

ISSN: 2458-7508

journal of
ilahiyat^{ILTED}
researches
ilahiyat tetkikleri dergisi

ilahiyat^{ILTED}
tetkikleri dergisi
Journal of Ilahiyat Researches

ilahiyat^{ILTED}
tetkikleri dergisi
Journal of Ilahiyat Researches

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



YIL: 2017 | SAYI: 47
ERZURUM

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

YIL: 2017 | SAYI: 47
ERZURUM

ISSN 2458-7508



9 772458 750806

ilahiyat^{ILTED}
tetkikleri dergisi
Journal of İlahiyat Researches

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



YIL: 2017 | SAYI: 47
ERZURUM

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



ilahiyat tetkikleri dergisi
journal of ilahiyat researches
(ILTED)
ISSN: 2458-7508

Dergi Eski Adı: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayınlanan Sayılar: Yıl: 1975, Sayı: 1 - Yıl 2015, Sayı: 43)

Old Name of Journal: Journal of Ataturk University Faculty of Divinity
(Numbers of Publication: Year: 1975, Nu. 1 - Year: 2015, Nu. 43)
Former ISSN : 1303-295X

Kapsam: Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları
Scope: Religious Studies, Islamic Studies

Periyot: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)
Period: Biannual (30 June & 30 December)

Yayın Dili: Türkçe & İngilizce & Arapça
Language Publication: Turkish & English & Arabic

ilahiyat tetkikleri dergisi bilimsel hakemli bir dergidir;
ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler veri tabanında dizinlenmektedir.

journal of ilahiyat researches is a peer-reviewed academic journal.
It has been indexed in ULAKBIM Social Sciences and Humanities Index.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına,
hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.
Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of Ataturk University;
and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Erzurum
Tel: +90 442 231 19 09 - Fax: +90 442 231 36 55
e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr
<http://dergipark.gov.tr/ilted>



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ



ilâhiyat tetkikleri dergisi
journal of ilâhiyat researches

Yıl/Year: 2017 | Sayı/Issue: 47

ISSN: 2458-7508

Yayıncı / Publisher

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Atatürk University Faculty of Divinity

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Sinan ÖGE (Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Yrd. Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY

Editör / Editor

Prof. Dr. Ömer KARA

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Yrd. Doç. Dr. Reyhan KELEŞ

Yrd. Doç. Dr. Yakup KIZILKAYA

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ömer KARA

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR, Doç. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU

Yrd. Doç. Dr. Reyhan KELEŞ, Yrd. Doç. Dr. Yakup KIZILKAYA

Arş. Gör. Nuray DURMUŞ, Arş. Gör. Nurun Nisa KİLİT

Arş. Gör. Fatih AY, Arş. Gör. Ahmet ÇAKMAK, Sedi SULAN

Danışma Kurulu ve Alan Editörleri / Advisory Board and Field Editors

Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU - Marmara Ü. (İslam Sanatları Tarihi)

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI - Sakarya Ü. (Hadis)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN - İstanbul Ü. (İslam Tarihi)

Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI - Sakarya Ü. (Arap Dili ve Belegati)

Prof. Dr. Ahmet ÖGKE - Akdeniz Ü. (Tasavvuf)

Prof. Dr. Ali DURUSOY - Marmara Ü. (Mantık)

Prof. Dr. Alim YILDIZ - Cumhuriyet Ü. (Türk İslam Edebiyatı)

Prof. Dr. Asım YAPICI - Çukurova Ü. (Din Psikolojisi)

Prof. Dr. Hasan HACAK - Marmara Ü. (İslam Hukuku)

Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ - Marmara Ü. (Kelam)

Prof. Dr. Kemal POLAT - Amasya Ü. (Dinler Tarihi)

Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI - Marmara Ü. (Kur'an-ı Kerim)

Prof. Dr. Mevlüt UYANIK - Hitit Ü. (İslam Felsefesi)

Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ - Marmara Ü. (Tefsir)

Prof. Dr. Nurullah ALTAS - Atatürk Ü. (Din Eğitimi)

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER - Akdeniz Ü. (İslam Mezhepleri Tarihi)

Prof. Dr. Rahim ACAR - Marmara Ü. (Din Felsefesi)

Hakem Kurulu / Referee Board

ilâhiyat tetkikleri dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.
journal of ilâhiyat researches uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Dil Editörleri / Language Editors

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR (İng.), Doç. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU (İng.)

