSLAM HUKUKUNDA VÂCİBİN ALT SINIRINA YAPILAN ZİYADENİN HÜKMÜ

The Provision of the Addition to the Minimum Amount of Wajib

Yrd. Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ*

ÖZET

İslam hukukunda vâcibin en az miktarı üzerine ziyade terimiyle iki şey kastedilir. Birincisi, farz ve vâcip olmaksızın kulun gönüllü olarak kendiliğinden yapmaya yöneldiği nafilâ namaz, oruc ve hac gibi ibadetler, ikincisi kulun yapmakla mükellef olduğu vâciplerde vâcibin en alt sınırına yapılan fazlalıktır. İslam hukukçuları gerek vâcibe bitişik olan ziyade olsun gerekse vâcipten bağımsız ve ona bitişik olmayan ziyade olsun başlanılmadan önce bunun mendub olduğu konusunda ittifak ederken başlandıktan sonraki hükmü konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu çalışmada hem vâcipten bağımsız hem de vâcibe bitişik olan ziyadenin hükmü konusunda İslam hukukçularının görüşleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Vâcip, Ziyade, Farz, Mendub, İslam Hukuku

ABSTRACT

In Islamic law, two things are meant with the term of addition to the minimum amount of obligatory: first, the worships which the servant performs voluntarily and spontaneously without being fard and obligatory for him like supererogatory prayer, fasting and pilgrimage, the second is the addition to minimum amount of wajib in the obligatories which are the servant is obliged by God. While Muslim jurists unanimously agreed that the addition to the obligatory was recommended if it is independent addition from wajib or adjacent to wajib before beginning it, they had conflict for it's decision after beginning it. In this study we will discuss the opinions of Muslim jurists about both the decision of the independent addition from wajib and the addition adjacent to wajib.

Keywords: Obligatory, Addition, Fard, Recommended, Islamic Law

* B.E.Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi. (recepceintas2006@yahoo.com.tr)

Giriş

Fıkıh usulünde dinen vâcip kılınan fiilin en az miktarından fazla olan kısma vâcibe ziyade adı verilir. Tadil-i erkâna riayet ettiğine kanaat getirecek kadar rükuda kalma alt sınıra ve beş deve için bir koyun yerine bir sığırı zekât verme belirlenen miktardan fazla (ziyade) yapmaya örnek verilir. Vâcip fiilin alt sınırı üzerine yapılan ziyadenin bazı örnekler açısından şeran doğru olup olmayacağı, uygun görülülerde ziyadenin vâcip olarak mı mendub olarak mı nitelendirileceği ve mutlak olarak terk edilmesinin câiz olup olmayacağı konularında İslam hukukçuları arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Mesela rükû ve secdelerde itminan, başın mesh edilmesi, namazda kıraat ve ayakta durma süresi gibi miktarı için muayyen bir ölçü konmamış vâciplerde kişi rükû ve secdenin en azı üzerine ziyade yapsa veya başının tamamını mesh etse bu fiillerin tamamı vâcip olarak mı meydana gelmiş sayılır yoksa vâcip bunların en az miktarından ibaret olup kifâyet miktarından fazla olan cüz mendub mu sayılacaktır?

Keza âlimler vâcibin ve ziyadenin mâhiyeti, aynı cinsten olup olmamaları, şekil benzerliği ve birbirinden ayırt edilebilir olup olmamaları açısından da ziyadenin hükmünü tartışmışlardır. Ayrıca sonraki dönem usul eserlerinde miktarı için belli bir ölçü konulup konulmaması bakımından vâcibin kısımları, tartışma konusu olup olmaması bakımından ziyadenin kısımları, bu konudaki ihtilâftan doğan fikhî meseleler ve ihtilâfın pratik sonuçları üzerinde durulmuştur.

Konuyla ilgili tartışmalara girmeden önce anahtar kavramlar olan vâcip ve ziyade kelimelerinin kısımlarını belirtmek yararlı olacaktır. Zira sonraki usulcüler vâcibi miktarı için belirli bir ölçü konulup konulmaması yönünden kısımlara ayırdıkları gibi vâcibe ilhâki mümkün olan ziyadeyi de kısımlara ayırmışlardır.

A. Miktarı İçin Muayyen Bir Ölçü Konulması Yönünden Vâcip

Miktarı için belirli bir ölçü konulup konulmaması bakımından vâcip iki kısma ayrılır.

1. Belirli Bir Miktarla Sınırlanmış Vâcip

Mesela abdestte yıkanması gereken el ve ayaklar hakkında belirli bir sınır konmuştur. Mükellef abdest alırken elini veya ayağını yıkamak istediğinde, sınırının belirlenmiş olması sebebiyle kendisinden istenen miktarı bileceği için bu nevi vâcip tartışma konusu edilmemiştir. Bu tür vâciple yapılan ziyade vâcip olarak nitelenemeyeceği için bu konuda âlimler açıklama da yapmamışlardır. Bu nevi ziyade, mendubluğuna dair müstakil bir delil bulunmadıkça nedbe de nitelenemez.

2. Belirli Bir Miktarla Sınırlanmamış Vâcip

Başın mesh edilmesi, zekâta vâcip olan koyun yerine deve verilmesi, temettü yapan kimsenin koyun yerine deve kurban etmesi, ihramdan çıkarken başının

tamamını tıraş etmesi, kıyam, kıraat vb. gibi namazın rükünlerini yetinilmesi câiz olan miktardan fazla uzatması buna misal verilebilir. Bu vâciplerde kâfi olan miktar, vâcip kılınan fiilin en az miktarıdır. Kifâyet miktarından fazla olan kısma ise ziyade adı verilmektedir.

B. Vâcibe Ziyadenin Kısımları

Ziyade genel olarak iki kısma ayrılmaktadır.

1. Farzlara nispetle nâfile namaz gibi, vâcipten ayırt edilebilen, vâcipten bağımsız ve ona bitişik olmayan ziyade. Bu ziyade müstakil bir delille sabit olduğu için hükümü tartışma konusu edilmemiştir.¹
2. Başın mesh edilmesinde kendisine mesh denilebilecek en az miktar üzerine yapılan ziyade gibi vâcipten ayırt edilemeyen ziyade. Bu nevi ziyade de üç kısma ayrılır.
 - a. Rükû ve secdeleri uzatma gibi kendisi olmaksızın vâcibin edâ edilebileceği ve vâcip isminin örtüştüğü miktarın en azıyla yetinilebilecek ziyade.
 - b. Avlanma yasağını ihlal eden muhrimin ödemesi gereken belirli bir miktardaki cezaya karşılık bir gün oruç tutması gibi vâcipten ayrılması mümkün olmayan ziyade.

Mesela böyle bir kimseye belirlenen miktardan daha az ceza vâcip olduğu zaman muhrim tam bir gün oruç tutar. Çünkü oruç parçalanamaz. Bu ziyade katî farz olarak meydana gelir. Beş deve vâcip olan bir koyuna karşılık azı dişini yarmış bir deve vermesiyle meydana gelen ziyade de katî farz olarak meydana gelir.² Bu nevi misâllerin tartışma konusu edilip edilmeyecekleri hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Zerkeşi bu tür ziyadelerin tartışma konusu edilmeyeceği ve hepsinin farz olarak meydana geleceği görüşüne sahip olmuş ve Nevevî'den, Şâfiîlerin bu konuda ittifak ettiklerini nakletmiştir.³ Hanefilerden Kerhî ile Mâlikîlerden Abdülvehhab el-Bağdâdî de bunun farz olarak meydana geleceğini ileri sürmüştür.⁴ Zerkeşi, tartışmayı vâcibin aslıyla yetinmek mümkün olan ziyadeyle sınırlamak gerektiğini belirterek şöyle der: "Asıl ve ziyadenin hepsini yapmadan asılla yetinmek mümkün değilse, hepsi katî olarak vâciptir. Çünkü vâcibin ancak kendisiyle tamamlanabileceği fiil vâciptir. Bu, muhrimin vermesi gereken her ölçek cezaya karşılık bir gün oruç tutacağı avlanma cezasındaki ziyade gibidir. Ceza

1 İsrâ, 17/79.

2 Bk. Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Bahâdir, *el-Bahru'l-muhit fi usul'l-fikh*, (thk. Ömer Süleyman el-Aşkar), Kuveyt, 1992, I, 238; Hureyz, Abdülmuiz, "ez-Ziyade 'ale'l-vâcip" *Dirâsât*, 1999, XXVI, 427.

3 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit*, I, 236; İsnevi, Cemâlüddin Ebû Muhammed, *et-Temhîd fi tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*, (thk. Muhammed Hasan Heyto), Beyrut, 1984, s. 91.

4 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit*, I, 237-238.

bir ölçekten az olduğu zaman tam bir gün oruç tutar. Çünkü oruç parçalanamaz. Bu da katî farz olarak meydana gelir.”⁵ Fakat İbnü’s-Sübki bunu tartışma konusu saymış ve ziyadenin hükmü konusundaki ihtilafa binaen haklarında görüş ayrılığı meydana gelen birtakım fikhî örnekler sunmuştur.⁶ Fahreddin er-Râzi de bunu tartışma konusu sayarak vâcibin terk edilmesi câiz olmadığı fakat bu nevi ziyadenin terk edilmesi câiz olduğu için vâcip olarak nitelendirilemeyeceği görüşüne sahip olmuştur.⁷ Selim er-Râzi ile İbn Berhân bu konuda Fahreddin er-Râzi’yi desteklemiştir.⁸ İsnevî konuyla ilgili üzerinde ihtilaf edilen bir takım fikhî örnekler sunmuş ve bunlar hakkında iki farklı görüş bulunduğunu, doğru olanın Fahretin er-Râzi ve taraftarlarının benimsediği görüş olduğunu söylemiştir.⁹

c. Ziyadenin bir nevi de vâcip muayyen bir miktar veya muayyen bir hadle sınırlı olmayıp sadece azlık ve çokluk itibariyle farklılık gösteren bir fiil olduğu zaman buna yapılan ziyadedir.

Mükellef vâcibe, vâcibin mahiyetinden ayrılmayan bitişik bir ziyade yapar fakat vâcibin bu ziyadeden ayrılması ve bu ziyade olmaksızın edâ edilmesi mümkün olabilir. Abdestte başın mesh edilmesi ve mestler üzerine mesh yapılması ve benzeri fiiller buna misâl verilebilir.

Mesela kişi bu vâciblerde vâcibin en az miktarına ziyade yapsa veya başının tamamını meshetse, bu fiillerin tamamı vâcip olarak mı meydana gelmiş sayılır yoksa vâcip bunların en az miktarından ibaret olup kifâyet miktarından fazla olan cüz mendub mu sayılacaktır? Bu konuda alimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

C. Vâcibe Yapılan Ziyadenin Hükmü İle İlgili Görüşler

Usulcüler genel olarak vâcibin en az miktarına yapılan ziyade hakkında vâcip ve mendub olmak üzere iki görüş bulunduğunu ifade ederler.¹⁰ Ancak her mezhebe mensup âlimlerin çoğunluğu esas alınarak bu görüşleri iki başlık altında sınıflandırmak mümkün ise de mezhepler kendi içinde homojen bir görüşe sahip olmadıklarından bu görüşleri iki grupta sınırlandırmak mümkün gözükmemektedir. Zira ziyadenin mendub olduğunu söyleyen çoğunluk âlimlerin yanında mekruh olduğunu, vâcip olduğunu söyleyenlerin yanında câiz olmadığını söyleyenler de bulunmaktadır. Aynı zamanda bir mesele hakkında ziyadenin vâcip veya mendub olduğunu söylerken başka bir konuda bunun bâtil olduğunu söyleyen âlimler de bulunmaktadır. Ancak farklı görüşleri ayrı ayrı sınıflandırmanın güçlüğünden dolayı çoğunluğun görüşlerini esas alarak

5 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, I, 238.

6 İbnü’s-Sübki, Tâcuddin Abdülvehhâb, *el-lbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, (thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî-Nürüddin Abdülcebbâr Sagîrî), Dubâi, 2004, II, 320.

7 Râzi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*, (thk. Tâhâ Cabir Feyyaz el-Avânî), Suudî Arabistan, 1979, II, 196.

8 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, I, 237-238.

9 İsnevî, *et-Temhîd*, s. 90-92.

10 İsnevî, *et-Temhîd*, s. 90. İbn es-Sübki, *el-lbhâc*, II, 320-321.

onları mendub ve vâcip olmak üzere iki grupta ele almamız ve farklı görüşleri bu başlıklar içerisinde değerlendirmemiz uygun olacaktır.

1. Ziyadeyi Mendub Görenler

Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîlerin cumhuru vâcibin en az miktarı üzerine yapılan ziyadenin mendub olduğu görüşünde birleşirler.¹¹

Mâlikî usulcü Bâkîllânî vâcibin yerine getirilmesi mümkün olacak alt sınırına yapılan ve vâcipten ayırt edilemeyen ziyadenin vâcip olmayacağını;¹² rûku', secde ve kıraat ismi verilebilecek en az miktar olduğunu, kişi bu kadarını yaptığı zaman vâcibi eda etmiş sayılıp zimmetinin borçtan kurtulacağını ve buna ziyade olan miktarın nefl/mendub olduğunu belirtir.¹³

Şâfiî usulcülerden Şîrâzî, kişi rûkû veya kıraat adı verilebilecek en az miktara ziyade yaptığı zaman bundan vâcip olanın en az miktar olduğunu ve buna ziyade olan kısmın nâfile olduğunu ifade eder. Bu görüşüne gerekçe olarak rûkuun emredilmesinin rûkû olarak isimlendirilen miktardan fazlasını iktiza etmeyeceğini, kişinin bu miktarı yerine getirdiği zaman emrin muktezasını yerine getirmiş olacağını ve en az miktardan fazlasını bedelsiz olarak ve başka bir vakitte mislini yapmaksızın terk etmesinin caiz olduğunu gösterir ve bundan dolayı ziyadenin mendub olacağını belirtir.¹⁴ Sem'ânî, kişinin rûkû'u ve kıraatı uzatması gibi vâcibin miktarına ziyade yaptığı zaman vâcip isminin verilebileceği en az miktara ziyade olan kısmın nâfile olduğunu ifade eder ve bu görüşüne delil olarak kişinin bedeline yönelmeksizin ziyadeyi terk ettiğinde günahkâr olmayacağını gösterir.¹⁵ Gazâlî, başın meshedilmesi, rûkû' ve secdede yeterince kalma ve ayakta durma süresi gibi miktarı için bir ölçü konmamış vâciplerde bazı âlimlerin "asil ve ziyadenin hepsi vâciptir" dediklerini fakat vâcip olan yalnızca ismin örtüştüğü şey olduğu için bu hususta vâcibin en az miktarı üzerine yapılan ziyadenin mendub olacağını söylemenin daha uygun olduğunu belirtir. Gazâlî'ye göre bu husus, itminan, kıyam ve peşpeşe vâki olan şeylerde daha açıktır. Hangi kısmın vâcip, hangi kısmın mendub olduğu işaretle söylenmese de bunun en az miktarının vâcip, geri kalan kısmın mendub olduğunu söylemek muhtemeldir.

11 Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-İrşâd "es-Sagîr"* (thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid), Müessesetü'r-risale, 1993, II, 265-266; Şîrâzî, Ebû İshak Cemalüddîn, *et-Tebîrâ fi usûli'l-fikh*, (thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî), Beyrut, 2003, s. 87; a.mlf. *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, (thk. Muhyiddin Mastû-Yusuf Ali Büdeyvi), Dimeşk, ts. s. 58; Sem'ânî, Ebû Muzaffer, *Kavâtü'u'l-edille fi usûli'l-fikh*, (thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî), Beyrut, 1997, I, 104; Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-usûl*, Beyrut, 2008, I, 103; Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, (thk. Müfid Muhammed Amşe), Cidde, 1985, I, 326; İbn Akil, Ebû'l-Vefâ Ali b. Muhammed, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, (thk. George el-Makdisî), Beyrut, 1996, II, 543.

12 Bâkîllânî, *et-Takrîb*, II, 109.

13 Bâkîllânî, *et-Takrîb*, II, 265-266.

14 Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, s. 87; a.mlf. *el-Lüma'*, s. 58.

15 Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, I, 104.

Çünkü en az miktara yapılan ziyade bedel şartı olmaksızın terk edilmesine ceza verilecek bir iş değildir. Öyleyse vâcibin tanımı onda gerçekleşmez.¹⁶

Hanbelî usulcülerin cumhuru da bu görüştedir. Ebû Ya'lâ'nın, ziyadenin hükmüyle ilgili görüşü hakkında ihtilaf bulunmakla birlikte *el-Udde*'deki açıklamaları dikkatle tetkik edilince onun da nedb görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Zira Ebû Ya'lâ, *el-Udde*'de, "Kişi vâcibe devam ettiği ve rükû ve secde gibi vâcip isminin örtüştüğü fiile ziyâde yaptığı zaman hepsi ona vâcip olur mu?" şeklindeki soruya cevaben "vâcip, vâcip isminin örtüştüğü fiilin en az miktarıdır, buna ziyâde olan nâfiledir" demiştir.¹⁷ Sonra "Bunun Hepsî Vâciptir Diyenlerin Gereğesi" başlığı altında vâcip diyenlerin delillerini zikredip bunları eleştirmiştir. Ebû Ya'lâ'nın yukardaki ifadesi ile ziyadenin vücubunu benimseyenlerin delillerini eleştirmesi, ziyâdenin mendub olduğu görüşünü benimseyenlerin lehine deliller getirmesi vacibe yapılan ziyadenin mendub olduğu görüşünü tercih ettiğini gösteriyor.¹⁸ İbnü'l-Lehhâm *el-Kavâid* adlı eserinde Ebû Ya'lânın nedb görüşünü tercih ettiğini belirtmiştir.¹⁹ Müfid Muhammed Amşe, Kelvezânî'nin Ebû Ya'lâ'ya nispet ettiği vücub görüşünün, *el-Udde*'deki görüşüyle çeliştiğini ve Ebû Ya'lâ'nın *el-Udde*'deki açıklamasının ismin örtüştüğü fiile yapılan ziyâdenin nâfile olduğuna delâlet ettiğini söyler.²⁰ Muhtemelen onun vücub görüşünü benimsediğini söyleyenler ondan tartıştığı görüşü nakletmişlerdir.²¹

Kelvezânî, kişi vâcip ismi verilebilecek miktara ziyade yaptığı zaman ismin örtüştüğü miktardan fazla olan ziyadenin tatavvu' (mendub), ismin örtüştüğü miktarın vâcip olduğunu belirterek ruku' ve secde olarak isimlendirilen miktarı yerine getirmenin ruku' ve secde ile emrin hükmünü kişiden kaldıracağını, bu miktara ziyade olanı mükellefin bedelsiz olarak terk etmesinin caiz olduğunu ve bu kadarı yerine getiren kişinin emrolunanı yerine getirdim demesinin yerinde olacağını delil göstererek ismin örtüştüğü miktarın farz, ona ziyade olan kısmın mendub olması gerektiğini belirtir.²²

Beşinci asır sonrası Hanbelî usulcülerden Merdâvî ile İbnü'n- Neccâr vâcibin en az miktarına yapılan ziyadenin mendub olduğu görüşünü dört mezheb

16 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 103.

17 Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, (thk. Ahmed b. Ali Seyyid el-Mübârekî), Beyrut, 1980, II, 410-411.

18 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 411.

19 İbnü'l-Lehhâm, Ali b. Abbas el-Ba'li, *el-Kavâid ve'l-Fevâidü'l-usûliyye* (thk. Muhammed Hamid el-Fekî), Beyrut, 1983, s. 105.

20 Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 326.

21 İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *Ravzatü'n-nâzir ve Cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh*, (thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Riyad, 1994, I, 187.

22 Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 326-328

imamına nispet ederler.²³ Kendisinden yapılan bir rivâyete göre Şâfiî usulcü İbn Berhân bu görüşü âlimlerin çoğunluğuna nispet ederken²⁴ diğer bir rivayete göre bu konuda fukaha ve mütekelimînin icmâından ve Kerhî dışında muhalefet eden olmadığından bahsetmiştir.²⁵ Ziyadenin başlanılmadan önce mendub olduğu hakkında dört mezheb imamıyla ilgili icma iddiası doğru olmakla birlikte başlandıktan sonraki ziyadenin hükümü konusunda aynı şeyi söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira aşağıda ele alacağımız üzere İmam Ebu Hanîfe başlandıktan sonra ziyadenin vâcibe dönüştüğünü, onu tamamlamanın ve bozulduğu zaman kazasının vâcip olduğunu söylemiştir. İmam Mâlik başlanılan ziyadenin bir özre binaen bozulmuşsa kazasının gerekmeceği fakat özürsüz olarak kasten bozulmuşsa kazasının vâcip olacağı görüşünü benimsemiştir. İmam Şâfiî'nin görüşü hakkında ise Zerkeşî vâcibe bitişik olan ziyade konusunda Şâfiî'nin kelamının zahirinden vücut görüşünü benimsediği anlaşılıyor demektedir. Ahmed b. Hanbel'in görüşü hakkında da Hanbelîler arasında ihtilaf bulunmaktadır.

Fukaha ve mütekelimin arasındaki icma iddiasını doğru kabul etmek de mümkün değildir. Zira dört mezhebe mensup âlimler arasında bu iki görüşten biri hususunda homojen bir görüşten bahsetme imkânı bulunmamaktadır. Mendub olduğu görüşü ağır basan mezhep içerisinde farklı görüşler olduğu gibi vâcip görüşü ağır basan mezhepler içerisinde de farklı görüşler mevcuttur.

Mesela beşinci asırdan sonraki Mâlikî usulcülerin cumhuru vâcibe yapılan ziyadenin mendub olduğu görüşünü benimsemekle birlikte vâcibin mahiyetini göz önünde bulundurarak bu ziyadenin bazı yerlerde mekruh, bazı yerlerde batıl, bazı yerlerde haram olduğunu kabul ederler. Mesela bunlara göre şâriin miktarını belirlediği vâcibe yapılan ziyade mekruh olmaktadır. Abdestin farzlarından biri başı mehtemektir. Abdest alan kimse başını yıkasa bu yıkama meshi ve ziyadeyi kapsadığı için kifayet eder fakat ziyade mekruhtur.²⁶ Fitir sadakasında vacip olan bir sa'dır. Bir sa üzerine ziyade yapmak mekruhtur. Çünkü saın miktarı şâri tarafından belirlenmiştir. Bu sebeple miktarına ziyade bid'attır, mekruhtur.²⁷ Her beş deve vâcip olan zekât, bir koyun vermektir. Koyuna bedel olarak bir deve verirse yeterli olur. Kıymetleri eşit olursa İbn Abdisselâm'a göre en doğru olan budur. Bâcî ile İbn el-Arabî koyuna karşılık deve vermesinin kifayet etmeyeceğini söyler.²⁸ Cenaze namazında farz olan dört tekbirle kılınmasıdır. İmam dört tekbire ziyade yaparsa bu ziyade batıl olur. Cemaate vâcip olan dört tekbirden sonra

23 Merdâvî, Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, (thk. Abdurrahman b. Abdillah el-Cübreyn), Riyad, 2000, II, 997; İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed el-Fetühî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, (thk. Muhammed Zuhaylî-Nezih Hammad), Dimeşk, 1980, I, 411.

24 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, I, 236.

25 Merdâvî, *et-Tahbîr*, II, 997.

26 Ezherî, Salih Abdü's-Semî' el-Abî, *Cevâhiru'l-iklîl şerhu Muhtasari'l-allâme Şeyh Halil*, Beyrut, ts. I, 14.

27 Ezherî, *Cevâhiru'l-iklîl*, I, 143.

28 Ezherî, *Cevâhiru'l-iklîl*, I, 119.

selam vermeleridir.²⁹ Namazda rükû ve secdelerde ve bunlardan kalkışta itminan farzdır. Mâlikî âlimler itminan isminin örtüştüğü fiilin en az miktarına yapılan ziyadenin hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bunun müvessa' farz olduğunu söylerken bazıları nâfile olduğunu söylemişlerdir.³⁰

Nezir yoluyla insanın kendine gerekli kıldığı vâciplerde Mâlikîler şöyle bir kaide koymuşlardır: Kişi nezr yaptığı zaman nezrin en aşağısının yerine en yükseğini ifâ etmesi kifayet etmez. Mesela bir kimse bir somun ekmeği tasadduk etmeyi nezretse, Allah katında ve Müslümanlar nazarında somundan daha kıymetli olmasına rağmen sadaka olarak bir elbise vermesi kifayet etmez. Bir gün oruç tutmayı nezreden kimse din nazarında daha faziletli olsa da orucun yerine bir gün namaz kılsa kifayet etmez. Bir kimse haccetmeyi nezretmişse onun yerine yakınlarına ve düşkünlere binlerce dinar sadaka verse ve senelerce namaz kılsa, namaz hacdan daha faziletli olmasına rağmen nezrine kifayet etmez.³¹ Mâlikîlere göre daha üstün olanın değeri daha büyük olsa da aşağı olanın yerine daha üstün olanı yapmak caiz değildir. Çünkü nezr edilen daha aşağı fiilin terk edilmesinde nezre muhalefet söz konusu olmaktadır. Yapılan nezre muhalif davranıldığı zaman haram işlenmiş olur. Zira bu Allah'ın rızası için üstlendiği vazifede Allah'a karşı vefasızlık olur. Kaide bunun men edilmesini gerektirir ve ziyade haram olur.³²

Şâfiilerin cumhuru da genel olarak ziyadenin mendub olduğu görüşünü benimsemekle birlikte müteahhirun alimler vâcibin ve ziyadenin mahiyetini, aynı cinsten olup olmamalarını, şekil benzerliğini ve birbirinden ayırt edilme durumlarını göz önünde bulundurarak bazı yerlerde ziyadenin farz, bazı yerlerde mendub olarak vâki olacağını, bazı yerlerde caiz olacağını, bazı yerlerde caiz olmayacağını ileri sürerler. Bunlar miktarı için belirli bir ölçü konmuş farzlarda ondan daha fazla olanı yapıldığı zaman bunun geçerli olup olmayacağı konusunda; yapılan ziyade asilla aynı cinsten olursa ziyadenin geçerli olacağını aksi halde geçerli olmayacağını söylerler. Müteahhirün Şâfiilere göre dört hususta ziyadenin hükümleri farklılık arzeder.

- a. Kesin olarak geçerli olan ziyade: Mesela vâcip olan miktara ziyade olarak beş deve bir koyun yerine bir deve verse, temettü yapan hacı koyun yerine bedene veya sığır boğazlasa, abdest alan kimse başının tamamını meshetse veya rükû ve secdeleri uzatsa bunların tamamının farz olarak mı yoksa ziyade olan kısmın nâfile olarak mı meydana geleceği konusunda ihtilaf edilmiştir. Müteahhirundan bazıları zekâta koyun yerine deve verilmesi gibi asıldan ayrılması mümkün olmayan yerlerde asıl ve ziyadenin hepsinin farz olarak

29 Ezherî, *Cevâhiru'l-iklil* I, 119.

30 Ezherî, *Cevâhiru'l-iklil*, I, 49.

31 Karâfi, Şihâbüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris, *el-Furûk (Envârü'l-burûk fi envâi'l-furûk)*, Kahire, 1928, III, 89.

32 Mekki, Muhammed Ali b. Hüseyin, *Tehzibü'l-furûk ve'l-kavâidi's-seniyye fi'l-esrâri'l-fıkhiyye (el-Furûk ile birlikte basılı)*, Kahire, 1928, III, 89.

meydana geleceğini, başın tamamının mesh edilmesi gibi asıldan ayırt edilmesi mümkün olan yerlerde meshin bir kısmının farz, vâcip olan miktara ziyade olanın nâfile olarak meydana geleceği görüşünü doğru saymışlardır.³³

- b. Daha doğru kabul edilen görüşe göre geçerli olan ziyade. Mesela fitır sadakasında kişinin mutat olan kendi öğünü veya yaşadığı beldenin öğünü vâcip olduğu halde bundan vazgeçip daha üstününü verdiği zaman daha hayırlı bir ziyade yaptığı için daha doğru olan görüşe göre ziyade geçerli olur.³⁴
- c. Kesinlikle geçerli olmayan ziyade. Mesela kişi bir dirhem sadaka vermeyi nezrederse bir dinar vermesi geçerli olmaz. Hacda avlanma cezası olarak bir koyun kesmesi vâcip olduğunda bedene veya sığır keserse muhrim için geçerli olmaz. Bunda gözetilen gaye şekilde benzerliktir.³⁵
- d. Daha sahih görüşe göre geçerli olmayan ziyade. Bir kimse yürüyerek haccetmeyi nezretse ihrama girdiği andan itibaren yürümesi vâcip olur. Yürümek ve bineğe binmek aynı cins fiiller olduğu için hac konusunda bineğe binmek daha faziletlidir desek de bunlardan biri diğerinin yerine geçmez. Aynı şekilde gümüş nezreden kimse onun yerine altın tasadduk etse geçerli olmaz. Kendi evinden itibaren ihrama girmeyi nezreden kimseye, mikat bölgesinde ihrama girmesinin daha faziletli olduğunu kabul etmek de daha doğru olan görüşe göre kendi evinden ihrama girmesi vâcip olur.³⁶

Hanbelîlerin cumhuru da ziyadenin mendub olduğu görüşünü benimsemekle birlikte bazı Hanbelî usulcüler ziyadenin vücûb veya nedb ile nitelenmesini vâcipten ayrı ve ondan ayırt edilebilir olup olmasıyla ilişkilendirmişlerdir. İbn Receb fitır sadakası ve benzeri yükümlülüklerde vâcipten ayrı olarak iki sa' vermek gibi ziyadenin vâcipten ayrı ve seçilebilir olması halinde mendub olacağında şüphe olmadığını, vâcipten ayırt edilemediği zaman bu konuda mendub ve vâcip olmak üzere iki görüş bulunduğunu söyler. Birinci görüşü Kelvezânî, ikinci görüş ise Ebu Ya'lâ tercih etmiştir.³⁷

İbn Receb, bir kimsenin başını meshetmek yerine yıkaması halinde – Hanbelîlere göre kifayet etmekle birlikte- başından akan su konusunda iki görüş olduğunu söyler: Birinci görüşe göre, asıl olan yıkamak olduğundan bu su bir hadesi gidermede kullanılmıştır (mâ-i müsta'mel). Ancak kolaylaştırmak için başı yıkamanın vücûbu sakıt olmuştur. İkinci görüşe göre –ki doğru olan budur- bu

33 Şirbinî, Şemsüddin Hatîp Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâz'l-minhâc*, Beyrut, ts. 370; Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, (thk. Teyisr Faik Ahmed Mahmud), Kuveyt, 1982, III, 318.

34 Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 406; Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, III, 318.

35 Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 525; Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, III, 319.

36 Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, III, 319-320.

37 İbn Receb, Ebül-Ferec Abdurrahman b. Ahmed, *el-Kavâid fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd), Mektebetü Külliyyetü'l-ezheriyye, 1971, s. 5.

su temizdir. Çünkü başı yıkamak mekruhtur bu sebeple ziyade vâcip olmaz. Aynı şekilde yolculukta namazı tam kılmak mekruhtur.³⁸

2. Ziyadeyi Vâcip Görenler

İmam Ebû Hanife ile İmam Mâlik ziyadenin başlanılmadan önce mendub başladıktan sonra farz olarak meydana geleceği ve bozulduğu zaman kazasının vâcip olacağını söylemişlerdir.³⁹ Ancak İmam Mâlik başlanılan ziyadenin mazeretsiz olarak buzulmuşsa kazasının vâcip olduğunu fakat bir özre binaen buzulmuşsa kazasının gerekmeceğini söyleyerek İmam Ebû Hanife'den ayrılmıştır.⁴⁰

İlk beş asır Hanefî usul literatüründe vâcibe ziyade meselesi müstakil bir başlıkta ele alınmamakla birlikte konunun nâfile/mendub bahisleri içerisinde incelendiği görülür. Ancak Hanefî usulcülerin burada bahsettikleri ziyade, farzlardan ve sünnetlerden bağımsız olarak ve onlara bitişik olmaksızın meşru kılınan ziyadedir. İlk beş asır Hanefî usulcülerini bu ziyadenin başlanılmadan önce mendub olduğu ve başlanıldıktan sonra vâcibe dönüşeceği konusunda görüş birliği içerisinde dilerler.⁴¹ Pezdevî mükellefin ziyadeyi eda ettiğinde hak sahibine hakkını teslim etmiş olacağını ve başkasının hakkı hürmet etmeyi gerektirdiğinden onu bozduğunda sorumlu olacağını ve bundan kurtulmanın iptal edilen hakkı vâcip (ilzâm) kılmaktan başka yolunun olmadığını ifade eder.⁴² Bu ifadelerden Pezdevî'ye göre ziyadenin başlanılmakla vâcibe dönüşeceği ve bozulduğu zaman kazasının vâcip olacağı anlaşılmaktadır. Serahsî, eda edilen ziyadenin Allah'ın hakkı olarak nitelendiğini ve bu hakkın eda ile teslim edilmiş olacağını, dolayısıyla hak sahibinin hakkına riayet etmek için onu iptalden kaçınmanın vâcip olduğunu belirterek tecezzi kabul etmeyen ibadetlerde bu kaçınmanın ancak onu tamamlamakla gerçekleşeceğini bu sebeple haddizatında nâfile olsa da başladıktan sonra ziyadeyi tamamlamanın ve bozduğu zaman kazasının vâcip olduğunu söylemektedir.⁴³ Serahsî nezredilen şeylerin de aslında nâfile olarak meşru kılındığını bu sebeple de nâfileler gibi devamının isteneceğini ancak nezirle belirlenen hakkı gözetmek için nâfile olarak meşru kılınan şeyi

38 İbn Receb, *el-Kavâid*, s. 6.

39 Bk. Şeybânî, *el-Asl*, (thk. Mehmet Boynukalın), Beyrut, 2012, I, 123. Şeybânî şöyle demiştir: Ebû Hanife'ye "Kişi teyemmüm yapıp namaza başladıktan sonra teyemmümü bozup namazdan ayrılrsa ve sonra suyu bulsa ne dersin? dedim. "Abdest alır ve namazına yönelir." dedi. "Niçin?" dedim. Çünkü suyu bulunduğu zaman kıldığı namazı ve geri kalanı bozulur." dedi. "Kıldığı namaz tatavvü' olursa da mı böyle yapar? dedim. "Evet." dedi. "O halde tatavvü' u kaza etmek üzerine vâcip olur mu ("نعم: فهل يجب عليه قضاء التطوع قال: نعم") dedim. "Evet vâcip olur." dedi.

40 Sehnûn, İbn Said et-Tenûhî, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (thk. Âmir el-Cezzâr-Abdullah el-Minşâvî), Kahire, 2005, I, 160; Merdâvî, *et-Tahbîr*, II, 991.

41 Bk. Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh*, (thk. Halil Muhyiddîn el-Meysû), Beyrut, 2007, s. 78; Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Usûlü'l-Pezdevî* (Buhârî'nin *Keşfü'l-esrârî* içinde), Kahire, ts. II, 311; Serahsî, *el-Usûl*, I, 115-116; Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmud b. Zeyd, *Kitabün fi usûli'l-fikh*, (thk. Abdülmecid Türki), Beyrut, 1995, s. 59.

42 Bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, II, 313.

43 Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Usûl*, İstanbul, 1984, I, 116.

edanın vâcip olacağını, belirlenen hakkı gözetmek için başlamak vâcip olunca tamamlamanın da evleviyetle vâcip olacağını belirtir. Serahsiye göre nezir nâfile hacca benzer. Nâfile olarak meşru kılınan hacı, dinin hakkını gözetmek ve belirlenen yerine getirmek için eda etmek vacip olur. Aynı şekilde edaya başlandıktan sonra tamamlamak da şer'in hakkını gözetmek için vâcip olur.⁴⁴

Rüku', secdeler ve kıraatı uzatma gibi vâcibe bitişik olan ve ondan ayırt edilemeyen ziyadenin hükmüyle ilgili ilk beş asır Hanefî usul literatüründe herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.

Ancak bazı âlimler Kerhî'nin bu ziyadenin vâcip olduğu görüşünü benimsediğini söylemektedir.⁴⁵ Mesela Ebû Ya'lâ'ya göre Kerhî rükû ve kıraat konusunda mükellefin rükû'u ve kıraatı uzattığı zaman bunların hepsi vâcip olur demiştir.⁴⁶ Fakat gerek ilk beş asır Hanefî usul eserlerinde gerekse daha sonraki usul eserlerinde Kerhî'nin böyle bir görüş ya da ifadesine rastlanılmamaktadır.

Beşinci asırdan sonraki Hanefî usulcüler vâcibe bitişik olan ziyadenin de başlanılmadan önce mendub başlandıktan sonra farz olarak meydana geleceğini belirtmişlerdir. Mesela Abdülazîz el-Buhârî, namazda kıraat meselesiyle ilgili olarak vâcibe bitişik ve onun en azı üzerine yapılan ziyadenin meydana gelmeden ve gerçekleşmeden önce mendub olduğunu fakat vücûda geldikten sonra emrin mutlak ve umûmî hükmüne dâhil olduğu için farza dönüşeceğini söyler.⁴⁷ Ona göre bir kimse uzunca bir âyete veya üç kısa âyete birkaç âyet ziyade yapması halinde, bu ziyade "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyunuz."⁴⁸ âyetinin kapsamına girdiği için farza dönüşür ve onu bozacak olursa kazası vâcip olur.⁴⁹ İbn Nüceym Hanefî âlimlerin namaz kılan kimsenin namazda Kur'an'ın tamamını okuması halinde kıraatın en az miktarına yapılan ziyade ile rükû' ve secdeleri uzatması halinde rükû' ve secdenin alt sınırına ziyade olan kısmın farz olarak meydana geleceği görüşünü benimsediklerini belirtir.⁵⁰

Bu ifadelerden ilk devir ve son devir Hanefilere göre vâcibe ziyadenin aslında mendub olduğu fakat mükellef menduba başladığı zaman onun farz olarak meydana geldiği ve bozulduğu zaman kazasının vâcip olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen Kerhî'ye nispet edilen vucub görüşüyle Hanefilerin ekserisine nispet edilen nedb görüşünün aslı budur. Vucubunu nakledenler, Hanefilere göre ziyadeyi tamamlamanın vucubuna, mendubluğunu nakledenler de meydana gelmesinden önceki hükmüne itibar etmektedirler.

44 Serahsi, *el-Usûl*, I, 115-116.

45 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 411; Şirâzî, *et-Tebşira*, s. 50; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit*, I, 236.

46 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 411.

47 Buhârî, Alâuddin Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-Islam el-Pezdevi*, Kahire, ts, II, 311.

48 Müzzemmil, 73/20.

49 Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 311.

50 İbn Nüceym, Zeynü'l-Âbidin b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-nazâir* (thk. Muhammed Mutî' el-Hâfîz), Dimeşk, 1983, s. 449-450.

Hanefî usulcüler vâcibe yapılan ziyadenin başlandıktan sonra farz olarak meydana geleceğini kabul etmekle birlikte Hanefî fakihler vâcibin ve ziyadenin mahiyetini, aynı cinsten olup olmamalarını dikkate alarak ziyadenin hükmünün bazı durumlarda sünnet, bazı durumlarda mübah, bazı durumlarda batıl, bazı durumlarda da câiz olmayacağını ve namazı bozacağını söylemişlerdir.

Mesela İmam Ebû Hanîfe, kişinin namaza üç veya dört secde ziyade yapması halinde bu ziyadenin namazı bozmayacağını ve üzerine sehiv secdesi vâcip olacağını fakat bir veya iki secde ile birlikte tam bir rek'at ziyade etmesinin namazı bozacağını söylemiştir.⁵¹ Şeybânî bir rivayete göre namazda farızayı tamamlamadan önce rekattan olmayan şeylerin ziyadesinin -tam bir rekât ziyade etmedikçe- namazı bozmayacağını ve rekatin secde ile tamamlanacağını fakat bir rivayete göre de farızayı ikmalden önce tam bir secde ziyade etmenin namazı bozacağını söylemiştir.⁵² Serahsî, hacda şeytan taşlama konusunda, bir kimse yediden fazla taş atarsa, üzerine vâcib olanı yerine getirdiği için ondan sonraki ziyadenin zarar vermeyeceğini belirtir.⁵³ Evleneceği kadına erkeğin vermesi gereken mihr konusunda da mihr-i müsemma ile evlendikten sonra mihire ziyade yapması halinde zifafa girmiş veya zifafa girmeden önce ölmüş olsun bu ziyadenin caiz, fakat zifafa girmeden önce boşamışsa ziyadenin batıl olacağını söyler.⁵⁴ Bu misallerde asilla ziyadenin mahiyet bakımından aynı oluşuna itibar edildiği anlaşılmaktadır. Ancak Züfer, koca zifafa girmiş veya girmeden önce ölmüş olsun bu ziyadeyi alış-veriş meselesinde akitten sonra semendeki ziyadeye kıyas ederek caiz saymamıştır.⁵⁵

Kâsânî birçok bakımdan farzın nâfileden farklı olduğunu belirterek; "Nâfile, farzın aksine belirli bir vakitle mukayyed olmadığı gibi muayyen bir miktarla da sınırlanmış değildir. Bazı vakitler dışında hangi vakitte ve hangi miktarda istenirse tatavvu kılmak câizdir. Farz ise belirli bir miktarla sınırlı ve belirli bir vakitle mukayyedir. Bu nedenle belirlenmiş miktarına ziyade câiz değildir." der.⁵⁶

Abdestte başın tamamını meshetme konusunda da Hanefî âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bir kısım âlimler meshin hepsi farz olarak meydana gelir derken İbn Nüceym muteber olan görüşe göre dörtte birini meshin farz geri kalan ziyadenin sünnet olarak meydana geleceğini söyler. Aynı şekilde abdestte azaların tekrar yıkanması konusunda bir kısım âlimler bunun hepsinin farz olarak meydana geleceğini söylerken İbn Nüceym mezhepte muteber olan görüşe göre birincisinin farz ikinci ve üçüncü yıkamanın sünnet-i müekke olduğunu belirtir. Kurban kesme konusunda da zengin bir kimse iki koyun kestiği zaman bunlardan

51 Bk. Şeybânî, *el-Asl*, I, 211.

52 Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut, 1989, II, 80.

53 Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 67.

54 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 87.

55 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 87.

56 Kâsânî, II, 296-301.

birinin farz diğerinin tatavvu olarak meydana geleceğini söyler.⁵⁷ Buradaki misallerde vâcib ile ziyadenin ayırt edilebilir nitelikte olmalarına itibar edilmiştir.

3. Kendisine Her İki Görüşün Nispet Edildiği Âlimler

Bu âlimler İmam Şâfiî ile Ahmed b. Hanbelî'dir. Bunlara bir kısım kaynaklar vücut görüşünü nispet ederken bir kısım kaynaklar da nedb görüşünü nispet etmektedirler.⁵⁸

a. İmam Şâfiî

Zerkeşi, İmam Şâfiî'nin *el-Üm'*deki kelamından anlaşıldığına göre onun ziyade konusunda vücut görüşünü benimsediğini söylemektedir.⁵⁹ Ancak Şâfiî'nin ziyadenin hükmüyle ilgili *er-Risâle'*deki sarîh beyanı, Zerkeşi'nin bu istinbatının isabetli olduğunu söylemeye imkân vermemektedir. Zira Şâfiî burada abdest uzuvlarının yıkanması konusunda, âyetin zâhirinin 'yıkama' sözünün örtüştüğü en az miktar olan bir kere yıkamayı gösterdiğini buna yapılan ziyadenin nâfile olduğunu söylemektedir (فأرادوا طلب الفضل في الزيادة في الوضوء وكانت الزيادة فيه نافلة).⁶⁰ Nitekim ilk beş asır Şâfiî usulcülerle sonraki usulcüler de mezhebde evlâ olan görüşün, vâcib isminin örtüştüğü fiilin alt sınırına yapılan ziyadenin nâfile olduğunu söylemekte ve imam Şâfiî'den böyle bir görüş nakletmemektedirler.⁶¹ İmam Şâfiî'nin *er-Risâle'*deki sarîh beyanıyla Şâfiî usulcülerin cumhurunun açıklamaları göz önüne alındığında İmam Şâfiî'nin vâcibe yapılan ziyade konusunda vücut değil nedb görüşünü benimsediği ortaya çıkacaktır.

b. Ahmed b. Hanbel

Ahmed b. Hanbelî'den rivâyet edilen fikhî görüşlerin tahlilinde Hanbelî usulcüler arasında ihtilaf bulunmaktadır.

Ebû Ya'lâ, Ahmed'in cemaate meşakkat vermediği müddetçe imamın rükûda cemaati beklemesini müstehap saymasından hareket ederek imamın uzattığı rükûun tamamının vâcib olmaması halinde bu ziyade ile rekata yetişmenin sahih olmayacağını ve bu durumun, farz kılanın nâfile kılanı iktida etmesine sebebiyet vereceğini dolayısıyla Ahmed'in vücut görüşünü benimsediğini ileri sürmüştür.⁶²

Ancak Ebû Ya'lâ'nın, Ahmed'e nispet ettiği bu görüş Hanebelî usulcülerden Kelvezânî ile İbn Akîl'den başlayarak diğer Hanbelî usulcüler tarafından tenkide tâbi tutulmuştur. Kelvezânî, Ebû Ya'lâ'nın bu istinbatının bir yanılığ olduğunu,

57 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 450.

58 Bk. Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 411; Râzi, *el-Mahsûl*, I, 355; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, I, 236; Merdâvî, *et-Tahbir*, II, 997; İbnü'l-Lehhâm, *el-Kavâid*, s. 105; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 411.

59 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, I, 236.

60 Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (thk. Ahmed -Muhammed Şakir), Beyrut, ts. s. 165.

61 Bk. Şirâzi, *et-Tebîrâ*, s. 50; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 104; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 73; Râzi, *el-Mahsûl*, I, 355.

62 Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 411.

farz kılan kimsenin, namazının tamamında nâfile kılanı iktida etmekten men edileceğini fakat imamla birlikte namazda sünnet olan bir rükne yetişirse, namazın tamamında nâfile kılanı uymuş olmayacağını, imama uyan, iftitah tekbirinde, istiâzede ve sûre okuma hâlinde imama yetişirse, tatavvu kılarken ona yetişmiş olacağını ve bundan sonra hiçbir kimsenin onun imama uymasının sahih olmayacağını söylemeyeceğini ifade eder. Ayrıca farz kılanın nâfile kılanı uyması konusunda Ahmed b. Hanbel'den iki farklı rivâyet geldiğini bunlardan birini terkedip diğerini alarak delile dayanmadan onun adına vücûb görüşü istinbat etmenin tutarsız olduğunu belirtir.⁶³

İbn Akil'e göre, imama uyanın rükû ve secde diye isimlendirilen fiili yapması kendisinden rükû ve secde ile ilgili emrin hükmünü iskat eder. Bu sebeple bu hükmün farz, buna ziyade olanın da tatavvu olması gerekir. Aynı şekilde kırk dinardan bir dinar verdiğinde onun zekâtının farzietini iskat eder, bir dinara ziyade olan tatavvu olur.⁶⁴

İbn Kudame,⁶⁵ İbnü'l-Lehhâm,⁶⁶ İbnü'n-Neccâr⁶⁷ vb. sonraki usulcüler de Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetleri göz önünde bulundurarak ona göre ziyadenin mendub olduğu sonucuna varmışlardır. Nitekim Ebû Muhammed et-Temîmî'nin Ahmed b. Hanbel'den naklettiği rivâyete göre İmam Ahmed ziyadenin mendub olduğu görüşünü benimsemiştir.⁶⁸

Merdâvî ile İbnü'n-Neccâr vâcibin en az mikarına yapılan ziyadenin mendub olduğu görüşünü dört imama nispet etmiştir.⁶⁹ Yukarda ifade edildiği üzere bu iddia doğru olmamakla birlikte ziyadenin mendubluğu konusundaki görüşlerini yansıtmak bakımından önemlidir. Hanbelî usulcülerin genelinin birbirini destekleyerek naklettikleri rivâyetler Hanbelîlerin cumhurunun kabul ettiği kuvvetli görüşe göre ziyadenin mendub olduğunu ispat eder. Bu da imam Ahmed'in nedb görüşünü benimsediği algısını güçlendirmektedir.

Sonuç

Fıkıh ve usul âlimleri ister vâcibe bitişik olsun ister ondan bağımsız olsun vâcibe yapılan ziyadenin başlanılmadan önce mendub olduğu konusunda ittifak ederken başlandıktan sonraki hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefîlerle İmam Mâlik nâfile (ziyade) bir ibadetin başlanılmakla vâcibe dönüşeceği ve tamamlamakla terk etmek arasında muhayyerlik bulunmadığından

63 Kelvezânî, *et-Terhîd*, I, 327.

64 İbn Akil, *el-Vâzih*, II, 543.

65 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 187-188.

66 İbnü'l-Lehhâm, *el-Kavâid*, s. 105.

67 İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir*, I, 411.

68 İbnü'l-Lehhâm, *el-Kavâid*, s. 105.

69 Merdâvî, *et-Tahbir*, II, 997; İbn en-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir*, I, 411.

nâfileye devam etmediği zaman kaza ile sorumlu olacağı ve terkinden dolayı cezalandırılacağı görüşünü benimsemişlerdir. Şâfiîlerle Hanbelîler ise vâcibe ziyadenin başlanılmakla vâcibe dönüşmeyeceği, mükellef devam etmekle etmemek arasında muhayyer olduğundan devam etmediği takdirde kaza ile sorumlu olmayacağı ve terkinden dolayı cezalandırılmayacağı görüşünü benimsemişlerdir.⁷⁰

Burada tercihe şayan olan görüş ister farzlardan ve vâciplerden müstakil olan ziyade, isterse vâcibe (farz) bitişik ve ondan ayırt edilmesi mümkün olmayan ziyade konusunda olsun Hanefîlerin görüşüdür. Zira vâcibin alt sınırına yapılan ziyadede, ziyade ile aslı hüküm bakımından ayrı görmeyi haklı gösterecek bir delil yoktur. Vâcipten müstakil olan ziyade de hem başlanılan ibadete hem de Allah'ın hakkına riayet için başlanılmakla tamamlanması ve bozulduğu zaman kaza edilmesi nezr edilen ibadetlere kıyasla gerekli olur. Zira adak da aslında nâfile gibidir. Kişi niyetlenmekle onu kendisine vâcip kılmaktadır.

Nitekim zahirde Hanefîlere muhalif olan mezhepler de bir kısım ziyadenin vâcip olacağını kabul etmektedirler. Mesela Şâfiîler nâfile haccın ve umrenin başlandıktan sonra vâcibe dönüşeceği ve bozulması halinde kazasının vâcip olacağı görüşünü benimsemişlerdir.⁷¹

Hanbelîler de görünüşte Hanefîlere muhalif olsalar da mezhep içerisindeki farklı rivayetler dikkate alındığında Hanefîlerle aralarında derin görüş ayrılığı bulunmadığı görülür. Mesela bunlara göre nâfile hac ve umreye başlayan kimsenin onları tamamlaması vâciptir. Diğer nâfilelerle bunlar arasında iki yönden fark vardır. Birincisi, niyet, keffâret ve benzeri bakımdan bu ikisinin nâfilesinin farzlarına denk olmasıdır. İkincisi böyle yapılması daha hayırlı (ecved)'dir.⁷² İmam Ahmed'den gelen bir rivâyete göre İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in görüşüne muvafık olarak orucun tamamlanmasının ve bozarsa kazasının vâcip olduğunu söylemiştir. Bir rivâyete göre de nâfile namazı tamamlamanın vâcip olacağını söylemiştir.⁷³ İbn Müflih, "Orucu tamamlama rivâyeti bu rivâyetin aksinedir. Çünkü oruç ifsad edilmekle hac gibi çok büyük keffareti icâb eden bir ibadettir."⁷⁴ demiştir. Mezhepte kabul edilen görüş ikisinin de eşit olduğudur.⁷⁵

Görüldüğü gibi Şâfiîlerle Hanbelîler de bir kısım nâfilelerin başlanılmakla farza dönüşeceğini ve bozulduğu zaman kazasının vâcip olacağını kabul etmektedirler. Bunlardan birini kabul edip diğerini kabul etmeme konusunda onları haklı kılacak

70 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 355; Urmevî, Taceddîn Ebû Abdillâh b. Hüseyin, *el-Hâsil mine'l-mahsûl fi usûli'l-fıkh*, (thk. Abdüsselam Mahmud Ebû Nâci), Bingazi, 1994, II, 646-649.

71 Bk. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, I, 289.

72 Merdâvî, *et-Tahbîr*, II, 993.

73 İbn Müflih, *el-Furû'*, III, 135; Merdâvî, *et-Tahbîr*, II, 995-996.

74 İbn Müflih, *el-Furû'*, III, 135.

75 Merdâvî, *et-Tahbîr*, II, 995-996.

şer'î bir delil olmadığına göre gerek vâcipten müstakil gerekse vâcibe bitişik olan ziyadenin başlandıktan sonra farz olarak meydana geleceği ve tamamlamanın vâcip olacağı konusunda Hanefîlerin haklılığı anlaşılmış olur.

Kaynakça

- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-İrşâd "es-Sagîr"* (thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd), Müessesetü'r-risale, 1993.
- Buhârî, Alâuddin Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, Kahire, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, (thk. Halil Muhyiddin el-Meysû), Beyrut, 2007.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fi usûli'l-fıkh*, (thk. Ahmed b. Ali Seyyid el-Mübârekî), Beyrut, 1980.
- Ezherî, Salih Abdü's-Semî' el-Abî, *Cevâhiru'l-iklîl şerhu Muhtasari'l-allâme Şeyh Halil*, Beyrut, ts.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Beyrut, 2008.
- Hureyz, Abdülmuiz, "ez-Ziyade 'ale'l-vâcip" *Dirâsât*, 1999, XXVI, 427.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali b. Muhammed, *el-Vâzih fi usûli'l-fıkh*, (thk. George el-Makdisî), Beyrut, 1996.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *Ravzatü'n-nâzir ve Cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fıkh*, (thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Riyad, 1994.
- İbnü'l-Lehhâm, Ali b. Abbas el-Ba'î, *el-Kavâid ve'l-Fevâidü'l-usûliyye* (thk. Muhammed Hamid el-Fekî), Beyrut, 1983.
- İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed el-Fetûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, (thk. Muhammed Zuhaylî-Nezih Hammad), Dimeşk, 1980.
- İbn Nuceym, Zeynü'l-Âbidîn b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-nazâir* (thk. Muhammed Mutî' el-Hâfiz), Dimeşk, 1983.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed, *el-Kavâid fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, (thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd), Mektebetü Külliyyeti'l-ezheriyye, 1971.
- İsnevî, Cemâlüddîn Ebû Muhammed, *et-Temhîd fi tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*, (thk. Muhammed Hasan Heyto), Beyrut, 1984.
- İbnü's-Sübki, Tâciüddîn Abdülvehhâb, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, (thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî-Nûruddîn Abdülcebbâr Sagîrî), Dubâi, 2004.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbas Ahmed b. İdris, *el-Furûk (Envâri'l-burûk fi envâi'l-furûk)*, Kahire, 1928.
- Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed, *et-Temhîd fi usûli'l-fıkh*, (thk. Müfid Muhammed Amşe), Cidde, 1985.
- Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmud b. Zeyd, *Kitabün fi usûli'l-fıkh*, (thk. Abdülmecid Türkî), Beyrut, 1995.

- Mekkî, Muhammed Ali b. Hüseyin, *Tehzîbü'l-furûk ve'l-kavâidi's-seniyye fi'l-esrârî'l-fikhiyye (el-Furûk ile birlikte basılı)*, Kahire, 1928.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, (thk. Abdurrahman b. Abdillâh el-Cübreyin), Riyad, 2000.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Usûlü'l-Pezdevî* (Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr'ı* içinde), Kahire, ts.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*, (thk. Tâhâ Cabir Feyyaz el-Avânî), Suudî Arabistan, 1987.
- Sem'ânî, Ebû Muzaffer, *Kavâti'u'l-edille fi usûli'l-fikh*, (thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî), Beyrut, 1997.
- Sehnûn, İbn Said et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (thk. Âmir el-Cezzâr-Abdullah el-Minşâvî), Kahire, 2005.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Usûl*, İstanbul, 1984
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut, 1989.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen, *el-Asl*, (thk. Mehmet Boynukalın), Beyrut, 2012.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (thk. Ahmed -Muhammed Şakir), Beyrut, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemalüddîn, *et-Tebşîra fi usûli'l-fikh*, (thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî), Beyrut, 2003.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemalüddîn, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, (thk. Muhyiddîn Mastû-Yusuf Ali Büdeyvi), Dimeşk, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Hatip Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-muhtâc ilâ mâ'rifeti meâni elfâzî'l-minhâc*, Beyrut, ts.
- Urmevî, Taceddîn Ebû Abdillâh b. Hüseyin, *el-Hâsil mine'l-mahsûl fi usûli'l-fikh*, (thk. Abdüsselam Mahmud Ebû Nâci), Bingazi, 1994..
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh*, (thk. Ömer Süleyman el-Aşkar), Kuveyt, 1992.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, (thk. Teysîr Faik Ahmed Mahmud), Kuveyt, 1982.

İSLÂM TARİHİ'NDE BİR-İ MAÛNE HÂDİSESİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

A Research on the Incident of the Bi'r-i Maûna in the Islamic History

Okt. Mustafa SEZER*

ÖZET

Uhud savaşından hemen sonra Hz. Peygamber'in çok üzülmesine sebep olan iki hâdise meydana geldi. Bunlardan ilki Recî' hâdisesi diğeri ise Bi'r-i Maûne hâdisesi idi. Allah Resûlü bu iki elim hâdisede değer verdiği ashâbını kaybetti. Özellikle Bi'r-i Maûne hâdisesinde yer alan sahâbiler "kurrâ" adıyla isimlendirilen Kur'ân hâfızı genç dostlarıydı. Benî Âmir adlı Necid bölgesi kabileleri tarafından dâvet edilen bu ekip Bi'r-i Maûne kuyusu yakınlarında bölge kabilelerinin de desteğiyle ihanete uğramış ve Amr b. Ümeyye ed-Damrî müstesna acımasızca katledilmişlerdir. Recî' hâdisesi ile aynı zamanlarda vuku bulan bu hâdise karşısında Hz. Peygamber ilgili kabilelere bedduâ etmek durumunda kalmıştır.

Anahtar Kelimeler: Seriyye, Gazve, Eyyâmu'l-Arab, Benî Âmir, Münzir b. Amr es-Sâidî, Kunût

ABSTRACT

Immediately after the battle of the Uhud, it occurred two incident causing the Prophet Muhammed to upset a lot. One of them was the incident of Raci` and other was the incident of Bi`ri Mauna. In the two distressing incident the Prophet Muhammad lost his respectable companions. Especially the companions who took place in the event of Bi`ri Mauna and named "Kurra" were the Hafiz of Kur`an. This group who were invited by the Benî Âmir tribe were deceived near the Bi'r-i Maûne well with support of regional tribes and were slaughtered en masse except a man. Under these circumstances the Prophet maledicted for the related tribes.

Keywords: Saria, Gazva, Eyyamu'l-Arap, Beni Amir, Munzir b. Amr as-Saidi, Kunut

* Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (mustafasezer74@hotmail.com)

Giriş

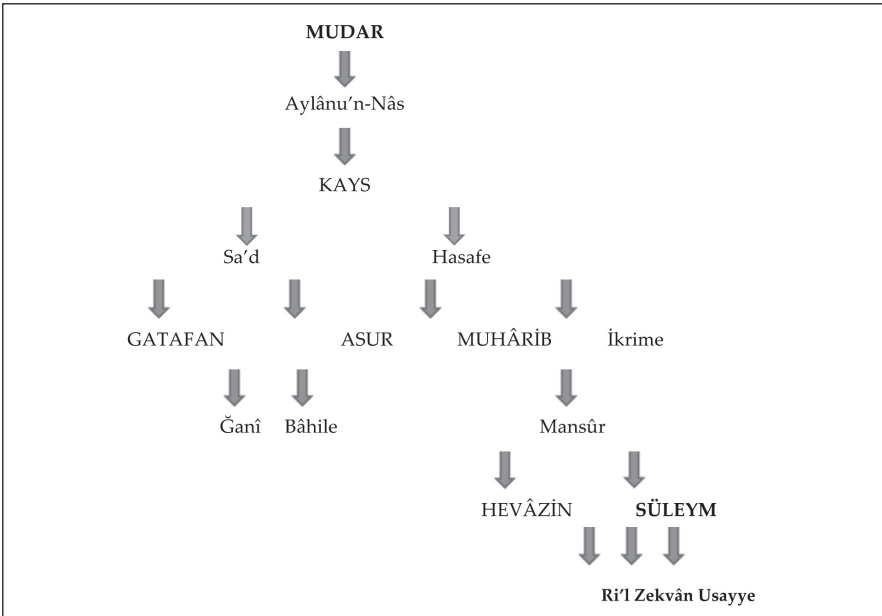
Bu çalışmada Hz. Peygamber'in bir vazife için yolladığı küçük bir müfrezenin yaşadıkları kaynaklar ışığında incelenmeye çalışıldı. İlk dönem kaynakları denilince kronolojik açıdan Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Muhammed b. Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Mûsa b. Ukbe (ö. 141/758), Muhammed b. İshâk (ö. 150/767), Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî (ö. 207/823) gibi tarihçilerin rivâyetleri akla gelir. Tabii ki bu sayılan meğâzî râvîlerinin İbn İshâk ve Vâkîdî dışındakilerinin kitapları günümüze ulaşmamıştır. Ancak son dönem bazı çalışmalarda bu râvîlerin rivâyetleri toplanarak müstakil merviyât kitapları oluşturulmuştur. Urve, Zührî ve Mûsa b. Ukbe rivâyetleri bu merviyât kitaplarından alınmıştır. Dolayısıyla bu meğâzî yazarlarının rivâyetlerinin toparlandığı merviyât kitapları aslında o rivâyetleri cem' eden muâsır yazarlarıdır. Meselâ; Zührî'nin rivâyetleri iki merviyât kitabında vardır. Bunların nâşirleri Muhammed b. Muhammed el-Avecî ile Süheyl Zekkâr'dır. Urve rivâyetleri nâşiri Mustafa el-A'zamî'den, Mûsa b. Ukbe rivâyetleri nâşiri Muhammed Bakşîş'ten, İbn İshâk rivâyetleri nâşiri Ahmed Ferîd el-Mezîdî'den alındı. İbn İshâk'ı aktaran İbn Hişâm'dan (ö. 218/833) İbn İshâk'ın anlatımlarında ve hâdiseler ile ilgili şiirlerde yararlanıldı. Yine diğer siyer kaynaklarına da bakıldı. Bunlardan Kastallânî'nin (ö. 923/1517) Mevâhib'i, Şâmî'nin (ö. 942/1536) Sübülü'l-Hüdâ'sı, gibi sonraki dönemlerde te'lîf edilmiş siyer kitaplarındaki hâdiseler etrafındaki anlatımlar ve değişiklikler takip edildi. Hadis kaynakları incelenip ardından tekrara kaçmamak için çoğunlukla Buhârî'nin rivâyetleri alındı. Buhârî şerhi İbn Hacer'in hâdiseler üzerine yaptığı şerhler değerlendirildi. Âyetlerin sebebi-nüzulleriyle alakalı olarak da Süyûtî'nin (ö. 911/1505) Lübâbu'n-Nukûl adlı eserinden istifade edildi.

Muâsır araştırmalardan Muhammed Hamîdullâh'ın İslâm Peygamberi adlı kitabı kabilelerin kökleri ile ilgili bilgilere ışık tutması bakımından değer arz etmektedir. Semîre Zâyid'in el-Câmî' fi's-Sîreti'n-Nebeviyye adlı kitabı rivâyetleri derli toplu vermesi bakımından önem taşır. Elşat Mahmudov'un Hz. Peygamber'in Savaşları adlı doktora tezi seriyeler alanında örnek bir eserdir. Bu eser hâdiseleri etrafıca anlamamızda bize yardımcı oldu. Bu konuda istifade ettiğimiz bir diğer eser de Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisidir. Bu eserden gerek kabileler, gerek seriyeler ve bir takım tanımlarla ilgili yararlanılmıştır. Yine M.J. Kister'in "*Bî'r-i Maûne seferi*" adlı makalesi de bu hâdiseyi anlamamızda etkin rol oynamıştır.

1. Hâdisenin Cereyan Ettiği Yer ve İlgili Kabileler

Uhud savaşından birkaç ay sonra Benî Âmir kabilesi lideri Ebû Berâ Âmir b. Mâlik Hz. Peygamber'den dâvetçi göndermesini talep eder. Hz. Peygamber bunun üzerine Medine'de kurrâ olarak bilinen sahâbîlerden bir müfrezeyi onlara gönderir. Ancak bu ekip Necid bölgesindeki Bî'r-i Maûne kuyusu yakınlarında ihanete uğrar. Bir iki kişi hariç hepsi şehit edilirler. Bu, Medine'de büyük üzüntü ile karşılanmış, Hz. Peygamber bunun üzerine ihanete iştirak eden kabilelere bedduâ

etmiş ve zaman içerisinde ilgili kabilelere gereken cezalarını vermiştir. Bî'r-i Maüne Mekke-Medine yolu üzerinde Benî Süleym ile Benî Âmir kabileleri arasında bir yerdedir. Benî Âmir b. Sa'saa kabilesinin soyu Adnân'a kadar uzanır. Kabile Benî Âmir, Rebîa, Nümeyr, Hilâl ve Süvâe adlı dört ana koldan teşekkül etmiştir. Benî Âmir'in yaylaklarının en uçtaki sınırları ve yerleşim alanlarının başlangıçta Türebe vadisinin batısından başlayarak doğuya doğru uzandığı ve Renye'den geçerek güneyde Riyad-Mekke yolunun dağlık kısmına kadar yayıldığı anlaşılır.¹ Benî Süleym ise: kabilenin atası Süleym'in soyu Mansûr b. İkrime b. Hasefe (Kâ'b) b. Kays Aylân b. Mudar b. Nizâr b. Mead vasıtasıyla Adnân'a ulaşır. Becîle, Rî'l, Zekvân, Usayye, Bühse, Kunfüz, Semmâl, Matrûd, Zübâb, Cürre, Şerîd, Sa'lebe ve Zafer, Benî Süleym'in meşhur kolları arasında sayılabilir. Başta Mekke ile Medine arası olmak üzere Hicaz'ın önemli bir kısmıyla Necid'in yukarı taraflarındaki Vadi'l-Kurâ ve Teymâ, Benî Süleym'in en yoğun olarak bulunduğu yerlerdi. Kendilerine nisbet edilen hârrelerde otururlardı. Kabilenin aynı bölgede yaşayan Gatafân, Hevâzin ve Hilâl kabileleriyle yakın ilişkileri vardı. Geniş bir bölgeye ve Basra körfezi yoluna hâkim olduklarından ticaretle meşgul olan Mekkeliler ve Medine yahudileriyle de iyi ilişkiler içindeydiler. Ukâz panayırına devamlı şekilde katılan Benî Süleym ile Hevâzinliler, İslâm öncesinde kabileler arasında çıkan savaşlarda önemli rol oynamışlardı.² Hâdisede etkin konumda olan Benî Süleym'in soy ağacı şöyledir:³



1 Mustafa Fayda, "Benî Âmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III, 66-67.

2 Mehmet Azimli, "Benî Süleym", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXVIII, 55-56.

3 Muhammed Hamidullah (ö. 1423/2002), *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), İmaj Yayınları, Ankara, 2003, I/470.

2. Problematik Açıdan Bî'r-i Maûne Hâdisesi

Bî'r-i Maûne hâdisesi etrafında oluşan bir takım sualler vardır. Bunları şu şekilde özetlemeye çalışalım. İlk olarak bu hâdise askeri amaçlı bir seriyye midir, yoksa dâvet amaçlı gönderilmiş bir tebliğ heyeti mi? Bu hâdise Recî' hâdisesi ile aynı mıdır? Aynı tarihte mi olmuştur? Hangi hâdise daha önce gerçekleşmiştir? Seriyeye iştirakçileri kaç kişi idiler? Onlara kim komutanlık etti? Hâdisede etkin rol oynayan kabile hangisiydi? Seriyede şehit edilen sahâbiler hangi kabile tarafından katledildi? Seriyeye Benî Âmir üzerine gerçekleşti ise Benî Süleym neden Müslümanlara saldırdı? Ebû Berâ'nın rolü nedir? Müslüman oldu mu? Olaydan kurtulan sahâbiler kimlerdir? Harâm b. Milhân kim tarafından şehit edildi? Sa'd b. Ebî Vakkâs bu sefere katıldı mı? Bu soruların cevaplarının bir kısmı kendi kendine çözülrken bir kısmı ise sır olarak kalmaktadır.

3. Hâdisenin İsimlendirilmesi

Recî ve Bî'r-i Maûne hâdisesini ele alan ilk rivâyetlerde "bease" fiili çok kullanılmaktadır. Bu fiil, Hz. Peygamberin ashâbını hususi bir iş için ilgili yerlere gönderdiğini ifade etmektedir. Bu sebepten olmalıdır ki bu hâdiseleri kaleme alan son dönem bazı müellifler hâdiseleri "ba's" olarak isimlendirmişlerdir.⁴ Ancak ilk dönem rivâyetlerde sarîh bir şekilde "ba's" değil de "seriyeye" adına rastlarız.⁵ Örneğin Ebû Hüreyre rivâyetinde Recî için; "seriyyeten aynen",⁶ Enes rivâyetinde de Bî'r-i Maûne için "Seriiyetü'l-Münzir b. Amr"⁷ ifadesi geçmektedir, diğer taraftan Buhârî'deki Enes rivâyetinde "Yevm-i Bî'r-i Maûne" tabiri de vardır.⁸ İbn İshâk ise bu hâdiseleri anlatırken "Zikru Yevmi'r-Recî", "Hadîsu Bî'r-i Maûne" ifadelerini seçmiş yine aktardığı rivâyetlerde Recî için "seriyeye" ifadesini kullanmıştır.⁹ Bu hâdiseler için "gazve" tabirine ilk defa Vâkîdî'de rastlıyoruz, yine Buhârî bâb başlığını "Bâbu Gazveti'r-Recî ve Bî'r-i Maûne" diye atmıştır.¹⁰

Bilindiği gibi "gazve" Hz. Peygamber'in bizzat katıldığı savaşlara, "seriyeye" de Hz. Peygamber'in katılmadığı savaşlara verilen addır.¹¹ Şu durumda Vâkîdî'de ve diğer kaynaklarda Hz. Peygamberin katılmadığı savaşlara "gazve" denmesinin uygun olmadığı ortaya çıkar. Ancak bu kullanımın sözlük manasında olduğu

4 Semîre Zâyid, *El-Câmi' fi's-Sîre'n-Nebeviyye*, 1995, 542.

5 İbn İshâk (ö. 150/767), Muhammed b. İshâk, *Sîre*, (Nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, Lübnan 2009, 374; İbn Hişâm, Abdülmelik (ö. 218/833), *Sîre*, (Nşr. Mustafa Sakkâ, İbrahim Ebyârî, Abdülhâfiz Şelebî), Lübnan, ts., III/169; Buhârî, Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahih*, Beytül-Efkâr ed-Devliyye, Riyad, 1998, 64/28.

6 Buhârî, 56/170, 64/28.

7 Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/817), *Musannef*, el-Meclisu'l-İlmi, Lübnan, 1972, V/383

8 Buhârî, 64/28.

9 İbn İshâk, sh.371, 374, 378.

10 el-Vâkîdî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/823), *Kitâbu'l-Meğazi*, Lübnan, 1984, I/346-354; Buhârî, 64/28.

11 Hüseyin Algül, *Gazve, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIII, 488-489; Serdar Özdemir, *Seriyeye, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVI, 565-566.

düşünülebilir. Şu da var ki ele aldığımız bu hâdiselerin savaş amaçlı olduğu da tartışmalıdır. Bîr-i Maûne ve Recî' ashâbının bir takım özel görevler icabı yollanılmış birlikler olduğunu kabul ettiğimizde "seriyye" ismi kanaatimizce daha uygun gözükmektedir. Bu hâdiseler için "yevm" tabirinin kullanılması ise sonuçları açısından ve bu hâdiselerin "Eyyâmu'l-Arab" niteliği taşımasından olmalıdır. Çünkü "Eyyâmu'l-Arab" câhiliye Arap toplumunda ve İslâm'ın ilk dönemlerinde toplumun zihnine kazınan ve önem arzeden hâdiseler için kullanılırdı. Bu hâdiseler beraberinde üzüntü, keder, mutluluk ve zafer gibi tesirler bırakır.¹² Sonuçları açısından bu hâdiseler başta Hz. Peygamber ve diğer ashâbı çok üzmüştür. Dolayısıyla o zamanki tarihçilerin "Yevmu'r-Recî'" ve "Yevmu-Bîr-i Maûne" diye isimlendirmeleri bundan olmalıdır.

4. Hâdisenin Tarihi

Hâdisenin Uhud (Şevvâl 625) savaşından sonra gerçekleştiğinde tarihçiler hemfikirdir. Vâkidî Recî' hâdisesinin Safer ayında ve hicretin üçüncü yılının başında olduğunu söyler.¹³ İbn İshâk Recî' hâdisesini ay belirtmeden hicretin üçüncü yılında gerçekleştiğini söyler. İbn İshâk Recî' Hâdisesi ile ilgili olan rivâyette Uhud'dan hemen sonra Adel ve Kârre kabilelerinden bir heyetin Medine'ye geldiğinden söz etmektedir. Recî' hâdisesine yakın tarihte gerçekleşen Bîr-i Maûne hâdisesiyle ilgili Hz. Peygamberin (hicretin üçüncü yılı) Şevval, Zilkâde, Zilhicce ve Muharrem aylarından sonra Bîr-i Maûne ashâbını gönderdiğini zikreder. Şu durumda Uhud'dan hemen sonra Recî' hâdisesine sebep olan Adel ve Kârre kabilelerinden bir heyetin Medine'ye gelmesi Recî' hâdisesinin Bîr-i Maûne'den daha önce gerçekleştiğini gösterir.¹⁴ Netice olarak Recî' hâdisesi hicretin üçüncü yılının sonlarında olmalıdır (624). Bîr-i Maûne hâdisesi ise hicretin dördüncü yılı Safer ayında olmalıdır. (Temmuz 625) Bunu teyit eden Kastallânî'nin şu sözünü nakletmek isteriz; "Bu iki hâdiseyi birbirinden ilk defa İbn İshâk ayırmıştır ve Recî'i hicrî 3. yılın sonlarına doğru Bîr-i Maûne'nin ise hicrî dördüncü yılın başında Safer ayında olduğunu zikretmiştir" der.¹⁵

5. Hâdisenin Sebepleri

İlk dönem tarihçilerinden Zührî, bu olayın sebebi olarak Mülâibu'l-Esinne lakaplı Benî Âmir lideri Âmir b. Mâlik'in Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'den Necidlilere gelecek bir grup sahâbî istemesini sebep gösterir. Buna göre Ebû Berâ Âmir b. Mâlik, kendisinin onları koruyacağına dair söz verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber onlara ilgili sahâbileri gönderdi.¹⁶ Yine ilk dönem

12 Mehmet Ali Kapar, Eyyâmu'l Arab, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1995, XII, 14-16.

13 Vâkidî, 354

14 İbn İshâk, 371,378

15 El-Kastallânî, Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), Mevâhibü'l-Ledünniyye, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 1996, I/219.

16 Musannef, V/382-383.

tarihçilerinden olan Musâ b. Ukbe ile İbn İshâk da Ebû Berânın bu talebine rivâyetlerinde yer verirler. Hatta o ikisinin rivâyetinde seriyyenin dâvet amaçlı olduğu anlaşılır. İkisinin rivâyetinde Ebû Berâ Hz. Peygamber'e "yoluna dâvet edecek elçilerini gönder" diye talepte bulunmaktadır.¹⁷ Şu durumda ilk dönem meğâzî yazarları seriyyenin sebebini Benî Âmir lideri Ebû Berâ Âmir b. Mâlik'in Medine'ye gelip Hz. Peygamber'den kavmine dâvette bulunacak sahâbileri istemesine bağlamaktadırlar. İlk dönem meğâzî râvîlerinden sayılan Urve b. Zübeyr'in rivâyetlerinde ise açıkça seriyyenin dâvet amaçlı olduğu zikredilmez. Ancak seriyyenin gelişme bölümünde Harâm b. Milhân adlı sahabî müşriklerin liderlerinden olan Âmir b. Tufeyl'e Hz. Peygamberin bir mesajını iletme istemiştir. Sonrasında ise feci şekilde şehit edilmiştir. İşte bu olay da seriyyenin dâvet amaçlı olduğunu ispat eder mahiyettedir.¹⁸

Seriyye ile ilgili Buhârî'de ikinci bir sebep zikredilir. Buna göre; Ri'l, Zekvân ve Usayye kolları Allah Resûl'ünden düşmanlarına karşı yardım talebinde bulunmuştur.¹⁹ O halde bu akraba toplulukları hangi düşmanlarına karşı yardım talebinde bulundular? Buhârî'de bu rivâyeti izah eden bir başka rivâyet daha vardır. Buna göre: Ri'l, Zekvân ve Usayye kolları Müslüman olduklarını iddia ederek Hz. Peygamber'den kavminin diğer Müslüman olmayanlarına karşı yardım talebinde bulunmuşlardır. Allah Resûlü de onlara yetmiş kişilik bir müfreze tertipleyerek destek olmak istemiştir.²⁰ İbn Hacer: "ilgili kabilelere destek vermekle yine o kolları dâvet yapılması hedeflenmiştir" der.²¹

H. Lammens hâdise için gönderilen sahabî sayısının çok olmasından yola çıkarak hâdisenin askerî amaçlı olduğunu iddia eder. Ona göre, bu sayıda sahabînin yollanması İslâm'a dâvetten çok askerî-politik gayeler taşır.²² Lammens aynı zamanda Ebû Berâ, Hz. Peygamber'den rakibi Âmir b. Tufeyl'e karşı destek istemiştir düşüncesini savunur. Buna göre seriyye, kabile içi dengelerle alakalı olmalıdır.²³ Bu seriyyenin sebepleriyle ilgili batılı muâsır araştırmacıların da bir takım tespitleri olmuştur. Bunları M. J. Kister'in kaleme aldığı Bi'r-i Maûne Seferi adlı makaleden öğreniyoruz. Söz konusu makalede batılı araştırmacılar seriyyenin daha çok askerî amaçlarla gerçekleştiğini savunurlar. Onlara göre Hz. Peygamber Benî Âmir'in kendi içindeki bir takım politik sorunlara müdahale

17 İbn İshâk, 378, Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin, (ö. 458/1066), *Delâilü'n-Nübüvve*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, III/343.

18 Vâkıdî, 347.

19 Buhârî, 64/28.

20 Buhârî, 64/28.

21 İbn Hacer, Hâfiz Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l Bâri fi Şerh-i Sahih'i'l-Buhârî*, Dâru'r-Reyyan li't-Türâs, Kahire 1987, VII/446.

22 İslâm Ansiklopedisi, "Bi'r-i Maûne", M.E. B. Yayınları, Ankara 1978, 609.

23 Ahmet Önkâl, "Bi'r-i Maûne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, VI, 195-196.

etmiştir veya yaşanan sorunlar komşu kabilelerle ilgili de olabilir.²⁴ M. Hamîdullah ise sebep olarak Benî Süleym'in Müslümanların kendi yurtlarından geçmesini kabullenmemesini gösterir.²⁵

Sonuç olarak, seriyye etrafındaki sebepler ne kadar farklı söylenmiş olursa olsun, kendini Kur'ân'a adanmış yetmiş sahâbenin yollanmış olması seriyyenin dâvet amaçlı ve barışçıl bir gaye için olduğunu gösterir.²⁶

6. Hâdisede Yer Alan Sahâbiler

Bu hâdiseye iştirak eden sahâbiler Medine'nin en seçkin hâfızlarıydı, hepsi de Ensârdandı. Onlara "kurrâ" deniyordu. Gündüzleri odun toplamak gibi bir takım günlük işler yapıyorlar, bu işlerle kazandıkları parayı ehl-i suffenin geçimi ve rızkı için harcıyorlardı. Geceleri ise kendilerini Allah'a adıyorlar çokça namaz kılıyorlar ve inen âyetleri müzâkere ediyorlardı. Yetmiş kişilik bu ekibi Hz. Peygamber Benî Âmir'in isteği üzerine yolladı.²⁷ Kaynaklarda seriyyeye gönderilenlerin "kurrâ" olan sahâbilerden teşekkül etmesi zamanla bu seriyyeye toplum dilinde "seriyyetü'l-kurrâ" adı verilmesine sebep olmuştur.²⁸

Hâdiseyi anlatan ilk rivâyetler, gönderilen sahâbilerin yetmiş kişi olduğunu bildirir. Hadis kaynaklarında yetmiş adedi ile geçen bu rivâyetlerin râvisi Enes b. Mâlik'tir. Belki de Enes'in bu hâdisede etrafında çokça rivâyette bulunması dayısı Harâm b. Milhân'ın bu hâdisede feci şekilde şehit edilmesiyle.²⁹

Vâkîdî'nin bildirdiğine göre Ebû Saîd el-Hudrî -tıpkı Enes b. Mâlik³⁰ gibi yetmiş rakamlı kayıpların yaşandığı bir takım üzücü hâdiselerden bahseder. Bunlar: Uhud, Bî'r-i Maûne, Yemâme, Cisr-i Ebû Ubeyd günlerindeki verilen yetmiş rakamlı şehitlerdir.³¹ Bu gibi rivâyetler yetmiş rakamının Araplar tarafından kesretten kinâye (çokluğu belirtme) olarak kullanıldığını gösterebilir.³² Eğer rivâyetlerde geçen yetmiş rakamı dediğimiz gibi kesretten kinâye olarak kullanılıyorsa o halde meğâzî yazarlarının farklı rakam vermelerini anlamamız daha kolay olacaktır.

24 M.J. Kister, *The Expedition of Bî'r-i Maûna, (Bî'r-i Maûne Seferi)*, Çev: Ünal Kılıç –Ali Aksu İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi, 2003, cilt: I, sayı: 1, s. 183-201.

25 M. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, Çev: Salih Tuğ, İmaj Yayınları, Ankara 2003, I/475

26 Elşat Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamberin Savaşları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, 411.

27 Buhârî, 64/28; Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahih*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 1995, İmâre, 147.

28 Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî (ö. 942/1536), *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Siret-i Hayri'l-Ibâd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 1997, VI/57.

29 Buhârî, 56/19, 184, 64/28.

30 Buhârî, 64/28.

31 Vâkîdî, 350.

32 Yedi, yetmiş, yedi yüz gibi rakamlar Arap Edebiyatı'nda kesretten kinâye olarak kullanılabilir, bu üslup hadislerde de kullanılmıştır. Örneğin; 72 fırka hadisi gibi (Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as (ö. 275/888), *es-Sünen*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 1997, Sünnet, 1).

Hâdiseye katılanların sayısını veren bir başka rivâyetin sahibi İbn İshâk'tır. İbn İshâk hâdiseye katılanların kırk kişi olduklarını söyler.³³ İbn Hacer verilen iki farklı rakamı izah etmeye çalışır. Buna göre; verilen kırk rakamı asıl savaşçıların sayısı olup yetmiş kadar olan diğerleri ise onların tâbileri konumundaki kimselerdir.³⁴

Tarihçiler Münzir b. Amr es-Sâidî'nin seriyenin komutanı olduğu hususunda hemfikirler. Münzir'in lakabı "*mu'nîk li-yemût*" olarak geçer. Bu, "*ölümle omuz omuz*" manasına gelen bu ifade Münzir'in kahraman bir sahâbî olduğuna atfen söylenmektedir.³⁵ Münzir'e ilave olarak seriyenin komutanı olarak zikredilmese de seriye esnasında cesurca Hz. Peygamberin risaletini tebliğ için öne çıkan bir başka isim de Harâm b. Milhân'dır. Müşriklerin liderine İslâm'ı tebliğ esnasında şehit edilmiştir.³⁶ Musâ b. Ukbe, Mersed b. Ebî Mersed'in seriye komutanı olduğunu temrîz sigasıyla (edilgen olarak) zikreder.³⁷ Ancak bilindiği gibi Mersed, Bîr-i Maüne hâdisesinden önce vukû bulan Recî' hâdisesinin komutanı olarak zikredilir. Mersed, Recî' hâdisesi sonucunda şehit olmuştur.³⁸

Rivâyetlerden Bîr-i Maüne hâdisesine şu sahâbîlerin katıldıkları anlaşılmaktadır. Münzir b. Amr es-Sâidî (Mu'nîk li-Yemût), Hâris b. es-Simme, Amr b. Ümeyye ed-Damrî, Harâm b. Milhân, Âmir b. Fühayre, Evs b. Muâz, Hakem b. Keysân, Sehl b. Amr, Urve b. Salt, Ka'b b. Zeyd, Sehl b. Âmir,³⁹ Tufeyl b. Saîd veya b. Sa'd, Münzir b. Muhammed, Evs b. Muâz, Nâfi' b. Büdeyl adlı sahâbîlerin isimleri geçmektedir.⁴⁰

Seriye iştirakçilerinin sayısını en çok bildiren tarihçi Şâmî'dir. Ona göre; Yukarıdaki isimlere ilave olarak şu isimler verilmiştir; Ebû Ubeyde Amr b. Mihsan, Übeyy b. Muâz b. Enes b. Kays, Ebû Şeyh b. Ebî Sâbit veya Ubeyy b. Sâbit, Süfyân b. Sâbit, Mâlik b. Sâbit⁴¹, Kutbe b. Abdiamr b. Mes'ûd b. Abdî'l-Eşhel, Münzir b. Amr b. Huneyys, Muâz b. Mâis b. Kays, kardeşi Âiz, Mes'ûd b. Sa'd b. Kays, Hâlid b. Sâbit b. en-Nu'mân, Süfyân b. Hâtıb b. Ümeyye, Sa'd b. Amr b. Sakf veya Ka'b b. Mâlik, Abdullah b. Kays b. Sırme b. Ebî Enes. Bu isimler şehitler listesi olarak tarih kitaplarında geçmektedir. Bu sayılanlarla birlikte 29 isme ulaşıldı. Ancak Şâmî bu sayılanlardan bir kısmının seriye iştirakçisi olduğunun ihtilafı olduğunu söyler. Çünkü bazılarının isimleri başka gazve ve seriyelerin şehitleri arasında zikredilmiştir.⁴²

33 İbn İshâk, 379.

34 İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 447.

35 Musannef, V/383, İbn İshâk, 379, Vâkidi, 347.

36 İbn İshâk, 379, Buhârî, 4091.

37 Beyhakî, Delâil, 342.

38 İbn İshâk, 372.

39 Seriyeye iştirakçilerinden Sehl b. Amr'ın yeğenidir. Mûsa b. Ukbe, 208.

40 Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), *Meğâzî*, (Nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Mektebü't-Terbiyeti'l-Arabi, Riyâd 1981, 178; Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758), *Meğâzî*, (Nşr. Muhammed Bakış Ebû Mâlik), Fas 1994, 205; Vâkidi 352,353.

41 Bu son ikisi kardeştir. (Şâmî, VI/62)

42 Şâmî, VI/61-63.

Bu seriyyeye iştirak ettiği ileri sürülen en ilginç isim Sa'd b. Ebî Vakkâs'tır. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın bu seriyyeye iştirak ettiğini Vâkîdî temrîz sığası ile zikreder. Kendisi ise seriyye iştirakçilerinin sadece Ensâr'dan olduğu yönündeki görüşü kabul eder. Sa'd ile alakalı olarak Hz. Peygamber'in onu göndermediğini söylemesini rivâyet eder. Buna göre Sa'd, Amr b. Ümeyye ed-Damrî ile beraber Medine'ye dönmüştür. Hz. Peygamber Sa'd'ın bu seriyyede olmasını garip görerek; *"seni ben göndermemiştim"* der.⁴³ Ebu'l-Leys es-Semerkandî tefsirinde Bî'r-i Maüne hâdisesine değinir. Buna göre: müşriklerin Müslümanları katletmesinden kervanın gerisinde kalan üç kişi kurtulur. Ancak Semerkandî, tefsirinde bu üç kişinin kim olduklarını söylemez. Bu üç kişi Medine'ye salim olarak döner.⁴⁴ Yine Semerkandî'nin Tenbihu'l-Ğâfilin kenarındaki Bustânu'l-Ârifin şerhinde bir rivâyet geçer. Buna göre; Medine'ye üç kişi dönmüştür, bunlar Amr b. Ümeyye ed-Damrî, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve üçüncü bir kişidir.⁴⁵ Yine Mûsa b. Ukbe Ka'b b. Zeyd adındaki sahâbînin öldü zannedilerek bırakıldığını daha sonra kalkarak Medine'ye sağ olarak döndüğünü Hendek savaşına katılarak orada şehit olduğunu söyler.⁴⁶

7. Hâdisenin Seyri

Ebû Berâ Âmir b. Mâlik'in dâveti üzere yetmiş kişilik müfreze Hz. Peygamber'in emriyle hazırlandı. Seriyye komutanı Münzir beraberindeki sahâbîlerle Benî Süleym'den Muttalip adında bir kılavuz rehberliğinde yola çıktı. Benî Süleym yurduna vardıklarında orada karargâh kurdular. Hâris b. Simme ve Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi ise geride hayvanları otlatmak için bıraktılar. Harâm b. Milhân'ı Allah Resûlü'nün mektubunu ulaştırmak için yolladılar. O esnada Ebû Berâ Âmir b. Mâlik Necid bölgesinde idi. Kavmine Allah Resûlü ile olan anlaşmayı bozmamalarını söylemiş ve gelecek Müslüman dâvetçilere emân verdiğini hatırlatmıştı. Harâm mektubu Âmir b. Tufeyl adındaki adama götürdü. O, mektubu okumadan Harâm'a saldırarak şehit etti. Âmir b. Tufeyl Âmir oğullarından Müslüman dâvetçilere saldırmak için yardım istediye de onlar Ebû Berâ'nın Müslümanlara verdiği emânı bozmayız diyerek yanaşmadılar. Bunun üzerine Âmir b. Tufeyl Benî Süleym'in kollarından olan Ri'l ve Usayye kabilelerini savaşa çağırırdı. Onlar Âmir'in dâvetine icabet ettiler. O da onlara önderlik yaptı. *"Ben bu yaptığım la yetinmem"* diyerek Harâm'ın izinden giderek Müslümanların karargâhını buldu. O sırada Müslümanlar da arkadaşları Harâm'ı aramak için onun izini takip ederek onu bulmaya çalışıyorlardı. Âmir beraberindekilerle Müslümanların etrafını sardı ve onlarla savaşmaya başladılar. Sonunda Münzir dışındaki bütün sahâbîleri şehit ettiler. Münzir'e *"istersen sana emân verelim"* dedilerse de Münzir (Allah Resûlü kendisini *"a'naka liyemût"* diye lakaplandırır.) *"sizin emânınız Harâm'ın şehit edildiği yere kadar sürüp sonra benden uzak olsun"*

43 Vâkîdî, 352.

44 Semerkandî, Ebu'l-Leys (ö. 375/983), *Bahru'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 1993, 260-261.

45 Semerkandî, *Tenbihu'l-Ğâfilin-Bustânu'l-Ârifin*, Mısır 1894, 210-211.

46 Mûsa b. Ukbe, 206.

dedi. İstediyini yaptılar. Harâm'ın başına gelince onlarla savaşıp şehit oldu. Hayvanları otlatmakla meşgul olan Hâris ile Amr kuşların karargâh çevresinde uçuşmalarından şüphelenerek *"dostlarımızın başına bir şey gelmiş olmalı"* diye telaşlanarak döndüler ve dostlarının şehit edilmiş olduğunu gördüler. Hâris, Amr'a *"ne yapalım?"* diye sorunca Amr; *"Allah Resûlüne durumu haber verelim"* dedi. Ancak Hâris *"arkadaşlarımızın şehit edildiği yerde ben geri dönemem"* dedi. Hâris ve Amr doğruca saldırganların üzerine yürüdüler. Hâris onlarla savaşıp iki kişiyi katletti, sonra onu ve Amr'ı esir aldılar. Hâris'e *"sana ne yapmamızı istersin?"* dediler. O da *"beni Münzir ve Harâm'ın öldürüldüğü yere götürün"* dedi. Orada da onlarla çarpışıp iki kişiyi daha katletti sonra şehit edildi. Âmir b. Tufeyl savaşımayan Amr'ı annesinin bir adağı olduğunu söyleyerek serbest bıraktı. Âmir b. Tufeyl Amr'a öldürülenleri tanıyıp tanımadığını sorarak ölümler arasında dolaştırdı. *"Bulamadığın birisi var mı?"* diye sordu. Amr, fâzıl kişilikli, ilk inananlardan olan Âmir b. Führeye adındaki Hz. Ebûbekr'in azatlısını bulamadığını söyledi. Âmir b. Tufeyl onun Cebbâr b. Sülmâ adında bir adam tarafından öldürüldüğünü, öldürülürken Cebbâr'ın ondan *"Allah'a andolsun ki kazandım"* dediğini işittiğini ve sonra da göğe kaldırıldığını söyledi. Sonraları Cebbâr öldürülen kimsenin *"kazandım"* demesinin manasını Dahhâk b. Süfyan adında Müslüman birisine sorar. O da Âmir b. Führeye'nin Cenneti kazandığını anlatır ve ona Müslüman olmayı teklif eder ve Cebbâr Müslüman olur. Allah Resûlü Dahhâk'ın kendisine durumu haber vermesi üzerine *"Melekler onun cesedini yükseltmiş ve 'illiyîn' cennetlerine götürmüştür"* buyurmuştur.

Allah Resûlü bu olayı ve Recî' olayını bir gecede duydu. Muhammed b. Mesleme olayı da aynı günlerde vuku buldu. Bunun üzerine Hz. Peygamber: *"Bu Ebû Berâ'nın işidir, işte ben bunun için onları oraya göndermeyi istemiyordum"* dedi. Kendisine haberin geldiği gecenin sabahında sabah namazının ikinci rekâtından sonra Benî Lihyân, Adel, Kârre, Ri'l, Zekvân ve Usayye adlı kabilelere bedduâ etmiştir. Bu durum on beş gün veya kırk gün boyunca devam etmiştir. Âl-i İmrân 128. âyet nâzil olmuş ve Allah Resûlü bedduâ etmeyi kesmiştir.⁴⁷

Savaş esnasında Âmir b. Tufeyl, Urve b. Salt ile aralarındaki dostluğa binaen ona emân vermek istedi. Ancak Urve b. Salt bunu kabul etmedi. *"Arkadaşlarımızın şehit edildiği yerde yaşamayı arzulamam"* dedi. Hepsi birlikte *"Allah'ım selamımızı Resûlüne iletcek senden başkasını bulamıyoruz. Sen selamımızı Resûlüne ilet"* dediler ve Cibrîl selamlarını Allah Resûlüne ilettiler.⁴⁸

Zührî farklı olarak şunları söyler: Ebû Berâ Âmir b. Mâlik Allah Resûlüne hediye getirir. *"Ben müşriğin hediyesini almam"* diyen Allah Resûlü ona İslâm'ı arz eder. Ancak Ebû Berâ Müslüman olmaz, fakat İslâm'a çok uzak bir tavırda sergilemez.

47 Âl-i İmrân 128. âyet: *"Bu işte senin yapacağın bir şey yoktur. Allah, ya tövbelerini kabul edip onları affeder, ya da zalim olduklarından dolayı onlara azap eder."*

48 Urve, 178-181; Vâkıdî 347-348.

Ebû Berâ *"Necid ahalisine dâvânı anlatacak dilediğin sahâbilerini yolla ben onları korurum"* der. Allah Resûlü Münzir'i yollar. Sonra Benî Süleym yüz kişi civarında okçuyla Müslümanlara saldırır. Seriyeye sonrası Amr b. Ümeyye ed-Damrî bağışlanıp Medine'ye döndüğünde Hz. Peygamber ona: *"Sen de onların arasında mıydın?"* diyerek hayretini belirtir. Müşrikler cesetleri defnetmek istediklerinde Âmir b. Führeye'nin cesedini bulmuşlardı, ancak yanına yanaşamadılar. Neticede meleklerin onu defnettiğini gördüler.⁴⁹ Şehitlerden olan Harâm b. Milhân mızrakla şehit edildiğinde kendinden akan kanı alıp yüzüne ve başına sürerek *"Ka'be'nin Rabbine andolsun kazandım"* diyebilmiştir.⁵⁰

Mûsa b. Ukbe rivâyetleri şöyledir: Harâm b. Milhân Hz. Peygamber'in dâvetini tebliğ ettiğinde Âmir b. Tufeyl tarafından şehit edilmiştir. Sonrasında Âmir, *"ben bununla yetinmem"* diyerek Müslümanların yerini bulmuş ve onlara baskın yapmıştır. Müslümanlar Benî Süleym yurdundaki Bî'r-i Maûne'de konuşlanmış, sonrabaskına uğramışlardır. Olay olur olmaz karargâh gerisinde ismi zikredilmeyen üç kişi, karargâh üstünde kuşların uçtuğunu görürler ve *"dostlarımız öldürüldü, acaba kim kimi öldürdü"* diyerek telaşla olay yerine yönelirler. O üç kişiden biri *"dostlarımın şehit olduğu yerde ben yaşamam"* diyerek savaşır ve şehit olur. Diğer ikisi ise serbest bırakılır ve Medine'ye dönerler. Yolda Benî Kilâb'dan iki adamı görürler. Onlar aslında Allah Resûlü ile anlaşmalı kimselerdir. Onların uyumasını beklerler, uyuyunca da onları Allah Resûlü ile anlaşmalı olduklarını bilmeden katlederler.⁵¹

İbn İshâk ise farklı olarak şunları anlatır: Allah Resûlü Müslüman olmayan ancak çok uzakta durmayan Ebû Berâ'ya Necid bölgesine dâvetçi yollama hususundaki endişesini dile getirir. Müfrezeeye iştirak eden sahâbiler en hayırlı sahâbilerdir. Bî'r-i Maûne mevkiî Âmir oğulları ile Süleym oğulları arasında bir yerededir. Hâdisedeki aktörler Süleym oğulları Ri'l, Usayye ve Zekvân boylarıdır. İbn İshâk olayı tasvir eder; sahâbiler şehit düşmüşlerdi, kabile gerisindeki Amr b. Ümeyye ve beraberinde Ensâr'dan olan arkadaşı kuşların o bölge üzerinde uçmasından kötü bir şey olduğunu anlayarak olay yerine koşmuşlar ve arkadaşlarının şehit olduklarını ve atlarının yanlarında beklediğini görmüşlerdi. Sonrasında Ensârî, arkadaşlarının intikamını almak için müşriklere koşup savaşarak şehit olmuştu. Amr ise esir alınmışken müşriklerin lideri Âmir b. Tufeyl tarafından annesinin bir adağından dolayı affedilmiştir. Amr b. Ümeyye dönüş esnasında Sadr-ı Kanât'taki Karkara denilen mevkide Âmiroğulları'ndan iki kişi ile karşılaşır. Onları intikam amacıyla bir gaflet anında öldürür. Bunu Allah Resûlü'ne haber verdiğinde Allah Resûlü *"iki masuma kıydın onların diyetlerini ödeyeceğim"* der. Ebû Berâ kavminin Müslümanlara Bî'r-i Maûne mevkiinde ihanet ettiğini öğrenince üzüldü ve zor

49 Zührî, Muhammed b. Şihâb (ö. 124/742), *Merviyâtü'l-İmâmü'z-Zührî fi'l-Meğâzi*, (Nşr. Muhammed b. Muhammed el-Avecî), Medine, 2003, 420-426, Musannef V/382-383.

50 Musannef, V/382.

51 Mûsa b. Ukbe, 206-207.

duruma düşer. Daha sonra Ebû Berâ'nın oğlu Rebîa b. Âmir b. Mâlik, Âmir b. Tufeyl'i öldürmek ister mızrağını ona atar ancak isabet ettiremez dizinden yaralamayı başarır. Âmir b. Fuheyre'nin şehit ediliş anı detaylıca anlatılır: Cebbâr mızrağını Âmir b. Fûheyre'ye arkadan saplayınca mızrağın ucunun göğsünden çıktığına şahit olur. Âmir b. Fûheyre *"Allah'a andolsun ki kazandım"* der. Cebbâr kendi kendine *"neyi kazandı ki ben bu adamı öldürmedim mi? Daha sonra bunu sordum, Cenneti kazandığını anladım ve Allah'a andolsun ki Cenneti kazanmıştır dedim."* Bu olaya şahit olan Cebbâr bu hâdiseden etkilenerek daha sonra Müslüman olmuştur.⁵²

8. Hâdisenin Sonuçları

Bu hâdise sonrasında hâdise ile ilintili bir takım olaylar cereyan etmiştir. Bu olayları müstakil başlıklar halinde anlatmak gerekir:

H. Peygamber'in Olay Karşısındaki Tavrı

Bî'r-i Maüne hâdisesinin haberi Medine'ye ulaştığında Allah Resûlü; *"Bu Ebû Berâ'nın işidir, işte bu yüzden ashâbımı göndermeyi istemiyordum"* der. Bî'r-i Maüne hâdisesiyle birlikte Recî' hâdisesinin haberi ve Muhammed b. Mesleme'nin seferinin neticesi de Medine'ye ulaşmıştır. Recî' ve Bî'r-i Maüne hâdiselerinin neticesi Hz. Peygamber'i derinden üzmüştür. Hz. Peygamber bu hâdisede şehit düşen ashâbına üzüldüğü kadar kimseye üzülmemiştir. Bu hâdiseyi duyan Hz. Peygamber sabah namazının birinci rekâtından doğrulduktan sonra Mudar, Benî Lihyân, Adel, Kârre, Ri'l, Zekvân, Usayye adlı kabile ve boylara bedduâ etmiştir. Bunu yaparken bazı kabilelere duâ etmiş, bazı mazlumların adlarını anmış; sonra secde ederek namazını tamamlamıştır. Bu durum on beş gün veya kırk gün boyunca devam etmiştir.⁵³ Rivâyetler bu durumun otuz gün boyunca devam ettiğini de söyler.⁵⁴

H. Peygamber'in şaşkınlıkla karşıladığı ikinci bir olay da Amr b. Ümeyye ed-Damirî'nin dönüş yolculuğu esnasında Benî Âmir'den olduğunu söyleyen iki kişiyi gafil oldukları bir anda katletmesidir. Oysa bu iki kişiye Hz. Peygamber tarafından emân verilmişti. Amr b. Ümeyye kendince arkadaşlarının intikamını almak istemişti. Hz. Peygamber bunu duyunca *"iki masum cana kıydın, kötü bir iş yaptın, Allah'a andolsun ki onların diyetlerini ödeyeceğim"* buyurmuştur.⁵⁵ Semerkandî: bu iki kişinin Benî Âmir'den olmadıklarını Benî Süleym'den⁵⁶ olduklarını ileri sürer. Semerkandî'nin tefsirinde geçen bu rivâyette o iki kişi aslında Benî Süleym'den idi, Benî Âmir'in Hz. Peygamber'e olan yakınlığından dolayı Benî Âmir'den

52 İbn İshâk, 378-382.

53 Urve, 180; Zührî, 424-426; Vâkîdî, 349-350;

54 Buhârî, 64/28.

55 İbn İshâk, 380; Vâkîdî 352.

56 Vâkîdî bu iki kişinin Benî Kilâb'dan olduğunu söyler. Vâkîdî, 351.

olduklarını söyleyivermişlerdi ancak yine de ölümden kurtulamadılar.⁵⁷ Vâkidî özellikle bu iki maktul hakkında Âmir b. Tufeyl'in mektup yazdığını ve onların diyetlerini istediğini yazar. Hz. Peygamber iki Müslüman hür kişinin diyetini ona gönderir. Bu rivâyetlerden anlaşıldığına göre bu iki kişi sadece emân almamış, Müslüman da olmuşlardı.⁵⁸

Ebû Berâ Âmir b. Mâlik'in Tavrı

Bu hâdise karşısında Âmir b. Mâlik bir hayli üzülmüş, hatta yas tutmuştur. Daha sonra Ebû Berâ halkına Âmir b. Tufeyl'i öldürmelerini emretti ancak halkı onu dinlemedi. Dahası Âmir b. Tufeyl Tebük seferi sonrası Medine'ye gelen Âmir b. Sa'saa heyeti içerisinde idi ve dönerken yolda öldü. Âmir b. Tufeyl'in öldüğünü duyan Benî Âmir, kaldıkları yeri terk edip kendilerine yeni otlaklar aramaya başladılar. Kamptaki hareketliliği gören Ebû Berâ bunun düşmanı olan yeğeni Âmir b. Tufeyl'in ölümü üzerine olduğunu anladı. Hatta kavminden biri kendisine Hz. Peygamber'e gittikten sonra zihnî sapkınlığa düştüğünü söyledi. Bu duruma daha fazla içerleyen Ebû Berâ ölene kadar şarap içeceğine dair yemin etti. "*Benî Âmir bana isyan ettikten sonra yaşamının ne anlamı var ki?!*" dedi.⁵⁹

Âmir b. Tufeyl Meselesi

Asıl adı Ebû Alî Âmir b. Tufeyl b. Mâlik el-Ca'ferî el-Âmirî'dir. (ö. 11/632) Bî'r-i Maûne hâdisesine sebebiyet veren Âmir b. Tufeyl Ebû Berâ'nın oğlu Rebîa tarafından öldürülmek istendi ise de buna muvaffak olamadı. Âmir b. Tufeyl amcası Ebû Berâ'nın etkisini yitirmesi üzerine kabilenin reisi oldu (4/625) veya kabiledede etkin bir konuma yükseldi. Tebük Seferi'nden sonra Medine'ye gelen Benî Âmir b. Sa'saa heyeti arasında o da vardı. Hz. Peygamber Müslüman olmasını teklif edince Âmir, "*Müslüman olursam bana ne vereceksin?*" diye sordu. Hz. Peygamber, "*Müslümanların faydalandıklarından sen de faydalanacak, onların mükellef tutuldukları şeylerden sen de sorumlu olacaksın*" dedi. Bunun üzerine Âmir, Müslüman olması karşılığında iktidara ortak olmayı veya ondan sonra idarenin kendisine intikalini, kabul edilmemesi halinde ise hücumla geçeceğini söyleyerek Resûlullah'ı tehdit etti. Esasen Medine'ye gelmekteki asıl maksadı da Hz. Peygamber'e suikastta bulunmaktı. Bunu başaramayınca kin ve öfkeyle oradan ayrıldı ve yolda boynunda çıkan bir çıban yüzünden öldü.⁶⁰

Benî Nadîr Yahûdileri'nin Medine'den Sürülmesi

Benî Nadîr'in Medine'den sürülmesine sebep teşkil eden olayla ilgili iki ayrı rivâyet bulunmaktadır. Bunlardan birine göre, 4. yılın Safer ayında (Temmuz

57 Semerkandî, Bahru'l-Ulûm, 261.

58 Vâkidî, 352.

59 Kister, "Bî'r-i Maûne Seferi."

60 Ahmet Önkâl, "Âmir b. Tufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1991, III, 68.

625) meydana gelen Bi'r-i Ma'ûne hadisesinde yetmiş İslâm dâvetçisinin tuzağa düşürülüp kılıçtan geçirilmesi esnasında kurtulanlardan Amr b. Ümeyye ed-Damrî, olayı Resûl-i Ekrem'e haber vermek üzere Medine'ye dönerken yolda kendilerine saldıranlardan olduklarını zannettiği Benî Âmir kabilesinden yeni Müslüman olmuş iki kişiyi öldürmüştür. Bu yanlışlık karşısında maktullerin diyetlerinin ödenebilmesi için Hz. Peygamber bir grup sahâbiyle birlikte Nadîroğulları'na giderek aralarında mevcut anlaşma gereği diyete iştirak etmelerini istemiş ve onların kendi paylarına düşen kısmı toplamak için hazırlık yapmaları sırasında bir duvarın dibine oturup beklemeye başlamıştı. Ancak Benî Nadîrliler bunu fırsat bilmişler ve üzerine büyük bir taş yuvarlayarak onu öldürmeye çalışmışlardı. Diğer rivâyete göre ise Resûl-i Ekrem'i öldürmeleri konusunda Kureyş'ten aldıkları teklif üzerine ona bir mektup yazarak İslâm'ı kabul etmeleri için üç arkadaşıyla birlikte gelip kendilerinin çıkaracağı üç hahamla tartışmasını istemişler ve üç haham yerine bir suikast ekibi hazırlamışlardır.⁶¹ Bu hâdise üzerine Benî Nadîr Medine'den sürgün edilmiştir.

Benî Süleym ile Olan Münasebetler

Müslümanların Benî Süleym kabilesi ile münasebetlerini deşifre etmek Müslümanlara Bi'r-i Ma'ûne'de yaptıkları ihaneti anlamak açısından önemlidir. Benî Süleym ile Müslümanların arasında eskiye dayalı bir düşmanlık görülmektedir. Bu yüzden Benî Süleym ile olan münasebetleri iki ana gruba ayırabiliriz.