Prof. Dr. Salih Qadir ez-Zanki (Ar.)

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

ilâhiyat tetkikleri dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
journal of ilâhiyat researches provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım / Design

Muhammet S. KARACA Rana Ajans / Erzurum

Baskı Tarihi / Publication Date: Haziran / 2017

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden...

7-8

Osman KARA

Teori ve Uygulama Açısından Meâllerin Girişleri

The Entry of the Meaning of Qur'an in Terms of Theory and Practice

9-30

Ali YILMAZ

Kur'ân'da İyi Amellerin Düşmesini (Bâtil Olmasını) İfade Eden Bir Kavram: Habtu'l-A'mâl / İhbâtu'l-A'mâl

A Conception In Quran Expressing The Nullification (Becoming Bâtil) Of Good Deeds: Habtu'l-A'mâl / İhbâtu'l-A'mâl

31-56

Ömer KARA

Osmanlı'da Huzur Derslerine Katılan Erzurumlu Âlimler

Scholars from Erzurum Participated to Huzur Dersleri in Ottoman Period

57-74

Hasan el-HATTAF

الغيبات عند سيد قطب من خلال تفسير الظلال،
دراسة في المفهوم والمضمون والمنهج

el-Ġaybiyyât 'inde Seyyid Kutub min hilâli Tefsîri'z-Zilâl: Diraset fi'l-mefhûm ve'l-madmûm ve'l-menhec

The Occult in Qutb's Zilal: Study of the concept, Content and Methodology

75-106

Murat AKIN

Hakîm es-Semerkandî'nin "es-Sevâdü'l-A'zam" İsimli Eseri Bağlamında Mâtüridî Akâid Eserlerinde Fikhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri

The Probable Reasons of the Presence of Issues Concerning Fiqh in The Maturidi Doctrine in The Context of Hakim as-Samarkandî's Work Titled as-Savadu al-A'zam

103-118

Muhittin ÖZDEMİR

Bir Mezhebe Ait Fürû-i Fıkıh Eserinin
Diğer Mezhepleri Temsil Problemi:
El-Hidâye'nin Kitâbu'l-Büyû' Örneği

*A Sectarian Work of Islamic Law Issue's
Problem of the Representing the Other Madhabs:
Example of al-Hidaya's Kitab al-Buyu'*

119-151

İsmail ALTUN

Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ
*Jerusalem and Al-Masjid Al-Aqsa According
to the Companions of the Prophet*

153-169

Betül GÜRER

Övgü ve Yergi Bağlamında Sûflerin
Nazarında Hallâc-ı Mansûr

*Mansur al-Hallaj in Context of The Critics
and Appreciations of Sufis*

171-197

Sait KAR

Felsefi Açıdan İslamofobi ve Eleştirisi

Philosophically Islamophobia and Criticism

199-222

Yayın İlkeleri

223-227

47. sayımızla huzurlarınızdayız. Dergipark'taki sitemizi hemen hemen son haline getirdik. Bu sayımızdan sonraki makaleler Dergipark üzerinden alınacak ve bütün süreç (makale gönderimi, hakemlerle ilişkiler, yazarla ilişkiler) Dergipark üzerinden gerçekleştirilecektir. Şu ana kadar dört uluslararası in-deksten kabul almış bulunuyoruz. Bunun sayısı ileriki dönemde daha da fazlalaşacaktır. Facebook'ta sayfamız açıldı, ziyaret edebilir, arkadaşlık kurabilir; dergimizi paylaşa-bilirsiniz: <https://www.facebook.com/ilahiyat.tetkikleridergisi>