1) Uhud Öncesi Münasebetler: Hz. Peygamber, Bedir Gazvesi'nden döndükten yaklaşık bir hafta sonra Benî Süleym ve Benî Gatafân'ın Karkara mevkiindeki Küdr suyunun başında toplanmakta oldukları haberini alınca 200 kişilik bir kuvvetle harekete geçti. Müslüman birliği Küdr suyunun başına geldiğinde kimseyi bulamadı. Üç gece beklendikten sonra Benî Süleym ile Benî Gatafân'a ait 500 deve ganimet olarak alınıp Medine'ye doğru hareket edildi. Ardından Resûl-i Ekrem, Gâlib b. Abdullah el-Leysî kumandasında bölgeye yeni bir birlik gönderdi. Üç şehid veren birlik çok sayıda hayvanı ganimet alarak geri döndü. Ertesi yıl Süleymoğulları'nın Medine'ye 200 kilometre mesafedeki Bahran'da müslümanlara karşı asker topladıklarının haber alınması üzerine 300 kişilik bir kuvvetle yola çıkan Hz. Peygamber (Cemâziyelevvel 3 / Kasım 624) Bahran'da bir süre kaldı. Herhangi bir kuvvet ortaya çıkmayınca Medine'ye hareket etti.⁶²

2) Uhud Sonrası Münasebetler: Benî Süleym, Hendek Gazvesi'nde Mekkeli müşriklerle yahudilerin oluşturduğu ittifaka katılarak 700 kişiyle destekte bulundu. Hz. Peygamber hicretin 7. yılı Zilhicce ayında (Nisan 629) Ahrem b. Ebü'l-Avcâ kumandasında elli veya altmış kişilik askerî birliği Benî Süleym üzerine gönderdi. Birliğin içerisinde yer alan casuslarından durumu haber alıp hemen hazırlıklara başlayan Süleymoğulları, İbn Ebü'l-Avcâ'nın İslâm'a

61 Nadir Özkuyumcu, Nadir "Benî Nadîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2006, XXXII, 275-276.

62 Mehmet Azimli, Benî Süleym, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXVIII, 55-56.

dâvet teklifini kabul etmeyerek müslümanlara ok yağdırdılar. Ahrem ve birkaç arkadaşı yaralı olarak kurtulurken diğerleri şehid oldu.⁶³

Benî Süleym ile münasebetler bunlarla sınırlı değildir. Ancak bu hâdiselerin hiçbirinde Bî'r-i Maüne hâdisesine misilleme amacı ile yapıldığı açıkça söylenmemiştir. Bu veriler sayesinde özellikle Uhud sonrası gerçekleşen savaşların Bî'r-i Maüne ile dolaylı yönden ilişkili olduğunu anlayabiliriz. Benî Süleym ile olan münasebetleri kronolojik olarak zikrediyoruz:

Karkaratü'l Küdr Gazvesi: Nisan 624 / Temmuz 624,

Gâlib b. Abdillâh el-Leysî'nin Benî Süleym ve Gatafan Seriyyesi: Nisan 624,

Benî Süleym Gazvesi (Fur'-Buhrân): Kasım 624,

Zeyd b. Hârîse'nin Cemûm Seriyyesi: Eylül 627,

Ahrem b. Ebi'l-Avcâ'nın Benî Süleym Seriyyesi: Nisan 629.⁶⁴

Siy Seriyyesi

Benî Âmir kabilesine düzenlenen bu seriyenin, Bî'r-i Maüne hâdisesine sebep olan müşriklere bir misilleme mahiyetinde olduğu ileri sürülmektedir. Hevâzin kabilesinin önemli kollarından Benî Âmir b. Sa'saa yaz aylarını Tâif'te, kış aylarını hayvanlarını otlatmak için Necid'de geçirirlerdi. Medine'ye beş, Mekke'ye üç günlük uzaklıktaki Siy arazisi onların hayvanlarını otlattığı topraklar arasındaydı. Hz. Peygamber, Hicretin 8. yılı Rebîülevvel ayında (Temmuz 629) Şücâ' b. Vehb'in kumandasında yirmi dört kişilik bir seriyeyi Siy bölgesindeki Benî Âmir b. Sa'saa'dan bir topluluğun üzerine gönderdi. Gündüzleri gizlenip geceleri yol alan birlik bir gece sabaha karşı düşmana âni bir baskın düzenleyerek çok sayıda deve ve koyun ele geçirdi. Kaynaklarda Siy Seriyyesi'nin niçin düzenlendiği hakkında bir açıklama bulunmamaktadır. Bazı araştırmalarda seriyenin 4 (625) yılında Münzir b. Amr başkanlığında gönderilen yetmiş kişilik dâvet ekibinin Benî Âmir b. Sa'saa liderlerinden Âmir b. Tufeyl tarafından Bî'r-i Maüne'de şehid edilmelerine misilleme olduğu ileri sürülmektedir. Ancak seriyenin sebebi, bu üzücü hadiseden daha çok Hevâzin'in bazı kollarının Hz. Peygamber'e karşı şiddetli düşmanlıklarını devam ettirmeleri ve fırsat buldukça müslümanlara zarar vermeleri olmalıdır. Nitekim Hevâzin kabilesinin özellikle göçebe hayatı yaşayan bazı kolları Hudeybiye Antlaşması'yla sağlanmış olan yol güvenliğini ihlâl ederek kervanlar üzerine baskınlar düzenlemekten çekinmiyorlardı. Bu durum karşısında Resûl-i Ekrem 6 (627-28) yılında Hz. Ali, ertesi yıl Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir kumandasında seriyeler göndermişti. Dolayısıyla Şücâ' b. Vehb kumandasındaki Siy Seriyyesi'nin de bozgunculuk çıkaran Âmiroğulları'nın cezalandırılması maksadıyla gönderilmiş olması ihtimali kuvvetli görünmektedir.⁶⁵

63 Mehmet Azimli, Benî Süleym, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2010, XXXVIII, 55-56.

64 Elşat Mahmudov, Hz. Peygamberin Savaşları, 263, 266, 317, 386, 420.

65 Levent Öztürk, "Siy Seriyyesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2009, XXXVII, 291.

9. Hâdiseye İlişkilendirilen Âyetler

Âl-i İmrân sûresinin 128. âyetinin nüzûl sebebi ile alakalı olarak şu söylenir: Hz. Peygamber Bî'r-i Maûne'de ashâbının şehit edilmesine çok üzölmüş ve on beş gün veya bir ay boyunca ilgili müşrik kabilelere bedduâ etmişti. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu. Âyetin meâli şöyledir; *"Bu işte senin yapacağıın bir şey yoktur. Allah, ya tövbelerini kabul edip onları affeder, ya da zalim olduklarından dolayı onlara azap eder."* Bu âyetin nüzulünden sonra Hz. Peygamber bedduâ etmeyi kesmiştir.⁶⁶

Bir de nâzil olduktan sonra lafzıyla birlikte nesh edildiği ileri sürölen bir âyet vardır. Enes b. Mâlik'in rivâyet ettiği o bahsi geçen ibare şu şekildedir: *"Kavmimize bildirip, haber verin, muhakkak ki biz Rabbimize kavuştuk, bizi razı edip kendisi de bizden razı oldu."*⁶⁷ Taberî bu ibarenin mensûh olduğunu söyledikten sonra Âl-i İmrân 169,170. âyetlerin nâzil olduğunu söyler. Bu âyetlerde Allah şöyle buyurur: *"Allah yolunda öldürölenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah'ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar. Arkalarından kendilerine ulaşamayan (henüz şehit olmamış) kimselere de hiçbir korku olmayacağıına ve onların üzölmeyeceklerine sevinirler. (Şehitler) Allah'ın nimetine, keremine ve Allah'ın, mü'minlerin ecrini zayi etmeyeceğine sevinirler."*⁶⁸

10. Hâdiseye İlgili Edebi Literatür

Bu hâdiseye ile ilgili İbn İshâk'ın Sîre adlı kitabında olayın kahramanlarına nispet edilen bazı şiirler vardır. İbn İshâk'ın Sîre'sini büyük ölçüde kendisiyle bildiğimiz İbn Hişâm'ın Sîre'sinde de aynı şiirler bulunur. İbn Hişâm bazı şiirler hakkında gerek müfredâtıyla gerekse de şiirin nispetiyle ilgili bir takım yorumlarda bulunur. Bu tarz şiirler, o zamanki Arap toplumunda gündemi haber veren medyaya benzetilebilir. Şiirlerle anlatılan kıssalar nesilden nesile anonim halde aktarılır.

Siyer alanında meğâzî türü hâdiseler dilimize aktarılırken genelde edebî literatüre pek değinilmez. Bu yüzden bu çalışmada şiirler dilimize tercüme edildi. Bu şekilde hâdiseye etrafında bazı bilgiler daha da netleştirilmiş oldu.

İbn İshâk şâir Hassân b. Sâbit'ten bir şiir nakleder. Bu şiirde Hassân, Âmir b. Tufeyl'e karşı yaptığı ihanetin hesabının sorulması için Ebû Berâ'nın oğullarını ona karşı tahrik eder.

"Ümmü'l-Benîn oğulları!⁶⁹ Siz Necid'in kurtları iken sizi bu olay hiç korkutmadı mı?!"

66 Süyûtî, Celâleddin Ebû'l-Fazl Abdurrahmân bin Kemâleddin Ebî Bekr bin Muhammed el-Huzayrî (ö. 911/1505) *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Müessesetü Dâru'r-Reyhâni, Lübnan, 1984, 87-89.

67 Buhârî, 56/19, 184.

68 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, (ö. 310/923), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Daru'l-Mearif, Mısır 1967, II/550.

69 Ümmü'l-Benîn Ebû Berânın annesidir. O da Amr b. Âmir b. Rebia b. Âmir b. Sa'sa'nın kızıdır. (İbn Hişâm III/188)

“Âmir b. Tufeyl'in Ebû Berâ'nın emânını yanlışlıkla değil bilakis kasıtlı yapılan bir ihlalle alçaltması... (sizin kadrinizi düşürmedi mi?!)”

“Gayretli bir kimse olan Rebîa'ya söylemedim mi?! Benden sonra neler cereyan ettiğini...”

“Senin baban harplerin babası Ebû Berâ'dır, dayın şerefli Hakem b. Sa'd'dır.”⁷⁰

Tuayme b. Adıyy b. Nevfel'in⁷¹ dayısı olan ve o gün Nâfi' b. Büdeyl b. Verkâ' el-Huzâî'yi katleden Enes b. Abbâs es-Sülemî şu şiiri söyler:

“İbn Verkâ' el-Huzâî'yi harpte dar bir yerde ölü olarak bıraktım ki onun üzerine rüzgârlar toprak serper.”

“Ebu'r-Reyyân'⁷² gördüğüm zaman onu hatırladım ve o an kesin olarak anladım ki ben ondan intikamımı alacağım.”⁷³

Nâfi' b. Büdeyl b. Verkâ' el-Huzâî'nin şehit oluşunu İbn Revâha şöyle anlatır:

“Allah Nâfi' b. Büdeyl'e cihat sevabı isteyen kişiye ettiği rahmetiyle muamele etsin”

“Sabırlıdır, sadıktır, vefalıdır, insanların en doğru sözlüsüdür.”⁷⁴

Hassân b. Sâbit Bî'r-i Maüne şehitlerine özellikle de Münzir b. Amr'a şöyle mersiye söyler:

“Bî'r-i Maüne şehitlerine çok enîp edip ağla, şehadetlerine sabah yakalanan Resûlullah'ın atlılarına ağla”

“Bir kavimle sözleşmeleri yüzünden fanilik onlara geldi çattı, onlarla yaptıkları antlaşma ihanetle bozulmuş oldu.”

“Yazık Münzir'e! Sırtını dönüp ölümüne sabırla koşup gitti. Pak, şerefli, hayırlı asilzâdelerden o sabah nice sahabiler baskına uğramıştı.”⁷⁵

Ka'b b. Mâlik'in Bî'r-i Maüne ashâbı ile alakalı şiiri:

“Onlarla savaşmaktan korkarak komşunuzu Benî Süleyme bıraktınız, şâyet aralarındaki anlaşma Ukayl kabilesi ile olsaydı o zaman bu ihlal edilmeyen sağlam bir anlaşma olurdu.”

70 İbn İshâk, 381; İbn Hişâm, Abdülmelik (ö. 218/833), Sire, (Nşr. Mustafa Sakka, İbrahim Ebyari, Abdülhafız Şelebi), Lübnan, 3/188.

71 Tuayme b. Adıyy bu şiirin sahibi Enes b. Abbâs es-Sülemî'nin yeğenidir. Tuayme b. Adıyy Müslümanlar tarafından öldürülmüştür. Enes b. Abbâs yeğeninin intikamı için Bî'r-i Maüne günü halkı Müslümanlara karşı kıskırtmış ve Nâfi' b. Büdeyl'i şehit etmiştir. Tuayme müşriklerin ileri gelenlerinden. Tuayme'nin nasıl öldüğü net olmamakla birlikte Bedir savaşında öldüğü söylenir. (Vâkıdî, 353; Kister, Bî'r-i Maüne Seferi.)

72 Ebu'r-Reyyân Tuayme b. Adıyy'dir. (İbn Hişâm, III/188.)

73 İbn Hişâm, III/188.

74 İbn Hişâm, III/188.

75 İbn Hişâm, III/188.

“Kuratâ’ olsaydı onları teslim etmezlerdi, bize vefa göstermediniz, zaten eskiden de siz vefalı bir topluluk değildiniz.”⁷⁶

Değerlendirme

Bu kısımda hâdiseler etrafında ibret alınacak prensipleri tarihin bir de felsefesi olduğunu hesaba katarak söylemek gerekir:

Dâvet sorumluluğu: Hâdiseye iştirak eden sahâbilerin Kurrâ olmaları bize gösterir ki, İslâm’a dâvet sorumluluğu sadece Peygamberlerin uhdesinde değildir. Gerektiğinde tüm Müslümanlar çeşitli sorumlulukları üstlenebilmelidir. Bununla bağlantılı ikinci bir mesele de Allah ve Resûl’ünün emirlerine boyun eğme prensibidir. Sahâbe, hayatında bunu en güzel şekilde uygulama gayreti içerisinde olmuştur. Bu hâdisede müfrezedeki sahâbiler Allah Resûl’ünün emrettiği şekilde itirazsız emirleri yerine getirmiş, hayatlarını bile tehlikeye atabilmişlerdir.

Müslümanın emânete ihanet etmemesi: Her ne olursa olsun İslâm birilerinin günahı yüzünden başkalarını sorumlu tutmaz.⁷⁷ Bu manada Amr b. Ümeyye ed-Damrî arkadaşlarının intikamını almak için Benî Âmir’li masum iki kişiyi öldürmüş ve Allah Resûl’ü tarafından yanlış yaptığı yüzüne vurulmuştur. Hz. Peygamber o iki masumun diyetini ödeyerek ahde vefa göstermiştir.

Müslüman müşriğin-kâfirin emânını kabul edebilir: Amr b. Ümeyye müşriklerin lideri Âmir b. Tufeyl tarafından annesine ait bir keffâretten dolayı affedilmiştir. Ancak Münzir b. Amr ve Urve b. Ebi’s-Salt gibi sahâbiler ise verilen emânı kabul etmemiş, savaşarak şehit olmayı tercih etmişlerdir.

Kerâmetin olabilirliği: Âmir b. Fuheyre’nin göğsüne mızrak saplandığında *“Ka’be’nin Rabbine andolsun ki kazandım”* demiş ve göğe yükselmiştir. Hatta Cebbâr b. Sülmâ bu hâdiseler karşısında hayretini belirtmiş ve daha sonra Müslüman olmuştur. Cesetlerin arasında Âmir’i aramışlar ancak bulamamışlardır. Yine sahâbiler durumlarını Hz. Peygamber’e iletmek için Allah’a duâ etmişler ve *“Rabbimiz! Durumumuzu Resûl’üne bildir şu an bizim halimizi ona aktaracak kimsemiz yok”* demişlerdi. Cibril bu hâdiseyi Resûl’üne derhal bildirmiştir.

Zalimlere lanet ve bedduânın câiz oluşu: Hz. Peygamber sabah namazının ikinci rekâtından sonra Kunût duâsına kalkarak suçlu kabile ve şahısların adlarını zikrederek bedduâ etmiştir.

Kunût: Hz. Peygamber Recî’ ve Bi’r-i Maüne facialarının akabinde ihanet eden kabilelere namazda kunûta kalkarak bedduâda bulunmuştur. Bu hâdiselerle alakalı kunût duâsının keyfiyeti şöyledir: Sabah namazının ikinci rekâtının rükûundan sonra secdeye varmadan eller kaldırılır ve zulme uğrayan

⁷⁶ İbn Hişâm, III/188.

⁷⁷ “Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez” (Zümer, 39/7).

uğramayan tüm Müslümanlara dua, kâfirlere ve zalimlere de bedduâ edilir.⁷⁸ Kunût diğer namazlarda da yapılabilir. Bu ameliye, mezheplerde küçük farklarla uygulanmaktadır. Kıtlik, salgın, hastalık, düşman saldırısı gibi umumi felâket zamanlarında da Kunût duası okunması fakihlerin çoğuna göre meşrudur. Hatta bazı fakihler kunûtun sadece böyle zamanlara mahsus olduğunu söylemekte, İbn Kayyim el-Cevziyye (Zâdü'l-Me'âd, 1,273) ve Şevkânî de (Neylü'l-evtâr, II, 384-391) bu görüşü tercih etmektedir. Bu gibi durumlarda kunûtun hangi namazlarda ve nerede okunacağı da tartışılmış, Hanefî ve Hanbelîler sabah namazının farzının ikinci rekâtında, Şâfiîler ise bütün farz namazların son rekâtında rükûdan sonra yapılacağına hükmetmişlerdir.⁷⁹

Kunût duası ile ilgili rivâyetler her ne kadar Bî'r-i Maûne hâdisesi sonrası için zikredilse de Rec'î ve Bî'r-i Maûne hâdiselerinin ikisini de kapsamı içine alır. Hz. Peygamber Ri'l, Zekvân, Usayye, Benî Lihyân gibi kabilelerin yanı sıra bazı müşriklerin isimlerini de anarak bedduâ etmiştir. Bu zikredilen kabilelerin içinde Rec'î hâdisesinde ihanetin başı olan Benî Lihyân zikredilmiştir. Benî Lihyân'ın iki hâdisede de müsebbib olması kunûtun her iki hâdiseye ile alakalı olduğunu gösterir. Bu bedduâ bir ay veya on beş gün boyunca devam etmiştir. Sonrasında Hz. Peygamber bedduâ etmeyi terk etmiştir. Buradan yola çıkarak bazı müçtehitler kunûtun sadece Müslümanların musibete uğrayacağı zamanlarda (nevâzil) yapılacağı içtihadında bulunmuşlardır. Meğâzî kitapları Hz. Peygamberin kunûtu bırakmasında Âl-i İmran Sûresinin 128. âyetinin nâzil olmasını zikrederler. Bu âyette, *"Bu işte senin yapacağın bir şey yoktur. Allah, ya tevbelerin kabul edip onları affeder, ya da zalim olduklarından dolayı onlara azap eder"* buyrulmaktadır.⁸⁰

Sonuç

Uhud savaşından hemen sonra bazı Necid kabileleri tarafından Hz. Peygamber'e bir teklif yapıldı. Ebû Berâ adındaki Benî Âmir kabilesi lideri Hz. Peygamber'den kavmini irşâd edecek bir heyet göndermesini istedi. Hz. Peygamber endişesini belirtmekle beraber Ebû Berâ'nın isteğini yerine getirdi. Medine'de seçkin hâfızlar olarak kabul edilen yetmiş veya kırk kişilik bu ekip hicri dördüncü yıl Safer ayında Benî Âmir yurduna doğru yola koyuldu. Bî'r-i Maûne kuyusu yakınlarında konaklayan heyet Hz. Peygamber'in tebliğini sunmak için Harâm b. Milhân'ı görevlendirdi. Âmirîlere giden Harâm b. Milhân Ebû Bera'nın yeğeni Âmir b. Tufeyl tarafından acımasızca katledildi. Daha sonra Âmir b. Tufeyl kavmine Müslümanlara baskın yapmaları için çağrıda bulduysa da Âmirîler Ebû Berâ'nın emânını bozamayız diyerek olumlu cevap vermediler. Bunun üzerine çevredeki Benî Süleym boylarına (Ri'l, Zekvân, Usayye) haber salan Âmir b. Tufeyl gerekli sayıda askeri onlardan temin ederek Müslümanların konakladığı

78 Buhârî, 56/19, 184, 64/28.

79 Muhsin Koçak, Kunût, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2012, XXVI, 380.

80 Urve 180; Süyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl*, 121.

Bî'r-i Maûne kuyusuna yürüdü. Burada savunmasız Müslümanlara saldıran müşrik grup, Müslümanların tamamını kılıçtan geçirdi. Haberin Medine'de duyulması üzerine Hz. Peygamber bir müddet ilgili kabilelere sabah namazının ikinci rekâtından sonra kunût yaparak bedduâda bulunmuş ve ilerleyen süreçte bu düşman kabileler İslâm hâkimiyetine girmiştir.

Ekler ve Haritalar

- EK 1)** Bî'r-i Maûne Seriyyesi,
- EK 2)** Benî Nadîr'in Medine'den sürülmesi,
- EK 3)** Ahrem b. Ebi'l-Avcâ'nın Benî Süleym Seriyyesi,
- EK 4)** Siy Seriyyesi,⁸¹
- EK 5)** Hicri 4. Yılın Gazveleri.⁸²

81 Şevkî Ebû Halîl, *Atlas es-Sîre'n-Nebeviyye, Dâru'l-Fikr*, Dimeşk, 2003, 128-189.

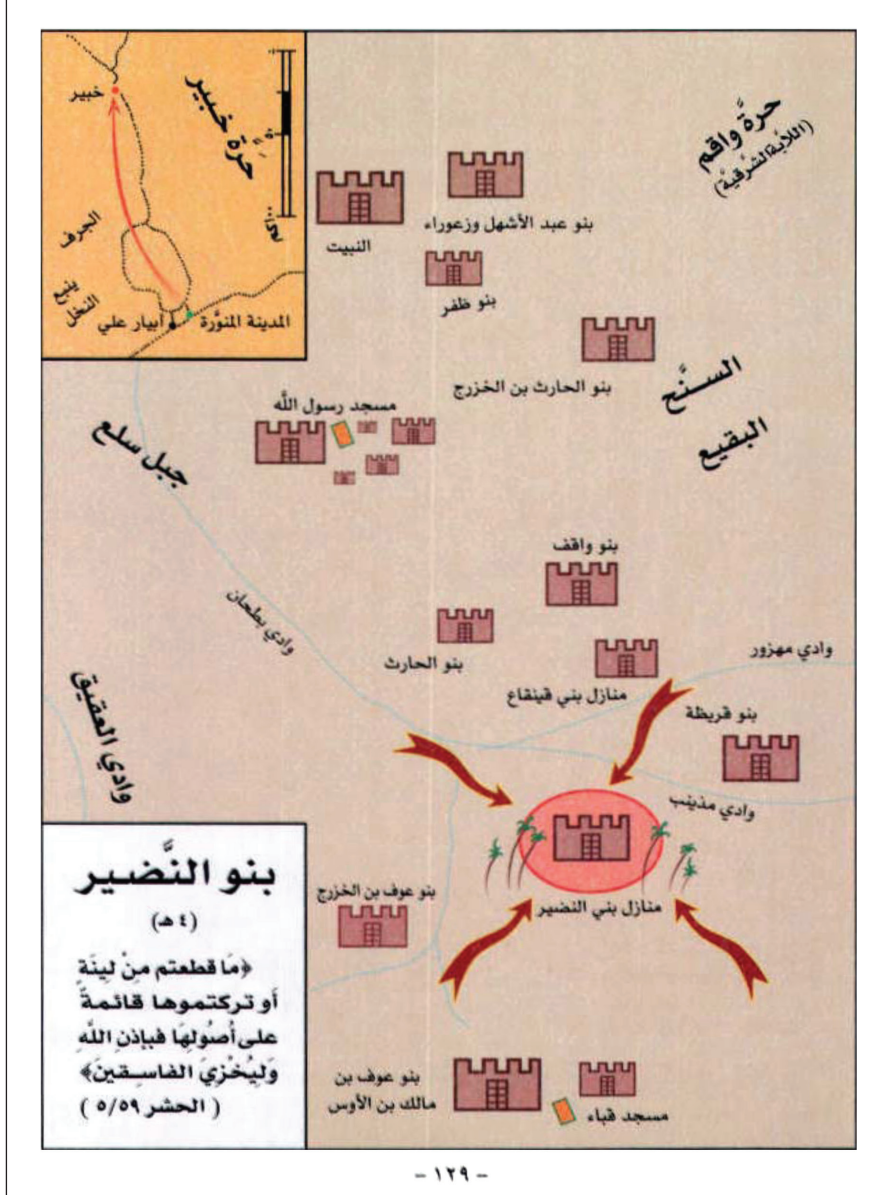
82 Sami b. Abdullah el-Mağlus, *Atlasu't-Tarihi li-Siretî'r-Resûl*, Riyad 2004, 169.

EK 1) Bî'r-i Maûne Seriyesi:⁸³



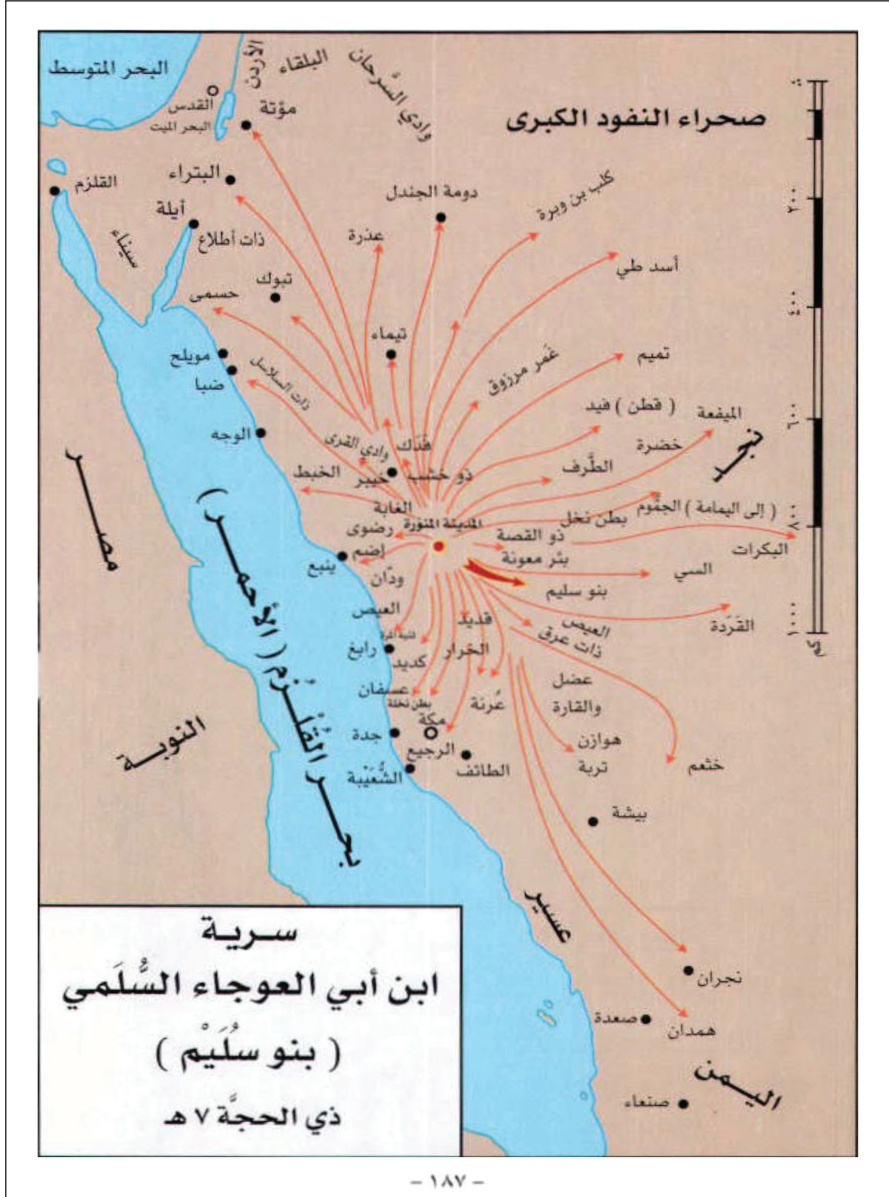
83 Şevki Ebû Halil, Atlas es-Sire'n-Nebeviyye, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 2003, 128-189.

EK 2) Benî Nadîr'in Medine'den sürülmesi:⁸⁴



84 Şevki Ebû Halîl, *Atlas es-Sîre'n-Nebeviyye, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 2003, 128-189.*

EK 3) İbn Ebi'l-Avcâ'nın Benî Süleym Seriyesi:⁸⁵



85 Şevki Ebû Halîl, *Atlas es-Sîre'n-Nebeviyye, Dâru'l-Fikr*, Dimeşk, 2003, 128-189.

EK 5) Hicrî 4. Yılın Gazveleri:⁸⁷



87 Sami b. Abdullah el-Mağlus, *Atlasu't-Tarihi li-Sireti'r-Resul*, Riyad 2004, 169.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm

- Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'âni (211/817), *Musannef*, el-Meclisu'l-İlmî, Lübnan, 1972.
- Algül, Hüseyin, "Gazve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIII, 488-489.
- Azimli, Mehmet, "Benî Süleym", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010 XXXVIII, 55-56.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, Riyad, 1998.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. Eş'as (ö. 275/888), *es-Sünen*, Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, Lübnan 1997.
- Fayda, Mustafa, "Benî Âmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III, 66-67.
- Hamîdullah, Muhammed (ö. 1423/2002), *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), İmaj Yayınları, Ankara, 2003.
- İbn Hacer, Hâfız Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l Bârî fî Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, Kahire 1987, VII. Cilt.
- İbn Hişâm, Abdülmelik (ö. 218/833), *Sîre*, (Nşr. Mustafa Sakkâ, İbrâhîm Ebyârî, Abdülhâfız Şelebî), Lübnan, ts.
- İbn İshâk (ö. 150/767), Muhammed b. İshâk, *Sîre*, (Nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, Lübnan 2009.
- Kapar, Mehmet Ali, "Eyyâmü'l Arab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XII, 14-16.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *Mevâhibü'l-Ledünniyye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 1996.
- Kister, M.J., *The Expedition of Bi'r-i Maûna*, (*Bi'r-i Maûne Seferi*), Çev: Ünal Kılıç –Ali Aksu, İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi, 2003, cilt: I, sayı: 1, s. 183-201.
- Koçak, Muhsin, "Kunût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2012, XXVI, 380.
- Mahmudov, Elşat, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İSAM, İstanbul 2010.
- M.E.B Yayınları, *İslâm Ansiklopedisi*, "Bi'r-i Maûne", Ankara 1978.
- Mûsâ B. Ukbe (ö. 141/758), *Meğâzî*, (Nşr. Muhammed Bakışş Ebû Mâlik), Fas 1994.
- Müslim, (ö. 261/875), Ebu'l-Hüseyin el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 1995.
- Önkâl, Ahmet, Âmir b. Tufeyl, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1991, VI, 195-196.
- Özdemir, Serdar, "Seriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVI, 565-566.
- Özkuyumcu, Nadir, "Nadîr (Benî Nadîr)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2006, XXXII, 275-276.

- Öztürk, Levent, "Siy Seriyyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2009, XXXVII, 291.
- Sâmî b. Abdullah el-Mağlûs, *Atlasu't-Tarihi li-Sireti'r-Resûl*, Riyâd 2004.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys (ö. 375/983), *Bahru'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 1993.
- Semerkindî, *Tenbihu'l-Ğâfilîn-Bustânu'l-Ârifin*, Mısır 1894.
- Süyûtî, Celâleddin Ebû'l-Fazl Abdurrahmân bin Kemaleddin Ebî Bekr bin Muhammed el-Huzayrî (ö. 911/1505) *Lübâbu'n-Nukûl fi Esbâbi'n-Nüzûl*, Müessesetür-Reyyân, Lübnan, 2010.
- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî (ö. 942/1536), *Sübülül-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Siret-i Hayri'l-İbâd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 1997.
- Şevkî, Ebû Halîl, *Atlas es-Sire'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (ö. 310/923), *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Daru'l-Meârif, Mısır 1967, II. Cilt.
- Urve B. Zübeyr (ö. 94/713), *Meğâzî*, (nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Mektebü't-Terbiyeti'l-Arabî, Riyâd 1981.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/823), *Kitâbu'l-Meğâzî*, Lübnan, 1984.
- Zâyid, Semîre, *el-Câmi' fi's-Sireti'n-Nebeviyye*, 1995.
- Zührî, Muhammed b. Şihâb (ö. 124/742), *Merviyyâtu'l İmâm ez-Zührî fi'l-Meğâzî*, (nşr. Muhammed b. Muhammed el-Avecî), Medine, 2003.

HINDU ART IN THE TRADITIONAL DOCTRINE OF SACRED ART*

Geleneksel Kutsal Sanat Doktrini Açısından Hindu Sanatı

Assist. Prof. Dr. Muharrem HAFİZ**

ABSTRACT

Every sacred art for the traditionalist school (including the names as Renè Guènon, Ananda K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt and Seyyed Hossein Nasr) is founded on a deep metaphysical background. According to the traditional doctrine of sacred art, this world is only an image/copy of a spiritual pattern, and the very existence of this world is derived from its celestial archetypes. Sacred art is the visible and audible form of the Invisible as it helps man to find his own center and kernel of which the nature is to love God. In this presentation, the metaphysical aspects of the doctrine of sacred art in general will be examined and then the angelic origin of art formulated explicitly by the Hindu tradition with regard to the traditionalist school.

Keywords: Hinduism, Hindu art, Tradition, Traditionalist school, Sacred art

ÖZET

Gelenekselci Okul (Renè Guènon, Ananda K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt ve Seyyed Hossein Nasr ile temsil edilen) için her kutsal sanat derin bir metafizik arka plana sahiptir. Okulun kutsal sanat doktrinine göre, içinde yaşadığımız dünya, manevi bir düzenin salt bir görüntüsü/kopyasıdır ve bu dünyanın mevcudiyeti ilahi arketiplerden neşet etmektedir. O halde kutsal sanat Görünmez-Olan'ın, görünür ve duyulur şeklidir. İnsana fitratı gereği merkezini ve Tanrı'yı seven özünü bulmasında yardım eder. Bu sunumda ilk olarak ana hatlarıyla kutsal sanat doktrini, daha sonra ise Gelenekselci okul bağlamında ve Hindu geleneğinin açıkça formüle ettiği şekliyle sanatın semavi kökleri irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Hinduizm, Hindu sanatı, Gelenek, Gelenekselci okul, Kutsal sanat

* This work, which is supported by Istanbul University Coordination Unit for Scientific Researches (Project no: UDP-38816), is the revised article version of a paper presented in the symposium held in New Delhi/India. (The 7th International Conference of the Asian Philosophical Association to be held jointly at Jawaharlal Nehru University in New Delhi, India between 14th and 16th January 2014)

** Istanbul University Theology Faculty History of Philosophy Department, (muharremhafiz@hotmail.com)

I. Tradition and the Traditionalist School

The term 'Traditionalist School' is used to denote a school of thought based upon the idea that all of the world's great religions share the same origin and metaphysical principles. These perennial principles are commonly called 'philosophia perennis' or 'sophia perennis' and expounded in the writings and teachings of Renè Guènon, Ananda K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt and Seyyed Hossein Nasr. The term *tradition* is not here to connote 'conservation' or 'custom' which are both human acquisitions, but a primordial Wisdom and Truth or immutable supra-formal essence that involves Creation. "Tradition" is then seen by the traditionalists as the transmission of the highest principles and truth throughout time. According to Nasr, "tradition means truth or revealed principles and in fact, a whole cosmic sector through various figures envisaged as messengers, prophets, *avatars*, the Logos or other transmitting agencies, along with all the ramifications and applications of these principles in different realms including law and social structure, art, symbolism, the sciences, and embracing of course Supreme Knowledge along with the means for its attainment" (Nasr, 1989: 64). If the term (tradition) is conceived as the transmission of the divine and sacred principles and archetypes, it is the *sophia perennis* of the Western tradition, *sanatana dharma* of Hindus and *al-hikmetu'l-khâlîde* of Muslims.

Frithjof Schuon also states that no intellectuality is possible outside the language of Tradition. In other words, "an intellection outside Tradition will have neither authority nor efficacy" (1995: 48). Also in Burckhardt's view it is Tradition that transmits sacred models and the working rules and thereby guarantees the spiritual validity of the forms. According to the traditionalist school, Tradition has within itself a secret force which is communicated to an entire civilization and determines even those arts and crafts of which the immediate objects include nothing particularly sacred. This power creates the style of a traditional civilization (Burckhardt, 1967: 8). On the other hand, Tradition which combines the human and divine/sacred realm could be described best in this legend: "The words of a street singer heard by the author in Morocco are worth quoting here. The singer was asked why little Arab guitar had only two strings. He gave this answer: 'To add a third string to this instrument would be to take the first step towards heresy. When God created the soul of Adam it did not want to enter into his body, and circled like a bird round about its cage. Then God commanded the angels to play on the two strings that are called the male and the female, and the soul entered it and remained within it. For this reason two strings are also enough to deliver the soul from the body'" (Burckhardt, 1967: 9). For Burckhardt, this legend summarizes the traditional doctrine of sacred art.

The concept of 'Tradition' expresses then the universal and divine principles and unchangeable Truth which binds man to the Holy. In this case Tradition

implies the truths of supra-formal character centered in the nature of reality. It comes from the Source in which everything originates and to which everything returns, and this Source is same in all the aspects of religions and traditions. However when we say that Tradition is issued from the same Source or the Ultimate Reality, we must also take into consideration the fact that man lives in the world of forms. In other words, if the Ultimate Reality is considered to be the Supreme Subject or Immanent Self, then the world of forms or multiplicity must be understood as an objectivization; or if that Reality is taken as the Supreme Object or Transcendent One this phenomenal world must be understood as subjectivization. In either case the principle of manifestation requires the acceptance of the distinction between Essence and form, inward and outward, or noumenon and phenomenon. We can describe this relationship in a Vedantic manner by saying that “*Âtmâ* made Itself *Mâyâ* so that *Mâyâ* could realize *Âtmâ*; the Real became illusory thus the illusory could become real” (Schuon, 1986: 5). In the universe there is the known and the knower; in *Âtmâ*, the two poles are united in One, that is to say; the one is inseparably within the other, whereas in *Mâyâ* this unity is split into subject and object.

II. Sacred Art and Its Metaphysical Basis

The ultimate origin of sacred is not the individual psyche of the artist. It is the “metaphysical and spiritual world” that transcends the individual artist, and that is where the great difference between traditional and modern art comes from. On the other hand, from the traditional point of view every beauty is associated with the Sacred, with a capital S that means God but not everyone is aware of the levels of the reflection of Beauty. In this regard, the Sacred is the projection of the celestial Center on the cosmic periphery, or of the “Motionless Mover” into the flux of things. The sense of the Sacred is the awareness of That which cannot not be in the world of that which may or may not be, and whose immense remoteness and miraculous proximity we experience at one and the same time (Schuon, 1982: 103). Here we are, in the traditional perspective, far from the scholastic and rational arguments, yet this is also an argument, but one that addresses not conceptual intelligence but aesthetic intuition.

The Sacred is on the other hand the projection, objectification and expression of the Unchangeable into the changeable. As a result, the sense of the sacred consists of not only perceiving this projection and objectification, but also discovering the trace of Unchangeable in things. The sense of the sacred is also the consciousness of the presence of God.¹ This carries us to the mystery of the two aspects of *Mâyâ*, the one that imprisons and the one that delivers. We always experience two aspects of Truth in all our experimentations: phenomena-

¹ It is the consciousness of the divine presence which well-known *hadith* of Prophet Muhammed (A.S.) on *ihsân* refers: “Perfect piety (*ihsân*=right action) is that you adore God as if you were seeing Him, and if you do not see Him, He nonetheless sees you”.

noumena, sensible world-thinkable world, senses-reason etc. Therefore man cannot be a metaphysician in the full sense without possessing the sense of the sacred. What lies behind this idea is the principle of *Unity in multiplicity* (which is also stated in Islam as the principle *Tawhid*).

We can say here that one cannot enter the sanctuary of Truth except in a holy manner. This relationship allows an understanding of how art can be an instrument of contemplation, because the purpose of art is not a priori to induce aesthetic emotions, but to transmit the spiritual message and the expression of truth directly. The artist is on the other hand the person who expresses the Divine principles and truth in this world. The creative externalization from the Center to the periphery is also valid in art. In other words, art is oscillation between the empirical world and Heaven.

According to the members of the traditional school the origin of sacred art is considered by all traditions to be the Sacred itself. In other words, sacred art comes from the Sacred itself; it does not have a human origin. The members of the perennialist school who have the claim of using the same eternal truth and principles in history are opposed to the profane philosophy. In this regard, rational philosophy or rational mode of knowledge is for the school in no way extends beyond the realm of metaphysics and reaches any transcendent truth per se. On the other hand metaphysics has a transcendent character which transcends and makes itself independent of human thought. Philosophy depends on individual *ratio* whereas metaphysics depends on *Intellect*. Reason proceeds discursively, through language, and like a bridge, merges two banks, knower and known, without removing the river in between. However the Intellect identifies the knower with what he knows, transforms it to the other. Therefore we must always remember the fact that when we talk about the school and its doctrine of sacred art, perennial philosophy is not profane or rational philosophy.

In this holistic conception, Beauty is the splendor (*Gloria* in theological aesthetics) of Truth. In a word, for traditional man a certain and individual beauty that can be thought of as a "means" is part of his existence. Beauty, being essentially deployment, is an "exteriorization" of God, where unfathomable mystery of the Self cannot be grasped. Being and Existence, in Hindu terms *Ishvara* and *Samsara*, are both *Maya*, but Being is still God, whereas Existence is already world. As stated above *Âtmâ* made Itself *Mâyâ* in order that *Mâyâ* could realize *Âtmâ*. The greatest of all miracles is theophany, or in other words, there is only one miracle in reality from which all others derive, that is the contact between the finite and the Infinite. The Divine and Sacred Image is a sacramental crystallization of this miraculous meeting and for the members of this school nothing brings closer to this truth than *sacred art* (Schuon, 1984: 236).

The archetype of Beauty or its Divine/Sacred model is overflowing of the existential potentialities in pure Being. In other words, Beauty stems from the

Divine Love. This Love is the will that emanates and realizes itself in “another”; thus it is that God created the world and man out of love. Through the experience of beauty man can see totality, although it is not for the human soul to realize this metaphysical totality but to protect its holiness. For this reason the purpose of art is to enable man to participate in the order that manifests the Divine Unity directly.

The ultimate objective of sacred art is not the evocation of feelings or the exchange of impressions. But it is a symbol and Traditions emerge from the Infinite like flowers; they can no more be fabricated than the sacred art which is their witness and proof. No art in itself is a human creation; but sacred art has this particularity, that its essential content is a revelation. Therefore sacred art is the visible and audible form of Revelation (Schuon, 2007: 33). And the form of this art must be an expression of its Divine content and in no way should it contradict with Revelation or Tradition.

According to members of the traditionalist school, in no traditional doctrine does the idea of Divine Art play so fundamental a part as in the Hindu doctrine and art (Burckhardt, 1967: 12).

III. Hindu Art and Its Spirituality

In Hindu doctrine the origin of the images existed in Heaven (*Kailasa*) and created by the artist is divine. The works of art (*silpani*) are empirical reflections of the Absolute Self (*Atman*).² On the other hand *Mâyâ* in Hindu tradition is not only a mysterious Divine Power which causes the world to exist outside the Divine Self or Reality, she is also in her positive aspect of Divine Art which produce all form. *Mâyâ* in principle is not other than the possibility contained in the Infinite of limiting Itself without It infinity being thereby limited. Therefore God manifests Himself in the world, yet equally He does not manifest but expresses Himself and at the same time keeps silent by persisting on His ineffable being.

According to Ananda Coomaraswamy, who stresses mostly on the importance of Hindu art among the other members of the traditionalist school, the systematic discussions of aesthetic problems have been mostly held on India (1956: 5). The real and fundamental element of this art represents a pure mental activity (*citta-sanna*). For Coomaraswamy, this activity is only possible with highly specialized technique of vision. The essential principle of Hindu art is that the true knowledge of an object is not obtained by mere empirical observation (*pratyaksa*), but when the knower and known, the seer and seen, meet in an act transcending distinction (*anayor advaita*). Coomaraswamy supports this thought with a passage from *Bṛhadaranyaka Upaniṣad*, I, 4-10: “Whoever worships a

2 In Indian literature there are numerous lists of the eighteen or more professional arts (*silpa*) and the sixty-four avocational arts (*kalâ*). They all equally emanates from the divine origin without distinction of rank (Coomaraswamy, 1956: 9).

divinity as other than the self, thinking 'He is one and I another', he knows nothing." According to Meister Eckhart, states Coomaraswamy, a skilled painter shows his art, but it is not himself that is revealed to us. He also quotes the words of Dante in this regard "who paints a figure, if he cannot be it, cannot draw it" (Coomaraswamy, 1956: 7).

In Hindu tradition, a work of art (*silpa*) is then only accomplished by the artist who comprehends this unity of human and divine realms, for the works of art are in fact the reflections of the Absolute "I" (*Ātmā*).³ This state of intellect metaphysically corresponds to the formal theory of aesthetic experience in Asian and especially in Hindu tradition. In other words, it should be realized that from the Indian metaphysical viewpoint the subject and the object or subjective and objective are not irreconcilable categories, since Truth (*satya*) subsists where intelligence and sensible (or in philosophical terms noumena and phenomena) unite.⁴ According to the traditionalist school, is not entitled to be called "sacred" unless its formal language metaphysically reflects the spiritual character of a particular religion. In other words, no art can be rationally enjoyed without the recognition of the metaphysical principles to which they are related. The ultimate theme of sacred is then concerned with one and undivided principle by which the artists reveal his or her inner life (*Atma*) that is metaphysically contacted with God (*Brahman*). It can be said from the traditionalist school's perspective that it is the essence of art to bring back the order the multiplicity of Nature and the artist and to prepare all the creatures for their return to God.

How is it possible to unite these two realms of experience that seem impossible to reconcile? What allows us to perceive these two fields as one? In the theory of Hindu art, the most important term is *Rasa* which means "flavor". Aesthetic experience emerges in this sense as the tasting of flavor (*rasâsvâdana*) or simply tasting (*svâda*). The word "*rasa*" is here absolutely used with reference to the interior act of tasting flavor. The usage of this word in this sense needs

3 Ananda Coomaraswamy states that there are many passages of the Rg. Vega corresponding to the sacred origin of the art-works.

4 At this point we should remember the Hindu term or principle which is mostly emphasized as essential to art "*Pramâna*". As the source of the truth, for the members of traditional school, the Indian theories of knowledge admit not an empirical perception but an inwardly known model. However such knowledge should not contradict experience. As not to contrary to experience this concept which we can translate as "measure" means what is "true" here and now in the light of experience and under changed conditions. *Pramâna* can be easily understood when compared to Western "conscience" as an inward criterion which gives form to conduct. However while Occidental "conscience" is only related to the field of ethics, Oriental conscience "*Pramâna*" contains all the intellectual, ethical and aesthetical forms. According to this kind of approach, "Beauty is the splendor of Truth" and all these areas are not independent from each other. In this regard Oriental conscience (*Pramâna*) supplies a total and monistic structure which includes all activities of intellectual, moral and aesthetic. When we adapt this totality to all art, we can regard that they tend towards a perfection in which pictorial or formal elements are not merely reconciled but at the same time completely identified. This monistic approach could be justified in Hindu terminology "nirmâna-kâraka", as in the Islamic assertion that "the only true artist (*musavvir*) is God (*Allah*)" (Coomaraswamy, 1956: 21).

to be distinguished from the related beauties and the superficial enjoyment of the work. The nature of aesthetic experience (*rasâsvâdana*) is discussed by Visvanatha in the *Sahitya Darpana* as: "It is pure, indivisible, self-manifested, compounded equally of joy and consciousness, free of admixture with any other perception, the very twin brother of mystic experience (*Brahmasvadana sahodarah*), and the very life of it is super-sensuous (*lokottara*) wonder" (transmitted by Coomaraswamy, 1957: 35). According to Coomaraswamy, *rasah* is experienced with regard to the aesthetic experience only by those having innate knowledge of absolute values in exaltation of pure consciousness. The pure aesthetic experience is also twin brother of the experience (*âsvadyâte*) of *Brahma* (*Brahmasvadana sahodarah*) whereof the life is super-worldly lighting flash as an intrinsic aspect in indivisibility (1956: 48). In Hindu art, pure aesthetic experience belongs to whom the knowledge of ideal beauty which is known intuitively in an intellectual ecstasy at the highest level of consciousness. This level of pure aesthetic experience is indeed that of the pure angelic status proper to Motionless Heaven (*Brahmaloka*). The immediate experience of *Brahma* in the work of art as "sudden flash of lightening" is beyond our individually grasp and conception. Therefore, for Coomaraswamy, religion and art are thus the names for the one and same experience, an intuition of reality and identity. This is not exclusively Hindu view, but it has been stated by other traditions as well (1957: 36).

Such an understanding of metaphysical unity is mostly reflected from the traditional viewpoint in the sanctuary (*sacratum*). Spiritually speaking a sanctuary is always at the center of the world (*axis mundi*) and whoever resides in it is protected from the indefiniteness of space and time, for the sanctuary is "here" and "now" that God is present to man (Burckhardt, 1967: 17). From this viewpoint the temple unites the intelligible and sensible by revealing the symbolism of 'circle' and 'square'. The center of the world prefigured in the temple is symbolized in the rectangular form of the temple and this square or rectangular form essentially opposes to the circular form of a heavenly world. The square represents the positive and fixed aspects of this world, whereas the circle represents the divine, sacred and heavenly principles. That is why the sacred architecture of any given tradition, can be seen as a development of the fundamental theme of the transformation of the circle into the square. The circle is related to unchangeable heavenly world and the movement of which it reproduces, whereas the square to the changeable earth. This symbolic relationship between the circle and the square predominates in the sacred architecture of India. In other words, in the genesis of Hindu temple can be seen as the metaphysical and spiritual unity of intelligible and sensible world together, namely that of noumena and phenomena (Schuon, 2007: 82; Burckhardt, 1967: 18).

The fundamental plan of the Hindu temple is thus a symbol of the divine and sacred presence in the world. According to Burckhardt, the Hindu spirit is always inclined to transpose terrestrial and cosmic realities in to the non-separative and static plenitude of the Divine Essence (1967: 19). The “crystallization” of all cosmic realities in a geometrical symbol is metaphysically prefigured in the Hindu tradition by the construction of the temple. This holds true for the other traditions as well. At this point we will mention briefly the Hindu cosmogony as the essential part of its art.

The cubical shape of the Vedic altar represents the “body” of *Prajâpati* which is the total cosmic being. The *devas* sacrificed this primordial being at the beginning of the world and his organs, which constitute the multiple parts of the cosmos that are to be “symbolically” reassembled.⁵ *Prajâpati* is the “Principle” in its manifested aspect which includes the totality of the world. In his essence he is not other than *Purusha* whom the *devas* sacrificed at the beginning of the creation.⁶ At this point it must be remembered that multiplicity is not in the nature of God, but it is in the nature of creation and the world. This Hindu spiritual viewpoint also reflects the Hindu art as well. Therefore every sacrifice reproduces the *pre-temporal* sacrifice of the *devas*; and the unity of the total being is symbolically and spiritually reflected by art-works and rituals. The person who guides the rite (officiate) or the artist who expresses the work of art identifies himself with the altar which was built in the likeness of the universe. The plan of the Hindu temple which reflects the expression of the divine norm is thus a symbol of the Divine Self (*Purusha*) in the world.

According to Hindu tradition a common idea in the science of construction (*vastushastra*: architecture) is that the temple is symbolically a representation of the cosmos. On the other hand just as the cosmic diagrams (*mandalas*) were painted as two-dimensional representations of the cosmos, the temple was regarded as a three-dimensional *mandala* representing the universe. In both, the *mandala* and the temple, the deity occupies the center (Blurton, 1992: 47). Eliade argues for that we will encounter the same symbolism of center for the construction of a house in India. In this context, he states that when a Hindu affirms that his house is in the “Center of the World”, he embraces this belief as a “living truth” and a “spiritual reality”. It is no longer submitted to a test of scientific reduction in order to demystify it, by observing that if all Indian houses were

5 According to Burckhardt, the myth of immolation of *Prajâpati* by the *devas* is analogous to the Sufic (Islamic mystical) doctrine according to which God manifested the multiple universe by the virtue of His Beautiful Names (*Esmâu'l-Husnâ*). According to the terminology of the monotheistic religions the *devas* also corresponds to the angels, insofar as they represent divine aspects. (1967: 39 quoted as footnote, 5 and 7).

6 The etymological origin of the sacred in connection with its extension which means “sacrifice” can give us some important inspirations about the nature of it. In Latin “to make *sacer*” is *sacer facere* (sacrifice in English). That is to say the believer transfers the guilt, the sin and the curse from his own shoulders to the sacrifice, since that is obvious way to come near or enter the *sacer*. (Soltes, 2005: 4). The fact that the sacrifice (*kurbân*) means “coming near/close” in Islamic terminology should be kept in mind.

proclaimed to be in “the Center of the World”, there must exist an infinity of such centers, which is obviously absurd. On the contrary, in the face of such beliefs, it can be concluded that the sacred space in which the “Center of the World” is inscribed has nothing to do with the profane space of geometry; “it has another structure and responds to another experience” (Eliade, 1985: 105). Therefore to build a temple, a house or a city is equivalent to reiterating the “construction of the Universe”. That is to say, the repetition of the cosmogony and the symbolism of the Center are not exclusive to sacred architecture.

The dance of *Shiva* also plays an important role in Hindu art. Amongst the greatest of the names of *Shiva* is *Natarâja*, Lord of Dancers. Whereas architecture represents the substantive and the fixed aspect of the Divine Essence, dance reflects the moving and dynamic aspect of this essence. The root idea behind all of *Shiva's* dances is one and the same, “the manifestation of primal rhythmic energy” (Coomaraswamy, 1957: 56). In other words, the central motif of the dance is the cosmic activity. The dance of *Shiva* expresses the production, conservation, and the destruction of the cosmos, considered as the activity of God. *Shiva* representing the Divinity (Holiness) as transformer of the cosmos was moved by *Shakti* that dances on the motionless body of *Shiva*. Images of dancing *Shiva* then exhibit the attributes of a God, since God is beyond all forms.

If we consider Indian religious philosophy and its sacred art we will be faced with the Absolute Reality that neither dies nor is born. In the Upanishads, we know that the Ultimate Reality is referred as unlimited by any empirical form and not to be described by any predicate, because He is unknowable in consideration of His Absolute Self. In fact we experience, in Schuon’s terms, His immense remoteness and miraculous proximity at one and the same time and as all philosophies or religious traditions, all art including Hindu art also tries to grasp the contracting and conflicting fields in unity. The ineffable and unknown nature of God as emphasized in the Upanishads, in the words of *Saiva* hymnist, *Manikka Vaçagar*, “He is not comprehensible by words, not visible to eye or other senses” is also declared with Koranic or Old-Testament statement as “I am that I am” ($A=A$). In a famous prayer Shankaracharya, who established the doctrine of *advaita* -the unity of *Atman* and *Brahman* in Hindu tradition- apologizes for visualizing One who is not limited by any form and for visiting Him in sacred shrines, who is omnipresent (Coomaraswamy, 1956: 160).

Conclusion

According to the traditional school, intellectual intuition in the traditional civilizations lies at the root of everything, an idea which is foreign to the Western or modern consciousness. Here we are talking about the sphere of universal principles and pure metaphysics alone. After the epistemic breakdown in West, individualism raised and began to impose the negation of any principle higher than individualism and the reduction of civilization to purely human elements.

Individualism amounts also to the same thing as what was called 'humanism' and 'profane'. However in the traditional man's eyes, there is no real distinction between the sacred and the profane or this world and the other. In all Asian societies and traditions, including Hindu people and their art, all manifestations are in fact the reflections of the Divine Principle without any difference. Therefore as all the traditional and sacred arts, the Hindu art differs essentially from the individual and the modern non-intellectual considerations of art as well. When we think about the crisis of the modern world today, the world in which the relationship between the sacred and the profane is broken in a diseased way, especially through the Asian thought including Hindu tradition we can understand once again the importance of the integrative and connective power of sacred art between the separate domains of Heaven and Earth/man and God appeared in the eyes of modern man. If we consider the divine and sacred origin of art we can think that we have the right to expect that only that Origin will save us from all human's faults and breakings, in Heideggerian words, "Only a god can save us now" (*Nur noch ein Gott uns retten*).

Bibliography

- Blurton, T. Richard (1992), *Hindu Art*, Cambridge: Harvard University Press.
- Burckhardt, Titus (1967), *Sacred Art in East and West: Its Principles and Methods*, trans. Lord Northbourne, London: Perennial Books.
- Coomaraswamy, Ananda (1956), *The Transformation of Nature in Art*, New York: Dover Publications.
- Coomaraswamy, Ananda (1957), *The Dance of Shiva*, New York: Sunwise Turn.
- Hafiz, Muharrem (2012), *Kutsal ve Sanat*, İstanbul: DM Kitapevi.
- Nasr, Seyyed Hossein Nasr (1989), *Knowledge and the Sacred*, New York: State of University Press.
- Schuon, Frithjof (1982), *From Divine to Human: Survey to Metaphysics and Epistemology*, trans. Deborah Lambert, Bloomington: World Wisdom Books.
- Schuon, Frithjof (1984), *Logic and Transcendence*, trans. Peter N. Townsend, London: Perennial Books.
- Schuon, Frithjof (1986), *Survey of Metaphysics and Esoterism*, trans. Gustavo Polit, London: World Wisdom Books.
- Schuon, Frithjof (1995), *Stations of Wisdom*, London: World Wisdom Books.
- Schuon, Frithjof (2007), *Art from the Sacred to the Profane*, London: World Wisdom Books.
- Soltes, Ori Z. (2005), *Our Sacred Signs: How Jewish, Christian and Muslim Art Draw from the Same Source*, New York: Westview Press.

PLATON'DA İDEA-TİKEL İLİŞKİSİ: EPİSTEME VS DOKSA*

The Relationship of Idea and Particulars: Episteme vs Doxa

Abdullah DEMİR**

ÖZET

Bu çalışmada Platon'un bilgi konusundaki yaklaşımını episteme-doksa ayrımı üzerinden incelemeye çalıştık. Bu incelemenin öncelikle Platon söz konusu olduğunda akla ilk gelen kavramlardan olan İdeaların serimlenmesi ve onların tikellerle ilişkisi bağlamında ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Özellikle Parmenides ve sonraki diyaloglarda ideaların tikellerle olan ilişkilerindeki zorlukları giderme üzerine bir yoğunlaşma söz konusudur. Bu çalışmada ideaları ve ideaların Platon felsefesindeki yerini ihmal etmeden; Platon epistemolojisi açısından episteme-doksa ayrımındaki doksa kavramının Platon için ne ifade ettiğini anlamaya çalıştık. Son dönem diyaloglarından olan Theaitetos'ta Platon'un dış dünya nesnelere hareketle, idealara başvurmada bilgi nedir? Soruşturmasını yaptığını ve "bilgi nedir"den ziyade bilginin ne olmadığını bize gösterdiğini söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Platon, Episteme, Doksa, Bilgi, Sanı, İdealar

ABSTRACT

In this study, epistemological approach of Plato is examined through his distinction between episteme and doxa. In this investigation, it is aimed to explain the theory of ideas, which is the concept that whenever a scholar studies on Plato, and their relations with the particulars. In our study, without ignoring the role and the place of the theory of ideas, we tried to understand the concept of doxa in his epistemology. In Theaitetos, which is his one of the later dialogues. Plato attempted to answer the question what the knowledge is without using the theory of ideas. By using these data, we could say that Plato shows us what the knowledge is not rather than what it is.

Keywords: Plato, Episteme, Doxa, Knowledge, Ideas

* Bu çalışma *Platon Epistemolojisi Açısından Doksa Kavramı* adlı Yüksek lisans çalışmamızdan yararlanılarak hazırlanmıştır. (bkz: Abdullah Demir, *Platon Epistemolojisi Açısından Doksa Kavramı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014; Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

** Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bil. Felsefe Tarihi Anabilim Dalı. (Bu makale yazarın "Platon Epistemolojisi Açısından Doksa Kavramı" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.) (abdullahhadid34@gmail.com)

Giriş

Bu çalışmada Platon'un diyalogları bağlamında *bilgi nedir* sorusunu episteme-doksa ayrımı üzerinden ve bu ayrımın bir sonucu olarak karşımıza çıkan aklın durumlarının ve akla konu olan nesnelerin bilgi açısından hiyerarşilerini ortaya koymaya çalışacağız. Fakat burada Platon söz konusu olduğunda öncelikle değinilmesi gereken *idealar sorunsalıdır*. Çünkü Platon, şeylerin külliliğini (tümel) zihinsel olarak kavramaya çalışmış, her türlü varlığın nihai temelini *bir ideada* tespit etmiştir. Buna dünyayı hiyerarşik bir yapı olarak düşünmeye sevk eden akli ve cismani olanın terkibi tasavvuru eklenmelidir. Bu süreç baştan sona *Mutlak akıl ya da iyi ideası* ile zorunlu bir bağ içerisinde anlaşılmalıdır. Gerek ilk formuyla gerekse sonraki biçimleriyle bu *iyi ideasını* Platon Tanrı ile özdeşleştirir. Bu, Tanrıyı iyilik ideasıyla özdeşleştiren felsefi bir monoteizmden, dünyanın aklın eseri ve *idealar* dünyasının bir kopyası olduğu kanaatiyle kavrayan inançtan teşekkül eder.¹

Bu noktadan itibaren Platon'un Grek düşünce yapısında farklı bir hat olarak sadece ölümsüzlük teorisine değil, fakat kendi başına mantıksal olarak doğru olan ruhun ezeliyeti ve ebediliğine de bağlı kaldığı görülür.² Ayrıca bu bağlılığın zorunlu bir sonucu olarak *hatırlama* karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Platon için bilgi söz konusu olduğunda temel sacayakların *ideaların yanında ruhun ölümsüzlüğü ve hatırlama öğretisi* olduğu anlaşılmaktadır.

Platon'un ilk iki dönemde ortaya koyduğu bilgi kuramındaki en önemli sorun onun evrene bakış açısından kaynaklanmaktadır. Bakış açısı düalist bir yapı göstermektedir. İlk iki dönem Platon felsefesinin bir yandan metafiziksel yönü, diğer yandan epistemolojik yönü, bu düalist yapıyı doğurmaktadır. Bu ikilik onun, bilgi kuramına yansiyarak bilgi (*episteme*) ve sanı (*doksa*)³ ayrımının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bilgi ve sanı arasındaki ayrım, yalnız aklın iki durumu olarak değil, aynı zamanda bu iki durumu karşılayan aynı nesnelere olarak da ele alınmıştır.⁴

Platon'u bu ikiliğe götüren iki önemli neden zikredilebilir: bunlardan birincisi, Protagoras'ın göreceliği ile Herakleitos'un akış kuramının etkisi altında kalarak bu iki öğretiyi bu dünya için geçerli saymış olmasıdır. İkincisi ise, Pythagorasçılığın ve Sokrates'in etkisi altında kalarak matematiksel nesnelerin ve Sokratik tanımların değişmez olduğunu görmüş olmasıdır.

1 Gunnar-Nils Gilce, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev: Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 1999, s.103.

2 Eduard, Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev: Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yay., 2008, s.178-186.

3 Kani, kanaat, sanı, zann, yargı, yargılama, hüküm anlamlarına gelen doksa kelimesi epistemenin karşıtı yani hakiki bilginin karşıtı olarak kullanılır.(bkz: Francis, *a.g.e.*, s.74; ayrıca bkz: Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Kabalıcı Yay., s.178; H. G. Lidde-R. Scott, *Greek Lexion*, Revised Edit. by H. Stuart Jones, Oxford, 1973.

4 Bu sorun Platon'un daha çok Platonik diyebileceğimiz orta ve son dönem diyaloglarında baskın bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Algılanan üçgen, Protagoras'ın göreceliği ve Herakleitos'un akışı içinde göreceli ve değişkendir. Dolayısıyla da algılanır nesnelere bilginin konusu olamazlar. Bilginin konusu ancak ideal, yetkin, değişmeyen ve gerçek olan üçgen bilgisi olmaktadır. Böylece Platon, nesnelere ve onların ait oldukları evreni birbirinden ayırmaktadır: *İdealar* soyut ya da kavramsal, fakat gerçek olan *idealar* evreni; sanılar, somut ya da algılanır olan yarı gerçek nesnelere evrenidir. Bunlardan ilki *bilgiyi (epistemeyi)* karşıladığı halde, ikincisi *sanı(doksa)*yı karşılamaktadır.⁵

Platon'un bilgi ve sanı arasında yaptığı ayırım onun düalist yaklaşımının zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu ayırım Platon felsefesinin temel dayanak noktası olma özelliğini de taşır. Bu noktada sadece *idealar* merkezli bir Platon okumasının, tikeller ile *idealar* arasında bir bağlantının ya da ilişkinin olabilmesi imkanını da baştan anlamsız kılma tehlikesini de beraberinde taşıdığını belirtmeliyiz.

Mutlak Gerçeklik Olarak İdealar

Platon felsefesinde kendi başına var olan, ezeli-ebedi, değişmez bir dünyayı oluşturan idealar, eski Yunancada *eidōs*⁶ ve *idea* kelimeleriyle ifade edilir.⁷

Platon, kendisinden önceki geleneğin felsefi terminolojisini gözardı etmeden ve fakat kendine has bir bağlamda aynı terimleri kullanır. Bu kullanımda bazı kavramların anlamları kendisinden önceki kullanımlarla paralellik gösterebilmektedir. Platon açık seçik bir biçimde tam anlamıyla değişimli olarak, *eidōs* ve *ideayı* kullanır. Böylelikle "güzelin kendisi"nden vb.den söz etmek yerine, o "güzel *eidōs*"undan ya da "güzel *ideası*"ndan söz edecektir.

Güzellik İdeası ya da *eidōs*u Platon için *güzelliğin* kendisine atıf yapmanın bir başka yoludur. Platon'a göre, tam anlamıyla gerçek ve bilginin nesnesi olan *Güzelliğin* kendisidir. *Güzellik*le ilgili olarak sahip olabildiğimiz düşüncelerimiz her ne olursa olsun, bizim kendisini kavrayabileceğimiz ve düşüncelerimizden

5 Nihayetinde Platon için bilginin konusu tümel ve ezeli-ebedi gerçeklikler olarak *idealar* olmak durumundadır. O, bunu şu şekilde belirtir:

Bilgi ve doğru inanç iki ayrı sınıf oluşturuyorsa, duyu tarafından algılanamayan, fakat yalnızca akıl tarafından kavranılabilen bu kendinden kaim ideaların kesinlikle var olduğunu söylerim; bununla birlikte, doğru inanç bilgiden hiçbir bakımdan farklılık göstermiyorsa, beden aracılığıyla algıladığımız her şey en gerçek varlıklar olarak görülmelidir. Fakat onların ayrı olduklarını öne sürmeliyiz, çünkü onlar ayrı kökenden olup, farklı bir doğaya sahiptirler.(bkz: Platon, *Timaios*, çev: Erol Güneş, Lütfi Ay, İstanbul, Cumhuriyet, 2001, 51d-e.)

6 Sözlük anlamı itibarıyla *eidōs*, görüntü, görünüş, şekil, form, biçim, biçimlendirici doğa, tip, tür anlamlarına gelmektedir.(bkz: Francis, E. Peter, *Antik Yunan Felsefi Terimleri Sözlüğü*, s.84. ayrıca bkz: Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma yay., 2010. ; H. G. Lidde – R. Scott, *Greek Lexicon*, Revised Edit. by H. Stuart Jones, Oxford, 1973. Belirtmek gerekir ki Platon'a gelinceye kadar *eidōs* Platon tarafından belli bir kurala bağlanmasından çok önceleri sağlam bir şekilde tahkim edilmiş ve tamamen sofistike hale getirilmiş bir terimdi. Terimin ilk anlamı ve aynı zamanda Homeros'ta(ö. M.Ö.750?) da yürürlükte olan anlamı "birinin gördüğü şey"dir. Normalde, bedenini veya cismin "görünüş"ü, "biçim"idir ve Sokrates-öncesi felsefe terimi bu anlamda kullanmıştır.(bkz: Empedokles, fr.98 ve 115, Plutarkhos, Adv. Col. 1110, (aktaran) Francis, *a.g.e.*, s.85.)

7 Eduard, Zeller, *Grek Felsefi Tarihi*, s.179.

oldukça bağımsız bir biçimde her ne ise o olan gerçek ve değişmeyen bir Güzellik vardır.⁸

Her ne kadar *Parmenides*'te Elealı Yabancı rolünde Platon'un bizzat kendisi tarafından *İdealann* ciddi bir eleştirisi yapılacak olsa da ilk diyaloglarında ahlaki soruşturmanın nihai durağı olarak sunulan *İdealardan* orta dönemde açık bir şekilde ruhun duyulardan geri durduğu zamanki derin ve bilinçli düşüncesinin nesnelere olarak söz edilir.⁹

*Devlet*¹⁰ diyalogu ile beraber Platon İdeaların varlık alanını duyulur dünyadan ayırmanın yolunu açar ve buradan devamla sonraki diyaloglarda özellikle *Timaios'ta*¹¹ belirtildiğine göre ayrı bir varlık alanı tahsis eder. Diyaloglardaki çeşitli noktalarda Platon'nun İdeaların birine ya da diğerine bir öncelik verdiği görünür. Bu şekilde *Parmenides*'te geçen *Bir* hakkındaki ünlü hipotezlerden söz etmezsek¹² hem *İyi*¹³ hem de *Güzel*¹⁴ öne çıkartılır. Fakat İdeaların birbirleriyle karşılıklı iç bağıntılılığı ya da Platon'un söylediği şekliyle "iştirak"ı veya "biraradılığı" (*koinoia*), "bağlaşma", "biraraya-bağlanma", "biraraya-toplanma", "eşleşme", "ortak-olma" problemi ve buradan hareketle de İdeaların astlık-üstlük hiyerarşisi problemi, *Sofist*'e kadar formel bir şekilde ele alınmaz. Yine yüklemleme temelinde, bazı İdeaların başka bazılarıyla harmanlanacağı ve bazılarının ise harmanlanmayacağı konusunda ve özellikle *diairesis*¹⁵ diye bilinen ayırıştırıcı metot aracılığıyla çeşitli gruplanışları seçip ayırmanın diyalektiğin¹⁶ görevi olduğu konusunda bir uzlaşma varılır.¹⁷

İdeaların aşkınlığı konusunda pek fazla sorun yoktur¹⁸. Fakat Platon'un *methexis* (payalma) kullanımı bir ölçüde içkinliği de akla getirir.¹⁹ O halde, İdeaları nereye yerleştirmek durumundayız? Burada analogi sahneye çıkar. Nasıl ki

8 Ahmet Cevizci, *a.e.*, s.63.

9 Cornford, F.M., *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1989, s.9.

10 Platon, *Devlet*, çev: S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, Türkiye İşbankası Kültür Yay., İstanbul, 2011, 504e-509c.

11 Platon, *Timaios* 52a-c.

12 Platon, *Parmenides*, çev: Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2001, 137c-142.

13 Platon, *Devlet*, 504e-509c.

14 Platon, *Symposion*, çev: Eyüp Çoraklı, Kabalıcı Yay., 2007, 210a-212b.

15 Francis, *a.g.e.*, s.89.

16 R. Robinson, Platon'un diyalektiği, diyaloglarında hangi anlamlarda kullandığını (güçlü konuşma, tartışma sanatı, tartışmada izlenen yol) belirttikten sonra, orta dönemde, Platon'un diyalektiğin yalnız en soylu değil, aynı zamanda en yararlı yöntem olduğuna inandığını belirtmektedir. Robinson ayrıca bu yöntemin, dil (*Kratylos* 390), matematik (*Devlet* 510-511), Retorik ve Psikolojide (*Phaidros*, 269-73) ve tüm etnik ve politik bilimlerde kullanıldığını ileri sürmektedir. Böylece Robinson, birbiriyle ilgili ne varsa, bu yöntemle açıklığa kavuşur, demektedir. *A.g.e.*, s.69

17 Francis, *a.g.e.*, s.88.

18 Platon, *Timaios* 51b-52d.

19 Platon, *Phaidon* 103b-104a, *Timaios* 50c ve *Parmenides*'teki (130a-132b) eleştirinin büyük bir kısmının hedefi de budur.

*aistheta*²⁰ (duyulurlar) bir tür organik birlik –ki kozmostur– içerisinde bulunursa, aynı şekilde İdealar da “göklerin ötesinde”²¹ yer alan belli bir “düşünümler yer”de mevcuttur.

İlk bakışta şeylerin her bir sınıfı için Platonik *idea* var görünür. Bu yüzden *etik İdealar* vardır²², doğal şeylerin İdeaları vardır²³ hatta anılmaya değmeyecek ıvır zıvır şeylerin bile İdeaları vardır.²⁴ Yapay şeylerin²⁵, bağıntıların²⁶ ve negatıfların²⁷ bile *İdeası* bulunduğunu fark etmek, belki daha da şaşırtıcıdır.²⁸ O halde, *İdealar* sadece fikirler ya da kavramlar mıdır? Bu soru diyaloglarda fiilen sorulur, fakat sadece inkar edilmek üzere.²⁹

İdealar'ın Gözden Geçirilmesi ve Tikellerle İlişkisi

Platon, idealar dünyasının kapsamıyla ilgili asıl soruyu –*Parmenides* diyalogu bağlamında– hiçbir zaman yanıtlamaz.³⁰ Çünkü idealar kuramının ikili kökeni bu sorunun cevabını güçleştirir. Nitekim Aristoteles'in Platonculuğu açıklarken bizlere söylediği gibi³¹ bir kök Sokrates'in *tümeleleri* tanımlamaya yönelik araştırmasıydı. Herhangi bir doğa dizgesiyle ilgilenmeyen Sokrates, kendisini *Adil* gibi ahlakî terimleri tanımlama girişimiyle sınırladı.

Platon, Herakleitosçu akış öğretisini duysal şeylere uygulanan bir kuram olarak kabul ederek, Sokratesçi bir tanımın konusunun duysal şey olamayacağını gördü. Çünkü duysal şeyler sürekli bir değişme içinde olduklarından, bilinemezdirler; bu nedenle Sokratesçi tanımın konusunun, *idea* adını verdiği ayrı bir varlık olması gerektiğini ve ideayla aynı adı taşıyan duysal şeyler öbeğinin bu ideadan pay aldığını söyledi. Bunun gerisinde yatan varsayım her cins ismin, ondan söz edildiğini işittiğimiz zaman düşündüğümüz, değişmez bir anlama sahip olmasının zorunlu olduğudur: Konuşan ve dinleyen, bu sayede, anlıklarında aynı nesneyi düşünürler. Ancak bu biçimde, birbirlerini anlayabilirler ve konuşma olanaklı olur. Bu serimde tüm cins isimler, her şeye karşın, anlamları için bir forma

20 Duyulurlar (*aistheta*) Platonik formlarla (*idealar*) sık sık karıştırılırlar ve böyle olmakla hakiki bilgiden ziyade yalnızca kaniya götürebilirler. (bkz: Francis, *Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü*, s.20.)

21 Platon, *Phaidros*, çev: Hamdi Akverdi, M.E.B., Ankara, 1997, 247c.

22 Platon, *Phaidon* 101b-c.

23 Platon, *Timaios* 51b, *Sofist* 266b.

24 Platon, *Parmenides* 130c.

25 Platon, *Devlet* 596a-597c, *Sofist*, çev: Ö. Naci Soykan, Remzi Kitabevi, 2011, 265b.

26 Platon, *Phaidon* 74a-77a, *Devlet* 479b, *Parmenides* 133c.

27 Platon, *Devlet* 476a, *Theaitetos*, çev: Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, 186a, *Sofist* 257e.

28 Francis, *a.g.e.*, s.88.

29 Platon, *Parmenides* 132b-c, 134b.

30 Eğer VII. Mektup (342a) gerçek bir Platoncu metin olarak kabul edilirse, Platon yaşamının sonunda, matematiksel nesnelere, ahlaksal terimlerin, doğal ve yapay nesnelere, her canlı yaratık türünün, her ahlaksal niteliğin ve tüm etki ve edilginlerin formlarının varlığını teslim etmiş durumdaydı.

31 Aristoteles, *Metafizik A*, 6.

sahip olmak bakımından aynı hakka sahiptirler; ve dolayısıyla şu ifadeye erişiriz: “Aynı ismi verdiğimiz tüm şeyler öbeği için tek bir form (ya da karakter, eidos) kabul etmeye alışmış durumdayız.”³² Bu sıcaktır, bu kirlidir, bu insanîdir, bu adildir, vb., diyebiliriz. Eğer bu türden tüm ifadeler aynı konumdaysalar, varolan bir cins isim için, ortak bir karakter ya da form/idea kabul etmeliyiz. İdealar dünyası, herhangi bir dilin sözcük dağarcığından sayıca daha fazla olmalıdır.³³

Ancak *idealar* Platonculuğun diğer kökünden –her şeyin gerçek varlığı olarak, Phytagorasçı sayılar kuramı– yola çıkarsak nasıl görünür? Aristoteles’e göre Platon şeylerle *idealar* arasındaki ilişkiyi tam tamına, Phytagorasçılar şeylerle Sayılar arasındaki ilişkiyi nasıl anladıysalar, öyle anladı: Şeylerin Formlardan *pay aldıklarını* söylediği zaman, yalnızca, Phytagorasçıların şeylerin sayıları *temsil ettikleri* (ya da somutlaştırdıkları) biçimindeki ifadelerinde sözselsel bir değişiklik yapıyordu. Form şimdi, bir cins ismin anlamından daha fazla bir şey –metafiziksel konumunu, Sokrates’in büyük bir olasılıkla, hiçbir zaman araştırmamış olduğu bir varlık– haline gelmiştir. Sokrates’in hiçbir zaman “bir doğa dizgesi”³⁴ olmadı; ancak Platon İdealara, görünüşlerin şu ya da bu biçimde ya da belli bir ölçüde temsil ettikleri gerçeklikle olarak, Phytagorasçı Sayıların yerine getirdiği, bir anlaşılır, gerçek varlık dünyasında, *ayrı* bir varoluş verir. Görünür ve dokunulur cisimlerden kesinlikle ayrı olan ve bir ebedi doğruluk (hakikat) alanı oluşturan matematiksel Formlarla ilgili olarak hiçbir güçlük yoktur. Yine ahlaki idealar, insanî eylem ve karakterde hiçbir zaman somutlaşmayan ya da gerçekleşmeyen ülküler (idealler) olarak kalırlar. Söz konusu her iki sınıfın da formları, ruhun bedensel duylara hiç başvurulmaksızın bilebileceği ebedi şeyler olarak dile getirilebilirler.

Aslında *Parmenides diyalogunda* Platon Parmenides üzerinden Sokrates’in üzerine kararlı bir şekilde gider. Sıcaklık ya da soğukluk ya da kırmızılık, bedenden ayrılmış bir ruh tarafından tüm duyuşal deneyden bağımsız olarak bilinebilecek nesne türleri midir? Kırmızılık ya da sıcaklık, fiziksel dünyadaki kırmızı ya da sıcak şeylerin oluşunu açıklayan ebedi ve gerçek bir form mudur? Cisimler, onları hiç kimse görmediği zaman Kırmızılıktan ya da hiç kimse sıcaklıklarını duymadığı zaman, Sıcaklıktan pay alır mı? Bunlar Platon’u, diyalogda Sokrates’in itiraf ettiği kararsızlık ve kesinsizlik içine sokmuş olan sorular olabilir. Her cins isim için bir İdea kabul etmenin en önemli ve en dikkate değer sonucu bu durumda, İdealar dünyasına bir sınır koymanın olanaksız hale gelmesiydi. Sınırsız bilinemez ve eğer İdealar bilinemez iseler, onların varlık nedeni ortadan kalkar. Ancak Platon bu soruyu yanıtsız bırakır.

32 Platon, *Devlet* 596a.

33 Cornford, *a.g.e.*, s.16-17.

34 Cornford, *a.g.e.*, s.18.

Parmenides şu halde, Platon'un ikinci eleştirisi doğrultusuna döner: Ayrı İdealarla onlardan *pay alan* şeyler arasındaki ilişki nedir?³⁵

Eğer pay alma ya da paylaşmanın doğal anlamını zorlarsak, İdeanın şeylerin her birinde bir bütün olarak mı bulunduğunu, yoksa her şeyin İdeadan bir parça mı aldığını kabul edeceğiz?³⁶ Bu ikilem gerçekte *pay alma* sözcüğünün kimi yanıltıcı çağrışımlarına bir itiraz olarak alınabilir. Birçok şey, hepsinin onunla aynı ilişkiye sahip olması anlamında, bir İdeadan *pay alabilir*. Ancak ilişkinin ne olabileceği sorusu yine de yanıtız kalmaya devam eder.

İdeanın yalnızca, zihinlerimizde bir düşünce olabileceği önerisi, kesin olarak, yadsınmıştır. İdea zihinsel bir varlık değildir; o, sayısı her ne olursa olsun, insani zihnin düşünemeyeceği, ya da düşünmeyebileceği, bir düşünce nesnesi olmalıdır.³⁷

Son olarak, İdeanın ayrı bir varoluşu olmakla birlikte, burada, bu dünyada olanın, İdea değil de, İdeanın bir kopyası ya da görüntüsü olduğu ileri sürülmüştür. Özgün bir şeyin birden fazla kopyası olabilir. İlişki öyleyse, bu durumda *benzerlik* olacaktır. Ancak sonsuz bir geriye gidişe yol açacaktır. Özgün şeyle kopya eğer birbirlerine benzer iseler, bunların ortak bir karakterleri vardır; ancak bu durumda, özgün şeyle kopyanın pay almaları için, bir başka İdea ortaya koyma nedenlerimiz, tüm kopyaların pay almaları için özgün bir İdea ortaya koymaya götüren nedenlerden hiç de daha az değildir. Buradan *pay alma* ilişkisinin *benzerliğe* indirgenemeyeceği, dolayısıyla *pay alma* ilişkisi için bir açıklama aramamız gerektiği sonucu çıkar. Şu halde, bu nokta üzerinde şöyle bir akıl yürütme olabilir: kopyanın en azından bir dereceye dek, özgün örneğe benzediği doğru olabilir; ancak anlatılmak istenen her şey, bundan ibaret değildir. Her iki kopya arasında bir benzerlik bulunur.³⁸

Tüm bu eleştirilerin sonucu, İdealarla şeyler arasındaki ilişkiye ilişkin olarak, şimdiye dek, hiçbir anlaşılır açıklama getirilememiş olduğudur; mecazlar ciddi bir incelemeye tabi tutulmayacaklardır. Parmenides insanî bilginin erişebileceği sınırların ötesine çekilmiş ideal bir dünya resmiyle sona erer. Bir Tanrı İdeaları bilebilir, ancak biz insanlar, dünyamızdaki şeylerin dışında kalan bir şeyi bilebilir miyiz? Öte yandan Parmenides'in kendisi İdeaların düşünce için bir zorunluluk olduğunu teslim eder; İdealar olmaksızın felsefi söylem ya da herhangi bir türden konuşma olanaksız olur. Bu sonuç, yalnızca varolan güçlüklerin üstesinden gelinmeyeceği anlamına gelir.

Şu halde, Platon'un *Parmenides*'i yazmaktaki amacı, kendisinin var olan güçlüklerin en az, kendisini eleştiren biri kadar, bilincinde olduğunu göstermek

35 Platon, *Parmenides*, 130b, s.36.

36 Platon, *Parmenides*, 131a, s.38.

37 Platon, *Parmenides*, 133c-d, s.40-41.

38 Cornford, *a.g.e.*, s.20.

ve onları öğrencilerinin ve dostlarının üzerinde düşünmeleri için gözler önüne sermek olabilir.³⁹ Bunun yanında buradaki güçlükten kastımız idealar ile tikeller arasındaki ilişkinin mahiyeti ile ilgili bir güçlüktür.

Platon Epistemolojisinde Aklın ve Nesnelerin Hiyerarşisi

Belirtmek gerekir ki Platon için nihayetinde bilgi ya da gerçeklik hatta hakikat kesinlikle oluş dünyasında olamaz. Platon, değişen ve sürekli akış halinde olan bir tikeller dünyasını algılayan duyumlarımızın sağladığı verilerin güvenilirliği üzerine bir bilgi tanımı yapmamızın imkansızlığını sürekli olarak vurgular.⁴⁰ Bunun yanında Platon yine de tikellerden hareketle bir bilgi tanımı yapıлып yapılmayacağı soruşturmasını detaylı olarak yapmayı ihmal etmez. Ve fakat her zaman olduğu gibi sonuçta yine de bize bilginin ne olduğundan ziyade ne olmadığı üzerine bir tablo bırakarak soruşturmasını bitirir.

Platon *Devlet*'te metafizik görüşünün ana unsurlarını varlık dereceleri anlayışını açıklamak üzere kullandığı kesik çizgi analojisinde şu ifadeler yer verir:

Eşit olmayan iki parçaya bölünmüş bir çizgi alalım, bunlardan biri görülür dünyayı, öteki düşünülür dünyayı temsil etsin ve parçaların her birini birbirlerine göre aydınlık ve karanlık derecelerini sembolize edecek şekilde aynı oranda tekrar bölelim. O zaman görünebilir dünyadaki iki kesimden biri yansılar yerine geçecektir. Yansılardan anladığım, ilkin gölgeler, sonra sudaki ve parlak, cilalı yüzeylerdeki yansımalar ve bu türden her şeydir, anlıyor musun?

- Evet anlıyorum.

- Şimdi ikinci bir kesim kopyalarını ilk kesimin oluşturduğu gerçek şeylerin, etrafımızdaki canlı şeylerin ve doğanın ya da insan ellerinin ürünü olan her şeyin yerini tutsun.

- Öyle olsun.

- Şuna da bir diyeceğin var mı? Görülür dünya sahte ve gerçek diye ikiye ayrılır. Bir şeysin yansıması, kopyası, ondan ne kadar ayrıysa, zanla (doks) bilgi de birbirinden o kadar ayırılır, değil mi?

- Kesinlikle

-Şimdi düşünülür dünyanın çizgisini nasıl böleceğimizi irdeleyelim.

- Nasıl?

- Şöyle: Burada da iki kesim vardır. İlkinde ruh görülür dünyada bizzat yansılar

39 Cornford, *a.g.e.*, s.20.

40 Bkz: Platon, *Theaitetos* 185vd.; W.F.R. Hardie, *A Study in Plato*, Oxford At The Clarendon Press, 1936, s.29.; Zeev Perelmutter, *Doxa versus Episteme: A Study in Aristotle's Epistemology and Scientific Thought*, University of Toronto, 2002, s.30.

olan gerçek şeyleri yansılar olarak kullanır; ve araştırmasını kabullerden hareket ederek ve yukarıdaki bir ilkeye doğru değil, aşağıdaki bir sonuca doğru yürüyerek takip etmeye zorlanır. İkinci kesimde ruh öteki yönde hareket eder, bir kabulden hareketle hipotetik olmayan yukarıdaki ilkeye doğru yürür; ve öteki kesimde kullanılan yansılar hiç kullanmaz, fakat yalnızca İdeaları kullanır ve araştırmasını tek başına onlar sayesinde yürütür.⁴¹

Metinde görüldüğü gibi, bir doğru alınır ve ikiye bölünür. Bölünme sonunda elde edilen kesitlerden altta olanı, içinde yaşadığımız ve duyu organlarıyla algıladığımız bireysel nesnelere oluşan duyusal dünyayı göstermektedir. Üstte olan kesit ise, akılla anlaşılabilir tümel ya da özlerden, tür ve cinslerden meydana gelen, akılla anlaşılabilir idealar dünyasını temsil eder. Varlık bakımından, her şeyin ilk örneklerinden, arketiplerinden/prototiplerinden oluşan idealar dünyası, alttaki kesitin gösterdiği duyusal dünyadaki nesnelere, ilk örneklerinden, arketiplerinden pay alarak varlığa gelirler.

Aynı çizgide, bölünme sonucu elde edilen kesitler, çizginin başlangıçtaki bölünmesi sırasında gözetilen orana göre, yeniden ikiye bölünür. Bu durumda dört ayrı kesit elde edilir. Bu sonuncu bölme, Platon'un matematikle sofistlik, resim ve tragedya gibi sanatların ontolojik temelini gösterme amacına hizmet etmektedir. Buna göre, matematiğin nesnelere, üstteki büyük kesitin ikinci parçasında yer alır. Matematiğin nesnelere de akılla anlaşılabilir nesnelere, fakat idealardan, her ideanın bir olduğu yerde, çok olmalarıyla ayrılırlar. Buna karşın, sofistlik ve resim, tragedya gibi sanatlar en alttaki dördüncü kesitle gösterilir, çünkü Sofist ve ressamın ürünleri gerçekliğin en az iki derece uzağında olan, gölgenin gölgesi durumundaki şeylerdir.

Bölünmüş çizgide, varlık bakımından yukarıdan aşağıya doğru bir iniş söz konusuysa, yani üst kesitler bir alttaki kesitin varlık nedeniysen, bilgi bakımından yukarıya doğru bir çıkış söz konusudur, çünkü gerçek bilgi, değişmeyen, akılla anlaşılabilir varlıkların ve gerçek nedenlerin bilgisidir.⁴²

Devlet'in *kesik çizgi, güneş benzetmesi ve mağara istiaresi* bağlamında Platon epistemolojisinde aklın durumları ile beraber bu durumları karşılayan nesnelere dört aşamada gösterebiliriz.

Platon dört ayrı bilgi türünden söz eder. Bu dört bilgi türünden iki tanesi duyusal dünya; yani değişen, varlığa gelen, yok olup giden bireysel duyusal varlıkların dünyası, buna karşın kalan iki tanesi değişmez, genel ve ezeli-ebedi varlıkların dünyası ile ilgilidir.

Platon, tahmini (*eikasia*) bu bilgi türlerinin en önemsizi olarak görmektedir.

41 Platon, *Devlet*, 509-511e.

42 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.316-17

Bu bilgi türünde söz konusu olan şey, gölgesi vuran bir varlığın gölgesinden aslını tahmin etmektir.⁴³

İkinci bilgi türü, duyuşsal nesnelere, Platon'un inanç (*pistis*) adını verdiği, bilgisidir. Buradaki bilginin kaynağı duyuşsal algıdır ve o, tahmine göre daha güvenilir bir biliş tarzı olabilmekle birlikte, yine de gerçek bir bilgi olmayıp yalnızca olasılı bir bilgidir. Onun gerçek bir bilgi olabilmemesini engelleyen iki temel neden, Platon'a göre, her şeyden önce duyuşların, duyuşsal varlıklarından dolayı, hiçbir şekilde güvenilemeyecek bir bilgi kaynağı olmaları ve ikinci olarak da böyle bir bilginin nesnelere olan duyuşsal nesnelere değıştikleri için bilinmeyeceği gerçeğidir. Zira Platon'a göre bilgi her zaman tikel değil de, genel olanın ve değışenin değil de, değışmez olanın bilgisidir. Bundan dolayı biz burada gerçekliklerin değil de, yalnızca görünüşlerin bilgisine sahip oluruz. Bu iki aşığı bilgi türü birlikte duyuşsal bilgi olarak sanı ya da kanaat (*doxa*) diye sınıflanır.⁴⁴

İlk iki bilgi türü Platon tarafından tamamen görüngülerin daha doğrusu doksananın konusu olan bilgi türüdür ki burada Platon'un kastettiği anlamda bilgiden söz edemeyiz. Burada Platon'un gerçeklik olarak kabul ettiği bilgi alanına değinmek istiyoruz ki zaten Platon özellikle kesik çizgi örneğinde bizzat belirtmişti.

Platon düşüncenin alanı söz konusu olunca da tıpkı duyuş dünyasında olduğu gibi aynı şekilde iki bilgi türünden bahseder. Bunlardan birincisi duyuşsal varlıkları değil de, sayılar, doğrular, düzlemler, üçgenler gibi matematiksel nesnelere konu olan matematiksel bilgidir. Ayrıca Platon ve düşünsel alan söz konusu olduğunda ikinci bir bilgi türünden de bahseder ki bu duyuşsal dünyayla artık hiçbir ilişkisi kalmayan *nous*'tur ve bu bilgi, idealarla doğrudan tanışıklığa dayanan rasyonel bir kavrayış ve genel kavramların akla dayanan saf bilgisidir.⁴⁵ Burada diyalektik metod söz konusudur. Platon'un bu diyalektik yöntemi bir tür toplama ve bölme işleminden oluşmaktadır. Buna göre, öteye beriye saçılmış tikeller bir idea içinde toplanarak kavranır ve daha sonra İdea türlerine bölünür. Demek ki, genel kavramlara ilişkin bilgiye götüren diyalektik yöntemden söz konusu olan, her şeyden önce bir genelleme sonra da sınıflamadır. Platon'a göre, ancak bu şekilde, yani yukarıdan aşağıya doğru bir genel kavramdan diğerine geçmek suretiyle, kavramlarımızı genelleştirerek ve özelleştirerek, birleştirerek ve bölerek, sentezden geçirecek ve analiz ederek açık seçik ve tutarlı düşünceye ulaşabiliriz.⁴⁶

Devlet'in kesik çizgi, güneş benzetmesi ve mağara istiaresi, görülür evrenle, idealar evrenini birbirinden ayırmak ancak idealar evreninin bilgisinin olabileceği,

43 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.225.

44 Platon, *Devlet*, 509-511e.

45 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.225; ayrıca bkz: Platon, *Devlet*, 509-511e.

46 Cevizci, *a.g.e.*, s.254-255.

görülür evrenin bilgisinin olamayacağını belirtmek; diyalektik akıl yürütmenin nasıl mümkün olduğunu bize göstermek içindir. Başka bir deyişle, bilgiyi duyularla elde edemeyiz. Çünkü bilginin (episteme) yalnız nesnelere değil, akılsal düzeyi de çok farklıdır. Duyulur evrende her şeyin yetkinini görememekteyiz. Hatta bir takım paradokslarla beraber görmekteyiz. Örneğin yine Devlet'teki pasaja göre, elimize baktığımızda üçüncü parmak, duyuların bize verdiği kadarı ile yandaki parmaklarla karşılaştırıldığında, hem uzun hem kısa olabilir. Bu durumdaki bilgimiz paradoksal olabiliyor.⁴⁷ Yine *Phaidon*'daki pasaja göre biz bilgiyi duyularla elde edemeyiz. Çünkü nesnelere bize oldukları gibi görünmüyorlar.⁴⁸ Verilen örneğe göre eşit görünen iki çubuk alırsak, bu algılayanların bazılarını eşit, bazılarını eşit görünmez. Eşit veya eşitlik ideasının bağımsız olarak bir varlığı vardır. Bu, algılayanlara göre değişmeyen, nesnel bir eşitliktir ve herkeste vardır, evrenseldir. Bu ideayı dış deneyimden almamaktayız. Salt (mutlak) eşitlik idealar evrenindedir. Diyalektikle ideaları kavrayabilen kişi, dış dünyadaki eşit gibi görünen şeylere baktığında onların eşit olmadıklarını görür.

Episteme-doksa ayrımı, hakiki varlık (on) alanının dışında bırakılmaları yüzünden hakiki bilgi konuları olamayacak duyu algısına özgü şeylerin ontolojik statüsüne dayanır. Nitekim bu ayrım zikredilen sebeplerle Platonik epistemolojinin bünyesine dahil edilir, her ne kadar bu pozisyon o ana kadar Sofistlerin izafi olduğu için *aisthesis*'e ısrarla saldırımları yoluyla desteklenip ayakta tutulmuş olsa da⁴⁹ Devlet'te Platon Parmenides'in ayrımını bir dizi epistemolojik ve ontolojik bağdaşık olarak kurar: Hakiki bilgi hakiki gerçekliğe, yani İdealara dairdir, buna karşılık bilgisizlik bütünüyle gerçek-olmayana dairdir. Bu ikisi arasında bir ara evre vardır: yarı-varlık hakkında bir yarı-bilgi. Bu ara yeti (dynamis) doksa'dır ve onun konuları duyulur şeyler (*aistheta*) ve insanlığın ortak olarak yaygın bir şekilde inandığı kanaatlerdir.⁵⁰ Bunun sonuçları doksa'nın alanı, konuları duyulur şeyler olan inanış (pistis) ve Platon'un üretici etkinliğinin doğası hakkındaki görüşünün içerildiği bir biliş kategorisi olan "görünümler bilgisi" (*eikasia*) olmak üzere ikiye bölünerek daha da inceltilir.

Burada belki de yerinde bir soruyla Platon'u bu zorluğa iten nedenin ne olduğunu sorabiliriz. Anladığımız kadarıyla buradaki temel neden, Platon'un duyulur ya da algılanır evrenin değişir ve güvenilir olmadığına yönelik kanaatidir. Bu güvensizliği bir bakıma, daha önce belirttiğimiz gibi, Protagoras'ın göreceliğine ve Herakleitos'un akış kuramına dayanmaktadır. Platon, algılanır evren için bu iki kuramın geçerliliğini kabul etmektedir (yalnız algılama düzeyinde değil, aynı

47 Platon, *Devlet*, VII., 523c.

48 Platon, *Phaidon* 73b-c.

49 Bkz. Protagoras'ı zikreden *Theaitetos* 166d-167a.

50 Platon, *Devlet* 476e-480a.

zamanda sanı düzeyinde).⁵¹ Diğer yandan Platon, Pythagorasçılığı ve Sokrates'i takip ederek, bu değişen ve güvenilir evrenin ötesinde değişmez ve güvenilir evrenin (idealar evreninin) var olduğuna inanmıştır. Bu evren öte, üstün ve gerçekliğin ve hatta daha doğru bir ifadeyle gerçeklik evrenin bizzat kendisidir. Platon'un bu ikili dünya görüşü, onun bilgi ve sanı arasında yaptığı büyük ayrımın bir uzantısı görünümündedir. Bu ayrımın kendisinin en temel karakteristiğinin Platon'un sofistlere olan tepkisinin bir sonucu olduğunun da altını çizmeliyiz.⁵²

Bilgi ile sanı arasındaki bu ayrım nedir? Bilgi sahibi olan bir kişi, var-olan bir şeyin bilgisine sahiptir. Çünkü "hiçlik"ın bilgisinden söz edemeyiz. İdealar vardır ve gerçekler ve hatta Platon söz konusu olduğunda kelimenin tam anlamıyla tek gerçeklerdir. O halde yalnız onların bilgisi söz konusudur. Dolayısıyla bilgide hata yoktur. Bu mantıksal olarak olanaksızdır. Çünkü nesnelere vardır ve gerçektir. Yeter ki akıl o düzeyde bulunsun, onları kavrayabilsin. Fakat sanıda hata vardır. Var-olmayan bir şeyin sanısı olamaz; ama var-olan bir şeyin de sanısı olamaz. Platon için var-olan şeyin sanısı varsa, bu sanı değil fakat bilgidir. Dolayısıyla sanı yani doksa hem var, hem var-olmayan ya da yarı var olan algılanır tikellerdir. Platon *Devlet*, *Phaidon* ve daha başka diyaloglarda bu tikellere, var-olanlarla ya da gerçek olanlarla (idealar), var-olmayanlar ya da gerçek olmayanlar arasında bir yer vermekte, tikellere yarı gerçektir demektedir. Mağara, çizgi ve güneş benzetmelerini bunun için geliştirmişti. İşte bu yarı gerçek varlıkları olan şeylerin, yani algılanır tikellerin, bilgi'si değil, sanısı vardır. Platon Protagoras'ın göreceliğine ve Herakleitos'un akış kuramına dayanarak tikelleri yalnız göreceli ve değişken değil, aynı zamanda çelişkili kabul etmektedir.⁵³

Platon, bilgi ile sanıya aklın iki ayrı durumu olarak baktığı gibi, bu iki durumu karşılayan nesnelere de iki ayrı durumda (hiyerarşik olarak) bakmaktadır. Bilgide Platon için az bilme ya da çok bilme söz konusu değildir. Platon bilgide kesinlik olduğunu bir şey ya da durumun ya bilineceğini ya da bilenemeyeceğini belirtir. Ve bu durum için de yeterli ve zorunlu koşulların olması aksi durumda ise bilgi durumunun söz konusu olamayacağını belirtir. Nitekim Platon'un düalizminin doğasında da sanı düzeyinde *epistemed* söz edilemez; aynı şekilde idealar düzeyinde de sanıdan söz edilemez.

Sonuç

Bu çalışmada Platon felsefesinde *episteme-doksa* ayrımı bizim için belirleyici oldu. Platon için mutlak gerçeklik ve bilgi söz konusu olduğunda *gerçek* olan yalnızca idealardır. Fakat özellikle son dönem diyaloglarından olan *Theaitetos*'ta

51 Bkz: Platon, *Devlet IV, V ve VII. Kitaplar ile Kratylos ve Protagoras* diyalogları. Ayrıca tamamen dış dünya bilgisinden hareketle bilgi sorunu ele alan *Theaitetos* diyalogu.

52 Bkz: Donald, Rutherford, *The Cambridge Companion To Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2007. A.E., Taylor, *Plato The Man and His Work*, Butler & Tanner Ltd., Frome and London, 1966. C.C.W. Taylor, *History of Philosophy From The Beginning to Plato*, Routledge Press, New York, 1997.

53 Bkz: Platon, *Devlet, V, VI, VII. Kitaplar; Menon, Theaitetos*, ilgili bölümler.

tikellerden hareketle “bilgi nedir?” sorusunun *idealara* başvurulmadan ele alındığını, söyleyebiliriz.

Bilgi durumu, yalnız “bilgi nedir?” sorusuna yanıt verebilmedeki zorluk değil, aynı zamanda bir şeyin bilgisine sahip olup olmadığımız hakkındaki fikir karmaşıklığıdır. Bu nedenle septikler Antik Yunan'dan beri bilme yerine, bilinir gibi görünmeyi ortaya koymuşlardır. Gerçekten bildiğimizi sandığımız bir şeyin, ne kadar bilgisine sahibizdir? Yoksa tüm bildiğimiz şey bölük pörçük bilgiler midir? Bildiğimizi sandığımız bir şeyi, nasıl bildiğimizi açıklayabilir miyiz?

Menon'da Sokrates doğru sanı ile bilgi arasında bir ayrımın var olduğunu ve bunu tahmin etmeyip bildiğini söylemektedir. Buna göre doğru sanı ile bilgi arasında açıkça görülen bir ayrım vardır. Eğer bir kimse bir şeyin bilgisine sahipse, doğru sanıya da sahiptir. Fakat bir kimse doğru sanıya sahip olduğu halde, o şeyin bilgisine sahip olmayabilir.⁵⁴

Bu son dönemde sorulan *bilgi nedir?* sorusu ilk ve orta dönemdeki *bilgi nedir?* şeklinde sorulan sorudan çok farklıdır. İlk dönemde amaç, bir kavram ya da ideada toplanan genel bir tanım bulmaktır. Ama son dönemde özellikle *Theaitetos*'ta sorulan “bilgi nedir?” sorusu, algı, sanı ve bilgi (dış dünya bilgisi) açısından sorulmaktadır. Bu sorulara her türden yanıtlar beklenmektedir. Kuşkusuz bu soruya yine tek bir yanıt bulunamamakta ve çeşitli varsayımlar ve tanımlar denenmektedir.

Bu varsayımlar ve tanımlar sonunda yadsınmış da olsalar, aslında bilginin bir yönünü oluşturmaktadırlar. “Bir şeyi bilmenin ölçütleri nelerdir?”, ya da “böyle ölçütler var mıdır?”, “bir şeyin ne kadarını bilebiliriz?” gibi sorular Platon'un bilgi kuramının temel soruları olabilme niteliği taşımaktadırlar.

Platon'un bilgi-sanı ayrımı onu belki de iki dünyalı bir metafizik görüşüne götürmüştür. Başka bir deyişle Platon'un epistemolojik görüşü, onu, iki dünyalı bir ontolojiye götürmüştür. Platon bilginin gerçek olanın bilgisi olduğunu ifade ettiğinde bizim gerçekten kastettiğimizden farklı bir anlamı kastettiğini söyleyebiliriz. Mesela biz masa ve sandalyeleri gerçek diye nitelersek burada Platon “gerçek”ten farklı bir şeyi anlamak ister. O, tikel bir duyusal olarak masanın yalnızca yarı yarıya gerçek olduğunu söylemek ister gibidir. Ve Platon aynı zamanda masaya ilişkin bilginin hiçbir zaman söz konusu olamayacağını, masa hakkında yalnızca sanıya sahip olabileceğimizi dile getirecektir. Yalnızca ideaların bilgisi vardır ve yalnızca *idealar* bütünüyle gerçeklerdir.

Her ne kadar Platon için yalnızca ideaların bilgisi söz konusu olsa da son dönem diyaloglarından *Theaitetos*'ta, tikellerden hareketle “bilgi nedir?”in soruşturmasını yapar ve nihayetinde ulaştığı bilginin ne olduğu değil ne olmadığıdır.

54 Platon, *Menon*, çev: Adnan Cemgil, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011, 80a-86.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri I. Mutluluk-Ahlakı*, 2.bs., İstanbul, İ.Ü.E.F., 1970.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, 2.bs., İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996.
- Berchman, M. Robert-Neusner, Jacob, *Platonisms: Ancient Modern And Postmodern*, Brill, Leiden-Boston, 2007.
- Brun Jean, *Platon ve Akademia*, çev: İsmail Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi, 2007.
- Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, 3rd. Edition, A&C Black, London, 1920.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 3.bs., Bursa, Asa Kitabevi, 2001.
- ___, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma yay., 2010.
- ___, *İdealar Kuramı, Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, Gündoğan, Yay., 1999.
- Cherniss, H.F., "The Philosophical Economy of Theory of Ideas" *American Journal of Philology*, VL. L. VII, 1936.
- Colter, Robert Steven, *Plato's Theory of Knowledge in the Theaetetus and Republic*, Northwestern Universtiy, for the degree Doctor of Philosophy, Illinois, 2001.
- Cornford, F.M., *Plato and Parmenides*, Routledge and Kegan Paul, London, 1969.
- ___, *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev: Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan Yay., 1989.
- Cross and Wozzley A.D., *Plato's Republic, A Philosophical Commentary*, Macmillan, London, 1964.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul, İnsan Yay., 2011.
- Deniz, M. Fatih, *Grek ve İslam Düşüncesinde Akıl Paradigmasının Oluşumu*, Muğla Üniv., Sosyal Bil. Enst., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Field, G.C., *The Philosophy of Plato*, Oxford University Press, London, 1961.
- Francis, E. Peter, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev: Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma yay., 2004.
- Gerson, P. Lloyd, *Ancient Epistemology*, New York, Camgridge University Press, 2009.
- Gunnar, -Nils Gilce, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev: Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Acedemy Vol. III.*, Cambridge University Press, London, 1975.
- ___, *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Acedemy Vol. IV.*, Cambridge University Press, London, 1975.
- Hardie, W.F.R., *A Study in Plato*, Oxford At The Clarendon Press, 1936.
- Havelock, Eric A., *Preface To Plato*, The Belknap Press of Harward Universtiy Press, Cambridge, Massachusetts and London, ts.
- Kerferd, G.B., *Plato's Account of The Relativism of Protagoras*, The Durham University Press, Journal, 1949.
- Kranz, Walter, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yay., İstanbul, 2006.