Uluslararası düzeye geçebilmek için dergimizin iç ve dış formatında değişikliklere gidiyoruz. Bundan sonraki sayımızda inşallah son halini alacaktır. Bu bağlamda Yazım kurallarımızdan tutun; derginin jenerik kısmı ve makale ilk sayfası; hatta logosuna varıncaya kadar tümünde bir revizyon yapılmaktadır. Şimdiden hatırlatmamız gerekir sanıyorum; bundan sonraki makalelerimizde abstract yanında 750 kelimelik summary isteğimiz olacak; yazım kurallarına uyumda sıfır hata unsuruna azami dikkat edeceğiz. Dergimizin alan ve dil danışmanları olacak; dil danışmanlarının yabancı olmasına önem vereceğiz.

Buradan son olarak hakemlerimize bir teşekkür ve bir sitemimiz olacaktır. Hakem değerlendirme formunu ciddiye alıp da her soruyu evet-hayır oyununa mahkûm etmeden ciddi bir şekilde makaleleri değerlendiren, katkı sunan ve alternatif ile yazarlara yön veren hakemlerimize teşekkürlerimi arz ediyorum. Sitemim ise makale okuma eylemini ciddiye almayan; evet-hayır oynayan; olumsuzladığı şıkları temel-lendirmeyen ve alternatif sunmayan hakemlerimizdir. Ben şahsen bunun her şeyden önce bir vebal olduğuna inanıyorum. Birincisi, devlet bizi yetiştirmiş buraya kadar getirmiş, bilirkşi olarak bize müracaat ediliyor, bizim akademyaya ve öteki akade-misyenlere hiçbir katkımız olmayacak mı? İkincisi, üstünkörü bir şekilde incelediğimiz bir makaleye olur verirken; ya da hayır derken birincisi dergiye; ikincisi şahsa bir haksızlık olmayacak mı? Hakemlerimizin hepsinden aynı hassasiyeti ve özveri-yi bekliyoruz. Biz şunun farkındayız ki dergimiz için yazarlar ne kadar önemli ise hakemler ise bu derginin kalitesinin artması açısından bir o kadar önemlidir.

Bu sayımız için 20'ye yakın makale müracaat etti. Bu makalelerden hakem süreci tamamlanan ve yayımlanması onaylanan 9 makalemiz bulunmaktadır.

Osman Kara, makalesinde bazı meallerin teori ve pratik açısından girişlerini sor-gulamaktadır. Ali Yılmaz, Kur'an'daki habtu'l/ihbatu'l-'A'mal terkinin anlam alanını irdelemektedir. Ömer Kara, bendeniz, Osmanlı'da Huzur Derslerine katılan Erzurumlu âlimleri tanıtmaktadır. Hasan el-Hattaf, Seyyid Kutub'un Fi Zılal'inde Ğaybiyyat

konusunu mefhum, mazmun ve yöntem açısından analiz etmektedir. Murat Akın, Hakim es-Semerkandi'nin *es-Sevadü'l-A'zam* isimli eseri özelinde Maturidi Akaid eserlerine fıkhi konulara yer verilmesinin muhtemel sebeplerini ortaya koymaktadır. Muhittin Özdemir, *el-Hidaye*'nin Kitabü'l-Büyu örnekleminde bir mezhebe ait furu-i fıkıh eserinin diğer mezhepleri temsil edip etmediğini sorgulamaktadır. İsmail Altun, Kudüs ve Mescid-i Aksa'yı sahabenin gözüyle sunmaktadır. Betül Gürer, Hallac-ı Mansur'a Sufilerin yönelttiği methiye ve yergileri ele almaktadır. Son olarak Sait Kar, İslamofobi'nin felsefesini yapmakta ve eleştirmektedir.

Haydi akademisyenler! Kaliteli ve ses getiren makalelerinizi bekliyoruz. Haydi hakemler! Yapıcı ama keskin kılıçlarınızla makalelere katkı yapmanızı bekliyoruz. Haydi okuyucular! Yapıcı eleştiri ve katkılarınızı bekliyoruz. Olgunluk, emekte ve eleştiridedir.