- Perelmuter, Zeev, *Doxa versus Episteme: A Study in Aristotle's Epistemology and Scientific Thought*, University of Toronto, 2002.
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev: Teoman Aktürel, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- ___, *Gorgias*, çev: Melih Cevdet Anday, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- ___, *Menon*, çev: Adnan Cemgil, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- ___, *Kratylos*, çev: Teoman Aktürel, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- ___, *Kriton*, çev: Tanju Gökçöl, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- ___, *Kharmides*, çev: Tanju Gökçöl, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- ___, *Meneksenos*, çev: İrfan Şahinbaş, İstanbul, Sosyal Yay., 2001.
- ___, *Philebos*, çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2013.
- ___, *Lakhes*, çev: Tanju Gökçöl, İstanbul, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- ___, *Lysis*, çev: Tanju Gökçöl, İstanbul, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- ___, *Protagoras*, çev: Tanju Gökçöl, İstanbul, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- ___, *Devlet Adamı*, çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2011.
- ___, *Kritias*, çev: Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yay., 2001.
- ___, *Minos*, çev: Hamdi Varoğlu, İstanbul, Sosyal Yay., 2001.
- ___, *Mektuplar*, çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2011.
- ___, *Epinomis*, çev: Adnan Cemgil, İstanbul, Sosyal Yay., 2001.
- ___, *Alkibiades I-II*, çev: Furkan Akderin, İstanbul Say Yay., , 2010.
- Platon, *Devlet*, çev: S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, İstanbul, İşbankası Kültür Yay., 2011.
- Plato, *Euthypron, Plato Complete Works*, edit. D.S. Hutchinson, Hackett Publishing, Cambridge, 1997.
- Platon, *Euthyphron (Dindarlık Üzerine)*, çev: Güvenç Şar, Kabalıcı Yay., 2011.
- ___, *İon Şiir Üzerine*, çev: Nihal Petek Boyacı, İstanbul, Kabalıcı Yay., 2011.
- ___, *Kriton*, çev: Filiz Öktem-Candan Türkkkan, 2. Basım, İstanbul, Kabalıcı Yay., 2011.
- ___, *Küçük Hippias*, çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2011.
- ___, *Parmenides*, çev: Saffet Babür, İstanbul, İmge Kitabevi, 2001.
- ___, *Phaidros*, çev: Hamdi Akverdi, Ankara, M.E.B., 1997.
- ___, *Timaios*, çev: Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul, Cumhuriyet, 2001.
- ___, *Symposion*, çev: Eyüp Çoraklı, İstanbul, Kabalıcı Yay., 2007.
- ___, *Sofist*, çev: Ö. Naci Soykan, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- ___, *Theaitetos*, çev: Macit Gökberk, İstanbul, 11.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- Robinson, Richard: *Plato's Earlier Dialectic*, 2. Baskı, Oxford Clarendon Press, 1996.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev: Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalıcı Yay., 2011.
- Taylor, A.E., *Plato The Man and His Work*, Butler & Tanner Ltd., Frome and London, 1966.
- Taylor, C.C.W., *History of Philosophy From The Beginning to Plato*, Routledge Press, New York, 1997.

Tunalı, İsmail, *GreK Estetiđi*, 3.bs., İ.Ü.E.F. Yay., 1976.

Turgut, İhsan, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu (Theaitetos'un Yeni Bir Yorumu)*, Bilgehan Matbaası, İzmir, 1992.

___: "Platon'da Bilgi Türleri", *A.Ü.İ.F. Dergisi* Cilt, XXII, 1978, Ankara.

Zeller, Eduard, *GreK Felsefesi Tarihi*, çev: Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yay., 2008.

YEHUDA HALEVİ VE AHİRET DÜŞÜNÇESİ

Judah Halevi and His Concept of Afterlife

Adem IRMAK*

ÖZET

Yahudilik düşünce tarihi açısından Orta çağ pek çok düşünürün yetiştiği altın çağ olarak dikkat çeker. Bu düşünürler içerisinde en önemli simalardan bir tanesi de Yahudilerin RİHAL dedikleri Yehuda Halevi'dir. Halevi, on ikinci yüzyılda yaşamış önemli bir şair, teolog ve doktordur. Arapça kaleme aldığı, Kitab el Hucce vel Delil fi Nasr el Din el Zelil isimli eseri, Halevi'nin teolojiye ve felsefe dair düşüncelerini içermektedir. Halevi'nin düşünce sisteminde merkezini Yahudi milletinin ve dininin üstünlüğü oluşturmaktadır. Yahudiliğin diğer milletlerden ve dinlerden üstün olmasını n Halevi'nin sisteminde nasıl bir rol oynadığını göstermek için onun ahiretle ilgili düşüncelerini örnek olarak ele almaya çalıştım. Halevi, Tevrat'ın ahiret düşüncesi ile ilgili bıraktığı boşluğu, Rabbani gelenek ile doldurmaya çalışır. Bu hususta da Yahudi milletinin peygamberleri vasıtasıyla yaşadıkları dini tecrübeden dolayı ölümden sonraki hayatta da onların mutlu olacağını ileri sürer.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Rabbani Gelenek, Ahiret İnancı, Seçilmişlik

ABSTRACT

In terms of history of Jewish thought, Middle ages is the golden age when many scholars have been raised. Judah Halevi who is named RİHAL by the Jews, is a prominent scholars among them. Halevi, who lived in twelfth century, is a famous poet, theologian and phycian. Kitab el Hucce vel Delil fi Nasr el Din el Zelil which was written in Arabic contains his thought regarding the Jewish theology and philosophy. Jewish superiority is the backbone of his book and thought. To show how Jewish superiority plays a role in his system, I picked up his ideas about afterlife. Although it is clear taht the Torah is silence about the life after death, Halevi tried to fiil the gap by the help of Rabbinic literatures. He believed that since the Jews are superior above all nations and religion because of their special relationship with God through prophecy.

Keywords: Judaism, Rabbinic tradition, Afterlife, Chosenness

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (adem25irmak@gmail.com)

Giriş

Yahudi felsefesi, Hristiyan felsefesi veya İslam felsefesi gibi kullanımlarımdan kastedilenin ne olduğu ile alakalı net bir şey söylemek zordur. Zira felsefeye sıfat olan bu din isimlerinin kullanımıyla kastedilenin, bu dinlerin ana metinleri çevresinde oluşan felsefe mi yoksa bu dinlerin etkisi altında şekillenen düşünce sistemleri içerisinde yapılan felsefe mi olduğu bir tartışma konusudur.¹ Esasen bir insan uğraşı olan felsefenin, böylesi sıfatlarla birlikte kullanılması onun dini bir zemine çekilerek tanrısal bir uğraş olduğu imasını da içerisinde barındırabilir. Ancak 'İslam'ın hakim olduğu coğrafyada ortaya konan felsefeye, İslam felsefesi²; Hristiyan düşünce yapısının belirleyici olduğu yerlerde yapılan felsefeye ise Hristiyan felsefesi denir' tarzındaki bir açıklama da makul gözükebilir. Yahudi felsefesi söz konusu olduğunda bu tanımı belki biraz değiştirmek gerekebilir. Özellikle de Yahudiliğin tarihsel süreci yani Yahudiliğin bir diaspora tarihi ve düşünce sistemi olduğu göz önüne alındığında bu tanım, Yahudi düşünürler tarafından ortaya konan felsefe şeklinde değiştirilebilir. Yahudi düşüncesinin altın çağı, kuşkusuz on birinci ve on ikinci yüzyıllarda İspanya'da Müslümanların egemenliği altında yaşanmıştır. İslam hukuku açısından zimmi muamelesi gören Yahudiler, bu dönemde gerek siyaset gerek düşünce hayatı içerisinde önemli yerlerde bulunmuşlardır. Bu dönemde Yahudi felsefesi ve düşüncesi açısından önemli isimlerin kim olduğu sorusuna cevaben akla gelecek ilk isim Yahudilerin Rambam, Arapların ise İbn Meymun dedikleri Maimonides olacaktır. Ancak Yahudi felsefesinin, İslam egemenliği altında yaşadığı altın çağı, Rambam haricinde daha bir çok düşünürün yetiştiği bir dönemdir. Bu düşünürler arasında sayılacak önemli isimlerden bazıları İbn Yusuf el Fayyumî (942), Süleyman İbn Gabirol (1058), Musa İbn Ezra(1138), ve Yehuda Halevi(1141)'dir.

Yahudi felsefesinin ne olduğu, kimlerin bu düşünce sistemi içerisinde yer aldığı ve bu düşünürlerin felsefesinin İslam felsefesi mi yoksa Yahudi felsefesi mi olduğu bu makale için asıl sorun olmayacağından bu tartışmayı kısa kesip, Yahudi düşünce tarihi açısından önemli simalardan olan Yehuda Halevi'nin entelektüel biyografisi, felsefeye ve teolojiye dair görüşlerini *Kitab el Hucce vel Delil fi Nasr el Din el Zelil* adlı eser çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız. Bunun yanısıra yazarın düşünce sistemini ortaya koyacak bir örnek teşkil etmesi amacıyla Yahudiliğin kutsal metni Tevrat'ın, ahiret inancı ve ruhun ölümden sonraki durumu hususunda boş bıraktığı noktaları Halevi'nin nasıl tamamladığını ortaya koyacağız. Bunu yaparken, birincil kaynak olarak bugün tam metni elimizde olan Arapça eserin İngilizce çevirisinden yararlanma düşüncesindeyiz. Ayrıca düşünürle alakalı kaleme alınmış bazı makaleleri ve tezleri dikkate almaya çalışacağız.

1 Alper, Ömer M., İslam Felsefesine Giriş, İslam Felsefesi Tarihi, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları: Ankara, 2012, ss.13-18.

2 ae.

Hayatı

Yahudilerin kendisi için Rihal lakabını kullandıkları Yehuda Halevi, kültürlü bir ailede, Müslümanların yönetimi altında bulunan Kuzeydoğu İspanya'da yer alan, bugünkü Zaragoza şehrine yakın Tudela isimli bir kasabada 1075 senesinde dünyaya geldi. Ortaçağ İspanya'sında tanınır bir felsefi teolog ve şair olan Halevi, Arapça ve İbranice kaynaklardan Tevrat, gramer, Arap ve İbrani şiiri, felsefe, teoloji ve tıp gibi sahalarda iyi bir eğitim alarak uzmanlaştı. Müslüman idaresi altındaki rahat günler, gerek Endülüs'teki siyasi düzenin bozulması, gerekse de VI. Alfonso'nun Granada'yı fethetmesi ile birlikte geride kalmış; Yahudi yaşamında önemli değişiklikler olmuştu. Yahudi halkının yaşamındaki olumsuzluklardan o da kendi payına düşeni almıştı. Koruması altında olduğu Solomon İbn Feruzyel'in 1108 tarihinde öldürülmesi ile birlikte Halevi, Tuleytula'dan da ayrılmak zorunda kalmıştı. Gittiği yerlerde meşhur bir doktor ve şair olarak tanınmıştır. Şiirleri dini ve dünyevi şiirler olarak iki kısımda incelen Halevi, Ortaçağ Yahudi şiirinin kalbi olarak kabul edilir. Şiirlerini hem İbranice, hem Arapça, hem de Kastilya dilinde yazmıştır. Şiirleri arasında en meşhur olanları sinagoglardaki dini törenlerde de kullanılan *Siyon'a Mersiye*, *Şabat* ve *Keduşah* sayılabilir.³

İspanya'da yaşadığı dönemde kendisinin *Hazar Kitabı* adını verdiği sapkın bir düşünürce cevap olması amacıyla *Kitab el Hucce vel Delil fi Nasr el Din el Zelil*'i yazdı. Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki savaş git gide kızışmış, Hristiyan idare altında İspanya'da Yahudilerin ve Müslümanların kendi kimliklerini koruyarak yaşama şansları neredeyse kalmamıştır. Bunun üzerine Halevi'de vaat edilmiş topraklara geri dönme arzusu, bu vesile ile Tanrı'nın inayetine ulaşma isteği belirlemiştir. Vaat edilmiş topraklara dönmek onun için en önemli emel haline gelmiş, zorlu bir yolculuk ile Mısır üzerinden Kudüs'e ulaşmaya çalışmıştır. Ancak, bunu başaramayıp İskenderiye'de öldüğüne dair rivayetler mevcuttur. Başka bir rivayette de Arap bir süvarinin atının ayakları altında Kudüs'ün kapısında öldüğü belirtilmektedir (Temmuz 1141).⁴ Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında sıkışık kalan Yahudi halkının ıstırabına tercüman olmak için Halevi, *Siyon'a Mersiye* isimli şiirinde şöyle der:

Müslüman ve Hristiyan orduları arasında kalan
Benim ordum kayıp ve perişan
Onlar kendi savaşlarını verirken
Biz onların çöküşüyle tarumar....⁵

3 Yıldız, Şevket, "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 18, Sayı: 1, 2009 s. 509-528; <http://thegreatthinkers.org/halevi/introduction/> Erişim Tarihi: 3.4.2015.

4 Kogan, Barry, "Judah Halevi," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/halevi/>>. Halevi'nin hayatı ile alakalı biyografik bilgi hususunda Barry Kogan'ın yazdıkları esas alınmıştır.

5 Şiirin tercümesi bana aittir.

Halevi gerek bu şiiri ve yazdığı kitabıyla gerekse de hayatını Kudüs topraklarına geri dönmeye adanmasıyla, Yahudi halkının sonraki nesilleri ufuk açan bir isim olmuştur. Onun bugünkü İsrail'in kurulmasındaki motive edici isimlerden biri olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. 1956 senesinde Benno Elkan tarafından Kudüs'teki yönetim binasının önüne konmak için yapılan, Yahudilerin kahramanlarının yer aldığı yedi kollu şamdanın (*menorah*) kolları üzerine yapılan heykellerden bir tanesi de Halevi'ye aittir.⁶ Sadece bu *menoraha* kazınmış olması bile onun Yahudi tarihi açısından öneminin göstergelerinden biridir. Adam Shear ise Kuzari ve Yahudi kimliğinin oluşumu üzerine yazdığı eserde Halevi'nin şaheserinin Yahudi kimliği açısından farklı zamanlarda ne ifade ettiğini başarılı bir çalışma ile ortaya koymuştur.⁷

Halevi yalnızca Yahudi düşüncesi ve felsefesi için önemli bir figür olmamış aynı zamanda İslam dünyasında olan fikri gelişmelerin batıda duyulmasında da önemli rol oynamıştır. Batının Gazali gibi düşünürleri tanımada hem Arapçayı hem batı dillerini konuşan İspanyol Yahudi bilginlerin katkısı unutulmamalıdır. Bunlar arasında önemli bir yer edinen bilginlerden biri de Halevi'dir.⁸ Hatta Halevi'nin Aristotelesçi akılcı felsefeye karşı takındığı tavrın arkasında da Gazali'nin özellikle de *Tehafüt'ul Felasife* isimli eserin olduğu söylenmektedir.⁹

Halevi'nin Şaheseri: Hazar Kitabı/*Kitab el Hucce vel Delil fi Nasr el Din el Zelil (Hor Görülmüş Din Lehine Hüccet ve Delil Kitabı)*

Halevi'nin, bu kitabı ömrünün son demlerinde yazdığına dair rivayetler bulunmaktadır. Ortaçağda önemli Yahudi yerleşim yerlerinden olana Kahire Geniza'da yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra yapılan arkeolojik kazılardan edinilen bilgiye dayanarak kitabın daha önce Halevi'nin öğrencisi olmuş, Karai bir Yahudi'ye cevaben kaleme alındığı tespit edilmiştir. Kitap, Hazar kralı ile Yahudi bilgini arasında geçen yarı kurgusal bir diyalogdur. Eliezer Schweid, diyalogda konuşan hahamın Yehuda Halevi olduğunu söylerken, Platon diyaloglarında ortaya çıkan 'iki Sokrates' probleminde benzer bir problemin bu diyalog için ortaya çıkmasına karşı bir çözüm önerme niyetinde olabilir. Platonik diyaloglarda konuşan Sokrates'in tarihsel olarak yaşamış olan filozof Sokrates mi, yoksa Platon'un kendi düşüncelerini dillendirmek için kurguladığı bir karakter mi olduğu

6 Cedric Dover, "Racial Philosophy of Judah Halevi", *Phylon*, Clark Atlanta University, 1952, vol.13, No.4, ss 312-322.; Adam Shear, *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167-1900*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi Cambridge University Press,, 2008, Preface, pp.v 5 nolu dipnot

7 *age*

8 Bekir Karlığa, "Gazali", *DIA*, Yıl: 1996, Cilt: 13, s. 518-530.

9 Barry S Kogan., "Al Ghazali and Halevi on Philosophy and Philosophers" *Medieval Philosophy and Classical Tradition: In Islam, Judaism and Christianity*, ed. John Ingils, Taylor & Francis, 2002 pp.54-68. Bu makalenin yanı sıra Kogan'a bu makaleyi yazma hususunda ilham veren David Zvi Baneth'e ait Judah Halevi ve Gazali isimli makaleye de bu iki teolog/filozof arasındaki ilişkiyi görmek için bakılabilir.

pek belli değildir. Ancak Halevi'nin yarattığı bir karakter olan haham, Halevi'nin düşüncelerini seslendirirken, Hazar hanı okuyucuyu temsil etmektedir.¹⁰

Hazar Denizi'nin doğusu ve Karadeniz'in kuzeyinde güçlü bir hanlık kuran Hazar Türklerinin, başta hanları olmak üzere büyük bir kısmının Yahudiliği kabul ettiği ve Orta Asya'ya yönelik İslam fetihlerinin gecikmesinde bu Yahudilerin direnç göstermelerinin etkisi olduğu düşünülebilir.¹¹ Her ne kadar Yahudi kaynaklar tüm Hazar milletinin Yahudiliğe geçtiğini belirtse de, Yahudiliğin saray çevresinde kabul gördüğünü söylemek daha doğru olacaktır. Hazar hanının Yahudiliği din olarak seçmesinde siyasal konjonktürün de etkili olduğu düşünülebilir. Güneyde Irak, Suriye ve İran'ı fethetmiş güçlü bir Müslüman devleti; Batı da ise güçlü Hristiyan Roma'ya karşı milletini bir arada tutacak bir çimento vazifesi göreceğini düşündüğü Yahudiliği hem kendine, hem milletine din olarak seçmiş olma ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Hazar hanının Yahudiliği kabul ettiğine dair rivayet, Hazar hanı Yusuf'un Kurtuba'daki Hisdai İbn Şarput adlı Yahudi bir diplomata yazdığı mektuba dayanmaktadır İbn Şarput Kurtuba'daki Yahudi toplumun başkanı ve aynı zamanda da halife III. Abdurrahman ve onun halefi olan Halife Hakem'inde vezirliği yapmış bir doktor ve devlet adamıydı. Hazar kralı Yusuf ile yaptığı yazışmalarda, Hazar hanının Yahudiliği nasıl kabul ettiğini sormakta ve ondan oradaki Yahudilerin yaşamları hakkında bilgi istemektedir.¹² Bu anlatıya göre, Yusuf Han, Hazar hanı Bulan'ın rüyasından hareketle hakikat arayışına girdiğini ve tüm monoteist dinlerin savunucularını ve filozofları dinledikten sonra dinlerin en eskisi olan Yahudiliğin yegane hakikat olduğunu, Hristiyanlığın ve İslam'ın da ona dayandığını kabul ettiğini, İbn Şarput'a bildirir.¹³

İbn Şarput'un Yusuf Han'a yazdığı mektup ve onun cevabı Kuzari'nin yazarının ilham kaynağı olmuştur. Bu tarihsel olaya da telmihte bulunarak Halevi, hakikat arayışında olan Hazar hanına ve okurlarına tek ve en üstün hakikatin Yahudilik olduğunu, yarı-kurgu bir diyalog üzerinden anlatma yoluna gitmektedir. Esasında kitap, adından da anlaşılacağı gibi bir savunma kitabıdır. Halevi, Yahudiliği içeride Karailiğe karşı; dışarda ise Yunan felsefesine, Müslüman ve Hristiyanlara karşı savunmayı amaçlamıştır. Safar Ha Kuzari adıyla Judah İbn Tibbon tarafından erken sayılabilecek bir zamanda, 1167 senesinde Arapça'dan İbranice'ye çevrilen

10 Raphael Jospe, "Judah Halevi", *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Ed. Henrik Lagerlund, Springer Reference, London, Ontorio, 2010, p.662

11 İlyas Topsakal "Hazar Kağanlığı Döneminde İdil Boylarında Sosyal ve Dini Yapı", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı 160 Şubat 2006, ss. 143-150; Ahmet, Taşağıl, "Hazarlar", *DİA*, y. 1998, c. 17, ss. 116-120.

12 "The Chisdai Letters", *Appendix E, Defense of the Despised Faith*, translated and Annotated by Rabbi N. Daniel Korobkin, The Torah Classics Library, Feldheim Publishers, Jerusalem, New York: 2009, ss.635-671.

13 Kevin A. Brook, "A Brief History of the Khazars", *the Kuzari, Defense of the Despised Faith*, Introduction, Translated and Annotated by Rabbi N. Daniel Korobkin, The Torah Classics Library, Feldheim Publishers, Jerusalem, New York: 2009. s. 34.

kitap,¹⁴ Yahudiliğin yukarıda adı geçen düşüncelere ve dinlere kıyasla hakikati barındıran yegane din olduğunu savunmaktadır. Halevi bu kitapta dini tecrübeyi aklın önüne geçirmekle Yahudiliğin sonraki döneminde Yahudi mistisizmi olarak kabul edilen Kabalacı düşünceye de kapı aralamaktadır.¹⁵ Kitapla alakalı yazan pek çok isim onun farklı yönlerini ön plana çıkaran bir tavır içerisinde olmuşlardır. Mesela Isaac Husik onu rasyonalizm karşıtı bir tez olarak görmüş, Leo Strauss ise akıl temelli bir inanç savunusu olarak değerlendirmiştir. Eliezer Scweid kitabın alt başlığına da referans da bulunarak onun bir savunu kitabı olduğunu söylerken; Ben Zion Dinur Yahudi eskatolojisinin bir formu olarak ele almıştır. David Neumark ise onu Tanrı'nın sıfatları üzerine yazılan klasik Ortaçağ kitaplarına bir örnek olarak değerlendirmiştir.¹⁶ Esasında kitap, bu değerlendirmelerin tamamını haklı çıkaracak pasajları içermektedir. Kitabın içeriği ve kurgusuyla alakalı şunlar söylenebilir: Kuzari, beş bölümden oluşmaktadır. Kitabın ilk dört bölümü diyalog formunda yazılmış olup beşinci bölümde ise çoğunlukla monolog tarz benimsenmiştir. Kitabın ilk taslağının kitabın üçüncü bölümünü teşkil eden Halevi'nin Rabbanî Yahudiliği, Karai Yahudiliğine karşı savunduğu bölüm oluşturur. Bu bölüm kitabın diğer üç bölümünün form ve tarzının nasıl olacağını belirleyen kısım olmuştur. Beşinci bölümü ise Halevi, çevresindeki insanların isteği doğrultusunda Aristotelesçilere cevap olması amacıyla daha sonra kaleme almıştır.¹⁷ Bu husus Hazar kralının soru sorma şeklinden çıkarılabilir. Zira o, hahamın felsefeyi iyi bildiğini ve dinini onlara karşı iyice savunduğunu gördüğünden okuyucu adına felsefi metodun inceliklerini öğrenmeyi ister.

İlk bölüm kitabın baş kahramanı Hazar hakanı ve Hristiyan bilgini, Müslüman alimi, filozof ve Yahudi bilgini arasında geçen bir diyalogdur. Kitabın kurgusu şöyledir: Hazar hakanı, sürekli aynı rüyayı görür ve rüyasında bir meleğin kendisine gözükerek, niyetinin iyi olmasına karşın amelinin Tanrı'nın rızasını kazanacak tarzda olmadığını söyler. Hakan ise bunun üzerine hakikatin taşıyıcısı iddiasında olan kim var ise –bunlar Halevi'nin yaşadığı dünya çevresinde olanlardır- çağırıp kendilerini tanıtmalarını ve sahip oldukları hakikati ona anlatmalarını ister. Bunlar arasında sahneye ilk çıkan Aristotelesçi çizgiyi takip eden filozoftur. Filozof, Tanrı'nın insanın bütün arzu ve niyetlerinin ötesinde olduğunu, zira Tanrı'nın bir şeye niyetlenmesinin veya arzu etmesinin O'na bir eksiklik atfetmek anlamına geldiğini belirtir. Dahası Tanrı'nın detaylarla ilgilenmediğini, yaratmanın lafzi olarak anlaşılması gerektiğini, evrenin ve insanın hep var olduğunu ifade

14 Eserin hangi dillere çevrildiği ve kaç farklı baskısının yapıldığı ile alakalı geniş bir liste için bkz.; Emine Oğuz Okumuş, *Yehuda Halevi ve Kitab'ul Huzari'si* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2009, ss. 33-35.

15 Sara Reguer, "Judaism in Muslim World" *The Blackwell Companion to Judaism*, Ed. Jacob Nesneur, Alan J. Avery-Peck, Blackwell Publishing, Malden: MA, 2003, ss 131-141

16 Michael S. Berger, "Toward a New Understanding Judah Halevi's "Kuzari"", *The Journal of Religion*, vol. 72. No.2, April 1992, ss. 210-228.

17 ae.

etmiştir. Tanrı ile insanın nasıl yakınlaşacağını Aristocu ve Neo-Platoncu bir çizgide anlatan filozof, Yararıcıya yakın olmanın kişinin kendi potansiyel ve kabiliyetlerinin farkına vararak tekamül etmesiyle Faal Akılla kuracağı iletişim neticesinde ve dolayısıyla melekleşmesi ile mümkün olacağını belirtir. Bu kişi, Hermes'in Sokrates'in, Plato'nun ve Aristoteles'in ulaştığı seviyeye yani ay üstü alemi müşahede edebileceği bir noktaya ulaşır; sonsuz tek bir bütünü parçası olur.¹⁸ Filozof, esasında hakanın rüyasının nesnesinin Tanrı olamayacağı veya bu rüyanın tanrısal olmadığı imasında bulunur. Hakan, her ne kadar bu anlatılanları mantıklı ve tutarlı bulsa da, bunun sorusuna bir cevap olmadığını belirtir ve onun mevcut dinler hakkındaki düşüncesini öğrenmek ister. Kurumsallaşan dinlerin kitlesel bir şekilde hareket ettiğini ve inananlarına kutsal savaşları tavsiye verdiğini söylerken filozofun ise yalnız olduğunu ve yegane amacının akli yükseltmek olduğunu belirtir.

Pratik bir cevap arayışında olan hakan, filozofun verdiği akli cevapla tatmin olmayıp Hristiyan ve Müslüman bilgeleri çağırıp, onlara dinleri hakkında sorular yöneltir. Onların özet bir şekilde kendi dinlerini anlatmalarından da tatmin olmayan hakan, son sözü hahama verir. Hazar hanı sorar; haham cevaplar. Hahamın Ben-i İsrail'in yaşamış olduğu tecrübeyi yani İbrahim'in Yakup'un ve İshak'ın yaşadıklarını, Mısır sürgününü, vaat edilmiş topraklara ulaşmayı, Musa'ya verilen kitabı, bunlara imanın büyük bir ödül getirdiğini; bunları inkarın ise cezaya sebep olacağı gibi prensipleri kendi inancının temeli olarak sunması, hakanın Yahudilik hakkında olumsuz şeyler söylemesine sebep olur.¹⁹ Ancak haham, filozofun akıl temelli yapmış olduğu delillendirmenin tatmin edici olmadığını ve filozofların birbirlerini yalanladıklarını, diğer din mensuplarının ise Yahudilik üzerinden kendilerini ifade ettiklerini hakana belirttikten sonra, kendi dini için bu söylediklerinin yegane kanıt olduğunu beyan ederken fideist bir tavır içerisindedir. Eğer hakan müsaade ederse ona kendi dinini teferruatıyla anlatmak ister. Hakan kendisine sözü bırakır. Haham Yahudi dini tecrübesini giriş sadedinde İbranicenin kutsal dil oluşundan, Yahudi takviminin otantikliğine, on emirden, kutsal sandukaya, toplumsal hayatı ilgilendiren kurallardan, ahiret inancına varıncaya kadar Yahudi kimliği için önemli sayılabilecek unsurları ortaya koyar. Haham, hakanı ikna eder ve Yahudi şeriatine dair savunmayı da daha sonraki bölümlerde Yahudiliğin felsefi ve kelâmî görüşlerini dile getirirken ortaya koyar.

İkinci bölümde, Yahudiliği kabul etmiş olan hakan ve veziri rüyasında Tanrı'nın rızasına ulaşmak için Varsan dağına gitmeleri gerektiğini görürler. Oraya gittiklerinde mağarada bir grup Yahudi'nin *şabatı* (Kutsal Cumartesi) yaşamak için oraya her hafta geldiklerini görürler. Burada hakan ve vezir sünnet

¹⁸ Rabbi Yehuda Halevi, *the Kuzari, In Defense of the Despised Faith*, Introduction, translated and Annotated by Rabbi N. Daniel Korobkin, The Torah Classics Library, Feldheim Publishers, Jerusalem, New York: 2009., 1.

¹⁹ *Kuzari* 1:11-12.

olurlar. Yahudice bir yaşamın olmazsa olmazı olan *şabat* ve Tanrı ile yapılan kutsal sözleşmenin sembolü olarak görülen sünnet gibi iki ritüeli gerçekleştiren hakan ve vezir Yahudi olabilmenin iki önemli şartını da yerine getirmiş oldular. Ülkelerine geri döndüklerinde inançlarını ilk başta gizleme ihtiyacı hissettiler. Halevi, hanın ve vezirinin, inançlarını kendi dar halkalarında yavaş yavaş yaydıktan sonra, hükümler altındaki bölgelerde yaygın bir şekilde Yahudiliğin yaşanmasını sağladıklarını ve hatta bu dini devletin resmi dini haline getirdiklerini Hazar tarihini yazanları kendisine tanık tutarak belirtir.²⁰

Yahudiliği kendine ve halkına din olarak seçen hakan, hahamı ise kendine bir üstat olarak benimsedi. Ona kelâmî bazı sorular sormaya başladı. İkinci kitap genel itibariyle kelâmın ve din felsefesinin konusunu teşkil edecek Tanrı'nın zat ve sıfatları ile alakalı Tevrat'ta geçen bahisler hakkındadır. Tanrının sıfatlarının tamamının üç kategoride ele alınabileceğini belirten haham, bunların fiil, ilgi ve nehiy olduğunu söyler. Fiil kategorisi altında Tanrı'nın zeli edışı ve zengin edişini, rahim oluşunu, müntakim oluşunu, cömert oluşunu; ilgi kategorisi altında Kutsal, Azim, Aziz gibi isim ve sıfatları; nehyin altında ise Hay, Ehad, Evvel ve Ahir gibi isimleri anar.²¹

Hakan, Tanrı'nın sıfatları ile ilgili sorduğu sorulara cevaplar aldıktan sonra Tanrı ile sözleşmenin muhatabı olan İsrailoğullarının mevcut durumunu ilahi adalet ve merhametle nasıl izah edileceğini hahama sorar. O da bir toprağın iyi ürün verebilmesi için gerekli işlemlerden geçmesi gerektiğini hatırlatarak, hem hakana hem de dindaşı olan okuyuculara gelecek güzel günlerin ümidini aşılacaktır. Ona göre, İsrailoğulları insanlığın kalbi konumunda olduğundan kalbin iyileşmesi için gerekli olan şey tıpkı bir toprağın belli bir usule göre işlenip bereketlenmesi gibi bu milletin de şeriate göre eylemler ortaya koyması ve karşılaşılan ıstıraplar çekmesi gerekir ki işlenmiş olsun. Onların iyiliği tüm insanlığın iyiliği anlamına gelecektir.

Bundan sonra vaat edilmiş toprakların İsrailoğulları için önemini anlatır. Tanrı'nın tecelli edebilmesi için bu toprakların seçilmiş olduğu ve Tanrı ile aralarında iletişimin devam etmesi için bu topraklarda yaşamının gereği üzerinde durur.²² İsmail ve İshak'ın birbirleriyle olan mücadeleleri ve Tanrı'nın akdini İshak'la gerçekleştirdiğini ve onu gelecek dünyadaki ödüle layık olduğunu, İsmail ve soyunun ise dünya zenginliği ve bolluğu ile kutsandığını söyleyen Halevi, aynı zamanda bir İsrail haritası da ortaya koymaktadır. Ona göre Mısır, Sina çölü, Paran dağları, Kızıl denizden Filistin denizine kadar, Fırat'tan Filistin'e kadar olan bölge

20 Kuzari 2.1., Ayrıca bkzn. Şerif Başta, *Tarihte Türk Devletleri*, c. 1 s. 169, Ankara, 1987. akt. , İlyas Topsakal, "Hazar Kağanlığı Döneminde İdil Boylarında Sosyal ve Dini Yapı", *Türk Dünyası Araştırmaları*, s.160 Şubat 2006, ss. 143-150.

21 Kuzari, 2.2.4-10.

22 Kuzari, 2.13-14

vaat edilmiş İsrail topraklardır.²³ Bu haritayı ortaya koyduktan sonra, diasporadaki Yahudiler için Kudüs'ün konumun ne olduğuyla alakalı soruya muhatap olan haham, her Yahudi'nin Kudüs'e dönmek gibi bir arzusunun olacağını çünkü "emr-i ilahi"nin onları orada beklediğini ifade eder.

Bu kitapta ayrıca Yahudilik açısından önemli olan kuralların, onlar ile Tanrı arasındaki ilişkiyi belirleyeceğini Hazar kralına ve okuyucuya anlatılır. Yahudiler tarafından kutsanan Tanrı'nın, ruhsal arınmayı sağlayacağını ifade eden Halevi, Tevrat'ın hikmetlerle dolu bir kitap ve İbranice'nin ise diğer tüm dillerin en eskisi ve üstünü olduğunu ifade ettikten sonra kitabı bitirir. Kitabın sonunda söz alan Kuzari'nin dilinden üçüncü kitabın çerçevesini bulmak mümkündür. Kuzari ona Tanrı'ya kul olmanın anlamını sorar. Daha sonra Karailiğe karşı getireceği kanıtlarını dinlemek ister. Rabbani Yahudiliğin temel prensiplerinin neler olduğunu ortaya koymasını arzular.

Kitabın üçüncü bölümünün başında Halevi, Hazar kralının ilk sorusuna cevap verir. Allah'ın kulunu, bu dünyayı seven ve onda uzun yaşamayı arzulayan olarak tanımlar. Çünkü bu dünya sevgisi ve uzun yaşam hem Tanrı tarafından iyilere verilen bir ödül hem de ahiretteki iyilikleri elde etmenin vasıtasıdır. İnsan hayatında iyi işlerin çok oluşu onun ahirette daha büyük nimetlere ulaşmasının da yoludur. Bir kul sadece Hanok veya İlyas peygamberin ulaştığı makama ulaşmışsa bunun aksini ister; onlar Tanrı ile birlikte olan ve sağ iken cennete yükseltelen peygamberler oldukları için bu dünya hayatından ziyade ahireti ve ölümü arzulamaktadırlar.²⁴ Ancak rasyonel sorgulama ve felsefi metotla hakikate ulaştığını söyleyen filozof, bu dünya hayatından vazgeçmediği gibi öğrencileri ile birlikte bu dünya hayatını yaşamayı da arzulayacaktır. Bir Yahudi'nin arzulayacağı yalnızlık, ne Hanok'un ne de filozof Sokrates'in yalnızlığıdır. Onun arzuladığı yalnızlık, çölde kendisi ile aynı kaderi paylaşan dindaşları ile birlikte nebevi tecrübeyi paylaşmak için geçireceği türden bir izolasyondur. Ancak bugünkü toplum hayatında böyle bir tecrübe söz konusu olmadığı için münzevi bir yaşam sürdürmek, bir Yahudi açısından pek doğru gözükmemektedir. Bugünün kul veya aziz kişisinden beklenen toplumun içinde bir lider gibi sorumluluk alması, toplumunun sıkıntılarını üstlenmesi, kendi bedenine ve nefesine hakim olması, Tevrat'ın ve geleneğin belirlediği ibadetleri yerine getirmesidir.²⁵ Aslında Halevi'nin kralın sorduğu kul kimdir sorusuna bir lider portresi çizerek cevap vermesi onun sistemi açısından önemlidir. Zira rabbani gelenek, kendi dini için sorumluluk hisseden bir topluluğun tecrübelerini kayıt altına almaları sonucu oluşmuştur.

²³ Kuzari, 2:14.8-9.

²⁴ Kuzari, 3:1.2

²⁵ Kuzari, 3:5.2-21.

Üçüncü kitabın omurgasını oluşturan sorulardan bir diğeri Karailik hakkındadır. Hazar kralı Karai Yahudilerinin dinlerini yaşamak noktasında Rabbani gelenek içerisinde olanlardan daha titiz olduğunu ve Tevrat metnini daha iyi anladıklarını gözlemlemesinden ötürü, hahamın onlar hakkında ne bildiğini öğrenmeyi arzular.²⁶ Bu kısmın daha önce de belirttiğimiz üzere, kitabın ilk yazılan kısmı olma ihtimali yüksektir. Rabbani Yahudiliğinin, Karailiğe karşı savunmasıdır. Diğer iki kitapta anlatılan Yahudi halkının üstünlüğü, vaat edilmiş toprakların Yahudiler için ne anlama geldiği, veya vahyin konumu gibi konularda Yahudiliğin bu iki fırkası arasında aslında hiçbir ihtilaf yoktur. Karailer için sorun olan Tevrat'ın ilk beş kitabını teşkil eden Torah'ın Yahudi dini için durduğu yer ve Rabbani geleneği oluşturan sözlü kanunların Yahudi yaşamı için ne ifade ettiği idi. Halevi için Rabbani literatür olmadan dini hakkıyla anlamak imkansızdır. Yani Torah'ın tam anlaşılması için sözlü gelenekle desteklenmesi gerekmektedir. Halevi, Tevrat'ın hükümlerinin bağlayıcı olabilmesi için iki kriter zikreder; bunlar, emrin doğrudan Tanrı'dan gelmesi ve toplum tarafından istekli bir şekilde kabul edilmesidir.²⁷ Karailer'in sorun yaşadıkları kısım ise bu ikinci kriter ile ilgilidir. Karailer ise bu ikinci kriteri kabul etmeyerek metnin olduğu gibi anlaşılmasını zora soktuğunu düşündükleri Rabbani geleneği reddederler. Yahudi şeriatinin bu iki fırka arasında nasıl farklılaştığını teferruatlı bir şekilde ortaya koyan Halevi, Karaileri tutarsız olmakla suçlar.

Bir diğer husus ise bu rabbani geleneği oluşturan dinamiklerin kimler ve neler olduğu ile alakalıdır. Bu sistemin ilk halkasını kuşkusuz nübüvvet oluşturmaktadır. Ancak ikinci tapınağın yıkılmasından kırk yıl sonra, on kişilik bir bilgin topluluğu nebilerden devraldıkları geleneği yaşatmak için çalışırlar. Dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde ise Anan bin Davud'un geleneğin gücünü sorgulamasına ve sarsmasına rağmen bu silsile kesilmeden devam etmiştir. Halevi, bu uzun silsileye kitabında yer verir.²⁸ Bu silsilede yer alan kişilerin hepsinin güvenilirlikleri ile ilgili bir uzlaşım söz konusudur. Bu silsilede yer alan isimlerin Tevrat'ı yorumlarken kullandıkları metoda da değinen Halevi, bu metodun aslında bağlantı kurma üzerine bina edildiğini ve rabbilerin manevi vizyonlarının da bu metotta bir işlevi olduğunu söyler. Yahudiler bu metodun ne olduğunu bilmeseler dahi bu silsilede yer alan isimlerin kişisel özellikleri, büyük hikmet sahibi oluşları ve izzetleri, onlara güvenmeyi onun açısından mümkün kılmaktadır. Bundan dolayı sözlü gelenek dini yaşama konusunda en az vahiy kadar önemlidir. Bu bölümün sonunda Sözlü Kanun'un rolü hususunda mutmain olduğunu söyleyen Kuzari, Tanrı'nın isimleri ve Yahudi bilginlerin hikmeti üzerine bilgi almak istediğini ifade eder.²⁹

²⁶ Kuzari, 3:22.2

²⁷ Kuzari, 3:23.3

²⁸ Kuzari, 3:64-67.

²⁹ Kuzari, 3:73.3

Kitabın dördüncü bölümü Tanrı'nın isimlerinin özellikle de *Elohim* ve Yahudilerce isminin anılmasının on emirle yasaklanmasından dolayı *Tetragramatan* dedikleri dört heceden oluşan *Yahveh* arasındaki farklılıkların vurgulanması ile başlar. İbranicede *Elohim* kelimesinin çoğul bir isim olduğunu ve tek bir ilahtan ziyade ilahi tüm güçleri, doğayı ve insanı anlatmak için kullanıldığını belirtir. Her ruhani güç için *elo'ah* kelimesini kullanan Halevi, *Elohim* kelimesini bir güçler veya sebepler toplamı olarak kabul eder. Filozofun akıl yürütmeyle ulaşacağı Tanrı'nın *elohim* olacağını ve bunun Tanrı'ya cins isim olacağını belirten Halevi, *Yahveh*'nin ise Tanrı'nın doğasını olduğu gibi ortaya koyan yegane isim olduğu ifade eder.³⁰ Yahudiler, *heh* marife takısını başına getirerek okudukları *HaElohim* isminin ise gerçek manasının saklı olduğunu ve bu isimden kastın *Yahveh* olduğuna inanırlar. *Yahveh*'nin bu güçler içerisinde ibadet etmeye layık olan tek ilah olduğunu ve tanıyıp bildiğimiz biri için kullandığımız Fatih ya da Ahmet dediğimizde kastettiğimiz kişi nasıl belli ve bilinen biriye Yahudilerce *Yahveh*'nin de öyle bilindiğini söyler. Halevi, bu iki isimden ayrı Tanrı'nın birliği ifade eden *Kedoş* isminin, her şeyi idare eden *Adonai* isminin seçkin Yahudi milleti içerisindeki tecellilerini anlatır.³¹

Kuzari bu açıklamanın ardından sadece fiillerini bildiğimiz ve kavrayamadığımız bir varlığın isminin, yani O'nun hakikatinin nasıl bilineceğini sorduğunda Halevi bunun yalnızca nübüvvet ve ilahi inayetle mümkün olacağını söyler. Ona göre, akli deliller, insanı yanlış yönlendirir ve sapkınlığa götürür. Halevi, bu akli deliller içerisinde en güçlülerinin felsefeye ait olduğu kabul etmesine karşın, filozofların Tanrıları, ne kullarını umursar ne de onların ibadetleri ya da isyanları ile ilgilenir. Filozofların Tanrı hakkında söyledikleri, Tanrı'nın cins olarak tanımlanması anlamına gelir ki, böylesi bir tanım nakıs olacaktır. Halevi ve dindar için Tanrı'nın *Yahveh* olarak tanımlanması bir hadd-i tamdır ve bu isim onu doğasını olduğu gibi yansıtır.³² *Yahveh* dünyada var olan bütün oluş biçimlerinin kaynağıdır ve farklı şekillerde –Rahim, Melik, ateş, bulut, imge, gök kuşağı vizyonu gibi- de tecelli etmesi söz konusudur. Peygamber veya peygamberane bir tecrübe yaşayan birey, bu tecellileri Tanrı *Yahveh* ile iletişimin unsurları olarak görür.³³ *Yahveh* daha önceki kitaplarda da ifade ettiği gibi böyle bir tecrübeyi de kendisine millet olarak seçtiği Yahudilere hasretmiştir. Devrin bilim anlayışını esas alarak melekler ve göksel varlıklar ile ilgili Tevrat'da yer alan ve ondan çıkarılan hikmeti ortaya koyan hahama Hazar kralı bu işle neden uğraştıklarını; yaratılış kitabında Tanrı'nın kendi yaratmasının nasıl olduğunu anlattığını hatırlatır. Bunun üzerine haham, bu uğraşın boş bir iş olmadığını, kendisine peygamberlik gelmeden evvel İbrahim'in mantıki delillere başvurduğunu, ancak vahiyden sonra bunları terk ettiğini; Hazar

30 Kuzari, 4:1.4

31 Kuzari, 4:3.

32 Kuzari, 4:3.2-3.

33 Kuzari, 4:3.6.

kralının ise doğru bir tavır içerisinde olduğunu kendisine söyler. Tevrat ile birlikte Yahudi toplumuna verilmiş hikmet kitabının kaybolmuş olmasına karşın rabbiler bu hikmet kitabının hatırladıkları kadarını sonraki nesillere aktarmaya gayret etmişlerdir.³⁴

Kitabın beşinci bölümünde ise Kuzari, mütetekellimlerin ve Aristotelesçi filozofların fikirlerine karşı kendi inancını en az haham kadar başarılı bir şekilde savunmak arzusuyla onların kanıtlarının neler olduğunu öğrenmek ister. Haham, Aristotelesçi felsefenin temel kavramları olan madde-form, anasır-ı erbaa, doğa, ruh, ruhani akıl ve ilahi hikmet gibi kavramları açıklar. Halevi'nin felsefeye yönelttiği eleştirilerin başında felsefenin evrenin kökenine dair yapmış olduğu açıklama yer almaktadır. Bu konuyla alakalı gerek kelamcıların akıl yoluyla getirdiği açıklamalar gerekse neo-platoncu bir çizgide sudûr teorisi ile açıklanan vacib'ul vücudun basitliği ve yaratıcı oluşu Halevi'yi tatmin etmemektedir. Ona göre, sudûrun ay aleminde durması gibi, her aklın sadece kendini düşünüp kendinden önceki akılları düşünmemesi izaha muhtaçtır. Bu konuyla ilintili olarak filozofların, faal akılla ittisale geçecek ve ölümsüzlüğü kazanacak tek topluluk olmasına dair iddiaları da onun eleştirdiği bir diğer husustur.

Metafizik meseleler söz konusu olduğunda vahiy ve geleneğin yegane açıklayıcı kriter olduğunu düşünen Halevi, fiziki alemin işleyişi konusunda filozofların açıklamalarını kabul eder. Dünyada var olan her varlık madde ve formdan ibarettir ve anasır-ı erbaayı kendi bünyesinde barındırır.

Halevi, bu kitapta ruhun durumu hakkında da bahisler açar. Ruhun varlığını kabul den Halevi, onu filozofların yaptığı gibi üç güce ayırmaktadır. Bunlar, nebati ruh, hayvani ruh ve insani ruhtur. İnsanın formu olarak kabul edilebilecek olan ise üçüncü ruhtur ve bu insanın konuşma gücüdür ki bunun sayesinde insan ilahi vahye muhatap olur ve hikmeti anlayabilir. Halevi'ye göre ruh melekler gibi bir varlığa sahiptir ve insan vücudunda maddi olarak bir yer kaplamamasına rağmen vücudu yönetir. İnsanın kalbi layık olduğu yerdir; insan onun sayesinde ilahi olanla iletişime geçebilir ve ölümsüz olur.

Kitabın sonunda Halevi, özgür bir şekilde diasporada yaşamaktansa zelil bir şekilde kutsal topraklarda yaşama arzusunu dile getirir ve ister sarayda bir kral ister ise hayatta tüm huzuru kaçırmış biri her Yahudi'nin gönlünde kutsal topraklara yolculuk ateşinin sönen fitilini tekrardan yakar.

Ahret Düşüncesi

Tevrat'ın ölüm ve sonrası ile alakalı suskunluğuna veya bu hususların ele alındığı metnin muğlak oluşuna karşın³⁵, Rabbani geleneğin bu mesele ilgili nasıl

³⁴ Kuzari, 4:29

³⁵ Kuzari, 3:21

bir tavır geliştirdiğini görmek açısından Kuzari önemli bir metindir. Diğer dinler tarafından Yahudiliğe yöneltilen eleştirilerden biri olan bu hususu Hazar kralı da hahama sorar Tevrat'ın ahiret ve sonraki yaşamdaki ödül ve ceza ile alakalı açık ifadeler içermediğini kabul eden haham, Yahudi geleneğinin diğer dinlerden daha zengin ifadelerle sahip olduğunu belirtir.³⁶ Halevi'ye göre, gelenek de şeriatı tayin gücüne en az vahiy kadar sahiptir. Halevi ahiretle ilgili metinde yer alan boşluğu gelenekle doldurmaya çalışır. Bunu yaparken de temel dayanaklarının başında Yahudi seçilmişlik inancı gelir.

Yahudilerin *şekina* dedikleri, -Halevi'nin dilinde ise "emr-i ilahi"dir-Tanrı'nın varlığının sürekli yanlarında oluşu şeklinde dilimize çevrilecek olan ifade esasında onların Tanrı'yla kurdukları ilişkiyi anlatmaktadır. Halevi'nin iddiasına göre Yahudilik, diğer dinlerden farklı olarak hem nübüvveti yaşayan, hem de nübüvveti yakın bir tecrübeyi inananlarına yaşatabilecek bir din olmasından dolayı, sadece ölüm ötesinde değil bu dünyada da mutluluk vaat eder. Bunun kanıtı ise Sina dağında tüm İsrail oğullarının Hz Musa ile birlikte inkarı mümkün olmayan bir mucizeyi tecrübe etmeleridir. Peygamber ile etkileşim içerisinde olmak, insana hem bu dünyada vahyin bir türü olarak kabul edilebilecek mucizeleri onunla yaşamak ayrıcalığını verir, hem de ahiretteki ödülün bir delili olarak kabul edilir. İlahi olanla nebi vasıtasıyla kurulan irtibat insanın derecesini göstermesi yanısıra insanın öteki dünya için yaratılmış olduğunu da gösterir. Nebi vasıtasıyla elde edilen bilgi ve hikmet eğer doğru yerde ve zamanda kullanılırsa-dünya açısından bu doğru yer Kudüs, doğru zaman ise Şabat'tır- o kişinin ruhunu öldükten sonra da koruyacaktır.³⁷

Tanrı seçilmiş bu millet ile çok özel bir ilişki tarzı geliştirmiştir. Tanrı, Yahudi kutsal kitabına göre İbranilerle 'şayet siz bunları şunları yaparsanız sizi cennete koyarım tarzı bir ilişkiye girmiyor. Onun yerine onlara dediği "siz bana millet olacaksınız ben ise size Rab ve ben sizi güdeceğim. Bazınız benim huzuruma çıkarılacaksınız; bazınız ise cennete (göğe) yükseltileceksiniz."³⁸

Bu ilişkide sadece milletin seçilmişliği değil bunun yanı sıra Tanrı'nın varlığının tecelli ettiği mekanın seçilmişliği de ön planda tutulur. Halevi, seçilmiş bu milletin, seçilmiş mekanda Tanrı'ya ve meleklere yakın olma isteğinin hep diri tutulması ile adeta Tanrı ile birlikte yaşamış olduklarını ima eder.³⁹ Bundan dolayı da Tevrat'ta ölümden sonraki hayata olan inanç, oradaki ödül ve ceza diğer dinlerin metinlerindeki gibi fazlaca vurgulanmaz.

³⁶ Kuzari, 1:104, 1:109.8

³⁷ Kuzari, 1:104.3

³⁸ Çıkış, 19:6; Kuzari, 1:109.1

³⁹ Kuzari, 1:109.5

Tanrı seçtiği bu milleti eğer yapılan sözleşmeye -Tevrat'ın hikmetini ve kanunlarına- tabi olmazlarsa onlara göndereceği veba, kıtlık gibi sıkıntılarla cezalandıracaktır. Gelebilecek böylesi sıkıntılar, bu milletin Tanrı'nın adaletini sorgulamasına sebep olmayacak aksine işledikleri günahların bir kefareti olacaktır. Bu sıkıntılarla tıpkı borcunu ödemiş bir borçlunun rahatlaması gibi rahatlayacaklardır ve 'olanda da benim için hayır vardır' diyeceklerdir. Bu sıkıntılara ahiretteki ödül için katlanılması gerektiğini dile getiren Halevi, şeytani vesvesenin insanlara bu çürümüş kemiklerden yeniden hayat çıkacak mı sorusunu sordurma ihtimaline de cevap vermek için geleneğe başvurur. Yahudi halkının içinde bulunduğu yüzyıldaki durumuna işaret ederek milletlerinin yok olup gitmeyeceğini ve Mesih'in çağında, gelecek dünyada tekrardan dirileceklerinin güvencesini *Yeşaya* kitabına atıfta bulunarak dile getirir.⁴⁰

Diğer dinlerin mensuplarının Tanrı ve insan arasındaki ilişkisinin nasıl olduğunu dair bilgileri, atalarının anlattığı Yahudi dindarların dini tecrübesinden ibarettir. Oysa Yahudi'nin Tanrı ile kurduğu bağ ciddi bir tanışıklığa dayanmaktadır; bundan dolayı da ölümden sonra da Tanrı bu soyun insanlarını tanıyacak ve onlara ona göre muamele edecektir. Halevi bunu bir analogi ile anlatır. Bu analogiye göre, bir akraba topluluğu çölde kaybolmuştur. Onlardan biri Hindistan'a giden bir yol bulur. Hindistan'a varınca kral tarafından çok iyi karşılanır. Çünkü bu grubun babası, kralın çok samimi ve eski bir dostudur. Kral bu adama çeşitli iltifatlar da bulunarak, hediyeler vererek onu güzelce giyindirip süsleyerek çöldeki ailesinin yanına geri gönderir. Kral ile bu adam bir antlaşma imzalar ve kral bunların yanına bir temsilciler verir. Kralın yanına verdiği temsilcilerle birlikte döndüğü halkı tarafından sevinçle karşılanır. Daha sonra bu halk Hindistan'a bu elçilerin denetimde gönül rahatlığıyla gider gelir. Çünkü söz konusu elçiler onlara doğru yolu gösterir. Diğer insanlar da kralın yanına ona saygılarını ifade ettikleri sürece ve onun elçilerini onurlandırdıkları müddetçe gidip gelirler ve Hindistan'ın yolunu öğrenirler.

Bu kıssada kral, Tanrı'yı, Hindistan'ın yolunu ilk bulan ise Hz Musa'yı, getirdiği hediye ise on emiri temsil eder. Tanrı'nın gönderdiği elçiler ise "emr-i ilahi" ve melekleridir. Hz Musa'nın üzerinde kıyafetler ise onun nübüvvet sorumluluğunu sembolize eder.⁴¹ Hz Musa ve diğer Yahudi peygamberleri defaatle bu tecrübeyi yaşadı. Ayrıca o devirdeki tüm Yahudiler de Sina dağında Tanrı'nın dağa tecelli

40 3.11.25; *Yeşaya*, 41:14-15

Ey Yakup soyu, toprak kurdu,
Ey İsrail halkı, korkma!
Sana yardım edeceğim" diyor RAB,
Seni kurtaran İsrail'in Kutsalı.
İşte, seni dişli, keskin, yepyeni bir harman düveni yaptım.
Harman edip ufalayacaksın dağları,
Tepeleri samana çevireceksin.

41 *Kuzari*, 3:21.

edişini de gördü. Yahudi halkı bu tecrübeyi kendisi yaşadığı için diğer milletlerden bu dünyada da, öteki dünyada da Tanrı'ya daha yakın olacaktır ki bu nihai ödül olarak onları mutlu etmeye yetecektir. Bu tecrübeyi yaşayan millet kuşkusuz ölümden sonraki ödülün hasretiyle yaşayacaktır. Ancak böylesi tecrübeyi yaşamayan diğer din mensupları Tanrı'nın kendileriyle bulunuşunu tecrübe eden bu seçilmiş topluluğun elde ettiği gibi bir ödülü de elde edemeyeceklerdir.⁴²

Filozofun ahiretteki durumu da onun Tanrı ile kurduğu ilişkinin esasında amelden ziyade aklın tatminine dönük olmasından dolayı farklı olmayacaktır. Filozof, kıyas ile ancak, evreni kontrolünde tutan tüm güçler toplamı; İbranilerin *Elohim* dedikleri zat olmayan Tanrı düşüncesine ulaşabilir. Varlığı ispatlanan bu Tanrı Bir ve sonsuz olandır. Ancak Tanrı'nın insanla kurduğu ilişkinin nasıl olacağı ve sıfatları hakkında filozof doğru bilgiye ulaşamaz. Filozofun varlığına akıl yürütmeye ulaştığı Tanrı, Yahudilerle özel bir ilişki kuran ve kutsal sözleşmenin tarafı olarak onları seçen Tanrı *Yahveh* değildir. Buradan yola çıkan Halevi, "İbrahim'in Tanrı'sı, Aristoteles'in Tanrı'sı ile aynı değildir" der.⁴³ Tanrı ile dünyada kurulacak yakınlık ve onun hoşnutluğunun kazanılması hususunda dindarın izlediği yol, filozofun izlediğinden farklı olduğundan ölümden sonra onların konumları da farklı olacaktır.

Bu dünyada Tanrı'nın varlığını yakından hisseden bir Yahudi'nin öteki dünyadaki ödülü istemede aceleci olmaması anlaşılabilir bir tavrıdır. Metindeki vurgunun öte dünyadan ziyade daha çok bu dünya ile alakalı olması da bu şekilde tevیل edilebilir. Halevi de nebevî -ya da ona benzeyen- bir dini tecrübeden dolayı duyacağı manevi zevki bir şiirinde şöyle dile getirir;⁴⁴

Hayatın kaynağına, hakikatedir sa'yim
Boş bir hayata eşlik eden aceleciliğim
Efendi'min cemalini görmektir tüm emelim
Ne başka bir şeyden korkarım
Ne de başka bir şeye taparım,
Rüyamda dahi görebilsem O'nu.
Ölsem bile umurumda olmaz; uyurum rahat
Gönül gözüyle cemalini görsem
Asla çevrilmez başka yöne bakışım
Görüldüğü üzere gerek bu şiirinde gerekse bu kitapta Halevi nebevî tecrübeyi

42 Adem Irmak, "Death and its Beyond in Early Judaism and Medieval Jewish Philosophy", University of Denver, 2011, s. 39.

43 *Kuzari*, 4.16

44 Raymond P. Scheindlin, *The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel, and the Soul*, New York: The Jewish Publication Society, 1991, s. 199.; Şiirin tercümesi bana aittir.

ön plana çıkarmaktadır. Yaşadıkları dini tecrübenin hazzını bu dünyada ve bu zamanda hissettikleri için bu dünya hayatına ve zamanına erişmiş seçilmiş millet, Tanrı'yla ilişkisini bu düzlemde yürütmek isteyecektir. Zira Halevi ve Rabbani gelenek içerisinde olan Yahudiler, evrenin doğanın yasalarına göre işlediğini düşünmelerine karşın kendilerinin durumunun özel ve farklı olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre, "emr-i ilahi", onlarla birlikte olacak, onların topraklarını hep bereketli ve mümbit kılacak, onlar az sayıda bir topluluk olsalar bile çok kalabalık toplulukları yenebilecekler. Yani Yahudi topluluğu, bir anlamda mucizevi bir şekilde ilahi koruma altında olacak; Tanrı tabiat kanunlarını bile, onlar için belli bir süreliğine de olsa askıya alacaktır.⁴⁵

Yahudiliğin ahiret inancını şekillendiren temel prensip, Yehuda Halevi özelinde söyleyecek olursak, Yahudi halkının seçilmişliğidir. Bu halkı seçen Tanrı onlar için kutsal zamanı ve mekanı da belirlemiştir. Halevi'nin de içerisinde yer aldığı Rabbani gelenek açısından dinin hakkıyla yaşanması için gerekli olan şeylerin başında Tevrat ve Talmudik gelenek gelir. Kutsal Kitap önemli olayları kayıt altına alırken şeriatin nasıl yaşanacağına dair bilgileri ise rabbilerin yazdıkları literatür belirlemektedir. Bundan dolayı bu gelenek, Talmud'u göz ardı edemez. Ona göre, öteki dünya hayatı ile alakalı olarak diğer dinlerin kutsal metinlerinin teferruatlı bir şekilde bahisler açmasına karşılık, Tevrat'ta bu konunun muğlak oluşu; Yahudilik açısından bir eksiklik oluşturmaz. Aksine Rabbani gelenek düşünüldüğünde Yahudilik ahiret ve ölüm sonrası hayat ile ilgili olarak diğer dinlerden daha fazlasını söyler. Hatta Halevi'ye göre diğer dinler *adn cenneti* ve *cehennem* gibi isimlendirmeleri bile Yahudi dilinden ve dininden alarak kullanırlar.⁴⁶ Halevi, kitabını yazma amacına uygun bir şekilde ahiretle alakalı düşüncelerinde de Yahudiliği merkeze alır bir tavır benimsemiştir.

Sonuç

On ikinci yüzyılda hem Yahudi düşüncesi hem de İslam düşüncesi açısından önemli bir düşünür olan Halevi, hem şair kişiliği ile hem de filozof/mütekellim olması yönüyle Batı'da yapılan bir çok çalışmaya konu olmuştur. Ülkemizde aynı ilgiyi görmediğini düşündüğümüz bu düşünce adamını ve onun düşünce sistemini ortaya koymak arzusunda olduk. Çalışmamız esnasında gördük ki, Hazar Kitabı ve yazarı hakkında Türk akademiasında yalnızca bir tane yüksek lisans tezi yapılmış, Yahudi düşüncesine ile ilgili Diyanet Ansiklopedisi'nin maddelerinde kendisine kısa atıflar yapılmış ve dolayısıyla bu isim ihmal edilmiştir. İslam düşüncesinin Batıya taşınmasında önemli rol oynayan isimlerden biri olan Halevi, esasında önemli felsefi yaklaşımlardan, epistemik septisizm ya da fideist tavrın da önemli temsilcilerindendir.

⁴⁵ Kuzari, 1:109.2

⁴⁶ Kuzari, 1:115.7.

Özetini vermeye çalıştığımız *Kitab el Hucce vel Delil fi Nasr el Din el Zelil* adlı çalışmasında gördüğümüz üzere akıl ve vahiy/gelenek karşıtlığında Halevi, dini tecrübeyi temele alan vahiyden yana bir tavır takınmıştır. Bu dini tecrübeye ön plana çıkarılan şey kuşkusuz Yahudi halkının, toprağının ve zamanının seçilmişliği. Bu seçilmişlik inancı, onu, dinini ve içerisinde bulunduğu geleneği dönemin güçlü düşmanlarına karşı savunması noktasında cesaretlendirmiştir. Halevi, felsefeyi, Hristiyanlığı, İslam'ı ve içeriden Karailiğe karşı kendi geleneğini savunduğu kitabını, kendisini ve devletini Müslüman Emevilere ve Hristiyan Roma İmparatorluğuna karşı savunan ve bunda uzun süre başarılı olan Hazar kralı ile bir özdeşlik kurarak yazar. Kralın, rüyasının te'vili ile başladığı yolculuğu, güçlü bir imana ve şeriate sahip olarak sonlanmış. Kral bununla da kalmayıp bu dinin iyi bir savunucusu olmak için kendisine gerekli olabilecek tüm bilgileri edindikten sonra diyalektik metodu da öğrenmek istemiştir.

Halevi, karşılaştığı tüm sorunları geleneğe başvurarak ve Yahudi ırkının üstünlüğünü ön plana çıkararak çözmeye çalışmıştır. Ona göre sözlü kanunlar en az yazılıları kadar bağlayıcıdır; çünkü onlar kayıp hikmetin sonradan yazıya geçirilmiş halidir. Torah kadar Talmud; onun kadar Mişnah ve bir o kadar da Megara dini yaşamak için önemlidir.

Yahudi akidesinin nasıl şekillendiğinin örneklerinden biri ahiret inancıdır. Ahirete iman, bir anlamda Tanrı'nın varlığını kabul ve nübüvveti tasdik etmektir. Eski Ahit'e baktığımızda ahiret ve ölüm sonrası yaşam ile ilgili kısık bir sestem öte bir şey duymazken Halevi, Rabbani gelenek içerisindeki Tevrat dışındaki diğer yazıdan da yardım alarak bu meselenin üstesinden gelmeye gayret etmiştir. İsrail halkı, Tanrı tarafından kendisine millet olarak seçilmiş ve nübüvveti yaşayan halk olmasından dolayı, hem bu dünyada hem *Olam-Haba'*da -öte dünyada- mutluluğa layık olacaktır.

Sonuç olarak, kendi devrinde hor görülmüş olan bir dinin savunusunu başarılı bir şekilde ve Yahudi geleneği içerisinde kalarak yapan Halevi, kendisinden sonra gelecek neslin inşasında önemli rol oynamış bir isimdir. Yazdığı gerek kitap, gerekse şiirleri ile önemli bir düşünür olarak özellikle Ortodoks Yahudiler arasında çokça okunmakta ve geleneğin iyi bir yorumcusu olarak kabul edilmektedir.

Kaynakça

Alper Ömer M., "İslam Felsefesine Giriş," *İslam Felsefesi Tarihi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları: Ankara, 2012

Başta Şerif, *Tarihte Türk Devletleri*, c. 1 s. 169, Ankara, 1987.

Berger Michael S., "Toward a New Understanding Judah Halevi's "Kuzari"", *The Journal of Religion* vol. 72. No.2, April 1992.

- Brook Kevin A., "A Brief History of the Khazars", The Kuzari, Defense of the Despised Faith, Translated and Annotated by Rabbi N. Daniel Korobkin, The Torah Classics Library, Feldheim Publishers, Jerussalem, New York: 2009
- Irmak Adem, *Death and its Beyond in Early Judaism and Medieval Jewish Philosophy*, Denver, UMI Dissertation Publishing, 2011.
- Kogan Barry S., "Yehuda ha-levi", *Encyclopedia of Religion*, second edition, ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, U.S.A. 2005
- Korobkin N. Daniel, "The Chisdai Letters, Appendix E", *Defense of the Despised Faith*, translated and Annotated by Rabbi N. Daniel Korobkin, The Torah Classics Library, Feldheim Publishers, Jerussalem, New York: 2009, pp.635-671.
- Oğuz O. Emine, "Yehuda Halevi ve Kitabul Huzari'si" (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, Haziran 2009.
- Rabbi Yehuda Halevi, *the Kuzari, In Defense of the Despised Faith*, translated and Annotated by Rabbi N. Daniel Korobkin, The Torah Classics Library, Feldheim Publishers, Jerussalem, New York: 2009
- Reguer Sara, "Judaism in Muslim World" *The Blackwell Companion to Judaism*, Ed. Jacob Nesneur, Alan J. Avery-Peck, Blackwell Publishing, Malden, MA, 2003.
- Scheindlin Raymond P., *The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel, and the Soul*, New York, The Jewish Publication Society, 1991.
- Topsakal Ilyas, "Hazar Kağanlığı Döneminde İdil Boylarında Sosyal ve Dini Yapı", *Türk Dünyası Araştırmaları*, s.160 Şubat 2006.
- Shear Adam, *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167-1900*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, 2008.
- Kogan Barry S., "Al Ghazali and Halevi on Philosophy and Philosophers" *Medieval Philosophy and Classical Tradition: In Islam, Judaism and Christianity*, ed. John Inglis, Taylor & Francis, 2002.
- Karlığa, Bekir, Gazali Maddesi, DİA, Cilt: 13, 1996.
- Dover Cedric, "Racial Philosophy of Judah" Halevi, *Phylon*, Clark Atlanta University, vol.13, No.4, 1952
- Yıldız Şevket, "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 1, 2009 s. 509-528.
- Kogan, Barry, "Judah Halevi," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/halevi/>>.
- <http://thegreatthinkers.org/halevi/introduction/> Erişim Tarihi: 3.4.2015.

THE REFLECTIONS OF UNIVERSAL ETHICAL RULES IN EAST ASIAN THOUGHT*

Evrensel Ahlak İlkelerinin Hindistan Kültür Havzasındaki Yansımaları

Assist. Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCI**

ABSTRACT

In this paper, I will survey the ethical rules in Abrahamic religions and their reflections on the East Asian thought. Afterwards a discussion of their significance in the contemporary thought will be held. Ten commandments are the first flourishing of ethical rules in the Abrahamic religions. This set of rules kept progressing into a whole system of ethics first in Christianity and then in Islam. Our first observation will be that a major part of the ethical rules in Abrahamic faiths are continuous with those of the East Asian thought. For instance, ethical rules that one can derive from the four noble truths and the noble eightfold path in Buddhism are mostly compatible with the basic universal ethical rules in Judaism, Christianity and Islam. It is thus the aim of our paper to shed some light on the interaction and similarity of ethical rules the in Abrahamic religions and the major religious and philosophical movements in the East Asia.

Keywords: Ethics, Religion, Islam, Christianity, Buddhism, Judaism

ÖZET

Bu makalede İbrahimî dinlerin ahlaki yapılarını ve bu yapıların Doğu Asya düşüncesine yansımalarını araştıracağız. Ardından bu konuların çağdaş düşüncedeki önemi tartışacağız. On Emir İbrahimî dinlerde ortaya çıkan ilk ahlaki kurallar bütünüdür. Bu kurallar bütünü tekamülünü sürdürerek ilk olarak Hristiyanlık, daha sonra ise İslam'da bir sisteme dönüşmüştür. İlk gözlemimiz İbrahimi dinlerdeki ahlaki kuralların büyük bir kısmının Doğu Asya düşüncesindekiler ile tutarlılık arz ettiğidir. Örneğin Budizm'deki Dört Yüce Gerçek ve Sekiz Aşamalı Asil Yol'dan türetilen ahlaki kurallar Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın temel evrensel etik kuralları ile örtüşür. Buradan hareketle, bu makalenin gayesi İbrahimî dinlerin etik kuralları ile Doğu Asya'nın büyük dini ve felsefi hareketlerinin ahlak kuralları arasındaki benzerlik ve etkileşimi ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Din, İslam, Hristiyanlık, Budizm, Yahudilik

* This work, which is supported by Istanbul University, Coordination Unit for Scientific Researches, (Project no: UDP-38820.) is an article version of a paper presented in the symposium held in New Delhi/India. (the 7th International Conference of the Asian Philosophical Association to be held jointly at Jawaharlal Nehru University in New Delhi, India between 14th and 16th January 2014)

** Istanbul University, Theology Faculty, (ahmetsekerci@gmail.com)

Received / Geliş Tarihi : 30.03.2014

Accepted / Kabul Tarihi : 07.04.2014

Introduction

What is the source of Ethics? Are there any universal ethical rules? These questions are as old as the history of the world. However in modern times, especially the popularity of religion, independent philosophical and moral conceptions have compelled us to reconsider the question of how our perception of religion affects our thoughts and moral values.

We know that there are two main approaches about the source of ethics. One of them is the religious source and the other is the worldly source. The adherents of Abrahamic Religions believe that the source of ethics is religious, but generally, in secular systems, people accept that the source of it is worldly and humanly necessities. Even though some people accept that the source of ethics is religion, and the others believe that it is worldly things, it is possible to say that both of these sources are important and influential. Modern people have been using religious ideas for worldly goals in daily social environment. In such an environment, civilizations had agreed on some universal ethical rules, especially on what is good and bad. It is possible that some of these universal ethical rules may have originated from a religious source. However it also may have originated in regard to establishing a good and ethical community, which may arise from the concern of maintaining the community order.

There aren't any definitive conclusions about or consensus on the numbers of universal ethical rules. However, civilized communities have some universal ethical rules, despite the fact that some of them are approved by tacit. Similarly, these rules have also been in Abrahamic religions (Judaism, Christianity, and Islam). Some of these rules and some of the new ones can also be seen in East Asian religions (Buddhism, Hinduism, Jainism). The aim of this paper is to address some of these common universal ethical rules and conduct a short analysis about their importance.

The first source of universal ethical rules in Abrahamic Religions can be found in Judaic tradition. These rules that are well known as Ten Commandments can be found in Torah, the books of Exodus and Deutronomy.¹ Even though these rules are called as Ten Commandments, only six of them are directly related to the ethical rules. These rules are: (a) honor your father and your mother, (b) you shall not murder (c) you shall not commit adultery (d) you shall not steal (e) you shall not bear false witness against your neighbors (f) You shall not covet your neighbor's house and neighbor's wife or his male and female servant, or ox and his donkey or anything that is your neighbor's. A virtuous and ethical community for humanity underlies the basics of these rules. There is an aim to create a profile of an ethical individual who does not harms other persons, respects his/her

1 See for all commandments, Exodus, 20:1-17, Deutronomy, 5:4:21

mother and father and establishes good relationships with those around him/her.

There are three main keys that were settled for all people. The first of them is the protection of life that is stated, as “you shall not murder”. The second of them is the protection of chastity and purity of humans. This rule is further expressed as “you shall not commit adultery”. The third of them is courage that includes the right of others around us especially those that are close by. This rule is included in the principle “You shall not covet your neighbor’s house and neighbor’s wife or his male and female servant, or ox and his donkey or anything that is your neighbor’s”.

Christianity, which is one of the important circles of Abrahamic Religions, has also adapted all the ethical rules stated in Ten Commandments.

As a matter of fact, the part that features Ten Commandments is also included in the Old Testament. Compared to Islam and Judaism, ethical rules are dominant in Christianity, whereas the fundamental religious rules are more important in Islam and Judaism. Christianity added some other important ethical rules to the universal ethical rules apart from Ten Commandments. The most important of them is love. The love of rule is called as “agape” in the holy book. This word was used 116 times in the holy book, a signifier of the great emphasis put. There are two principles of Christianity that differentiates it from Judaism. These two principles contain religious and ethical elements. When it was asked Jesus Christ what the biggest rule in religion is, he said that firstly it is the love of God and secondly it is the love of neighbors. As for Christianity, all religions and prophets are bound up with these two rules. These rules are expressed in the Holy Book, in the Matthew² as such: “You must love the Lord your God with all your heart, with all your being, and with all your mind. This is the first and greatest commandment. And second is: You must love your neighbor as you love yourself.” The love is the greatest virtue in Christianity that surrounds not only Christian people but also all humanity including the enemies. There are other verses in holy books about the significance of love: “You have heard what was said, you must love your neighbor and hate your enemy.

But, I say to you, love your enemies and pray for those who harass you too. Therefore be the children of your Father, who is now in the heaven. He makes the sun rise on both the evil and the good and sends rain on both righteous and unrighteous.”³ There is not any difference between believing in God or not, to be good and bad. These verses show us that all people are equal before God. God sends blessings to all people without making any discrimination. This vast love of culture in Christianity has been named as the golden rule of ethic. The same was held in Islam throughout its history.

2 Matthew, 22:37-40

3 Matthew, 5:43-46.

The golden rule of ethics depends on this verse in Christianity: "Therefore, you should treat people in the same way that you want people to treat you; this is the Law of Prophets." This verse/principle is called the golden rule of ethics in Christianity, yet a conditional proposal. There is a conditional and balanced situation about making any behavior against to others except us. The same rule, the golden rule of ethics, is expressed in Islam many times and in many styles. However, this rule is expressed totally in a positive way in Islam unlike in Christianity where it is expressed in a conditional and negative way. This rule is expressed in the tradition of hadith, the book of faith in Muslim, as such: "one amongst you believes (truly) till one likes for his brother or for his neighbor that which he loves for himself"⁴. This rule teaches us that in order to be a good Muslim and a believer you should love other believers. The meaning of this hadith implies a positive form of ethics. Actually positive form of ethics is 'one should treat others as one would like others to treat oneself'. The golden rule of ethics is actually a concurrence of Abrahamic religions and East Asian religions and thoughts. It is a common ethical rule that is obeyed by all humanity. We know that Aristotle had proposed four main ethical elements in Nicomachean Ethics. These four main elements are known as four main virtues that are wisdom, courage, purity and justice. With Aristo, the love of virtue is added to these four main elements of ethics of Aristotle. Thomas Aquinas has also mentioned that one of the main ethical rules is love. Islam has inherited the ethical framework from the previous Abrahamic religions. Besides all traditional customs of ethics, Islam has tried to establish a new brotherhood law. As per this brotherhood law, all Muslim people are responsible for protecting the rights of each other. Islamic ethic is not only a virtual ethic but also a deontological ethic. He had added lots of ethical rules to the tradition of Abrahamic ethical system. One of them is the concept of ihsan (beneficence) which is expressed in the 90th verse of Sura of Nahl: "Allah enjoins to do justice and to adopt good behavior and to give relative (their due rights), and forbids shameful acts, evil deeds and oppressive attitude. He exhorts you, so that you may be mindful."⁵ As we see, the verse instructs all Muslim people to be generous towards their relatives and brothers and try to abstain from all bad attitudes against them. This principle includes both material and humanitarian aspects of ethics. The other important ethical principle in Islam is to be merciful towards all people. There are some other ethical rules in Islam but when we think about them in total and use them in a systematic way, it will flourish the value of them.

There are lots of religious and philosophical movements in the East Asian thought. However, we will threat only three religious movements that flourished before AD 500 which are Hinduism, Buddhism and Jainism. When we observe

4 Sahih Muslim, the book of faith, 72.

5 Quran, Sura of Nahl, verse:90.

these three religious movements roughly, it is easy to understand that there are lots of ethical rules that are similar to Abrahamic Religions. However apart from these similar rules, there are also other ethical rules that only belong to East Asia religions. Actually, East Asian religions' life style is totally different from the Abrahamic Religious ones. When we analyze Hinduism, Buddhism and Jainism from a modern perspective, we can see that the life style of them is full of ethical rules. For example, when we analyze Hinduism, there are five important principles about ethical life style: (a) purity (b) restrain of self (c) don't steal (d) accuracy (e) nonviolence (*ahimsa*).⁶ The life in Hinduism has a strict connection with bad and good karma. This karma keeps us in this world to attain at the ultimate salvation. Buddhism carries on in the same way as Hinduism. On the way to salvation, gaining an ethical life style is not only a religious practice but also a philosophy of life in Buddhism. Any people in Buddhism can attain the five main ethical rules after gaining the famous four noble truths and the noble eightfold path. There are the five main ethical rules of Buddhism: (a) don't kill anyone (b) don't lie to any people (c) don't steal (d) don't commit adultery (e) don't drink any alcoholic drinks.⁷ All Buddhist people have to obey these ethical rules. Actually, as we see in most of East Asian, religions such as Hinduism and Buddhism have some ethical rules that regulate our daily life according to the religious faith in question. There are similar ethical principles but when we analyze the system of these, Abrahamic religious attitude is a bit different from that of the East Asian religions. Almost all East Asian religious systems aim to achieve a personal purification and a perfect life style. Anyone who obeys these ethical rules can purify himself and contribute to a good community. For all Buddhist people, there are ten important principles that makes humanly perfection possible. These are: (a) Obey the five basic ethical rules which are told before (b) generosity (c) can walk away from this world (d) to act wisely (e) to make an afford for goodness (f) patience (g) truthfulness (h) determination j) loving-kindness (k) equanimity.

Besides all these ethical rules in the East Asian religions, there is one principle that is more important than the others. This principle is called 'ahimsa' that exists in most of the East Asian religions. *Ahimsa* is an important term that means 'do not injure any creature in this world' which is the most important ethical principle of East Asian religions.

There is another important religious movement in East Asia besides Hinduism and Buddhism, which is called Jainism. Jainism basically comes from the same religious traditions and has some similar ethical principles with those of Buddhism and Hinduism. The ethical life style is the center of the life in Jainism. Jainism comes with the principle of *ahimsa* as well expect its application is more

6 Cafer Sadik Yaran, *Islam Ahlak Felsefesi*, s.187.

7 Cafer Sadik Yaran, *Islam Ahlak Felsefesi*, s.191.

strict than the other East Asian religions. There are also sub-principles of *ahimsa*. There are five important ethical rules in Jainism as in Buddhism which are: (a) *ahimsa*: no harm to living any beings (b) *Satya*: Truthfulness, to speak only truth (c) *asteya*: don't take anything that belongs to others (d) *brahmacarya*: to control our non-ethical senses, don't commit adultery (e) *aparigraha*: detach from people, places, material things or anything connected to this world.

Conclusion

When compared to Abrahamic Religions and East Asian religions including Hinduism, Buddhism and Jainism; it is easy to understand that all these religions emphasize 'virtue' in all their ethical principles. Although one of them has a celestial source and the other a worldly source, they both adopt similar principles at some points. This is very important. Because, when we remember the questions that are asked at the beginning of this text, 'What is the source of ethics?' 'Does it come from a worldly source or heavenly source?', we can understand the importance of this point/conclusion. The important thing is that both of them try to attain similar conclusions about the ethical daily life. Especially some principles are almost the same and have the same meaning. Especially one of the four ethical principles of classical ethical philosophy is 'chastity' or 'don't commit adultery' and these are included in every group mentioned in this text. Admittedly, it is the most important principle in social and religious values. It is the primary principle for a virtuous community. As well as the principle of chastity, there are lots of principles in Abrahamic Religions and East Asia Religions that belong to all humanity. These principles are: 'don't kill anyone', 'don't steal anything', 'to be respectful to others possession's', 'love' and 'respect'. Every religious, non-religious and philosophical community tries to establish these ethical principles for creating decent man and perfect community in this world. Certainly, these have influenced each other; however it is not easy to infer which one influenced the other. The important matter in this point is to gain common/universal ethical rules in this world. The principles that are stated in Ten Commandments have expanded and started to appear in Christianity and Islam as well as in the Far Eastern religions in different forms.

Bibliography

- Ali İhsan Yitik, "Budizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, Diyanet Yayınları, İstanbul-2007.
- Ali İhsan Yitik, "Hinduizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, Diyanet Yayınları, İstanbul-2007.
- Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, Manohar-1999.
- John E. Court, *Jains in the World Religious Values and Ideology in India*, Oxford University Press, Oxford-2001.

Paul Dundas, *The Jains*, Routledge, London-2002.

Peter D. Santina, *Fundamentals of Buddhism*, Vesak-1984.

Sahih Muslim, The Book Of Faith, http://www.islamic.net.au/PDF/en_Sahih_Muslim.pdf

The Holy Bible Containing The Old and New Testaments, King James Version.

The Noble Qur'ân in The English Language, Tran. Muhammed Taqî-ud Din-Muhammed Muhsin Khân, Hilal Publishing House, İstanbul-1994.

البنية شرح الهداية – نموذج تطبيقي في تحقيق المخطوطات

BİNÂYE Fİ ŞERHİ'L-HİDÂYE

Al Binaya Sharh Al Hidayah

بيان محمود سعده*

الملخص

يهدف هذا البحث إلى توضيح ماهية التحقيق، والصفات التي يجب أن يتحلّى بها المحقق، والخطوات التي يجب اتباعها أثناء تحقيق المخطوط، والصعوبات التي قد تواجه المحقق أثناء التحقيق، والطريقة المثلى لمعالجة هذه الصعوبات، والمراحل التي سيسير عليها المحقق ليكون عمله كاملاً. وقد كان تحقيقي في كتاب «البنية شرح الهداية» الذي ألفه الإمام بدر الدين العيني المتوفى سنة 855هـ نموذجاً تطبيقياً. كلمات البحث: المخطوط – التحقيق – المحقق – البنية شرح الهداية

ÖZET

Bu makale tahkik yapmanın mahiyetini açıklamayı ve muhakkikin sahip olması gereken vasıfları beyan etmeyi hedefler. Muhakkik mahtut bir eseri tahkik yaparken hangi adımları takip etmelidir? Onu hangi zorluklar beklemektedir? Bu zorlukları yenmenin metodolojisi nedir? Muhakkikin iyi bir çalışma üretmesi için yürümesi gereken merhaleler nelerdir? Bu çalışmada bize örneklik teşkil eden tahkik çalışması: Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855 h.) "Binâye fi Şerhi'l-Hidâye" adlı eseridir.

Anahtar Kelimeler: Mahtût, Tahkik, Muhakkik, Binâye fi Şerhi'l-Hidâye

ABSTRACT

Aimed at identifying the meaning of authentication and qualities should avail for authenticator to qualify, and methods to follow in manuscript authentication process, likely difficulties in the authentication process, best ways to deal with such difficulties and stages an authenticator should follow for a good work. A practical model was presented in my authentication of "Al Binaya Sharh Al Hidayah" by Imam Baderiddin Al Eini, d855 AH.

Keywords: Manuscript-Authentication-Authenticator-Al Binaya Sharh A Hidayah

*الدكتورة

Geliş Tarihi : 01.03.2015

Kabul Tarihi : 26.03.2015

Doktor, (bayanmnds@hotmail.com)

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد رسول رب العالمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغر الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:
فقد ترك لنا علماءنا السابقون تراثاً ضخماً من المؤلفات العلمية التي تشهد لهم بالفضل وعلو الكعب في العلوم، إلا أنّ قسماً كبيراً منها ظل حبيس المكتبات في مخطوطات قديمة يصعب الاستفادة منها، لما تعود عليه طلاب العلم من كتب مطبوعة ومفهرسة بالطرق الحديثة.

وباتت المخطوطات العلمية مجرد مخزون تراثي يدل على ماض مشرق، يزين بها الفضلاء والوجهاء مكتباتهم، في حين أن هذه المخطوطات تحوي علوماً كان من الممكن الانتفاع بها، من خلال تحقيقها وتنقيحها، حتى يتصل الإسناد بين الماضي والحاضر. وقد سلك كثير من العلماء مسلك تحقيق الكتب القديمة، وهو مسلك لا يقل أهمية عن التأليف على وجه الاستقلال، لأن فيه إحياء لتراث علمي لا يمكن الاستغناء عنه.

وفي هذا البحث سأوضح منهجية التحقيق مع التوضيح بأمثلة من تحقيق كتاب «البنية شرح الهداية» للإمام بدر الدين العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، المتوفى سنة ٨٥٥هـ.

خطة البحث:

يحتوي هذا البحث على مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة، على النحو الآتي:

المبحث الأول: ماهية التحقيق: ويحتوي على أربعة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بالمصطلحات

المطلب الثاني: صفات المحقق

المطلب الثالث: خطوات تحقيق المخطوط

المطلب الرابع: النقاط الرئيسية التي يتم البحث فيها عند تحقيق المخطوط

المبحث الثاني: الصعوبات التي تواجه المحقق ومراحل التحقيق، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: صعوبات التحقيق والطريقة المثلى لمعالجتها

المطلب الثاني: مراحل التحقيق

المطلب الثالث: تصنيف المراجع العلمية التي يستطيع المحقق الرجوع إليها في التحقيق

التمهيد:

كتاب «البنية» هو شرح لكتاب «الهداية»، شرحه الإمام بدر الدين العيني في سبعة مجلدات، فبدأ ببيان الغريب اللغوي في جملة وتراكيبه، ثم أتى على ذلك بالتوضيح والنقد، وذكر الشواهد وغيرها، وذكر أقوال الأصحاب وتعدد الروايات.

وهو من الكتب المعتمدة في المذهب الحنفي^(٦٦)، وكان «لشرح البنية» المكانة المرموقة عند علماء الحنفية، حتى أنّ جميع من جاء بعده قد نقل عنه واقتبس منه.

وصاحب كتاب البنية هو الإمام محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن يوسف بن محمود العنتايب الحنفي قاضي القضاة بدر الدين العيني^(٦٧).

ولد في رمضان سنة (٥٧٦٢هـ)، بعينتاب^(٦٨)، أصله من حلب ومولده في عينتاب وإليها نسبته، ونشأ بها^(٦٩)، فقد انتقل أبوه من حلب إلى عينتاب، فولّي قضاءها، وحفظ القرآن، ودرس الفقه الحنفي على يد والده وغيره من الشيوخ، وأكمل الدّين ونظائره في الصرف والعربية والمنطق وغيرها^(٧٠).

كان إماماً عالماً علامة عارفاً بالصرف والعربية وغيرها، كثير الاستعمال لها، مشاركاً في الفنون، ذا نظمٍ ونثرٍ، لا يمل من المطالعة والكتابة، كتب بخطه جملة، وصف الكثير، حدّث وأفتى ودرّس، وكان ذا باعٍ طويلٍ في المعقول والمنقول، وواسع الاطلاع على مذاهب الأئمة، وكان فصيحاً باللغتين العربية والتركية^(٧١).
توفي في ذي الحجة سنة خمس وخمسين وثمانمائة، وله ثلاث وتسعون سنة^(٧٢).

المبحث الأول : ماهية التحقيق :

المطلب الأول: التعريف بالمصطلحات:

الفرع الأول: تعريف التحقيق لغةً واصطلاحاً:

التحقيق لغةً: تحقيق مفرد والجمع: تحقيقات، والمصدر حقق، وحقق الأمر يحقّه حقاً وأحقّه: كان منه على يقين، وحققت الأمر: أي كنت منه على يقين^(٧٣).

(٦٦) الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، الأعلام، ط ١٥، ٢٠٠٢ م، دار العلم للملايين، ١٦٣/٧، الحاحي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ١٩٤١م، مكتبة المثنى - بغداد، ٢٠٢٢/٢، الباباني، إسماعيل بن محمد أمين، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان، ٤٢٠/٢.

(٦٧) السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت، ١٣١/١٠، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، نظم العقيان في أعيان الأعيان، (تحقيق: فيليب حتى)، المكتبة العلمية - بيروت، ١٧٤/١، الزركلي، الأعلام، ١٦٣/٧، كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت، ١٥٠/١٢.

(٦٨) السيوطي، نظم العقيان، ١٧٤/١، الزركلي، الأعلام، ١٦٣/٧.

(٦٩) الزركلي، الأعلام، ١٦٣/٧.

(٧٠) السخاوي، الضوء اللامع ١٣١/١٠، كحالة، معجم المؤلفين، ١٥٠/١٢.

(٧١) السخاوي، الضوء اللامع، ١٣٥/١٠، الزركلي، الأعلام، ١٦٣/٧.

(٧٢) السيوطي، نظم العقيان، ١، ص ١٧٤، الباباني، هدية العارفين، ٣٠٧/٣.

(٧٣) الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (تحقيق: حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإيراني - د يوسف محمد عبد الله)، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، دار الفكر (دمشق - سورية)، ١٢٨٦/٣، ابن منظور، محمد بن

التحقيق اصطلاحاً: معناه: قراءته على الوجه الذي أراه عليه مؤلفه، أو على وجه يُقرب من أصله الذي كتبه به هذا المؤلف^(١٠).

الفرع الثاني: تعريف المخطوط لغةً واصطلاحاً:

المخطوط لغةً: من حَطَّ بِحَطِّ حَطًّا، والحَطُّ الذي يحطه الكاتب^(١١)، والمخطوط: المكتوب بالخط لا بالمطبعة، والجمع: مخطوطات، والمخطوطة: النسخة المكتوبة باليد^(١٢).

المخطوط اصطلاحاً: المخطوط هو الكتاب المكتوب بخط اليد لتمييزه عن الخطاب أو الورقة أو أي وثيقة أخرى، خاصة تلك الكتب التي كُتبت قبل عصر الطباعة^(١٣).

الكتاب المحقق هو: الذي صح عنوانه، واسم مؤلفه، ونسبة الكتاب إليه، وكان متنه أقرب ما يكون إلى الصورة التي تركها مؤلفه^(١٤).

المطلب الثاني: صفات المحقق^(١٥):

- ١- الإحساس بقيمة التراث العلمي والفكري.
- ٢- الالتزام والرغبة في تحقيق المخطوط الذي ينوي القيام بتحقيقه، حتى يقوم بالتحقيق الدقيق.
- ٣- الأمانة في تحرير النص وتصحيحه، والاجتهاد في إخراجه على الصورة التي تمت به على يد مؤلفه دون أي زيادة أو نقصان.
- ٤- امتلاك المحقق الصبر وسعة الصدر.
- ٥- العلم والدراية بموضوع الكتاب.
- ٦- المعرفة التامة باللغة العربية وألفاظها وأساليبها معرفةً وافيةً.
- ٧- العلم الوافي بقواعد تحقيق المخطوطات ومعرفة أصولها، ولا بد من معرفة اصطلاحات القدماء في الضبط بالشكل.

مكرم بن علي، لسان العرب، ط٣، ٤١٤هـ، دار صادر- بيروت، ١٠/٤٩، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، عالم الكتب، ١/٥٣١.

(١٠) رمضان عبد التواب، مناهج تحقيق التراث بين القدامى والحديثين، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٥.

(١١) الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، (تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، دار الفكر، ٢/١٥٤، ابن منظور، لسان العرب، ٧/٢٨٧.

(١٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة- القاهرة، ١/٢٤٤.

(١٣) السيد النشار، في المخطوطات العربية، ١٩٩٧م، دار الثقافة العلمية، الاسكندرية، ٥.

(١٤) عبد السلام محمد هارون، تحقيق النصوص ونشرها، ط٧، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٤٢.

(١٥) عبد الله عسيلان، تحقيق المخطوط بين الواقع والنهج الأمثل، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ٤١، إيداد خالد الطيبان، منهج تحقيق المخطوطات، ٢٠٠٣م، دار الفكر، ٤١.

٨- سعة الاطلاع على كتب التراث ومصادره في مختلف جوانب البحث والمعرفة، ومعرفة مناهج المؤلفين، وتوجهاتهم العلمية، والبحث في مصنفاتهم حول شتى العلوم مما يساعد المحقق على تحرير وتوثيق نصوص الكتاب الذي يعمل على تحقيقه.

المطلب الثالث: خطوات تحقيق المخطوط :

الخطوة الأولى:

معرفة الكتاب المراد تحقيقه إن كان قد تم تحقيقه من قبل أم لا؟ فإذا كان الكتاب حَقَّق من قبل فَيُنظر هل هذه الطبعة مطابقة لمواصفات التحقيق العلمي أم لا؟ فإن كانت مطابقة للتحقيق العلمي الصحيح فلا يُعاد تحقيقها.

مثال:

الدراسات السابقة لمخطوط «البنية شرح الهداية» :

- ١- البنية للعيني، تعليق محمد عمر الشهير بناصر الإسلام الرامفوري، ط١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ط٢، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، دار الفكر، وهذه النسخة غير محققة.
 - ٢- البنية للعيني، تحقيق أيمن صالح شعبان، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، دار الكتب العلمية، قام المحقق بإخراج الأخبار الواردة في الشرع، واكتفى بعزو المصنف للصحيحين أو أحدهما، وقام المحقق بالحكم على الأحاديث الواردة وبيان درجتها، وعلّق في بعض المواطن حسب الحاجة، لكن هذا التحقيق كان غير دقيق.
- لم يتم تحقيق هذا الكتاب تحقيقاً علمياً دقيقاً، وإنما هي طبعات تجارية في الغالب، لم تخدم هذا الشرح على الوجه العلمي الدقيق، حتى إنك قد تجد في السطر الواحد أكثر من خطأ.
- لذلك أصبحت الحاجة ماسة لتحقيق هذا الكتاب تحقيقاً علمياً دقيقاً، وكرسالة علمية، حتى تتعزز الثقة العلمية بهذا الشرح المبارك وينتفع به طلبة العلم على أتم وجه.

الخطوة الثانية:

معرفة الأماكن التي تتوافر فيها نسخ المخطوط التي يريد المحقق أن يقوم بتحقيقه.

مثال:

بعض أماكن تواجد نُسخ مخطوط «البنية شرح الهداية»:

- اسم المكتبة: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية، اسم الدولة: المملكة العربية السعودية، اسم المدينة: الرياض، رقم الحفظ: ٠٠٥٣٧.
- اسم المكتبة: المكتبة المركزية، اسم الدولة: المملكة العربية السعودية، اسم المدينة: جدة، رقم الحفظ: ٦٩٠.
- اسم المكتبة: المكتبة الأزهرية، اسم الدولة: مصر، اسم المدينة: القاهرة، رقم الحفظ: [٣٧٨] ٧٥٦٠.
- اسم المكتبة: المكتبة الوطنية بالجزائر، اسم الدولة: الجزائر، اسم المدينة: الجزائر، رقم الحفظ: ٩٨٧-٩٨٨.

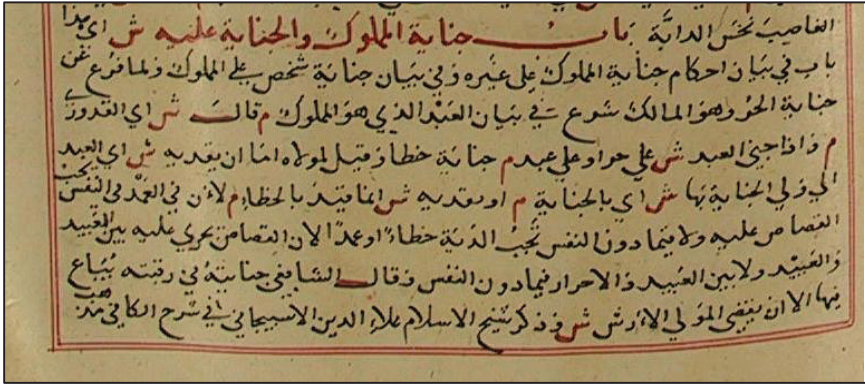
- اسم المكتبة: بني جامع، اسم الدولة: تركيا، اسم المدينة: استانبول، رقم الحفظ: ٥١٢-٥١٤
- اسم المكتبة: السليمانية، اسم الدولة: تركيا، اسم المدينة: استانبول، رقم الحفظ: ٥٢٠-٥٢٤
- اسم المكتبة: داماد زاده، اسم الدولة: تركيا، اسم المدينة: استانبول، رقم الحفظ: ٩٤١-٩٥٠، ٩٦٦-٩٦٧، ٩٧٧-٩٨٦
- اسم المكتبة: بشاور، اسم الدولة: باكستان، اسم المدينة: بشاور، رقم الحفظ: ٤٥٧-٤٦١، ٤٩٥

الخطوة الثالثة: جمع النسخ :

لعل من البديهي أنه لا يمكن للمحقق بوجه قاطع أن يعثر على جميع المخطوطات التي تخص كتاباً واحداً، فمهما أجهد المحقق نفسه للحصول على أكبر مجموعة من المخطوطات فإنه سيجد وراءه نسخاً أخرى من كتابه، فالحق يقضي في فهرس المكتبات العامة، ولا يستطيع أن يبحث فيها كلها على وجه التدقيق، فإن عددها كثيرٌ متوزعة في بلاد الشرق والغرب، فلا يمكنه أن يدعي إلماماً تاماً بما فيها، أو يفكر في استيعاب ما تتضمنه من نفاثات المخطوطات، فليس وراء الباحث إلا أن يقارب البحث مقارنة اجتهاد^(١٦).

مثال:

تماذج من النسخ تحوي نفس المقطع تم جمعها لتحقيق مخطوط «البنية شرح الهداية»:



(١٦) عبد السلام، تحقيق النصوص، ٣٩.

قال المصنّف - رحمه الله - : م : (معناه) ش : أي معنى كلام الثُّدُورِيِّ أقرب القبائل إليهم يعني م : (نسباً) ش : أي من حيث التَّسب على التَّرتيب المذكور في العصبات.

ب) ضبط النص وتوقيمه: هو رسم النص كما وضعه صاحبه، لكن مع مراعاة الطريقة الحديثة وكتابة النص وفق الكتابة القياسية، مع تشكيل الكلمات والالتزام بالحركات الإعرابية.

ت) الزيادة أو النقصان: يجب تثبيت الفروق الحاصلة عند مقابلة النسخ وهذا يكون في حالة وجود كلمة أو سطر أو صفحة أو غيرها في نسخة أو أكثر وعدم وجودها في أخرى، فإن كانت الزيادة مما يقتضيه سياق النص، تُثبَّت في الهامش بين قوسين مع الإشارة في الهامش إلى النسخة أو النسخ التي وجدت فيها .

مثال:

م : (لأنَّ الوجوب بالقضاء) ش : [أي بقضاء القاضي]^(١)؛ لا [من حين]^(٢) [...] [...] الموت خلافاً للشافعي، أي]^(٤) لأنَّ^(٥) من عليه اللدّية قبل القضاء.....

(١) «أي بقضاء القاضي» ساقطة من هـ.

(٢) «من حين» ساقطة من و.

(٣) «القضاء» زيادة في أ ، ب ، د ، هـ.

(٤) «الموت خلافاً للشافعي أي» ساقطة من و.

(٥) «لأنَّ» ساقطة من أ ، ب ، هـ ، و.

درجات نُسخ المخطوط^(١٨):

- ١- النسخة الأم: وهي المخطوطات التي وصلت إلينا حاملة اسم الكتاب واسم المؤلف، ومكتوبة بخط يده، ويشترط أن تكون آخر مبيضة له، فكثيراً ما يكتب المؤلف كتابه عدة مرات.
- ٢- النسخة التي أملاها المؤلف على أحد تلاميذه وُقِرَّت عليه.
- ٣- النسخة التي قرأها المؤلف بنفسه أو قُرئت على المؤلف، وكتب عليها بخط يده ما يثبت هذه القراءة.
- ٤- النسخة التي قوبلت وعورضت على نسخة المؤلف.
- ٥- النسخة المكتوبة في عصر المؤلف أو قريباً من عصره.
- ٦- النسخة المكتوبة في عصر المؤلف وعليها سماعات.
- ٧- النسخة المكتوبة في عصر المؤلف وليس عليها سماعات.

(١٨) عبد السلام، تحقيق النصوص، ٣٧، محمد التوجي، المنهاج في تأليف البحوث وتحقيق المخطوطات، عالم الكتب، ١٦٣، صلاح الدين المنجد، قواعد تحقيق المخطوطات، ط٧، ١٩٨٧م، دار الكتب الجديد، بيروت، ١٣.

٨- إذا اجتمعت نُسخ عديدة مجهولة لسلسلة النسب، فيستطيع المؤلف ترتيبها بتقدم النسخة ذات التاريخ الأقدم، ثم التي عليها خطوط العلماء.

المطلب الرابع: النقاط الرئيسة التي يتم البحث فيها عند تحقيق المخطوط :

١- تحقيق عنوان المخطوط^(١٩):

عنوان المخطوط هو المرآة التي يُطل القارئ من خلالها على المخطوط، فتعكس صورته أمامه، وتحقيق عنوان المخطوط وتوثيقه ليس بالأمر الهين، فبعض المخطوطات تكون خالية من العنوان؛ إما لفقد الورقة الأولى منه أو انطماس العنوان، وأحياناً نجد عنواناً واضحاً للمخطوط ولكن عند قراءة ذلك العنوان نراه مخالفاً للمادة العلمية التي بداخل هذا المخطوط، ويكون ذلك إما بداعٍ من دواعي التزييف، وإما لجهل قارئ ما من القراء وقعت في يده هذه النسخة الخالية من العنوان، فاخترع لها عنواناً من خياله.

فإذا كان العنوان مفقوداً من المخطوط بسبب ضياع الورقة الأولى من المخطوط مثلاً، أو كان مثبتاً ولكن تطرق إليه شك الباحث، أو كان في العنوان طمس، ففي هذه الحالات الثلاث يحتاج المحقق إلى إعمال فكره من خلال عدة محاولات، كالرجوع إلى مقدمة المخطوط، فرمما أشار المؤلف إلى العنوان في سياق حديثه، أو يرجع إلى كتب المؤلفات أو كتب التراجم أو يرجع إلى كتب المؤلف الأخرى ربما يكون قد عرض لذكر هذا المؤلف في إحدى كتبه، أو يرجع الباحث إلى الكتب التي ألفت في الموضوع ذاته الذي يدور حوله هذا المخطوط.

٢- تحقيق اسم المؤلف^(٢٠):

نقصد بالتحقيق هنا التَّحَقُّق والتَّثَبُّت من صحة الاسم المذكور، وليس من صحة نسبة المخطوط إليه، فقد يعتري التصحيف والتحريف أسماء المؤلفين المثبتة على المخطوط، فالنصرى قد يُصحَّف بالبصرى، والحسن بالحسين، وأسباب وجود غلط في اسم المؤلف هو :

أ) اشتباه اسم المؤلف باسم آخر، إمّا لاتفاقهما بالاسم واسم الأب معاً، أو لاتفاقهما في الكنية، أو لاتفاقهما باللقب.

ب) بسبب الخطأ في كتابة ونسخ الاسم.

فلا بد من التَّحَقُّق من صحة الاسم بالرجوع إلى كتب التراجم والفهارس، وخاصة الكتب التي عنيت بذكر مواضع الاشتباه في أسماء المؤلفين، ويجب الرجوع إلى أكثر من مرجع.

٣- التحقق من نسبة المخطوط إلى المؤلف^(٢١):

(١٩) عبد السلام، تحقيق النصوص، ٤٣، عبد الهادي الفضلي، تحقيق التراث، ط١، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، مكتبة العلم، جدة، ١٣٩، عبد المجيد دياب، تحقيق التراث العربي منهجه وتطور، ٢٣، ١٩٩٣م، دار المعارف، ١٣٣.

(٢٠) عبد السلام، تحقيق النصوص، ٤٤، عبد الهادي، تحقيق التراث، ١٤٥، عبد المجيد، تحقيق التراث العربي، ١٣٤.

(٢١) عبد السلام، تحقيق النصوص، ٤٥، محمد التونجي، المنهاج في تأليف البحوث، ١٦٠، عبد الهادي، تحقيق التراث، ١٢٣، عبد المجيد، تحقيق التراث، ١٣٥.

فلا يكفي أن يجد المحقق عنوان المخطوط واسم المؤلف في بداية النسخة الأم أو في جميع النسخ ليحكم بأن هذا المخطوط من مؤلفات هذا المؤلف، بل لابد من التحقق من صحة النسبة من خلال التحقيق العلمي الذي يطمئن الباحث إليه.

أحياناً يوجد العنوان في المخطوط دون اسم المؤلف، فيمكن من خلال العنوان الوصول إلى اسم المؤلف بالرجوع إلى فهراس المكتبات أو كتب التراجم التي أخرجت إخراجاً حديثاً، وفهرست فيها الكتب فهرسة جيدة فيستطيع المحقق أن يجد فيها اسم المؤلف وعنوان المخطوط .

وقد يصادف المحقق مشكلة في هذه القضية التي يجد نفسه فيها أمام مخطوط مجهول الاسم، واشترك معه كثير من المؤلفين في نفس العنوان، فلا بد من الحذر حينئذٍ في إثبات المؤلف المجهول.

فتحقيق نسبة المخطوط إلى مؤلفه ليس بالأمر الهين ولا سيما المخطوطات التي لم تنل شهرة واسعة، فلا بد أن تعرض مثل هذه الكتب على فهراس المكتبات والمؤلفات التي تختص بالكشف عن هذه النسبة.

٤- تحقيق متن المخطوط^(٢٢):

معناه أن يؤدى متن المخطوط أداءً صادقاً كما وضعه مؤلفه كماً وكيفاً، وتحقيق المتن هو أمانة في الأداء التي تقتضيها أمانة التاريخ، فالمتن حكمٌ على المؤلف، وحكم على عصره وبيئته.

فالباحث إن وُجد خطأً يَبِّه عليه في الحاشية ويبيِّن وجه الصواب، وبذلك يحقق الأمانة.

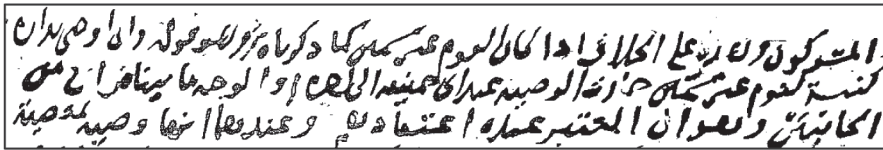
المبحث الثاني: الصعوبات التي تُواجه المحقق ومراحل التحقيق:

المطلب الأول: صعوبات التحقيق والطريقة المثلى لمعالجتها:

أولاً: الصعوبات^(٢٣):

١- رداءة المخطوط من حيث نوع الخط الذي كُتب به.

مثال:



٢- رداءة المخطوط من حيث التحريف والتصحيف الذي يقع فيه كاتبه، أو من حيث الإسقاطات الكثيرة التي تمنع من فهم النص أحياناً.

٣- رداءة المخطوط من حيث تعرضه لعوامل التآكل، أو انطماس بعض كلماته.

٤- غرابية الموضوع الذي يُعالجه المخطوط، ولا سيما إذا لم يجد المحقق نظيراً للمخطوط المؤلف في موضوعه.

(٢٢) عبد السلام، تحقيق النصوص، ٤٧، عبد الحميد، تحقيق التراث، ١٣٦.

(٢٣) عبد السلام، تحقيق النصوص، ١٠٠.

٥ - غرابة المخطوط في لغته.

ثانياً: طرق معالجة هذه الصعوبات^(٢٤):

- ١ - أن يجمع المحقق أكبر عدد مُستطاع من نسخ الكتاب الذي يُعالجه ويُقابل بعضها ببعض مقابلة دقيقة كاملة مستوعبة.
- ٢ - أن يعتمد إلى تكرار قراءة المخطوطات حتى يألف خطها ويعرف الاتجاه العام فيها.
- ٣ - أن يلجأ إلى المراجع التي يظن أن المخطوط استقى منها، ويستعين بها في التحقيق.
- ٤ - أن يتأني في فهم النص.
- ٥ - أن يكون للمحقق صلة تامة بدراسة أسلوب المؤلف فيما ترك من آثارٍ أخرى.
- ٦ - أن يكون المحقق صاحب خبرة بما يتعرّض له الكلام من التصحيف والتحريف.

المطلب الثاني: مراحل التحقيق:

وتشمل مرحلتين أساسيتين الأولى قسم الدراسة، والثانية قسم تحقيق المتن:

أولاً: قسم الدراسة^(٢٥): وتكون على النحو التالي:

- ١ - دراسة حول المصنّف:
يعرّف المحقق بعصر المؤلف وبالمؤلف، وعلومه وشيوخه الذين أجازوا له السماع أو الإقراء أو المناولة، وتلامذته الذين أفادوا من علومه، وذُكر بعض مؤلفاته.
- ٢ - دراسة حول الكتاب المحقّق:
يبيّن المحقّق موضوع الكتاب، ومبدأ تقسيم المؤلف للكتاب إلى فصول.
- ٣ - منهج المؤلف في الكتاب المحقّق:

مثال:

منهج الإمام بدر الدين العيني في كتابه «البنية شرح الهدية»:

- حسن الترتيب.
- وضوح معاني المفردات الغريبة وأصول مركباتها
- ذكر أقوال الفقهاء من المذهب الحنفي خاصة، والخلاف الذي بينهم، وأورد الاعتراضات، ثم ذكر الرأي الصحيح ومن صحّحه في الغالب
- ضبط الكلمات المشكّلة بالحروف؛ لإزالة الإشكال في هذه الكلمات، فقد تشبهت بعض الحروف ببعض.