Yinelememiz gerekirse, hakemlerimizden ve akademisyenlerimizden daha hassasiyet ve titizlik beklentimiz sıcaklığını devam ettirecektir. Yapıcı eleştiri ve katkılar dergimizin daha da olgunlaşmasına katkı yapacaktır.

Son olarak dergimize yazılarıyla katkıda bulunan yazarlarımıza, değerlendirmeleriyle makalelerin seçiminde yardımcı olan hakemlerimize, derginin bu aşamaya gelmesinde yoğun tempoyla çalışan editörya ve sekretarya ekibime şükranlarımı arz ediyorum.

Bir sonraki sayımızda buluşmak üzere...

Prof. Dr. Ömer KARA

Teorî ve Uygulama Açısından Meâllerin Girişleri

Osman KARA*

Öz:

Kur'an meâllerinin çeviri tekniklerine uygun olarak hazırlanması, dil ve üslûbunun çağın diline uygun olması ve hitap ettiği kitleyi dikkate alması başarılı bir çeviri açısından önemlidir. Bundan daha önemlisi okurlara meâlin özellikleri hakkında teknik ve ön bilgiler sunan bir giriş kısmının hazırlanmasıdır. Çünkü bu konular mütercim tarafından meâlin bu kısmında ifade edilir. Ancak araştırmamız sonucunda meâllerin giriş kısımlarında belirtilen bu teorik bilgilerin muhtevası ve bunların ne ölçüde çeviriye yansıtıldığı konusunda bir çalışma yapılmadığını gördük. Bu makale, bazı meâllerden hareketle giriş kısımlarında zikredilen konuları ve bunların ne ölçüde çeviride uygulandığını tespit etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Meâl, Yöntem, Dil, Üslûp, Meâl tenkidi.

The Entry of the Meaning of Quran in Terms of Theory and Practice

Abstract:

It is important that the meanings of Qur'an to prepare in accordance with the translation techniques, the language and styles to be appropriate to the age language, and to take into account the audience for a successful translation. More important than this is to prepare an introduction that provides to readers technical and preliminary information about the features of meaning. Because these issues are expressed by the translator in this section of the meaning. However, as a result of our research, we have seen that there is no study on the content of these theoretical information given in the introduction parts of the meanings of Quran and how much they are reflected in translation. This article aims to identify the topics mentioned in the introductory part moving from some of the selected meanings of Quran and the extent to which they are applied in translation.

Keywords: Meaning of Quran, Method, Language, Style, Meaning criticism.

* Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (okara@nku.edu.tr).

Giriş

Kur'an'ın başka dillere özellikle de Türkçe'ye tercüme edilmesi artarak devam etmektedir. Muhteva ve üslûp bakımından fesâhat ve belâgat örneği olan Kur'an'ın başka bir dile tercüme edilmesi oldukça zor ve sorumluluk isteyen bir iştir. Bu hassasiyet hemen hemen bütün mütercimler tarafından dile getirilmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın başka dillere çevrilmesinin cevazı ve imkânı üzerinde oldukça fazla tartışmalar yapılmıştır.¹ Ancak Hz. Peygamber'in aldığı vahyin hitap çevresi sadece nüzûl dönemindeki Arap yarımadası ve Araplarla sınırlı değildir. Bu sebeple Kur'an'ın bütün insanlara ulaştırılması gerekmektedir. Bunun bir yolu da Kur'an'ı farklı dillere tercüme etmektir. Ancak Kur'an'ın kullandığı dil ve üslûbun özelliğinden dolayı ayetlerde murad edilen anlamı mükemmel bir şekilde ifade etmek bazen zor olmaktadır.

Kur'an'ı meâller üzerinden anlamak Arapça bilmeyen bir toplum için zorunluluk arz etmektedir. Çünkü Kur'an dil, üslûp ve tertip açısından farklı özelliklere sahiptir. Bu sebeple çeşitli ilim dalları hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirir. Bu sebeple Kur'an meâllerinden doğru ve pratik bir şekilde faydalanmanın yolu girişlerinde – bazı meâllerde önsözlerinde- zikredilen bilgilerin detaylı ve öğretici olmasına bağlıdır. Yaptığımız araştırmalar sonucunda meâllerin girişlerinde zikredilen bilgilerin oldukça yetersiz olduğu hatta bazı meâllerde giriş kısmının bile bulunmadığını tespit ettik. Bu sebeple meâllerin giriş kısımlarının muhtevasının incelenmesini ve eksikliklerin tespit edilmesini, yapılacak önerilerle bunların giderilmesini gerekli gördük.

Bu makalenin hedefi meâllerin girişinde zikredilen bilgileri analiz ederek bunların uygulamada ne kadarının yansıtıldığını ve girişte olması gereken bilgileri tespit etmektir. Konuya başlamadan önce üzerinde çalıştığımız meâlleri nasıl ve hangi kriterlere göre seçtiğimizi belirtmek istiyoruz.

1. Meâllerin Seçimi

Araştırmamıza konu olarak seçtiğimiz meâllerin farklı dönemlerde kaleme alınmasına dikkat ettik. Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan ve ciddi eleştirilere konu olan Kazım Kadri (ö. 1934), Süleyman Tevfik (1861-1939) ve Ömer Rıza Doğrul'un (1893-1952) çevirilerini ilk örnekler olması nedeniyle seçtik. Daha sonra kendinden sonraki pek çok meâl kaynaklık yapan Elmalılı Hamdi Yazır'ın meâline başvurduk. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılan *Kur'an Yolu ve Kur'an-ı Kerim Meâl'i* ni (Halil Altuntaş&Muzaffer Şahin) inceledik. Kendinden önce kaleme alınan çevirilere

1 Bu konuda yapılan tartışmalar için bkz. Muhammed Abdulazim ez-Zerkâni, *Menâhilü'l-irfan fi 'ulûmi'l-kur'an*, Daru ihyâ'it-türâsi'l-'arabi, II, 27-68, Beyrut ts.; Hidayet Aydar, *Kur'an'ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yayınları, İstanbul 1996, s. 177-233; Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri "Aziz Kur'an" ve "İnsanlığa Son Çağrı" Örneği*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s. 55-84.

ciddi eleştiriler getiren Hasan Basri Çantay'ın meâlini de dikkate aldık. Seksenli yıllardan itibaren yazdıkları meâllerde farklı olduklarını ve farklı amaç ve saiklerle meâl yaptıklarını iddia eden akademik camiadan Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk, Salih Akdemir, Ömer Dumlu, Murat Sülün, Hamdi Döndüren, Hasan Elik ve Mustafa Öztürk'ün meâllerini seçme gereği duyduk. Bunların yanı sıra gerekçeli meâl yazan Mustafa İslamoğlu'nun meâlinin önsözlerini inceledik. Ayrıca bazı cemaatler tarafından kabul gören ve okunan meâllere de başvurduk.

2. Meâllerdeki “Giriş”lerin Muhtevası

Kur'an'ın dilimize yapılan tercüme ve meâlleri tarihi süreç içerisinde incelendiğinde önsöz veya giriş bölümlerinin, fihrist ve eklerinin iyileşmeye ve mükemmeli yakalamaya doğru giden bir seyir takip ettiği görülecektir. Bunda akademik camiada Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması, tercüme ve meâl teknikleri ile ilgili yapılan sempozyum ve bilimsel toplantıların, bu konularda yazılan kitap ve makalelerin, yayınlanan meâllere yapılan tanıtım ve bilimsel eleştirilerin, ciddi katkısı vardır.

Yaptığımız araştırmada Cumhuriyet'in ilk yıllarından günümüze kadar geçen süreçte meâllerin önsöz veya girişlerinde zikredilen konuları ve muhtevalarını beş madde olarak tespit ettik. Bu maddeleri sırasıyla analiz ederek durum tespiti yapmaya çalışacağız.