(٢٤) عبد السلام، تحقيق النصوص، ١٠١.

(٢٥) عبد السلام، تحقيق النصوص، ٨٤، محمد التونجي، المنهاج في تأليف البحوث، ١٨٤، عبد الهادي، تحقيق التراث، ١٢٣، عبد الحميد، تحقيق التراث، ١٣٥.

٤- منهج التحقيق:

فِيُبينَ المحقق خطته في مراحل عمله أثناء التحقيق في نقاط.

مثال:

منهج المحقق في تحقيقه لكتاب «البناية شرح الهداية»:

- نسخ الكتاب وضبطه ومُقابله على عدد من النسخ وهي ستة نسخ، وإثبات الفروق المهمة بينها.
- بذل الوسع في قراءة النص على الوجه الذي أراده عليه مؤلفه، وذلك بتصحيح ما أصاب كلماته من تصحيف أو تحريف، وتبرئته مما زيد فيه أو نقص منه.

٥- المصادر التي اعتمد عليها المؤلف في كتابه:

أمثلة:

بعض الكتب التي اعتمد عليها المؤلف بدر الدين العيني في كتابه «البناية شرح الهداية»:

- «الإجماع» لمحمد بن إبراهيم بن المنذر.
- «الأسرار» لعبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي.
- «الإيضاح» لأبي الفضل عبد الرحمن بن محمد الكرمانى.
- «التفريع» العبيد الله بن الحسين بن الجلاب.
- «التقريب» في الفروع للإمام أبي الحسين أحمد بن محمد القُدوريّ.

٦- وصف النسخ المعتمدة في التحقيق:

تقدم دراسة فاحصة لمخطوطات الكتاب، ويذكر مكان وجود كل مخطوط، وعدد أوراقه، وعدد السطور في كل صفحة، وعدد الكلمات في كل سطر، ومدى وضوحه، ونسبة الكمال أو النقص أو العيب، ونوع الورق ولونه، وهل النسخة مزينة، وبداية المخطوط ونهايته، وإعطاء كل نسخة من النسخ رمز معيّن لها.

مثال:

وصف لبعض النسخ التي استخدمت في تحقيق مخطوط «البناية شرح الهداية»:

النسخة الأولى المرموز لها بالحرف (أ) :-

نسخة مصورة من مكتبة دار الكتب القومية، مصر، تحت رقم: ١٢، ميكروفيلم رقم: ٦٠٦٦، وتتصف هذه النسخة بما يأتي:

- ١- وضوح الخط.
- ٢- يشمل قسم التحقيق من باب جنابة المملوك والجنابة عليه من هذه النسخة على ٨٩ لوحة.
- ٣- عدد الأسطر في كل صفحة ٣٣ سطرًا.
- ٤- عدد الكلمات في السّطر (١٠-١٢) تقريباً.

- ٥- يرمز إلى المتن بحرف (م)، وإلى الشرح بحرف (ش) .
- ٦- كتب في أول لوحة: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي شرح صدورنا بأنوار الهداية، وأطلعنا على غوامض العلوم بمعراج الدراية، حتى اطلعنا على أسرارها المكنونة... .
- ٧- كتب في آخر لوحة: ... انتهيت من تأليف كتاب البناية في شرح الهداية في العشرين في مدرسة البدرية بالقرب من جامع الأزهر، فنسأل الله تعالى من فضله وكرمه قبول ذلك، آمين.

النسخة الثانية المرموز لها بالحرف (ب) :-

- نسخة من مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، تحت رقم: ١٩٦، وتتصف هذه النسخة بما يأتي:
- ١- وضوح الخط.
 - ٢- عدد لوحاتها ٧١٧ لوحة.
 - ٣- يشمل قسم التحقيق من باب جناية المملوك والجناية عليه من هذه النسخة على ٨٩ لوحة.
 - ٤- عدد الأسطر في كل صفحة ٣١ سطراً.
 - ٥- عدد الكلمات في السطر (١٠-١٢) تقريباً.
 - ٦- لون اللوحات يميل إلى اللون الأبيض.
 - ٧- عناوين الفصول والأبواب مكتوبة باللون الأحمر، والباقي باللون الأسود.
 - ٨- يرمز إلى المتن بحرف (م)، وإلى الشرح بحرف (ش) .
 - ٩- كتب في أول لوحة: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي شرح صدورنا بأنوار الهداية، وأطلعنا على غوامض العلوم بمعراج الدراية، حتى اطلعنا على أسرارها المكنونة... .
 - ١٠- كتب في آخر لوحة: ... وكان الفراغ من نسخ هذا الجزء يوم الثلاثاء المبارك من شهر ربيع الثاني، لأربع ليالٍ خلون منه من شهور.

النسخة الثالثة المرموز لها بالحرف (ج) :-

- نسخة من مكتبة السلیمانیة، تركيا، تحت رقم: ١٩٥٨، وتتصف هذه النسخة بما يأتي:
- ١- وضوح الخط.
 - ٢- يشمل قسم التحقيق من باب جناية المملوك والجناية عليه من هذه النسخة على ٥٧ لوحة.
 - ٣- عدد الأسطر في كل صفحة ٣٥ سطراً.
 - ٤- عدد الكلمات في السطر (١٤-١٧) تقريباً.
 - ٥- لون اللوحات يميل إلى اللون الأبيض.
 - ٦- عناوين الفصول والأبواب مكتوبة باللون الأحمر، والباقي باللون الأسود.
 - ٧- يرمز إلى المتن بحرف (م)، وإلى الشرح بحرف (ش) .
 - ٨- كتب في أول لوحة: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي شرح صدورنا بأنوار الهداية، وأطلعنا على غوامض

العلوم بمعراج الدراية، حتى اطلعنا على أسرارها المكنونة...

٩- كتب في آخر لوحة: ... وكان الفراغ من تعليقه يوم السبت المبارك الثالث عشر شهر ذي الحجة الحرام، سنة ثلاثة وستين وتسعمائة من علي الفقير إلى الله تعالى المدعو غالي بن الشيخ حسن بن السهمي محمد الجزيري الشافعي مذهباً، غفر الله تعالى له ولوالديه وجميع المسلمين، آمين.
وهكذا في جميع نسخ المخطوط.

ثم يختم المحقق ببعض الورقات المصورة من المخطوط كنماذج، ولا سيما الأولى والأخيرة.

ثانياً: قسم تحقيق المتن^(٢٦):

١- عُرِّو ما ورد فيه من الآيات إلى مواضعها: بذكر السورة ورقم الآية، مع كتابتها برسم المصحف العثماني، ويكون ذكر اسم السورة ورقم الآية في الحاشية وليس في متن الكتاب؛ لما يترتب على ذلك من مخالفة الأصل وتشويه صورته.
أمثلة:

يؤيد ذلك قوله تعالى: [وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى^(١)]، ألا يرى أنّ من أُلّف دابة قيمتها مُجحف مال المتلف كثرة لا يجب الضمان.

وقال بعضهم: هي واجبة في حق الوالدين والأقربين؛ لقوله تعالى: [كُتِبَ عَلَيْكُم إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا آلَؤُوصِيَّةٌ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ^(٢)].

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) البقرة: ١٨٠.

٢- تخريج الأحاديث التي استشهد بها المصنّف، بذكر راوي الحديث من الصحابة (ض)، والكتب التي خرّجته، وبيان حكمه من حيث الصحة والضعف من قبل كبار المحدثين إن كان في غير الصحيحين، وإن كان الحديث في الصحيحين يُكتفى بهما، وإلا فحسب ما يتيسر من المراجع.

مثال:

م: (لأنّه كان كذلك على عهد رسول الله -ص-) ش: لما روى أبو هريرة - ض-: «أنّ امرأتين من هذيل اقتلتا^(١)، فرمت إحداهما بحجر فقتلت الأخرى، فاختصموا إلى النبي - ص - ففضى بديتها على عاقلتها، وميراثها لابنها»^(٢)
(١) في أ «أقبلتا».

(٢) عن يونس عن ابن شهاب عن ابن المسيب وأبي سلمة بن عبد الرحمن: أنّ أبا هريرة رضي الله عنه، قال: اقتلت امرأتان من هذيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فاختصموا إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- «ففضى أن دية

(٢٦) عبد السلام، تحقيق النصوص، ٨١، صلاح الدين، قواعد تحقيق، ١٩، عبد الهادي، تحقيق التراث، ١١٥.

جنيها غرة، عبد أو وليدة، وقضى أن دية المرأة على عاقلتها». أخرجه البخاري في صحيحه: ٦٩١٠/١١/٩ ، وأخرجه مسلم في صحيحه: ١٦٨١/١٣٠٩/٣.

٣- ترجمة لما ورد فيه من الأعلام - إلا من بلغ درجة لا يحتاج فيها إلى التعريف به -.

مثال:

وقال السغناقي^(١): «هكذا وقع في التسخ وليس بصواب...»
(١) هو الحسين بن علي بن الحجاج بن علي، الإمام العالم العلامة حسام الدين السغناقي أو الصغناقي، الحنفي، الفقيه الكبير، البارع المفنن، شارح الهداية، (ت ٧١٠هـ). محيي الدين، الجواهر المضية، ٢١٣/١ ، ابن تغري بردي، المنهل، ١٦٣/٥.

٤- تعريف بالكتب التي ذكرها المصنّف في كتابه.

مثال:

وعندنا الوجوب على المولى دون العبد، فلا يتبعه بعد العتق؛ لأنه بعد العتق صار مختاراً للقاء، في «مبسوط بكر»^(١) و«الأسرار»^(٢).
(١) المبسوط في الفروع، للإمام، شيخ الإسلام: محمد بن حسين البخاري، المعروف: بيكر خُوَاهِر زَادَه، في خمسة عشر مجلداً، ابن قلطويغا، تاج التراجم، ١٠٠/١ ، الزركلي، الأعلام، ١٠٠/٦ ، حاجي خليفة، كشف الظنون، ١٥٨٠/٢.
(١) الأسرار في الأصول والفروع، عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، (ت ٤٣٠ هـ)، قال الدبوسي في مقدمة الكتاب: "هذا كتاب استنبطه التفكر في أسرار المسائل، والرّواية في فنون الدلائل، بعد ما سبر غورها بمسائر النظر، ووقف على حقائقها بحد الفكر، حث صانعه على ترتيب مبادئه وتهذيب معانيه". حاجي خليفة، كشف الظنون، ٨١/١ ، أبو الطيب، محمد صديق خان بن حسن، أبجد العلوم، ط١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، دار ابن حزم، ٦٢٩/١ ، الباباني، هدية العارفين، ١/٦٤٨ ، الدبوسي، عبد الله بن عمر، المناسك من الأسرار، (تحقيق: نايف بن نافع العمري)، دار المنار، ٥٤ .

٥- بيان معاني المفردات الغريبة، من أمهات كتب اللغة.

أمثلة:

م: (وفي الآبدة^(١)) ش: من أبدت البهيمة تأبداً...
(١) أبداً: أبداً أيدياً، ويقال: إن الآبدة الفعلة يبقى ذكرها على الأبد، وتأبّد البعير توحش. والأوابد: الوحشيات، والأوابد والأبداً: الوحش، الذكر آبد والأنثى آبدة، وقيل: سميت بذلك لبقائها على الأبد. الهروي، التهذيب، ١٤٦/١٤ ، ابن

فارس، المحجل، ٨٣/١، ابن منظور، اللسان، ٦٨/٣.
 وبني العلات^(١) وبني الأخياف^(٢)، وليس بظاهر...
 (١) علل: العلة: الضرة وبنو العلات: بنو الضرائر، وبنو العلات هم: أولاد الرجل من نسوة شتى، سميت بذلك؛ لأنّ
 الذي تزوجها على أولى قد كانت قبلها ثمّ علّ من هذه، قال ابن بري: وإنما سميت علة لأنها تعل بعد صاحبها.
 الأزدي، الجمهرة، ١٥٦/١، الفارابي، الصحاح، ١٧٧٣/٥، ابن منظور، اللسان، ٤٧٠/١١.
 (٢) خيف: الأخياف: القوم من أب واحد وأمّهات شتى، يقال إخوة أخيف وأما بنو الأخياف فإنّ قاله متقن فعلى
 إضافة البيان، وقال ابن شميل: الأخياف اختلاف الآباء وأمهم واحدة، وبنو الأعيان الإخوة لأب وأم واحد. الأزدي،
 الجمهرة، ٦١٨/١، المُطَرِّزِي، المغرب، ١٥٧/١، ابن منظور، اللسان، ٤٧٠/١١.

٦- إرجاع ما ورد في المخطوط من النصوص إلى مصادرها التي استقامها المؤلف منها، والبحث عمّا يؤيّدّها، ويشهد
 بصحتها في بطون الكتب.
 أمثلة :

وذكر في «التهاية»: «أنّ اعتبار وقت الإقرار دون الموت ليس على إطلاقه، ... وذلك باطل»^(١)، انتهى.
 (١) السغناقي، النهاية، ٣١٢/٤.
 ولكن في «الغريين»: وفي الحديث: «إنّما تُرُودُ من جَنَفِ الظَّالِمِ ما تُرُودُ من جَنَفِ الموصي»^(١). انتهى
 (١) الهروي، أحمد بن محمد، الغريين في القرآن والحديث، (تحقيق: أحمد فريد الزبيدي)، ط ١، ١٤١٩ هـ -
 ١٩٩٩ م، نزار مصطفى الباز - الرياض، ٣٧٧/١.

٧- قد يسبق المؤلف قلمه فيخطئ في لفظ أو اسم، فإذا كانت النسخة بخط المؤلف فيثبت النص ويصحح الخطأ في
 الحاشية، وإن لم تكن النسخة بخط المؤلف فيثبت الصواب ويشار إلى ما في الأصل من خطأ في الحاشية.
 مثال:

وقال الأتزازي^(١): «ولنا ما روى أصحابنا في كتبهم كالمُؤدوري وغيره...»
 (١) الصحيح هو "الأتزازي" وليس "الأتزازي"؛ لأن كل من ترجم له نسبه إلى أترار، وصححت لفظ الأتزازي إلى
 الأتراري في جميع المواضع بناء على ذلك، فأترار اسم مدينة حصينة وولاية واسعة في أول حدود الترك بما وراء النهر
 على نهر سيحون قرب فاراب، وبعضهم يقول: أطرار، اكتسبت شهرة حين غزاها جنكيزخان سنة ٦١٦ هـ، والأتراري
 هو قوام الدين أمير كاتب ابن عمر الفارابي الأتراري الأتقاني، فقيه كان بمصر، من مدينة أترار، ولد في أتقان، وهي
 قسبة من قصبات أترار، كان أحد الرؤساء في مذهب أبي حنيفة وقاضياً في بغداد، ثم عزل ووصل إلى دمشق ثم
 اتصل ببعض أمراء مصر فاشتهر وعظم ذكره، من كتبه (غاية البيان) شرح الهداية، وشرحه في ست مجلدات، (ت
 ٧٥٨ هـ). ينظر: ماكولا، سعد الملك، أبو نصر علي، الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء

والكنى والأنساب، ط ١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١/١٤٧، ابن ناصر الدين، محمد بن عبد الله بن محمد، توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، (تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي)، ط ١، ١٩٩٣م، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١/١٣٠، ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ٣/١٠١، محيي الدين، الجواهر المضية، ٢/٢٧٩، الزركلي، الأعلام، ٢/١٤، الحموي، شهاب الدين ياقوت، معجم البلدان، ط ٢، ١٩٩٥م، دار صادر، بيروت، ١/٢١٨.

٨- التعليق على المسائل التي ذكرها المصنّف حسب ما يقتضيه المقام، فقد يشعر المحقق أنّ في النص غموضاً، فيشرح ما يراه ضرورياً ويعلّق بشرط ألاّ يطيل، فمن المستحسن ألاّ يترك المحقق الكتاب خالياً من التعليقات الضرورية التي تعطي الثقة بالجهد المبذول في فهم النص وتقدير صحته.
إلاّ أنّ بعض المحققين يسرفون في هذه التعليقات بما يخرج عن هذا الغرض العلمي.
أمثلة:

م: (ولهذا ينفذ من جميع المال، والوارث يُنكره؛ لأنّ مدعاه العتق في المرض وهو وصيّة، والعتق في المرض مُقدّم على الوصيّة بنتلث المال، فكان: ش: أي الوارث م: (منكراً، والقول قول المنكر مع اليمين^(١)).
(١) فإذا كان القول قول الورثة كان الثلث مستحقاً بالعتق، فإنّ فضل شيء منه إلى تمام الثلث، فهو للموصى له، وإن لم يفضل فلا شيء للموصى له. المرغيناني، الهداية، ٨/٢٨٤.
م: (ثمّ فيه) ش: أي في الخمسين م: (استعظام أمر الدّم) ش: ولهذا يتكرر اليمين في اللّعان^(١) وأمر الدّم أقوى.
(١) تقام كلمات اللّعان مقام أربعة من الشهود؛ لأنّ في كلمات اللّعان لفظة الشهادة وهي شهادات مؤكّدة بالإيمان. السرخسي، المبسوط، ٧/٣٩، الزيلعي، تبيين الحقائق، ٣/١٥.

٩- يجب ربط أجزاء الكتاب بعضها ببعض، فقد ترد إشارة لاحقة إلى لفظة سابقة في الكتاب، فمن المستحسن الإشارة إليها في الهامش.
مثال:

م: (بخلاف ما إذا خرج من فيه) ش: أي فمه، م: (أو دبره أو ذكره؛ لأنّ الدّم يخرج من هذه المخارج عادةً بغير فعل أحد، وقد ذكرناه في الشّهيد) ش: يعني في كتاب الصّلاة في باب الشّهيد^(١).
(١) «يريد بالأثر علامة تدلّ على قتله كالذّبح والطّعن والجرح والرض وسيلان الدّم من عينه أو أذنه، ولا يكون ذلك إلاّ بجرح في الباطن، وإن كان يسيل من دبره أو ذكره أو أنفه لا يكون شهيداً؛ لأنّ الدّم يخرج من هذه المخارج من غير ضرب في العادة، إذ صاحب الباسور يخرج الدّم من دبره؛ والجبان يبول دماً من الخوف، وتسيل الأسنان بالرّعاف، وكذا إذا وجد ميتاً وليس به أثر؛ إذ الجبان يبول دماً من الخوف وقد يموت من الفزع، وكونه في المعركة ليس بسبب قتله، بدون الإصابة، فإنّ القتل لا يكون إلاّ بالأثر». العيني، البناية، باب كل من يدخل في معنى الشهيد.

- ١٠- العناية بعلامات الترقيم في تحقيق المتن، وهي العلامات الحديثة التي تفصل بين الجمل والعبارات، أو تدل على معنى الاستفهام أو التعجب وما يُحمل عليها، فمن الأمور ذات الأهمية في إخراج المخطوط وإعداده للنشر استخدام علامات الترقيم في كتابة المخطوط. ومن علامات الترقيم:
- أ) الفاصلة (،) توضع للفصل بين الجمل التامة المعنى.
- ب) الفاصلة المنقوطة (؛) توضع قبل التعليل وذكر السبب.
- ت) النقطة (.) توضع بعد انتهاء الكلام.
- ث) الشرطة (-) توضع بين العدد والمعدود.
- ج) علامة الاستفهام (؟) توضع بعد السؤال.
- ح) علامة التعجب (!) توضع بعد جملة التعجب.
- خ) النقطتان والشرطة (: -) تستخدم في التقسيم فتوضع قبل الأقسام.
- د) القوسان الصغيران العاليان (^١) يوضعان فوق الكلمة لحصر رقم التهميش.
- ذ) الخط الطويل () يوضع في آخر المتن للفصل بينه وبين الهامش.
- ر) النجمة (*) تستخدم مساعدة لأرقام الهوامش.
- ز) النقطتان (:) تستخدمان للشرح، وبعد القول، وبعد كلمة (مثل) للتمثيل.
- س) الشرطتان المتقابلتان (- -) تستعمل لحصر الجمل المعترضة.
- ش) القوسان الصغيران المضاعفان («») يستخدمان لحصر النصوص المنقولة، وأسماء الكتب.
- ص) القوسان المنقوشان [] يستعملان لحصر الآيات القرآنية.
- ض) العضادتان [] تستعملان لما يضيفه المحقق من عناوين فرعية.
- ط) النقط الثلاث المتتالية (...) توضع في محل الفراغ أو الحذف.
- ١١- التعريف بالبلدان.

مثال:

وجد قتييل بين وادعة وأرحب^(١)....

(١) أرحب من همدان: حي من بكيل من همدان من القحطانية، وهم: بنو أرحب بن مالك بن معاوية بن صعيب بن دومان بن بكيل بن جشم ابن خيوان بن نوفل بن همدان، وإلى أرحب هذا تنسب الإبل الأرحبية. القلقشندي، أحمد بن علي، قلائد الجمال في التعريف بقبائل عرب الزمان، (تحقيق: إبراهيم الإبياري)، ط ٢، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ١٠٠/١، القلقشندي، أحمد بن علي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، (تحقيق: إبراهيم الإبياري)، ط ٢، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، دار الكتاب اللبنانيين، بيروت، ٣٦/١.

١٢- ترتيب الحواشي: اتبع المحدثون طرُقاً في ترتيب الحواشي:

الأولى: أن تُعزل الحواشي في أسفل الصفحة بحرف مخالف.

ويتم ترقيم هذا التهميش في المتن بعد كلام المؤلف الذي يُراد التعليق عليه، أو بعد النص الذي يُراد تخرجه بين قوسين، ويوضع الرقم نفسه أسفل الصفحة.

وفي كل صفحة تبدأ الأرقام من رقم (١) وتنتهي بانتهاء الصفحة.

الثانية: أن تلحق الحواشي جميعها بنهاية الكتاب، ويُكتفى بإدراج الإشارات إلى اختلاف النسخ في حواشي صلب الكتاب.

في هذه الطريقة تبدأ أرقام التهميش في المتن من أول الكتاب وتنتهي بانتهائه بتسلسل مستمر موضوعة بين قوسين^(٢٧).

أرى أنه من الأسهل على القارئ أن يكون لكل صفحة حواشي خاصة بها، ويُستحسن أن تبدأ كل حاشية بسطر مستقل.

١٣- التشكيل: فيجب تشكيل الكلمات التي يصعب قراءتها، وتشكيل الأسماء والأشعار.

أمثلة:

- الأثرزي.
- القُدوري.
- أصهازُ مَنْ يوصي أقاربَ عرسِهِ ***** ويَزولُ ذاكُ ببائِنٍ وحرَمِ أختائِهِ أزواجَ كلِّ محارِمٍ ***** ومحارِمِ الأزواجِ بالأزحامِ

١٤- قد يُصادف المحقق نصوصاً قديمة ألفاظها مهملة غير منقوطة فلا يمكن نشرها اليوم بلا نقط، وقد يُصادف نصوصاً

لا شكل فيها من همز أو ضمّ أو فتح أو كسر أو تشديد أو جزم، فيؤدي إثباتها كما وردت إلى بعض الالتباس. فيجب اتباع ما يلي:

أ) توضع همزة الابتداء دائماً إذا كانت حركتها تبدل المعنى.

ب) مراعاة تنقيط ما لم يُنقط من الحروف بدقة وعناية.

ت) منعاً للالتباس بين الألف المقصورة والياء تُنَبِّت النقطتان تحت الياء فيما قد تلتبس قراءته.

ث) يوضع التشديد دائماً.

ج) فصل الأعداد، فإذا كان العدد في المخطوط مكتوب (سبعمئة) فعلى المحقق أن يفصله ويكتبه (سبع مئة).

ثالثاً: مكملات التحقيق وضرورياتها:

١- مقدمة المحقق^(٢٨):

(٢٧) عبد السلام، تحقيق النصوص، ٨٧، عبد الهادي، تحقيق التراث، ١٩٤.

النقاط التي ينبغي أن تشتمل عليها مقدمة المحقق للمخطوط الذي انتهى من تحقيقه هي:

- أ) تعريف عام بموضوع الكتاب.
- ب) مقارنة الكتاب بما قبله وما بعده من مؤلفات مماثلة له؛ لإبراز أهميته العلمية والمنهجية.
- ت) تعريف بالمؤلف تعريفاً عاماً.
- ث) بيان بمضامين الكتاب.
- ج) وصف النقص والزيادات في النسخ.
- ح) ذكر الصعوبات التي مرَّ بها المحقق في أثناء التحقيق.

٢- الفهارس العامة^(٢٩):

للفهارس المقام الأول بين هذه المكملات، إذ بدونها تكون دراسة الكتب عسيرة، فالفهارس تكشف ما في باطن الكتب، ويكون عمل الفهارس بعد الانتهاء من طبع المخطوطة؛ لأن الفهارس تكون مرتبطة بأرقام الصفحات. وتنقسم إلى:

أ) فهارس الأعلام: يراعى فيها الاسم والكنية، أما الأسماء المبدوءة بـ"ابن" أو "أبو" فيمكن إسقاطها من الحسبان، (فابن زيدون) يوضع مع (الزاي)، كما يمكن درجها في مواضع الهمزة.

مثال:

١٢٨	ابن أبي ذئب
٢٠٤	ابن أبي ليلى
١٣٠	ابن أبي مالك
٥٥٤	أبو القاسم الصفار
٩٥	أبو الليث السمرقندي
٤٨	الأترزي
١٠٠	إسحاق

ب) فهارس الآيات والأحاديث والآثار:

مثال:

٣٠١ - ٣٠٤ - ٤٧٤	أَلْوَصِيَّةٌ لِلْوَلَدَيْنِ وَالْأَهْرَبَيْنِ
٤٧٠	فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأَيِّهِ السُّدُسُ

(٢٨) عبد الهادي، تحقيق التراث، ٢١٣.

(٢٩) عبد السلام، تحقيق النصوص، ٨٧، عبد الهادي، تحقيق التراث، ١٩٩، صلاح الدين، قواعد تحقيق، ٢٧.

٦٥٩ - ٣٢٨	إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ
-----------	--

١٩٩	أَيُّ يَقْتِيلُ وَجَدَ بَيْنَ قَرَيْتَيْنِ
٦٣١	إِذَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى قَبْضَ
٣١١	الإِضْرَارِ فِي الوَصِيَّةِ

٤٦	إِذَا جَنَى العَبْدُ إِنْ شَاءَ... .
٤٩	إِذَا جَنَى العَبْدُ فِي رَقِيَّتِهِ... .
١٨٩	إِذَا لَمْ تَبْلُغِ القِسَامَةَ كَرَّرُوا

ت) فهرسة المفردات الواردة في الكتاب:

مثال:

٦١٢	الآبِدة
٢٢٤	إِحْحَاف
٢٢٤	أَحْلُوا
٤٨٣	الأرَامِل

ث) فهرسة أسماء البلدان والقبائل:

مثال:

١٨٠	أَرْحَب
٢٥٢	أَسْبِيْجَاب
٤٦٥	بنو المصطلق

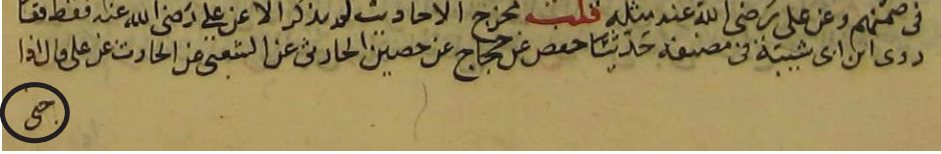
٣- ترقيم الصفحات^(٣٠):

من عادة الأقدمين أن لا يُرقِّموا الصفحات بل يستعيضون عن الأرقام بأن يكتب المؤلف في نهاية الصفحة الكلمة الأولى من السطر الأول في الصفحة التالية ويُسمى هذا بالإلحاق، وبهذا يقوم المؤلف بوضع تسلسل لكتابه، فعلى المحقق أن يستعيض عن ذلك بالأرقام.

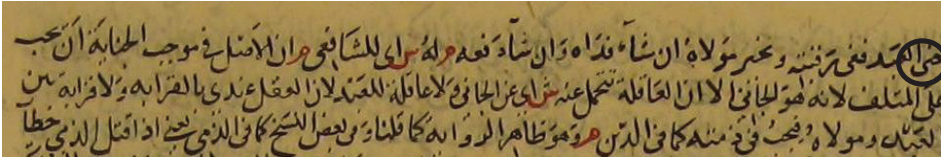
(٣٠) عبد الهادي، تحقيق التراث، ١٩٢، عبد الله عسيلان، تحقيق المخطوط، ١٤٣.

مثال:

نهاية صفحة:



بداية الصفحة التالية:



٤ - المصادر والمراجع^(٣١):

الطرق المتبعة في تنظيم قائمة المصادر والمراجع هي:

- أ) البدء باسم الكتاب وفق الترتيب الهجائي أو وفق الترتيب الزمني للنشر.
- ب) البدء باسم المؤلف وفق الترتيب الهجائي أو وفق الترتيب الزمني للوفاة.
- ت) البدء بلقب المؤلف وفق الترتيب الهجائي أو وفق الترتيب الزمني للوفاة.
- ث) اتباع إحدى الطرق المتقدمة مع توزيع الكتب حسب ترتيب موضوعاتها.

أمثلة:

١.	الأتقاني، غاية البيان، مخطوطة، جامعة الملك سعود
٢.	ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد، أسد الغابة في معرفة الصحابة، (تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود)، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، دار الكتب العلمية
٣.	ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك، جامع الأصول في أحاديث الرسول، (تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط)، ط١، مكتبة الحلواني-مكتبة دار البيان.
٤.	ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك، النهاية في غريب الحديث والأثر، (تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي)، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، المكتبة العلمية - بيروت

المطلب الثالث: تصنيف المراجع العلمية التي يستطيع المحقق الرجوع إليها في التحقيق^(٣٢):

(٣١) عبد الهادي، تحقيق التراث، ٢١٧.

١ - كتب المؤلف نفسه مخطوطها ومطبوعها.

أمثلة:

- مخطوط «رمز الحقائق شرح كنز الدقائق»، لبدر الدين العيني.
 - «معاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار».
 - «نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار».
- هذه الكتب تم الرجوع إليها في تحقيق كتاب البناية شرح الهداية، وهي من تأليف بدر الدين العيني.

٢ - الكتب التي لها علاقة مباشرة بالكتاب، كالشروح والمختصرات والتهذيبات.

أمثلة:

- كتاب «النهاية في شرح الهداية» لحسام الدين السغناقي، وهو شرح لكتاب الهداية.
- كتاب «العناية شرح الهداية» لأكمل الدين البابرقي، وهو لكتاب الهداية.
- كتاب «شرح الجامع الصغير» لفخر الإسلام البزدوي.

٣ - الكتب التي اعتمد عليها المؤلف اعتماداً كبيراً في تأليف كتابه.

أمثلة:

اعتمد الإمام برهان الدين المرغيناني في كتابه «الهداية» على كتاب «الجامع الصغير» للإمام محمد الشيباني، وكتاب «المختصر» للقدوري، فكان الكتابان أهم مرجعين في تحقيق «البناية شرح الهداية».

٤ - الكتب التي كانت مرجعاً للمؤلف.

أمثلة:

- رجع الإمام بدر الدين العيني إلى كتب كثيرة في تأليف كتابه «البناية»، ومن هذه الكتب:
- «حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء» لأبي بكر محمد بن القفال الشاشي.
- «شرح الإرشاد» لمحمد بن محمود البابرقي.
- «المبسوط» لمحمد بن أحمد السرخسي.
- «شرح معاني الآثار» لأحمد بن محمد الطحاوي.

٥ - الكتب المعاصرة التي تعالج نفس موضوع الكتب المحقق أو موضوعاً قريباً منه.

٦ - كتب اللغة والمعاجم التي تمت بصلة وثيقة إلى العربية.

أمثلة:

(٣٢) عبد السلام، تحقيق النصوص، ٦٠، عبد الحميد، تحقيق التراث، ١٤٠.

- «المءمل فى اللءة» لأبى الءسءن أءمء بن فارس.
- «ءىوان الأءب» فى اللءة.
- «المءرب» لناصر بن عبء السىء المءررئى.
- «الءمهرة» فى اللءة.

٧- ءءب النءو.

أمءلة:

- «شرح أبىاء سىبوىة» لىوسف السىرافى.
- «فءء رب البرىة فى شرح نظم الأءرومىة» لأءمء بن عمر الءازمى.

٨- لا سءءنى المءقق عن الرجوع إلى المراءع العلمىة الءاصة بماءة الءءاب، وهءة ءءء عن نطاء الءصر، إء أن لكل ءءاب أو مءءوط ىكون له ءرؤباً ءئى من المراءع الءى ءءطلبها فى الءءقء.

مءال:

- ءءاب «البنائة شرح الهاءة» هو ءءاب فءه ءءفى، فالمراءع العلمىة الءى ءم الرجوع إليها فى ءءقء هءا الءءاب:
- ءءب فءهىة وأصولىة:
- «بءاءع الصنائع فى ءرءىب الشراءع» لعلاء الءىن الءاسانى.
 - «المءنى فى أصول الفءه» لءلال الءىن الءىازى.
- ءءب مءون الءءء الشرفى:
- صءىء البءءارى وصءىء مسلم.
- ءءب المءاءم:
- «لسان العرب» لابن منظور.
 - «المصباح المنىر» للفىومى.
- ءءب ءراءم والأعلام:
- «إءمال ءءذىب الءمال فى أسماء الرجال» لعلاء الءىن المءلطاى.
 - «الفواءء البهىة فى ءراءم الءنىفة» للءنوى.

الءاءمة:

إنّ أمءنا الإسلامىة ءملك الملاىىن من المءءوطاء الءى عمل علېها ءهابة هءة الأمة من علمائها ومفءرېها، وشءكء ءراءاً إسلامياً عربقاً، ىءءبر مفءرة هءة الأمة وإنءازها الءضارى، هءا ءراءى ءءوى ءافة العلوم وءاصة العلوم الإسلامىة.

إنّ القيام ببعث التراث ونقّض الغبار عنه يُعتبر أمراً ضرورياً لبناء الذات في الحاضر والمستقبل لهذه الأمة العظيمة التي اختصها الله بأعظم الرسالات السماوية وأكملها.

من هنا تتضح أهمية التحقيق كعمل جليل يحتاج إلى جهد وصبر وعلم ودراية، إلا أنّ تحقيق المخطوطات مع أهميته في إحياء التراث ونشره فإنّه في الوقت ذاته خطير جداً إذا قام به من ليس أميناً عليه، أو من لا يُجيد التحقيق وفق الأصول العلمية المتبعة.

أرجو من الله أن أكون قد وُفِّقت في كتابة هذا البحث الذي خصّصته لمعرفة طرق تحقيق المخطوطات وأهميّة ذلك، والله من وراء القصد.

والحمد لله رب العالمين.

المراجع:

- ١- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، ط٣، ١٤١٤هـ، دار صادر- بيروت.
- ٢- أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، عالم الكتب.
- ٣- إياد خالد الطباع، منهج تحقيق المخطوطات، ٢٠٠٣م، دار الفكر.
- ٤- الباباني، إسماعيل بن محمد أمين، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.
- ٥- الحاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ١٩٤١م، مكتبة المثنى، بغداد.
- ٦- الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (تحقيق: حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإرياني - يوسف محمد عبد الله)، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، دار الفكر (دمشق - سورية).
- ٧- الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، (تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، دار الفكر.
- ٨- رمضان عبد التواب، مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- ٩- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، الأعلام، ط١٥، ٢٠٠٢م، دار العلم للملايين.
- ١٠- السنخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.
- ١١- السيد النشار، في المخطوطات العربية، ١٩٩٧م، دار الثقافة العلمية، الاسكندرية.
- ١٢- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، نظم العقيان في أعيان الأعيان، (تحقيق: فيليب حتى)، المكتبة العلمية - بيروت.
- ١٣- صلاح الدين المنجد، قواعد تحقيق المخطوطات، ط٧، ١٩٨٧م، دار الكتب الجديد، بيروت.
- ١٤- عبد السلام محمد هارون، تحقيق النصوص ونشرها، ط٧، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

- ١٥- عبء الله عسبلان، ءءقء المءطوط ببن الواءع والنهء الأمءل، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، مكءبة الملك فهء الوطنفة، الرفاض.
- ١٦- عبء المءفء ءفاب، ءءقء ءراء العربف منهءه وءطوره، ط٢، ١٩٩٣م، ءار المعارف.
- ١٧- عبء الهاءف الفاضلف، ءءقء ءراء، ط١، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢، مكءبة العلم، ءءة.
- ١٨- كءالة، عمر بن رضا بن مءمء راعب بن عبء الغنف، مععم المؤلففن، مكءبة المءنفى - بفروء، ءار إءفاء ءراء العربف بفروء.
- ١٩- مءمع اللغة العربفة، المععم الوسفط، ءار ءءوءة- القاهرة.
- ٢٠- مءمء ءونءف، المنهاع فف ءألف البءوء وءءقء المءطوطاء، عالم الكءب.

Söyleşi / Conversation

PROF. DR. ZEKERİYA GÜLER İLE HADİS GÜNLÜĞÜ ÜZERİNE SÖYLEŞİ

Conversation On Hadith Diary With Prof. Zekeriya GÜLER

Sami BAYRAKÇI*

Sayın Hocam, Hadis Günlüğü adını taşıyan kitabınız birkaç kez basıldı (Nükte Kitap 2004, Hüner Yayınevi 2007-2011, Hat Yayınevi 2012). Kitabın adı ve içerdiği konular hakkında neler söyleyebilirsiniz?

Hadis tarihinde, *Amelü'l-yevm ve'l-leyle* adını taşıyan kitap çalışmalarının yapıldığını biliyoruz. Gece ve gündüz yapılacak kulluk görevlerine rehberlik etmeleri hedeflenen bu çalışmaların geçmişi hicrî üçüncü asra kadar uzanır. Mesela, Bağdatlı âlim el-Ma'merî –ki vefat tarihi hicrî 295'tir- *Amelü'l-yevm ve'l-leyle* adında bir eser yazmıştır. Onu takip eden zaman diliminde, Nesâî ile İbnü's-Sünnî'nin aynı adı taşıyan eserleri günümüze ulaşmıştır. Nevevî'nin *el-Ezkâr min kelâm-i seyyidi'l-ebâr* adlı eseri de esasen aynı usûlde yazılmış bir kitaptır. Hadis literatüründe belli bir yeri olan bu kitaplarda, Rasûl-i Ekrem'in günlük ibadet, dua ve zikirleri ile bu konudaki tavsiye ve tatbikatı bahse konu edilir.

İşte, kadîm bir gelenek olan *amelü'l-yevm ve'l-leyle* türü çalışmaları güncel şartlarda kısmen de olsa ihya düşüncesi, *Hadis Günlüğü* için hem isim ve şekil hem de muhteva ve hedef itibarıyla ilham kaynağı olmuştur. Yetmiş hadis, duyulan ihtiyaç ve şartlara göre bilhassa *Kütüb-i Tis'a*'dan (dokuz ana hadis kitabı) seçilmiş, her birinin kaynak değerine işaret edilmiş ve gerekli açıklamalar yapılmıştır.

Kitabınızda bahse konu edilen hadislerin -amelü'l-yevm ve'l-leyle çalışmalarında olduğu gibi- yalnız ibadet, dua ve zikirlerden ibaret olmadığı, sosyal hayatı doğrudan ilgilendiren birçok problem için çözüm yolu arandığı görülüyor.

Tabii bu gözleminiz yerindedir. Hakikaten, *Hadis Günlüğü*nde iman, ibadet, zikir, dua ve ahlâk konuları yanında, eğitim psikolojisi, fıkıh-hukuk, siyaset-yönetim ve iktisat konularıyla ilgili hadisler de yer alır. Ayrıca, hadis usûlü ve

* İlahiyatçı-Yazar, KON TV Program yapımcısı.

tarihine dair bazı teknik meselelere de temas edilir. Hadisler yorum, açıklama ve değerlendirmelerle birlikte verilir.

Klasik *amelü'l-yevm ve'l-leyle* çalışmalarından daha şümüllü bir yol takip edilmesinde, günlük hayatın akışına uygun olarak fert ve toplumu doğrudan ilgilendiren muhtelif konulara yönelik hadisler seçilmiştir. Hadislerin seçilmesinde, belki zamanın getirdiği pratik ihtiyaçlardan ötürü, ders ve sohbet ortamında veya panel ve konferanslarda bize yöneltilen suallerin de rolü var. Bu vesileyle belirtilmesinde fayda var, hem *günlük* kelimesi hem de *amelü'l-yevm ve'l-leyle* tabiri, yüklendikleri anlam itibarıyla genişletilerek kullanılmaktadır. Araplar'ın "tevsiatü'l-lügati'l-arabiyye" şeklinde bir tabir kullandıkları görülür. Bu tabir, Arap dilini genişletmek, esnetmek ve daha şümüllü bir mânada kullanmak demektir. *Günlük* kelimesi ve *amelü'l-yevm ve'l-leyle* tabiri için tarafımızdan düşünülen ve uygulanan bu filolojik tasarruf, zannedirim, erbâbınca müsamaha ile karşılaşılır.

Hadis Günlüğü'nün kendine hedef seçtiği okur kitlesi merak konusu. Eseri akademik bir çalışma olarak mı görmeliyiz, yoksa her kesimden okurun okuyup istifade edebileceği bir kitap olarak mı?

Doğrusu, geniş bir okuyucu kitlesi nazar-ı itibara alındı. İlköğretimden üniversite mezununa kadar altyapısı ve sosyo-kültürel seviyesi farklı kesimlere ulaşabilmek için azami gayret sarf edildi. Dil, üslup ve muhteva bakımından bunu gerçekleştirmek oldukça zor. Bu zor işin başarıya ulaşip ulaşmadığını okuyucu değerlendirmelidir. Eser hazırlanırken, yeteri kadar akademik kriterler dikkate alındı ama hiçbir zaman pratik-sosyal fayda da göz ardı edilmedi. Yani eser için belki "yarı akademik yarı pratik" tabiri uygun düşebilir. Fakat ne olursa olsun, yayınevinin (Nükte Kitap-Konya) eserin ilk baskısının iki ay gibi kısa bir sürede tükendiğini ve ikinci baskısı için hazırlık yapıldığını haber vermesi, bir kitabın yazarına Süleyman Peygamber'in "Rabbimin bahşettiği lütuf" (hâzâ min fadli Rabbî) sözünü hatırlatmalıdır. Bu durum, Allah'a şükür, okuyucu kullarına da bir teşekkür vesilesi sayılmalıdır.

Hadis Günlüğü'nü yazmaya iten sebepleri de dikkate alarak hadis araştırmalarına gösterilmesi gereken hassasiyete dair genel bir değerlendirme yapar mısınız?

Rasûl-i Ekrem'in İslâm ümmetine öğrettiği bir düstur var: "Ameller ancak niyetlere göre sıhhat ve kemal kazanır". Hz. Ali'nin de öğrettiği bir hikmet var: "Bilesiniz ki, insanlar ortaya koydukları maharetlerle temayüz ederler; iyi, güzel ve sağlam eserlerle tanınırlar. Her insanın değeri, sergilediği kaliteli iş ve güzel eserle ölçülür. O halde (hakikatin vuzuha kavuşması için) konuşun (ve yazın) ki, değerleriniz ve seviyeleriniz ortaya çıksın!".

Yazar ve okuyucu kitlesiyle hadis ilmine teveccüh gösterenlerin her şeyden evvel samimi ve hüsn-i niyet sahibi olmaları gerekir. Hadis ilminin hizmetkârı olmak en şerefli bir vazifedir. "Ehl-i hadîsi gördüğüm zaman ben" diyor İmam

Şâfiî, “sanki Rasûlullah’ı görmüş gibi oluyorum!”. Yine, “Kimin evinde bu kitap (kendi *Sünen* veya *Câmi* adlı eserini kasteder) var ise” diyor muhaddis Tirmizî, “sanki onun evinde konuşan bir peygamber vardır!”. İbnü’l-Cevzî’nin çok tekrarladığı dua ve niyaz cümlelerinden birisi şudur: “Allâhım, senden haber veren bir dile, senin varlığını gösteren ilimlere nazar eden bir göze, sana hizmet yolunda yürüyen bir ayağa ve Rasûlünün hadisini yazan bir ele acı çektirme, izzet ve lütfunla beni cehennem ateşine koyma! Erbabı bilmektedir ki, ben senin dinini hep müdafaa gayretinde oldum”.

Yüce İslâm dininin iki temel kaynağından birisinin Kur’ân-ı Kerîm, diğersinin ise Hadîs ve Sünnet olduğu mâlum. Sahâbe ve tâbiîn neslinin hadis ilmini *din* ile aynileştirdiği de görülmü: “Hakikaten bu hadis ilmi dindir, din. O halde dininizi kimlerden alıp naklettiğinizi iyi bakın!”. Hatîb Bağdâdî gibi çok yönlü bir âlimin, öğrencinin amel ve ahlâk bakımından ciddi ve dikkatli bir hoca arayışına girmesi gerektiği konusu işlerken bu habere yer vermesi hayli düşündürücü olmalıdır.

Bu itibarla, hadis araştırmalarının aceleye getirilmeden büyük bir dikkat ve titizlik içinde yürütülmesi gerekir. Ciddi eser ciddiyet, bilgi ve tecrübe birikimi ister. Özellikle münakaşa konusu meselelerin tahlili daha çok emek ister. “Kur’ân’dan başka hiçbir kitap hatadan sâlim değildir” fehvâsınca, belki hatasız ve kusursuz bir eser ortaya koymak neredeyse mümkün değildir. Ancak hataları ve kusurları asgariye indirme imkanı her zaman söz konusudur.

Hataların önüne geçebilmek için, galiba çok iyi araştırmak, devamlı okumak ve düşünmek lazım. Gelişi güzel *çok yazma* yerine, dil, üslup, şekil ve muhteva bakımından emek mahsulü eser ortaya koymak çok önemlidir. Hadisleri tercüme ederken Türkçe’nin akıcılık ve anlaşılabilirlik ilkesi göz ardı edilmemelidir. Mâna ve maksadı ihlal edecek kadar kısa ve özet bilgi ne ölçüde sakıncalı ise, gereksiz ve bıktırıcı uzatma da o ölçüde sakıncalıdır. Yani kadim ifade ile “icâz-ı muhill ve itnâb-ı mümill”den kaçınmak gerekir. Düşük ifade, yanlış veya eksik tercüme yüzünden, hiç kimsenin Rasûl-i Ekrem’in hadisini yadırgatmaya hakkı olamaz. Onun için hadis araştırmalarında kullanılan dil ve üslup daha da önem arz ediyor. Gelişi güzel hazırlanan, ticari-dünyevî endişelerle neşredilen hadis kitaplarını piyasada görmek bizi üzüyor. Telif veya tercüme bu kitaplar içinde, ilmî zihniyet ve ciddiyetten uzak, hayli iddialı ve meydan okuyucu bir üslupla yazılanlar da var. Üslup deyip geçmemek lazım. Üslup, yazarın ilmî şahsiyetini, ahlâk ve karakterini, hayat felsefesi ve dünya görüşünü aksettiren tarz-ı mahsustur. “Üslûb-i beyân, aynıyla insan” vecizesi bu noktaya vurgu yapmalıdır.

Bu itibarla, bilhassa münakaşa konularında doğru neticeye ulaşabilmek için istişarede bulunmak, kendini gözden geçirmek ve mütevazı şahsiyet olmak gerekir. yazar veya mütercim esbâba tevessülünden sonra artık “azim ve gayret kuldân, tevfiğ Allah Teâlâ’dandır” diyerek Yüce Yararıcı’ya iltica etmeli ve takdiri okuyuculara havale etmelidir. Akademik nezaket ve ilim ahlâkının gereği budur. Münakaşa ve münazara âdabına dair, İmam Şâfiî tarafından dile

getirilen Őu hassasiyet dikkat çekici: “Ben biriyle münâzara ettiğimde mutlaka Şöyle demiŐimdir: Allâhım, hakkı onun kalbinde ve dilinde göster ve söylet. Şayet hak benimle beraber ise o bana tabi olsun, hak onunla beraber ise ben ona tabi olayım!”. Çalışma alanı ne olursa olsun, galiba insanımız tarafından üzerinde pek durulmayan bir hassasiyet noktasıdır bu. İlim, sanat, kùltür ve siyaset hayatında beklenen inkiŐaf da burada saklı olmalıdır.

Hocam son olarak özelde Hadis Günlüğü’nü genelde hadis kitaplarını okumak isteyenlere ne gibi tavsiyelerde bulunursunuz?

Kur’ân-Kerîm (Fussilet 41/44, el-Bakara 2/2) samimiyet ve sorumluluk Őuuru ile kendisini okuyup anlayan mü’min okuyucuları için dünyevî-uhrevî anlamda rehberlik yaptığını, gerçekleri duymazlıktan ve görmezlikten gelenlere ise kapalı olup onlara uzaktan seslenildiğini hatırlatır. Bu mesajdan anlıyoruz ki, basireti kapanmıŐ inatçı ve düşündüğünü ve aradığını onaylatmak gibi ön yargı ile kalkan bir okuyucu tipi Kur’an’dan yararlanamaz. Yararlanamaz, çünkü bu okuma yöntemi ideolojiktir. Oysaki Kur’an okumalarının, hakikati aramak ve öğrenmek üzere istifade amaçlı olması gerekir. Ehl-i hadis tarafından Rasûlullah’a (s.a) âidiyeti ortaya konulmuŐ hadisleri okuma esnasında da aynı yöntemin uygulanması gerektiğini düşünüyorum. Kur’an âyetlerinin ve hadis metinlerinin sağlıklı anlaşılması ve makul yorumlanması için bu okuma yöntemine kesinlikle ihtiyaç vardır.

Hadis bilgisi ve sùnnet kùltürünün yaygınlık kazanmasıyla birlikte, bid’at ve hurafe eksenli batıl inançlar ve yanlış düşünceler tedricî olarak ortadan kalkabilecektir. Zihinlerin ve gönüllerin her türlü kùltürel kirlenmeden arınıp sağlıklı dönüşümünün yaşanabilmesi, huzur ve sükûnun sağlanabilmesi için, Rasûl-i Ekrem’in rehber irâdesi ve numûne-i imtisal Őahsiyeti evrensel çapta ‘olmazsa olmaz’ bir başvuru kaynağıdır. Bunun için de itina ile neŐredilmiş klasik hadis kitâbiyatı yanında, erbabı tarafından hazırlanan tetkik mahsulü yeni hadis eserleri de okunmalıdır. Őu hususun altı çizilmelidir: Hadis kitaplarından okuyup anladıklarını hayata geçiren ve sùnnet ahlâkına sahip olan Müslümanlar, yaşamakta oldukları birçok sıkıntının üstesinden geldiklerini görebilecekler ve ebedî saâdete giden yolda hayli mesafe katettiklerini fark edebileceklerdir.

Hocam çok teşekkür ediyor, çalışmalarınızın devamını diliyoruz.

Asıl ben size müteŐekkirim, Yüce Rabbimden çalışmalarınızda başarılar niyaz ediyorum.

Kitap Tanıtımı / Book Review

“TEFSİR İLMİ”NİN RİVAYET SORUNLARINA BİR ÇÖZÜM ARAYIŞI -İBN KESİR’İN TEFSİRÜ’L-KUR’ÂNİ’L-‘AZİM’İ-

Harun SAVUT

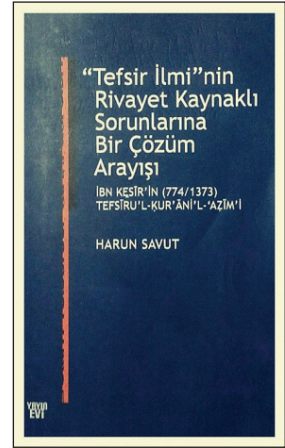
Yayınevi, Ankara 2012, 243 sayfa.

Sabri BERBER*

Beşerin dünya ve ukbâ rehberi olan Kur’ân-ı Hakîm, kitapların en önemlisi olup, ilimler onun açıklayıcısı ve yardımcısı hükmündedir. Tefsir ilmi ise, Kur’ân’ı idrak etmeye ve izah etmeye mâtuf çaba ve gayretlerin bütünüdür. Şayet Kur’ân idrâk edilip anlaşılmazsa pratik hayata dökülemez. Bunun neticesinde de beşerin var olma sebebi olan Allah’a kulluk tam anlamıyla anlaşılabilir ve O’nun rızası doğrultusunda bir hayat inşa edilemez.

İnsanlık için hayati bir öneme sahip bu durumun doğal bir sonucu olarak tefsir ilmi, İslam kültür ve düşünce tarihinin ilk devirlerinden itibaren, ilmi tartışmaların yapıldığı bir alan haline gelmiştir. Bu tartışmaların odak noktasını ise tefsir rivâyetleri ve buradaki problematik durumlar teşkil etmektedir.

Söz konusu tartışmaların bu alan üzerinde yoğunlaşmasının sebeplerinden biri, ilk devirlerde fıkıh ve hadis gibi ilimlerin metodolojilerinin tespit edilmiş olması, buna mukabil tefsir ilminin bir metodolojisinin bulunmaması/tespit edilmemiş olmasıdır. Bu sebepten Ahmed İbn Hanbel (241/855) şunu söylemek zorunda kalır: “Üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim, megâzî”¹. Geline bu noktada, tefsirdeki rivâyet kaynaklı problemlerin açıkça dile getirilip analiz edilmesi ve çıkış yollarının peşine düşülmesi müfessirler için bir vecîbe haline gelmiştir. Bu bağlamda gözümüze ilk çarpan isimlerden biri, İbn Kesîr’in *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* eseridir. Çünkü İbn Kesîr zuhûr eden rivâyet kaynaklı bu problemleri ilmi



* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, (sabrierberber@yandex.com)

1 Muhammed b. Ali, “el-Fevaidü’l-Mecmua Fi’l-Ehadisi’l-Mevzua”, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yamani- Abdülvahhab Abdüllatif, Dar’ü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, H/1379, s. 315.

platformlarda açıkça ve çekinmeden dile getirip tartışmış ve bunlar için çözüm yolları aramıştır. Bunun yanında, İbn Kesîr'in isnâdı tefsirin gündemine intikâl ettirmesi, rivâyetlerin üzerinde metin ağırlıklı değerlendirmeler yapması ve âyetlerin hemen altına rivâyetleri dizmesi, yalnız rivâyete dayanan bir tefsir kaleme almayı hedeflemediğini gözler önüne sermektedir. İbn Kesîr'in tefsirini yazıya dökerken ve bu konuları işlerken istimâl ettiği mantık örgüsü, fikir yürütmedeki yöntemi ve yaşadığı asırdaki kültürün tefsirine etkisi, dikkatleri bu özgün eser üzerine toplamıştır. İbn Kesîr'in tefsirinin bu yönünün ele alınıp incelenmesi, tefsir adına şimdiki dek yapılan tartışmaların daha doğru/verimli bir zeminde yürütülmesine, tefsir ilminin köklerine inilmesine ve bu ilimdeki söz konusu problemlerin halledilmesine yardımcı olacaktır.²

Yukarıda sözünü ettiğimiz bu konular, Harun Savut tarafından doktora tezinde işlenmiş ve kitap olarak "*Tefsir İlimi'nin Rivayet Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı -İbn Kesîr'in (774/1373) Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm'i-*" adıyla "Yayınevi" tarafından 2012 yılında Ankara'da yayın hayatına kazandırılmıştır. Tefsir ilminin sorunlarına İbn Kesîr'in ne şekilde ve hangi metotları kullanarak çözüm yolları bulduğunu ele alıp inceleyen bu çalışma, İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* adlı tefsiri hakkında akademik seviyede oldukça başarılı bir çalışma olup alanında başvuru kaynağı özelliğine sahiptir.