2.1. Meâllerin Yazılmasındaki Amaç

Farklı zamanlarda kaleme alınan meâllerin yazılma sebepleri hakkında çeşitli görüşler serdedilmiştir Cumhuriyetin ilk yıllarında kaleme alınan bazı tercümelemlerde, Türkler için anlaşılması kolay ve kısa bir tercüme yapma amacı güdülmüştür. Kazım Kadri'nin başında bulunduğu ve Şeyh Muhsin-i Fânî müstear ismiyle kaleme alınan *Nûru'l-Beyân* isimli tercümenin yapılmasındaki amaç şu cümlelerle dile getirilmiştir:

Son zamanlarda tezayüd ve teşeddüt eden ğavâil-i hayat o gibi asarın mutaalası için uzun müddet sarfına müsaade etmemeye başlamıştır. İmdi, az zaman içinde çok malumat istihsaline ihtiyaç hasıl olmuş ve Türkler için tercüme tarikiyle muhtasar ve müfid ve şive-i ifadesi ve selika-ı asra muvafık ve sehlü'l-mutâlâa bir tefsir yazılmak lüzumu her tarafta hissedilmeye başlamıştır. Hayli müddetten beri zihnimi meşgul eden ve beni muzdaribu'l-hal eden bu ihtiyacın teminine gücümün kifayetsizliği mani olduğundan lisân-i arabide hadis, fıkıh ve tefsirde ihtisası müsellemler olan fazıl muhterem sabık Adliye Nazırı Ayıntabî Mustafa Bey'e müracaat ettim. Kendisi ihlas ve samimiyetle İslam'a taraftar olduklarından maruzat ve temennilerimi kabul buyurdular.²

2 Hüseyin Kazım Kadri, *Nûru'l-Beyân Kur'an'ın Türkçe Tercümesi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1340, Giriş, I,1.

Yukarıdaki ifadeden anlaşıldığı kadarıyla bu tercüme modern çağdaki hayatın çok hareketli olması ve aynı zamanda hayatı idame şartlarının zorlaşması, diğer taraftan dini ilimlere rağbetin gitgide azalması, buna paralel olarak hacimli tefsir yazma enerjisinin azalması ve hepsinden öte halkın ciltler dolusu tefsir okuyacak zamanının bulunmaması gibi saik ve düşüncelerle hazırlanmıştır.³ Ancak o dönemde halkın ve münevverlerin aradığı faydayı temin edecek bir meâlin olmadığını öne süren Çantay; mevcut meâllerin ya hem dilinin pürüzlü, hem de iyi niyetle yapılmadığına; ya görünüşte dili güzel ama tercüme edenin düşüncesinin sapık olduğuna, ya dili iyi ama tetkik ve teknik tarafının hatalı olduğuna; ya dili çok zayıf, ilmi ve görünüşün bugünün ihtiyacına göre pek hafif kaldığına; yahut dili kötü, ilmi seviyelerden cidden üstün olduğuna dikkat çektikten sonra halkın zevk ve istifade ile yorulmadan ve usanmadan okuyabileceği bir izahlı meâlin yapılmasına kesinlikle ihtiyaç bulunduğuna dikkat çekmiştir.⁴

Bazı meâllerin kaleme alınmasında hedeflenen amaç ise dini gerçek kaynağından öğrenme şeklinde ifade edilmiştir. *Tanrı Buyruğu* adlı tercümenin sahibi Ömer Rıza Doğrul ikinci baskıya yazmış olduğu önsözde bu amacını şu cümlelerle ifade etmiştir:

Tanrı Buyruğu adını taşıyan Kur'an-ı Kerim tercüme ve tefsiri halkı oyalayan ve uyuşturan masallarla değil, fakat Kur'an'ın asıl mahiyetini anlatan, onun hayat, hareket, faaliyet, müspet ilim, müspet inanç ve müspet bahtiyarlık olarak bildirdiği hakikatleri anlatıyor.⁵

Döndüren Kur'an'ı Türkçeye tercüme etmesindeki amacı Kur'an'ın anlam zenginliğini aktarabilmek olarak belirtmiş,⁶ Bayraklı ise meâli yazma amacını her toplumun Kur'an'ı kendi dili ile daha iyi anlayabileceği, tanıyabileceği ve hayatı ile buluşturabileceği ilkesi olarak tespit etmiştir.⁷ Elik ise *Tevhit Mesajı* adlı özlü tefsirini yazma amacını, Kur'an ayetlerinin nüzül döneminde ifade ettiği anlamı, klasik tefsirlerden de istifade ederek okuyucuya anlayacağı şekilde sunmak şeklinde ortaya koymuştur.⁸

“Yirmiye yakın Türkçe meâlin bulunduğu ülkemizde, bizim meâlimize ihtiyaç var mıydı?” diye soran Yaşar Nuri Öztürk buna şöyle cevap vererek meâli yazmasındaki amaca vurgu yapar: “Biz, ihtiyaç vardı kanaatine ulaştığımız içindir ki, bu meâli hazırladık. Kanaatimizi desteklemek için hiç kimsenin yaptığına, çizdiğine dil uzatmak, eleştiri getirmek niyetinde değiliz. Ancak şunu söylemeden geçemeyeceğiz. Bazı meâllerde, Kur'an'ın ruhuyla uyuşmayan ve Arap dilinin verilerine asla uymayan

3 Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meâl ve Tefsir'in Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 22.

4 Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1980, I, 8.

5 Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1947, II. Baskıya Önsöz, I, 1-4.

6 Hamdi Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı*, Çelik Yayınevi, İstanbul 2006, Önsöz, s. 5.

7 Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*, Düşün Yayınları, İstanbul 2007, Önsöz, s. 1-2.

8 Hasan Elik, *Kur'an Mesajı Özlü Tefsir*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2015, s. 13.

çeviriler vardır. Çok üzücü tablolara vücut veren bu “indi” çeviriler, tarih içinde tekrarlarına gelmiş geleneksel Kur’ân dışı kabullerin meâllere aktarılmasının bir sonucudur. Bazı yerlerde Kur’ân değil; örf, mezhep hatta hurafe konuşturulmuştur.”⁹

Feyizli ise amacının, kendinden önce yapılan meâllerdeki hatalara düşmeksizin Kur’ân’ı doğru anlamak isteyen halkın ihtiyacına daha uygun ve kolay cevap veren bir meâl hazırlamak olduğunu ifade eder.¹⁰

Mahmut Ustaosmanoğlu imzasıyla yazılan önsözde, meâlde Ehl-i sünnetin görüşlerini parantez içerisinde ve dipnotlarda vererek, insanların yanlış itikat ve düşüncelere sapmalarını önlemek amacının güdüldüğü belirtilmiştir.¹¹

Piriş; kendinden önce yazılan meâllerin dil bakımından ağır olduğuna dikkat çeker. Günümüzde oldukça farklılaşan ve değişen bir toplum ve kültürle karşı karşıya olduğumuzu ve bu topluma hala geçen yüzyılın penceresinden seslenen çalışmaların anlam ifade etmediğini vurgular. Bu sebeple bugünün insanının anlayabileceği bir meâl hazırlamayı hedeflediğini söyler.¹²

İslamoğlu ise Kur’ân metninin önümüze birden çok anlam sunduğunu, bu anlamların hiçbirini göz ardı etmeden hedef dile aktarma amacıyla “gerekçeli meâl” yazmak istediğini ve bu yola hem Kur’ân’ın hem de okuyucunun hakkını gözetme kaygısıyla başvurduğunu söyler.¹³