Tanıtmaya çalışacağımız bu eser, giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, müstakil tefsir telif etme faaliyetlerinin başlangıcı, ilk örnekleri ve günümüze dek yazılan tefsirler içerisinde öne çıkan bazı eserler hakkında özet bilgiler verilmektedir. Bu bilgilerin ardından müellif, çalışmasının konusunu "İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* isimli eserinde tefsirin temel problemlerine çözüm arayışı"³ şeklinde açıklar ve çalışmasının hedefini ise "İbn Kesîr'in tefsirinde ortaya koyduğu problem ve bu problemlerin çözümlerini tespit"⁴ olarak belirtir. Çalışmanın konusunu ve hedefini bu şekilde ifade eden müellif, daha sonra bu çalışmanın hicrî üçüncü asra kadar şekillenen tefsir musannafâtının hicrî sekizinci asra ne şekilde intikâl ettiğini ve bu musannafâtta sorunlu rivayetlerin, sekizinci yüzyılda ortaya çıkardığı problemlerin neler olduğunu gün yüzüne çıkarması açısından faydalı olacağını belirtir. Ardından, ülkemizde ve yurt dışında İbn Kesîr'in eserleri ile ilgili yapılan kitap ve tez çalışmaları hakkında kısa bilgiler verir.

Giriş bölümünün sonuna doğru gelindiğinde ise müellif, çalışmasını temelde kaynak taramasına dayandırdığı için burada, İbn Kesîr'in tefsir, hadis ve tarihle ilgili eserlerine de yer yer başvurduğunu, fakat bunları yaparken müfessirin bütün eserlerini ayrıntılı olarak inceleme konusu yapmadığını, hicrî yedinci ve sekizinci asırda kaleme alınan ve bu çalışmaya ışık tutan eserlerden de istifade ettiğini

2 Bkz. Harun Savut, "*Tefsir İlimi'nin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı -İbn Kesîr'in (774/1373) Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm'i-*", Yayınevi, Ankara 2012, s. 9-10.

3 Savut, a.g.e., s. 17.

4 Savut, a.g.e., s. 30.

vurgular. Son olarak, tefsirlerde bir sorun olarak telakkî edilen İsrâiliyyât ile ilgili eserlere ve söz konusu problemlerin diğer tefsirlerdeki genel fotoğrafını çekmek için Taberî tefsirine ve diğer rivâyet tefsirlerine de müracaat ettiğini okuyucunun bilgisine sunar.⁵

Kitabın birinci bölümünde genel olarak, İbn Kesîr’in yettiği sosyal, siyasal ve ilmî ortama dair bilgiler verildikten sonra hayatı, hocaları, birçok sahada kaleme aldığı eser, üstlendiği görevler ve son olarak ilmî kişiliği ile ilgili özet bilgiler verilmiştir.⁶

Yazar, ikinci bölümü, “İbn Kesîr’in Tefsirinde Temel Vurgu: İsrâiliyyât ve Mevkuf Hadisin Kaynakları” genel başlığı altında ele almış ve bu bölümü kendi içerisinde iki ana başlığa ayırmıştır. Bu bölümdeki birinci ana başlık, “İsrâiliyyât” olarak belirlenmiştir. Bu başlığın altında evvelimde isrâiliyyât kelimesinin anlamı, ondan gelen bilgilerin karakteristik özellikleri, tefsir ve hadis ulemâsının bu kelimeyi kullanırken neyi kastettiği ve onların terminolojisinde neye tekâbül ettiği konularına temas edilmiş, daha sonra çağdaş mütefekkirlerin/araştırmacıların bu kavramın kapsamına dair ileri sürdükleri düşünceler aktarılıp kadim din ve kültürlerden yapılan ödünçlemelerin genellikle İsrâiliyyât diye zikredilmesinin sebepleri üzerinde durulmuştur. Yukarıda bahsi geçen konular, özet bir biçimde işlendikten sonra İsrâiliyyâtın kapsamı ve İsrâiliyyât ile ilgili yapılmış olan çalışmalar hakkında bilgiler aktarılmıştır. İsrâiliyyâtın genel çerçevesini oluşturan bu bilgileri serdettikten sonra yazar, isrâiliyyâtın bağlayıcılığı ve Hz. Peygamber’in kitap ehlinde nakli câiz gören sözlere dayanılarak isrâiliyyâtın tefsir ve tarih eserlerine nasıl ve hangi sebeplerle girdiği hususuna değinip, İbn Kesîr’in bu konu hakkındaki düşüncesini alıntılanarak aktarır. Bunun akabinde, son dönem âlimlerinin nassa muhalif olan isrâiliyyât türünden haberlere nasıl bir kota/sınır koyduklarından bahseder. İbn Kesîr’in yaşadığı sekizinci asra geldiğinde ise isrâiliyyâtın şimdiki kavramsal manasına erişmiş olduğunu söyler. Bunun devamında, İbn Kesîr’in terminolojik alt yapısı hazırlanan ve metodu tespit edilen bu isrâiliyyâtı kendi tefsir ve tarihinde kullandığını, pratikte de uyguladığını ifade eder. Bu anlamda da İbn Kesîr’in geçmişten çokça misaller aktardığını, eserlerine aldığı söz konusu rivâyetlerin bazısını tenkit ederek bazını da olduğu gibi naklettiğini belirttiikten sonra, İbn Kesîr’in isrâiliyyât karşısındaki bu tavrının günümüzde isrâiliyyât üzerinden yürütülen tartışmaların sağlam bir temele oturması açısından önemli olduğuna işaret eder. Son olarak da, İbn Kesîr’e göre İsrâiliyyâtın kısımlarını ve İbn Kesîr’in isrâiliyyâtı gündeme taşımasının sebeplerini izah eder.⁷

5 Bkz. Savut, a.g.e., s. 15-30.

6 Bkz. Savut, a.g.e., s. 31-85.

7 Bkz. Savut, a.g.e., s. 87-121.

Söz konusu bölümün ikinci ana başlığı ise, “Mevkuf Hadis (Sahabe Sözü)” olarak belirlenmiştir. Bu başlıkta, vahyin ilk muhâtapları olması hasebiyle Ashâb-ı Kirâm’ın diğer ilimlerde olduğu gibi Kur’ân tefsirinde de Hz. Peygamberden sonra en güvenilir kimseler olduklarına, bununla beraber onların zekâ, idrak, ilim, kültür seviyelerinin ve Kur’ân’a vukûfiyetlerinin aynı düzeyde olmamasından dolayı ortaya çıkan ictehad farklılıklarına ve bunun tefsir rivayetlerine nasıl yansıdığına temas edilmiştir. Daha sonra bu durumun bir neticesi olan Sahabe kavillerinin hükmü ve hüccet değeri hakkındaki tartışmalara değinilmiştir. Son olarak da İbn Kesîr’in Sahabe tefsirine yönelik bakış açısı, tenâkuz halinde olan merfû ve mevkûf hadisler, tefsir rivayetlerindeki ref sorunu ve İbn Kesîr’in İbn ‘Abbâs (68/687)’a isnâd edilen ve birbiriyle teâruz halinde olan rivayetlere getirdiği çözümler örnekleriyle incelenmiştir.⁸

Çalışmasının ikinci bölümünü bu şekilde nihayetlendiren yazar, bu çalışmanın çerçevesini oluşturan üçüncü ve son bölümü “İbn Kesîr’in Çok Yönlü Kişiliğinin Getirdiği Çözümlere Yansıması” genel başlığı altında ele almış ve bölümü kendi içerisinde dört alt başlıkta toplamıştır. Bunlar sırasıyla, “Hadis”, “Tarih”, “Fıkıh” ve “Tasavvuf”tur. “Hadis” alt başlığında, İbn Kesîr’in isnâdı hafzederek yapmış olduğu analizler, isnâdı kullanmasının nedenleri, zayıf isnadlı rivayetleri kullanması ve metin yoğunluklu analizleri; “Tarih” alt başlığında, İbn Kesîr’in tarihi verilerin ışığında âyetleri açıklaması ve anakronizmden uzak durma çabaları; “Fıkıh” alt başlığında, İbn Kesîr’in özellikle ahkâm âyetlerini izah ederken mevzunun fikhî yönüne dikkatleri çekmesi ve âyetin fakihler nezdinde hangi şekillerde anlaşıldığının nazara verilmesi ve son olarak “Tasavvuf” alt başlığında, İbn Kesîr’in eserinde kullanmış olduğu tasavvufî argümanlar örnekleriyle işlenmiştir.⁹

Eserinin üç bölümü yukarıda özetlemeye çalıştığımız gibi bitiren müellif, sonuç bölümünde okuyucunun dikkatini aşağıda sıralayacağımız şu hususlara çekmiş ve çalışmasını noktalamıştır:

1. İbn Kesîr, ele aldığı konularla, tefsirdeki problemlerin menşeiini tespit etmiş ve bunlara çözüm aramıştır. Hadis ve ricâl ilmine vukûfiyetinden dolayı İbn Kesîr, bu hedefe ulaşmakta çok zorlanmamıştır.
2. İbn Kesîr, âyetlerin tefsirinde istihdam ettiği hadisleri sened zincirleri ile vermeyi uygun bulmuştur. Bunu yapmadaki hedefi, gayr-ı muttasıl rivayetleri ihticac amacıyla istihdam eden âlimlerin hatalarını düzeltmektir.
3. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* eseriyle, “Üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim, megâzî” sözünü şekillendirmiştir. O, *el-Bidâye* ile melâhim ve megâzînin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* ile de tefsir ilminin rivayet kaynaklı sorunlarını çözerek ilmî disiplinleri sağlam bir zemine oturtmaya ve temeli olmamakla suçlanan tefsir ilminin aslında diğer ilimler kadar kuvvetli dayanakları bulunduğunu ispatlamaya gayret etmiştir.

⁸ Bkz. Savut, a.g.e., s. 121-151.

⁹ Bkz. Savut, a.g.e., s. 153-214.

4. İbn Kesîr’in *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*’de müracaat ettiği kaynakların başında Ahmed ibn Hanbel’in *Müsned*’i gelmektedir.
5. Ashâb-ı Kirâm’ın tefsire dair açıklamalarının bir bölümü ichtihad karakterli bilgilerdir. Yani bu içtihatlar doğru veya yanlış olabilir. O yüzden hadislerle tenâkuz halinde olan Sahâbî kavillerinden hareketle, Sahâbe tefsirinin bağlayıcılığı konusunda daha esnek davranılması, rivayet kaynaklı sorunların çözümüne ciddi katkı sağlayacaktır.
6. İsrâiliyyâtın ıstılâhî bir kavram olarak zuhuru ve bununla ilgili net ve açık kuralların tespit edilmesi uzun bir süreçte vukû bulmuştur. İşte İbn Kesîr, bu sürecin zirve noktasını temsil etmektedir. İsrâiliyyât konusunun nazârî ve amelî planda İbn Kesîr ile tam olarak çözüme eriştiğini söylemek hatalı bir tespit değildir.
7. İsrâilî tarzdaki haberleri toptan reddetmek yerine selefin bu karakterdeki haberler karşısındaki tavrını iyice analiz edip Kur’ân ve Sünnet’le çelişmeyecek esaslar tespit etmek ve bu esaslar çerçevesinde bu türden rivâyetleri âyetlerin te’vîlinde kullanmak daha doğru olacaktır.¹⁰

Görebildiğimiz kadarıyla müellif bu çalışmasında, bölümlerin, başlıkların ve alt başlıkların düzenine, bölümler ile başlıklar arası konu/anlam bütünlüğüne ve mantıkî silsileye riayet etmiş, gereken yerlerde kavramsal izahlara ve konuyu anlamayı rahatlatacak dipnot bilgilerine yer vermiş, bütün bunları yaparken de analitik ve bilimsel esaslara sadık kalmıştır. Yine bu çalışmada başvuru kaynakların/argümantasyonların titiz bir şekilde tarandığı ve çalışmanın dilinin anlaşılır/yalın olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Çalışmada işlenen konular ile ilgili, çalışmanın başından sonuna kadar objektif duruşuyla dikkat çeken yazarın, bu konuları eleştirirken ve savunurken mütedil olup taassuba düşmediğini ve bu ilkeli/etik tavrını, çalışmasının tamamına yansıttığını söylemek mümkündür.

Müellifin, eserinde ele aldığı konular hakkında okuyucusunu derli toplu bilgilendirmek istediği anlaşılmaktadır. Bunu yaparken tavil-i mümill ve muhtasar-ı muhill olma arasındaki dengeyi gözetmiştir. Verdiği bilgilerin bazısının kısa olduğu ve isteneni anlatmaya yetmediği söylenebilir. Fakat bunları yapması halinde eser en az üç kat daha fazla hacimli olacaktı. Bu da temin edilip okunma oranını eksiltecekti. Zaman darlığıyla boğuşan şimdiki okuyucunun belirli bir zaman diliminden sonra ilgisini kitap üzerinde tutmak kolay olmadığı için yazarımız, geniş konular hakkında öz kabildinden bilgiler verip gerisini okuyucunun arzusuna bırakmış görünmektedir.

Yazar, bu çalışmayı hazırlarken ülkemizde, yurt dışındaki İslam ülkelerinde ve batı dünyasında kaleme alınan eserleri ihtiva eden ve tam on sekiz sayfadan

¹⁰ Bkz. Savut, a.g.e., s. 215-223.

oluşan çok zengin bir kaynakçaya dayanmıştır.¹¹ Her halinden ciddi bir emeğin ürünü olduğu anlaşılan bu çalışmanın, makalemizin başında belirttiğimiz özellikleri ile bu alanın araştırmacılarının ve meraklılarının ilgisini çekeceğini, bu alana dair nitelikli çalışmaların yapılmasına örneklik teşkil edeceğini ve toplumumuzda Kur'ân kültürünün artmasına katkıda bulunacağını söylemek, söz konusu çalışmayı yapana hakkını bir nebze olsun teslim etmektir.

11 Bkz. Savut, a.g.e., s. 225-242.

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYIMLARI

Turkey Manuscripts Agency Publications

Yrd. Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI*

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 30.12.2010 tarih ve 27801 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe giren, 6093 Sayılı Kanunla kurulmuş ve 2011 yılının Mayıs ayında Kültür ve Turizm Bakanlığına bağlı bir kurum olarak çalışmalarına başlamıştır. Ana hizmet birimleri olarak Çeviri ve Yayım Daire Başkanlığı, Yazma ve Nadir Eserler Daire Başkanlığı ile Kitap Şifahanesi ve Arşiv Daire Başkanlığı bünyesinde, bilim ve kültür hazinelerimiz olan yazma eserlerin, korunmasından kataloglanmasına, okuyucu hizmetine sunulmasından günümüz Türkçesi ve alfabesine kazandırılmasına kadar geniş bir yelpazede faaliyetlerini yürütmektedir.

Çeviri ve Yayım Daire Başkanlığı, büyük medeniyet mirasımızın gün yüzüne çıkması ve gelecek nesillere aktarılması amacıyla, kurulduğu günden itibaren özveriyle devam ettiği faaliyetlerinde her zaman şu düsturu göz önünde bulundurmuştur:

“Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tababete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine’de, Kahire’de, Şam’da, Bağdat’ta, Buhara’da, Semerkant’ta, Horasan’da, Konya’da, Bursa’da, İstanbul’da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm insanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu örecek değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanlarının geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz metinlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü (erruhoz@gmail.com)

şekilde yeniden inşa edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hasılası olacaktır.”

Bu minvalde Çeviri ve Yayım Daire Başkanlığı, mümkün ve uygun olduğu ölçüde yazma eserin çeviri veya çeviri yazısıyla paralel bir şekilde eserlerin orijinal dillerinde yeniden yazımı, eleştirmeli metin neşri veya hattı okunaklı, güzel ve uygun olanların renkli baskılarını da neşretmektedir. Bu bağlamda Fatih Sultan Mehmet başta olmak üzere sultanlara yazılmış özel yazmaların, çeviriyle paralel neşirleri, okurlara bu özel yazmanın renkli baskısını edinme imkanı sunarken ayrıca bu nadir yazmanın çoğaltılması suretiyle geleceğe taşınarak korunması da sağlanmış olmaktadır.

Başkanlık yayım faaliyetlerini beş temel seri başlığı altında yapmaktadır: *Bilim ve Felsefe Serisi, Dinî İlimler Serisi, Tarih ve Toplumbilimleri Serisi, Edebiyat ve Sanat Serisi ve Tıpkıbasımlar Serisi*. Bu seriler içinde, sayıları hızla artmakta olan eserlerden Nisan 2015 itibarıyla yayımlananları aşağıda sunulmuştur:

BİLİM VE FELSEFE SERİSİ

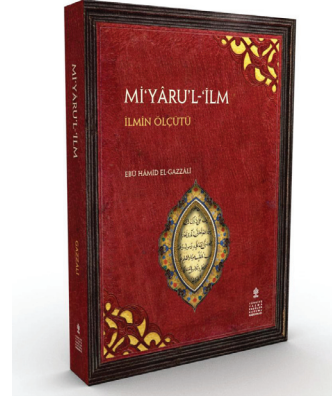
Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs	- Ebû Zeyd el-Belhî
Dânişnâme-i Alâî	- İbn Sînâ
Mi'yâru'l-İlm	- Ebu Hamîd el-Gazzâlî
Tehzîbü'l-Ahlâk	- Yahya İbn Adî
Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ	- Mehmed Emin Üsküdarî
Muhtârü'l-Hikem	- Mübeşşir İbn Fâtik
Risâle fî tahkîki'l-külliyât	- Kutbüddin Râzî
Kıstâsu'l-Efkâr	- Şemsüddîn Es-Semerkindî
Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed	- Ebu'l-Hasan el-Âmirî
Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye	- Taşköprüzâde Ahmed Efendi
Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye	- Alâüddîn El-Kâzerûnî
Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye	- İsmail Müfid İstanbulî
Kitâbu'l-Hiyel	- Ebu'l-İz el-Cezerî (16. yy. Anonim çeviri)
Ümmü'l Gazâ	- Bayramoğlu Ali Ağa
Tehâfütü'l-Felâsife	- Gazzâlî
Ahlâk-ı Alâî	- Kınalızâde Ali Çelebi
el-İşârât ve't-Tenbihât	- İbn Sînâ
İlâhiyât Metafizik 1	- İbn Sînâ
İlâhiyât Metafizik 2	- İbn Sînâ
Kitâbu'l-Burhân	- Fârâbî

Mİ'YÂRU'L-İLM

EBÛ HAMİD EL-GAZZÂLÎ

İlmin Ölçütü

Mi'yâru'l-İlm, Gazzâlî'nin kendi ifadesiyle, kelimeler ve fıkıhın da içinde bulunduğu nazari ilimlerin tamamında geçerli bir mantığın ortaya konulması ve meşhur eseri *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin bazı terimlerinin izahı ve bu kitabın daha iyi anlaşılması için yazılmıştır. Gazzâlî'nin bu eserinin, İslami ilimler alanında asırlar süren belirleyici etkisine rağmen modern dönemde hak ettiği akademik ilgiyi gördüğünü söyleyemeyiz. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar *Mi'yâru'l-İlm*'in ne bilimsel bir neşri yapılmış ne de herhangi bir dile tercüme edilmiştir.



Prof. Dr. Ali Durusoy ve Prof. Dr. Hasan Hacak tarafından Türkçeye çevrilen eserin, Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 912 numarada kayıtlı yazma nüsha başta olmak üzere önceki neşirlerinde dikkate alınmayan nüshalardan tahkikli metin neşri de çeviriyle karşılıklı yayımlanmıştır.

EDEBİYAT VE SANAT SERİSİ

Kâmûsu'l-Muhît 1-2-3-4-5-6 cilt

Vankulu Lügati 1

Fâtih Divânı ve Şerhi

Muhibbî Divânı

Sergüzeştname

Kıyas-ı Enbiyâ

Arş-nâme Tercümesi/Hurûfî Şiirler I

Fütüvvet-Nâme-i Kebîr

Maktel-i Hüseyin

Mir'âtü'l Fevâid/Diyarbakır Ulema ve Eşrafı

Sergüzeşt ve Ravzatü't-Tevhîd

Tazarru'-Nâme/Yakarışlar Kitabı

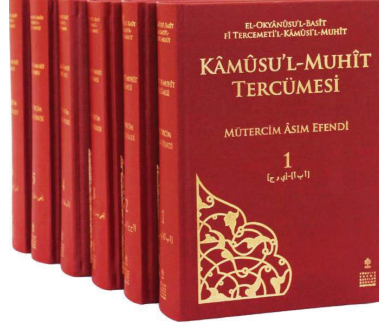
Şem'î Divânı

Yârî Divânı

- Mütercim Âsım Efendi
- Vankulu Mehmed Efendi
- Fâtih Sultan Mehmed
- Kânûnî Sultan Süleyman
- Hindî Mahmûd
- Hindî Mahmûd
- Âmiloğlu
- Razavî
- Şâdî Meddâh
- Ali Emîrî
- Hacı Ahmed Efendi
- Sinan Paşa, Yûsuf b. Hızır b. Celâleddin
- Prizrenli Şem'î
- Ahmed Yârî

MÜTERCİM ASİM EFENDİ'NİN KÂMÛSU'L-MUHÎT TERCÜMESİ

Arapça'ya dair müşküllerin halledilmesinde, Osmanlı Türkçesi'ne ait metinlerin doğru anlaşılmasında ana müracaat metni olarak görülen, bir taraftan Arapça dil ve kültür servetini, bir taraftan da Türkçe'nin zengin söz varlığını tespit eden, Mütercim Âsım Efendi'nin (1755-1820) Arapça-Osmanlıca sözlüğü *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît*'in çeviri yazısı, altı cilt halinde yayımlandı.



Osmanlı döneminde pek çok yazması bulunan ve baskısı yapılan bu eserin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hamidiye Koleksiyonu 1377-1378 ve 1379 numaralarda kayıtlı, bizzat müellifinin tashih ettiği ve Sultan II. Mahmud'a takdim edilen yazma nüshası, Prof. Dr. Mustafa Koç ve Doç. Dr. Eyyüp Tanrıverdi tarafından matbu nüshalarla da karşılaştırılarak hazırlandı.

DİNİ İLİMLER SERİSİ

Şerhu'l-Usûl'l-Hamse 1-2

Tavâli'u'l-Envâr

Miftâhu'l-Gayb

el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn

(Tasavvuf İstilahları)

- Kâdî Abdülcebbar
- Kâdî Beyzâvî
- Sadreddin Konevî
- İbn Fûrek

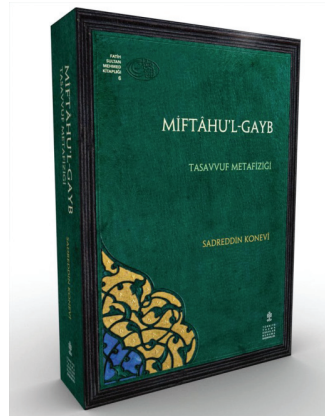
MİFTÂHU'L-GAYB

SADREDDİN KONEVİ

Tasavvuf Metafiziği

Tasavvuf tarihinde Allah-âlem ilişkisini, dolayısıyla varlığın meydana gelişini ve işleyişini, akla dayalı ilmî yöntemlerden farklı olarak hocası Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi keşf ve ilhamdan kaynaklanan mistik sezgiyle açıklayan Sadreddin Konevî, varlığı aynı sistemle yorumlamakta ve ilm-i ilâhînin (Metafizik) temel meselesini Miftâhu' l-Gayb isimli eserinde başarılı bir üslupla ele almaktadır.

Prof. Dr. Ekrem Demirli tarafından Türkçeye çevrilen eserin Süleymaniye Yazma Eser



Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, 1930 numarada kayıtlı bulunan ve **Fatih Sultan Mehmed** için yazılan yazma nüshası, çeviriyle karşılıklı bir şekilde neşredilmiştir.

TARİH VE TOPLUM BİLİMLERİ SERİSİ

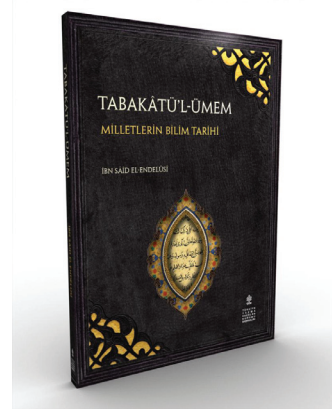
Tabakatü'l-Ümem	-	Sâid El-Endelüsî
Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî	-	Muhyî-i Gülşenî
Reşehât-ı Muhyî	-	Muhyî-i Gülşenî

TABAKÂTÜ'L-ÜMEM

İBN SÂİD EL-ENDELÜSÎ

Milletlerin Bilim Tarihi

Sâid el-Endelüsî tarafından kaleme alınan Tabakatü'l-Ümem, bilim ve düşünce tarihi alanında yazılmış ilk eserlerin arasında yer alır. Bilimsel faaliyetlere önem veren ve bilimi insanlığın ortak birikimi olarak gören İbn Sâid sadece İslam coğrafyasının doğu ve batısındaki bilimsel faaliyetlerin tarihine ışık tutmakla yetinmez, bilimlerin teşekkülüne ve gelişimine katkıda bulunmuş tüm medeniyetleri ırk, dil, din, kültür ve bilimsel faaliyetleri bağlamında tasnif eder.



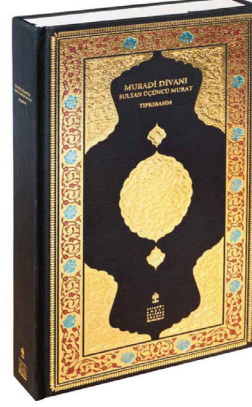
Prof. Dr. Ramazan Şeşen tarafından Türkçeye çevrilen eserin yayıma hazırlanmasında Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Feyzullah Efendi 1472 numarada kayıtlı yazma nüsha esas alınmıştır.

TIPKIBASIMLAR SERİSİ

Acâyübü'l-Mahlûkât	-	Muhammed et-Tûsî
Harp Sanatı Taktikleri	-	Muhammed b. Menglî
Sultan III. Mustafa Tarihi	-	Teşrifatçı Mehmed Âkîf
Muradi Divanı	-	Sultan Üçüncü Murat
Tahrîru Usûlî'l-Hendese	-	Nasîruddin Tûsî
Kitâbü'l-Haşâiş Fî't-Tıb	-	Pedanius Dioscorides
Tuhfe-i Murâdî (Cevhernâme)	-	Muhammed b in Mahmûd Şîrvânî

MURADI DİVANI **SULTAN ÜÇÜNCÜ MURAT**

Osmanlı devleti, sanatçıları ve bilim adamlarını himaye ederek sanatsal ve bilimsel üretimi desteklemekle kalmamış, Osmanlı hanedanı bu sanatsal üretime kendi eserleriyle de katkıda bulunmuştur. Fatih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman gibi başarılarıyla adını tarihe yazdıran Osmanlı sultanları, devlet yöneticiliğini en iyi şekilde yerine getirmenin ötesinde yazdıkları şiirlerle de bugün adlarından söz ettirirler. Böyle bir hanedanın torunu olan Sultan III. Murad (1546-1595) atalarının hem idarecilik alanındaki başarısını sürdürmüş, hem de onlar gibi edebî yönüyle ismini bugüne taşımıştır.



Prof. Dr. Ahmet Kırkılıç'ın giriş yazısıyla yayımladığımızı eserin tıpkıbasımında Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 3874 numarada kayıtlı yazma nüsha esas alınmıştır.

İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ TEFSİR ANABİLİM DALI AKADEMİSYENLERİ VI. KOORDİNASYON TOPLANTISI

VI. Coordination Meeting Among The Researchers in The Department of Tafseer (Interpretation of The Holy Qur'an) Studies At Faculties of Theology

Doç. Dr. Yusuf ALEMDAR*

Her yıl mutad olarak düzenlenen ve artık olağan hâle gelen Tefsir akademisyenleri koordinasyon toplantılarının altıncısı, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde 03-05 Temmuz 2009 tarihleri arasında 120 kadar kişinin katılımıyla Erzurum'da yapıldı.

I. Gün: 03.07.2009 Cuma

Toplantının açılışı ve ilk günkü faaliyetleri, Atatürk Üniversitesi Oditoryumu Mavi Salon'da gerçekleştirildi. Program çerçevesinde saat: 14.15'te açılış oturumu için toplanıldı. Bu kapsamda ilk önce saygı duruşunda bulunuldu ve İstiklâl Marşı söylendi. Akabinde ev sahibi fakültenin Öğr. Üy. Yrd. Doç. Dr. Ali Yılmaz tarafından aşr-ı şerif okundu (75/Kiyâme, 1-19). Sonra protokol konuşmalarına geçildi. Bu bağlamda organizasyonun tertip heyetini temsilen aynı fakültenin Tefsir Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Lütfullah Cebeci'nin, bu etkinliğe destek verenlerle katılanlara teşekkürü ve programa ilişkin birtakım notları içeren selâmlama ve hoş geldiniz konuşması yer aldı. Bunu, ilgili fakülte adına Dekan Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun konuşması izledi. Biraz uzun ama oldukça dolu ve doyurucu bulunan sunumunda hoca kısaca, dünya var olduğundan beri süregelen hak-batıl mücadelesi konusuna girerek Kur'an'ın rolüne değindi ki bunu ikiye böldüğünüzde iki temel hakikat ortaya çıkar dedi. Bunlar, Allah ve insandır. O takdirde her şeyin Allah ve insan için olduğu hakikatinden bahsetti. Ayrıca ilmin tek olduğunu, bunun da sadece gerçeğe hizmet ettiğini vurgulayan hoca, şirkin yegâne kaynağının ise cahillik olduğunu belirtti.

Bunu müteakiben Atatürk Üniversitesi Rektör Vekili Prof. Dr. Sebahattin Tüzemen; bir selâmlama, hoş geldiniz ve teşekkür konuşması yaptı. Sözlerinin arasında bilhassa şu hususun altını çizdi: "Doğru bir Kur'an algısı olmadan sağlam bir din olmaz." Ardından rektör vekili ve dekan tarafından organizasyonun en büyük ve tek sponsoru hüviyetindeki Hasan Öztürk'e, katkılarından dolayı bir teşekkür plâketi verildi.

* Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (quranic_reciter@hotmail.com)

Saat 15.30'da ise bir panel düzenlendi. Oturum başkanlığını Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun yürüttüğü bu programın ilk panelisti Fırat Üniversitesi (Elazığ) İlahiyat Fakültesi'nden Arş. Gör. Dr. Hüseyin Emin Sert idi. Tebliğinin ismi; "*Kur'ân-ı Kerîm Işığında İnsan ve Sosyal Gelişim*" olan Sert, çok heyecanlı ve can alıcı noktalara parmak bastığı bildirisinde özetle şunlara değindi: Klâsik geleneksel edebiyatımızda "*Sülûkü'l-insân*" başlığı altında yer alan bu konunun beş ayağı bulunmaktadır: 1. İnsânî gelişim, 2. Âilevî gelişim, 3. Kurumsal gelişim (ki bunun için bir İş Dünyası Gelişim Programı Enstitüsü kurulmasını öneren konuşmacı, bunun iki temel amacının olması gereğine işaret etti: a) Üretilen bilimin kamuya/iş dünyasına yansımalarını araştırma, b) Entegrasyon stratejisi; yani paramızın bizim değerlerimizle buluşmasını sağlama işi), 4. Toplumsal gelişim, 5. Küresel gelişim. Konuşmacı, sözlerinin arasında ayrıca şu hususlara temas etti: "İlim, hakka ve hakikate hizmet etmelidir. İnsan-Kâinat-İlâhî Kitap, birbiriyle çelişmez. Kalbin, beynin ve kesenin entegre/bütünlük içinde çalıştığı bir insan tipi var mı? Bilimin hayata taşınması lâzım gelir. Tenkit, gül budamaya benzer; budandı mı daha gür biter."

İkinci panelist Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Samsun) İlahiyat Fakültesi Öğr. Üy. Prof. Dr. İshak Yazıcı idi. Sunumunun konusu; "*Hidayet Rehberi Kur'an'ın Yorum İlkeleri ve Güncel Bazı Araştırmalarda Öne Sürülen Aykırı Yaklaşımlar*" olan konuşmacı, birtakım Kur'ânî kavramların günümüzde yapılan bazı meal ve tefsirlerde nasıl karşılık bulduğunu; daha açıkçası, tutarsız denilebilecek anlam ve yorumları örnekler eşliğinde ele aldı. Buna göre; "*ğassâk*" kelimesi, Hz. İsa'nın vefat edip etmediği ve yeryüzüne inip inmeyeceği meselesi ile bununla yakından alakalı olan "*teveffâ*" fiili, "*karyeye sor*" ve "*duvarın eğrilmesi*" gibi deyimler üzerinde duran hoca, devamlı ve kısaca şu noktalar üzerinde durdu: Kur'an'da mecaz vardır-yoktur tartışması, cennet-cehennem hikâyeleri hakiki mi sembolik mi, ceza ruhi mi bedeni mi, maddî mi manevî mi? Kur'an'da müteşâbihler çok cüz'î miktardadır. "*Ateş*"ten maksat, yüreği yakan vicdan azabıdır demek, doğru bir tefsir değildir. İlâhî murada aykırı te'viller yapmamak icap eder. Zaten son zamanlarda yazılan meal ve tefsirler hep birbirinin kopyası gibi... Bu çalışmayı hazırlamadaki başlıca gerekçeler bağlamında ise hoca şunları söyledi: "1. Bir hükmü kabul veya ret noktasında kaldığınızda kabulü tercih edin, 2. Dinî konuda kendinizi sorumlu tutacak birtakım tercihlerde bulunmayın." Biz böyle bir tercihte bulunursak Allah ve Rasulü'ne ortak, yani kendimizi şâri' mevkiine koymuş oluruz. "*El kesmek*"te olduğu gibi, bu tarihseldir diyerek bunun yerine başka cezalar vermeyi önermek, doğru bir yaklaşım örneği değildir. Kur'an, mahzâ hidayet rehberidir.

Üçüncü panelist, Atatürk Üniversitesi (Erzurum) İlahiyat Fakültesi Öğr. Üy. Prof. Dr. Ali Eroğlu idi. Konuşmacı, "*Kur'ân-ı Kerîm'deki Tekrarların Anlamı Üzerine*" adını taşıyan tebliğine; Kur'an'daki fasılların, tekrarların lüzumsuzluğuna; dolayısıyla İlâhî vahyin revizyona tâbi tutulması gerektiğini dile getirenlere karşı çıktığını belirterek başladı. Bir sözü yüzlerce kere tekrar etmek, evrensel bir olaydır. Bu, bir iddiayı zihinlere iyice yerleştirmek için bütün dillerde vardır. Tüm

belagat cihazları arasında en önemli unsurun, tekrarlar olduğuna işaret eden konuşmacı; örnek olarak bir müzik kavramı olan "*leitmotive*"in, edebiyatta da roman tekniği olarak alınıp kullanıldığının altını çizdi. Sonra da; "Tekrar, ilâhî bir kanun gibi gerekli bir yasadır ve evrenseldir. Ne kadar tekrar ederseniz o kadar kafalara çakarsınız. Tekrarlar, aynı lafızlarla ifade edilse de mana bağlama göre farklı verilmelidir. Tefsir ve meallerde bu gözetilmelidir" dedi.

Sorular faslına geçilince özellikle İshak Bey'in tebliği üzerinde biraz tartışma cereyan etti ve sonra çıkışta ev sahibi üniversitenin Güzel Sanatlar Fakültesi öğretim elemanlarının hazırladığı bir resim sergisi, katılımcılar tarafından gezildi. Bu günün akşam yemeği, üniversitenin 2 numaralı sosyal tesisinde yenildi. Konaklama ise Aziziye Belediyesi sınırları içinde bulunan Ilıca'daki MEB Erzurum Hizmetiçi Eğitim Enstitüsü Tesisleri'nde oldu.

II. Gün: 04.07.2009 Cumartesi

İkinci gün faaliyetleri, gece kalınan tesislerde gerçekleştirildi.

Saat 09.00'da buranın toplantı salonunda "*Tefsir Anabilim Dalı Konuları*" üzerinde müzakereler yapıldı. Prof. Dr. Sadık Kılıç'ın yönettiği bu oturumlar, Selçuk Üniversitesi (Konya) İlâhiyat Fakültesi Öğr. Gör. Dr. Ali Çiftçi'nin Kur'ân-ı Kerîm (17//*İsrâ*, 9–14) tilâvetiyle başladı. Ardından oturumlara geçildi ki bunların ilkinde iki sunum yer aldı. Bunlardan biri, Harran Üniversitesi (Şanlıurfa) İlâhiyat Fakültesi Öğr. Üy. Prof. Dr. Ahmet Bedir'in hazırladığı; "*Bologna Süreci (ve Kalite Güvencesi)*" isimli bildiri idi. Takdimini bilgisayar/slayt eşliğinde yapan konuşmacı, başlıca şu konulara değindi: 1. Bologna (=Bolonya) süreci nedir? 2. Bolonya süreci üniversitelerden neler istiyor ve kalite güvencesi nedir? 3. Bolonya süreci Tefsir Bilim Dalı'ndan neler istiyor? Bu kapsamda özetle; lisans öğrenimi bilgi edinmeye/ öğrenmeye, yüksek lisans bilgiyi kullanmaya, doktora ise bilgiyi değerlendirmeye yönelik olmalı/bunu hedeflemeli ve bunlar öğrenciye kazandırmalıdır diye de ekledi.

Bu oturumun diğer tebliğini, Erciyes Üniversitesi (Kayseri) İlâhiyat Fakültesi Öğr. Üy. Prof. Dr. Celal Kırca sundu. "*Tefsir Dersleri Genel Yeterlilik Ölçütleri*" başlığını taşıyan bildirisinde Kırca, evvelâ bu aşamaya kadar yapılan çalışmaların bir özetini takdim etti. Bu kapsamda bundan önceki toplantıda alınan karar gereği oluşturulan (ki biri 15, öteki de 7 kişiden müteşekkil) komisyonların birincisi 01–04 Şubat 2009 tarihlerinde İstanbul'da, ikincisi de 30 Nisan–02 Mayıs 2009 tarihlerinde Kayseri'de gerçekleştirilen iki toplantı çerçevesinde yapılan çalışmalar ve ortaya çıkan rapor taslakları hakkında bilgi verdi. Bunların ayrıntılı tutanakları ve tasarlanan çerçeve programlar katılımcılara dosya hâlinde takdim edildiği için içeriğine girmiyoruz. Hoca, gelinek noktada lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyindeki öğrenciler için genel yeterlilik ölçütleri diye hazırlanan bu kriterlerin, bağlayıcı ve resmî olmamak kaydıyla Tefsir derslerinde öğrencilerin sahip olmaları gereken genel yeterlilik kıstasları veya Tefsir müktesebatı olarak plânlandığını; bunların, ileride birtakım ekleme, çıkarma ve yer kaydırmalarla daha

da olgunlaştırılıp hayata geçirilebileceğini hatta ortak müfredat doğrultusunda bu alanda birliktelik sağlamak için müşterek bir Tefsir Tarihi ve Usulü ders kitabı hazırlanabileceğini söyledi.

Soru-cevap faslından sonra verilen kısa bir molanın ardından başlanan ikinci oturumun tek tebliğcisi, Marmara Üniversitesi (İstanbul) İlahiyat Fakültesi Öğr. Üy. Prof. Dr. Nihat Temel idi. Hoca, “*Kıraat Bilim Dalı Anabilim Dalı Olmalı mı?*” isimli sunumuna önce kendisi, kesin ve net bir yanıt vererek başladı: “Evet olmalı.” Bundan sonra bu doğrultuda kendi fakültelerinde ve YÖK nezdinde yapılan çalışmaların serüveni ve bugün gelinen nokta hakkında dinleyicileri aydınlattı. Netice itibarıyla şu an YÖK’te “*Kur’an ve Kıraat*” adıyla yeni bir anabilim dalı kurulması teklifinin bulunduğunu belirtti. Yine bu taslakta, oluşturulması düşünülen yeni anabilim dalının müfredatı bağlamında şu gibi araştırma konularının önerildiğini bildirdi: Kur’an Okuma ve Tecvid, Kur’an Tilâveti, Kıraat İlmî’ne Giriş, Kur’an Öğretim Teknikleri ve İlm-i Vücûh vb. dersler. Konuşmacı, kendi fakültelerinde özel gayretlerle hıfzını tamamlayan 37 hafız için bu yılın Ekim ayında düzenlenecek olan hafızlık merasimine sizleri bekliyoruz duyurusuyla sözlerini tamamladı.

Sadık Kılıç, keşke kurulması tasarlanan bu yeni anabilim dalının adı; “*Kur’an Kıraati*” olsaydı diye bir özlemini dile getirdi. Peşinden konu hakkında salondakiler söz aldı ve görüşlerini açıkladılar. Bunlar arasında Nasrullah Bey; dekanlar toplantısında ayrı bir madde olarak ele alınan bu konunun ittifakla kabulü yönünde imza atıldığını söyledi. Sütçü İmam Üniversitesi (Kahramanmaraş) İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. M. Kemal Atik ise bu hususa olumsuz baktığını belirtti. Akabinde Nihat Temel, kendisine yöneltilen suallere ve karşı fikirlere kısa cevaplar verdi ve böylece bu oturum sona erdi.

Bu günün öğle yemeği, şehir merkezinde Çağ Kebabı’yla ünlü Gel Gör Lokantası’nda yenildi. Yemek sonrası, üniversitenin servis araçlarıyla şehir gezisine çıkıldı. Bu kapsamda 93 Harbi diye bilinen Osmanlı-Rus savaşlarının yoğun olarak cereyan ettiği ve Erzurum’un savunmasında çok önemli yer tutan ünlü tabyaları ve yine o tarihî günlerin sembol isimlerinden olan Nene Hatun’un kabri, yerli bir rehber eşliğinde ziyaret edildi. Buradan Palandöken Kayak Merkezi’ne çıkıldı. Oradan da sahabe olduğu rivayet edilen Abdurrahman Gazi Hazretleri’nin türbesi ziyaret edildi ve ikinci namazı burada, yani hemen yanı başında bulunan ve aynı adı taşıyan camide kılındı. Bu arada konuklar, şadırvanın buz gibi suyundan kana kana içtiler. Oradan tekrar kent merkezine gidilerek Ulu Cami ve Çifte Minare gezildi. Sonrasındaki akşam yemeği ise yine şehir merkezindeki Aspava Pide Salonu’nda yenildi. Ardından isteyenler, Aziziye Belediyesi İlica Kaplıca Tesisleri’ne/Hamamı’na götürüldü. Birkaç saat burada banyo ve havuz sefası sürdükten sonra tekrar –geceyi geçirmek üzere- kalınan Eğitim Enstitüsü tesislerine dönüldü.

III. Gün: 05.07.2009 Pazar

Aynı zamanda son gün etkinlikleri olan bugüne, sabah saat 09.00'da misafirler, konaklanan yerden üniversiteye ait otobüslerle alınarak topluca kent merkezindeki Erzurum Büyükşehir Belediyesi Kültür Evi'ne, yani eski tarihî Müceldili Konağı'na götürülerek başlandı. Burada –Büyükşehir Belediye Başkanı Hukukçu ve İlâhiyatçı Ahmet Küçükler'in davetlisi olarak ikram edilen zengin mönülü- bir kahvaltı yapıldı. Bitiminde bazı hocaların ev sahibine, ev sahibinin de davetlilere yönelik teşekkür ve afiyet olsun konuşmaları yer aldı.

Bu doğrultuda Nasrullah Bey, hocaların hocası sıfatını fazlasıyla hak eden iki merhum üstattan söz açtı ve onların kendilerine, İlâhiyat camiasına ve dinî ilimlere verdikleri emeklerden bahisle hatıralara dayanan duygulu bir konuşma yaptı. Son olarak sözü, onların Türkiye'den ayrılışlarına getirdi ki bu zatlar Prof. Dr. M. Tayyip Okiç ve Prof. Dr. Muhammed Hamidullah idi.

Bundan esinlenen Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi emekli Öğr. Üy. Prof. Dr. Suat Yıldırım, Tayyip Hoca'nın, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden Atatürk Üniversitesi (Erzurum) İslâmî İlimler Fakültesi'ne getirilişine dair bir anı nakletti ki sanırım bütün dinleyiciler bundan çok etkilendi ve için için ağladı. Suat Bey'in anlatımına göre olay özetle şöyle cereyan etmiştir: Rahmetli Tayyip Hoca'nın Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden ayrılması gerekiyormuş. Bundan haberdar olan Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi ve Yüksek İslâm Enstitüsü mensubu birkaç kişi Ankara'ya giderek Tayyip Hoca ile görüşmüşler ve kendisini Erzurum'a davet etmişler. Maksatları, onu bir şekilde ikna yoluyla üniversitelerinde istihdam ettirmek ve bu suretle Türkiye'de kalmasını sağlamaktır. Bu işle alâkadar olanlar, konuyu rektör ve dekanlarına aktarmışlar; onlar da buna sıcak bakmışlar hatta bunun için kendilerine her türlü yardım ve desteği vereceklerini taahhüt etmişler. Derken hoca, Erzurum'da üniversite çevresince birkaç gün ağırlandı gezdirildikten sonra mevzu açıkça kendisine söylenmiş. Hoca bu sıcak ilgiye kayıtsız kalmamış veya kendisinden ilim almaya son derece arzulu bu talebelere faydası dokunacağı kanaati kendi ruh dünyasında da hâsıl olmuş/yer etmiş olacak yahut her şeye rağmen bu insanların heveslerini kırmamış olmak adına, onların bu yöndeki tekliflerine evet demiş. Ama resmî prosedür icabı onun bu talebini bir dilekçeyle dekanlığa/rektörlüğe bildirmesi lüzûmu vardır. Dekan Bey, arkadaşlara; "Hoca usulen böyle bir yazı yazıp imzalasın, gerisini ben hallederim" demiş. Onlar da büyük bir sevinçle hocaya koşarak durumu kendisine arz etmişler. Bu sefer o, ibret alanlar için çok manidar gelebilecek şu beyanda bulunmuş: "Ben şu ana değin ömr ü hayatımda kendim için hiç kimseden bir şey istemedim ki..." Tam da onurlu bir insanın hayat felsefesini yansıtan bu ifade doğrultusunda Tayyip Hoca, pek tabii olarak dilekçe yazmaya bile yanaşmamıştır. Dolayısıyla herkes bir şaşkınlık geçirmiştir. Ancak sürpriz sayılabilecek bu gelişme, dekan beye iletince o, –biraz düşünme faslının peşinden- gelişmelerin sonucunu merakla bekleyenlerin imdadına yetişmiş ve bu defa Tayyip Bey'in huzuruna, hoca namına bizzat kendisinin dikte ettirdiği

şu mealdeki dilekçeyle çıkmış: “Bizim talebimiz üzerine kendileriyle yaptığımız vicahî görüşme neticesinde şifahen üniversitemizde/fakültemizde öğretim üyesi olarak çalışmayı kabul ettiğini beyan etmelerine istinaden...” İşte bu formül tutmuş ve Tayyip Hoca’ya sadece imza atmak kalmış/düşmüş. Kısaca bu minvalde seyreden bu tarihî hâdisenin nakli üzerine şahsen ben çok duygulandım ve kim bilir belki herkes gibi ben de derinden gözyaşı döktüm. O anekdot, –içime akıttığım gözyaşları eşliğinde- kendimi müthiş bir nefis muhasebesine çekmeme yol açtı diyebilirim.

Bu hatıraların duygu yoğunluğunda masalardan kalkıldı ve oradan ayrılarak yine hep birlikte otobüslerle DSİ’nin kentin biraz dış tarafında yapmış olduğu Tekederesi Göleti’ne gidildi. Buraya yaklaşırken yağmur yağmaya başladı ama çok uzun sürmeden kesildi. Burada öğleye kadar gezildi, dolaşıldı, temiz hava alındı, çaylar içildi ve koyu sohbetlere dalındı. Nihayet öğle namazı kılındı ve hemen ardından öğle yemeğine geçildi ki bu, piknik mahiyetinde gölet manzaralı çok hoş bir yemekti.

Saat 14.45’te ise yine orada, yani yemek yenilen salonda son değerlendirme toplantısı akdedildi. Moderatörlüğünü Prof. Dr. Nasrullah Müftüoğlu’nun yaptığı bu son oturumda ilke olarak her il/üniversite/fakülteden birer temsilciye görüş, eleştiri, duygu ve düşüncelerini aktarmak üzere söz verildi. Bu meyanda konuşmacılar, özetle şu noktalara dikkat çektiler: “Türk Müfessirler” dersi/tabiri, ayrıştırıcı bir ifadedir. Kıraat’in ayrı bir anabilim dalı olması uygundur ama bunun artıları ve eksileri çok iyi hesap edilmelidir. Tefsirciler Derneği veya Emekli İlahiyatçılar Derneği gibi sivil kitle örgütlerinin kurulması ve bazı hizmetlerin, sözgelimi; ortak ders kitaplarının yazılması ve bazı etkinliklerin düzenlenmesinin bu oluşumlar marifetiyle yapılması. Aramızda daha sağlıklı iletişim kurulması için haberleşme kaynaklarının iyileştirilmesi ve geliştirilmesi. Tefsircilerin listesinin yer aldığı fotoğraflı güncelleştirilmiş yeni bir albümün yapılması. Tartışmalı, netameli ve kafa karıştırıcı bazı konuların İlahiyat’a yeni gelen ve alt yapısı müsait olmayan öğrencilere anlatılması ve aktarılmasının sakıncalı bulunduğu. Bolonya sürecinin, üniversitelerimiz için bir reform anlamı taşıdığı ve bunun dünya bilim camiasına bir entegrasyonun/uyumun ifadesi olduğu. Dışarıdan gelen terminolojinin özünü almak ve posasını atmak suretiyle bizleştirmek gereği. Gelecek toplantı(lar)da gündem oluşturan veya gündemi yönlendiren mevzuların tespit edilmesi ve bunların sempozyumvârî bir ilim şöleni hâline getirilmesi. Tefsir’de kalıcı bir usul ortaya koyma zarureti. İlahiyat fakültelerinde bundan böyle erkek öğrencilerin kontenjanlarının artırılması yoluna gidilmesi. Mecburî meal dersinin konulması.

Saat 18.00’de katılımcılar buradan, yani DSİ tesisi olan piknik mekânından ayrıldı ve geriye dönüş için hareket edildi. 19.00–20.00 arası kalınan yerde akşam yemeği yenildi ve namazı kılındı. Bunu müteakiben serbest kalındı ve önümüzdeki yıl bir yenisinde/yedincisinde Konya’da buluşmak üzere herkes, –kendi bireysel plâni/programı çerçevesinde- geri dönüş yolculuğuna başladı. Dolayısıyla bir Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı daha böylece sona ermiş oldu.

BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIM İLKELERİ

1. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
Bu alanlarla ilgilenen her ülkeden ve her disiplinden akademisyen, araştırmacı ve ilgililere hitap eden açık erişim anlayışını benimseyen bir yayındır.
2. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Yayımlanması istenen yazılar, aşağıdaki yazışma adresine CD ortamında ve bilgisayar çıktısı olarak posta yoluyla veya e-posta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
7. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
8. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
9. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
12. Hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
14. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.
15. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
16. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları BEÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
2. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5.4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4.5 cm; Karakter: Times New Roman (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır..
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.
4. Makale ile birlikte derginin web sayfasındaki (<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>) yazar/çevirmen iletişim formu da e-postaya eklenmelidir.
5. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir.
6. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.
7. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
 - a) Kitap (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri: yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.

- b) Tek yazarlı: Halil İbrahim Bulut, Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.
- c) Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal v.dğr., İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu - 1, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.
- d) Çeviri: Francis Dvornik, Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.
- e) **Derleme:** Kenan Çağan (edit.), İdeoloji, Hece Yay., Ankara 2008.
- f) Tez örnek: İsmail Akyüz, Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
- g) Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. **Örnek:** Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, Risâle fi beyânî'l-İ'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
- h) Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri: yayınevi, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)
- i) Telif makale örnek: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, sayı: 19, s. 47.
- j) Çeviri makale örnek: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2004, cilt: V, sayı: 13, s. 443.
- k) Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- l) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. **Örnek:** Buharî, İman, 1.
- m) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
- n) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. **Örnek:** el-Bakara, 2/10.
- o) İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)
- o) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

10) Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar

Adı geçen eser	: age
Adı geçen makale	: agm
Aleyhi's-salam	: ^(s)
Araştırma Görevlisi	: Arş. Gör.
Aynı müellif	: a.mlf.
Bakınız	: bk.
Baskı	: bs.
Celle celalühu	: ^(cc)
Cilt	: c.
Çeviren	: çev.:
Editör	: edit.:
Hadis numarası	: h.no:
Hazırlayan	: haz.:
Hazreti	: Hz.
Hicrî	: H.
Karşılaştırınız	: krş.
Kütüphane	: Ktp.
Mektup numarası	: m.no:
Miladî	: M.
Milli Eğitim Bakanlığı	
İslâm Ansiklopedisi	: İA
Numara	: no:
Ölümü	: ö.
Sadeleştiren	: sad.:
Sayfa	: s.
Sayfadan sayfaya	: ss.
Sayı	: sayı:
Tahkik	: tahk.:
Tarihsiz	: ts.
Türkiye Diyanet Vakfı	
İslâm Ansiklopedisi	: DİA
Üniversite	: Ü.
Varak	: vr.
Ve benzeri	: vb.
Ve devamı	: vd.
Yardımcı	: Yrd.
Yayın yeri yok	: yy.
Yayınevi, yayınları	: Yay.