Son zamanlarda, Batı’da çeviri kuramı konusunda çok değerli bilimsel araştırmaların yoğunlaştığına dikkat çeken Akdemir, bunun sevindirici bir durum olmasından öte yetmişli yıllarda egemen olan geleneksel çeviri kuramlarının terk edilmesine yol açtığını ifade eder. O yılların çeviride kullanılan eşdeğerlilik kavramı yerine devingen eşdeğerlilik kavramının kullanılmaya başlandığına dikkat çeker.¹⁴

Ayrıca anlama sorununun ne denli karmaşık bir sorun olduğuna dikkat çeken Akdemir, özellikle dini metinlerin anlaşılması söz konusu olduğunda, Arap dilindeki köklerdeki asıl kök anlamların belirlenmesi için, art süremlî bir semantik araştırmanın yapılmasının kaçınılmaz olduğunu ve meâlinde bu yönetime ağırlık verdiğini belirtir.¹⁵

Mustafa Öztürk ise yorumdan arındırılmış bir Kur’ân çevirisinin imkan dahilinde olmadığını vurgulayarak, kaynak metinden ziyade amaç metne yönelen işlevselci çeviri kuramından hareketle anlam merkezli tercüme tekniğini esas aldığını,

9 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2013, Önsöz, s. 9.

10 Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzül-Furkân Tefsirli Kur’ân-ı Kerim Meâli*, Server Yayıncılık, İstanbul 2015, Önsöz, s. 2.

11 Mahmut Ustaosmanoğlu, *Kur’ân-ı Mecid Tefsirli Meâli*, Önsöz, Arifan Yayınları, İstanbul 2014, s. 2.

12 Şaban Piriş, *Kur’ân-ı Kerim Türkçe Meâli*, Okyanus Yayıncılık, İstanbul 2004, Önsöz, s. 7.

13 Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân Gerekçeli Meâl-Tefsir*, Düşün Yayınları, İstanbul 2012, s. XIX.

14 Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur’ân*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, Giriş, s. XVI.

15 Akdemir, *Son Çağrı Kur’ân*, Giriş, s. XI.

çalışmasında Kur'an'da "ne dendiği"nden (lafız ve mantûk) ziyade "ne demek istendiği"ni (mana ve mefhum) aktarmaya çalıştığını söyler.¹⁶

Zikrettiğimiz gerekçelere baktığımızda tercümelerin yapılmasındaki amacın tercümelerde yeni kuram ve tekniklerden yararlanarak anlaşılır, kolay bir dil ve üslûpla manayı doğruya en yakın bir şekilde ifade etmek, şeklinde tezahür ettiğini görürüz.

2.2. Meâllerdeki Eksiklikler

Meâllerin giriş kısımlarında gündeme getirilen diğer bir konu da daha önce kaleme alınmış meâllerdeki eksiklikleri zikretmektir. Meâl ve tercüme sahipleri önsöz veya giriş kısmında, kendi meâlinin özgünlüğünü ve meşruluğunu savunmak için kendinden önce kaleme alınan meâllerdeki, dil, üslûp, şekil ve anlam açısından var olan eksiklikleri gündeme getirmişlerdir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan tercüme ve tefsirlerin dilinin ağır olması, çok teferruatlı ve hurafeyle karışık bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle onlardan istifadenin pratik olmadığı eleştirisi getirilmiştir. Çünkü bu tercüme ehil olmayan kişilerin kaleminden veya batıda yapılan Kur'an tercümelerinden kopya edilerek hazırlandığı iddia edilmiştir.¹⁷

Örneğin Çantay Kur'an'ın tercümesini yapmanın imkansız veya çetin olduğunu ifade ettikten sonra bu işe girişme sebebini önceki meâl ve tefsirlerdeki şu eksikliklere bağlar:

Gördüm ki "Tibyan" tefsiri ve "Mevakib" tercümesi gibi eski Türkçe eserler hem bugünün dilinden ve tercüme tekniğinden uzak, hem onlarda asılsız ve faydasız katmalar kucak kucaktır. Bugünün nesli bunları anlamaz, anlayanlar bulunsa bile onlar zamanımızın ruhi ve hakiki ihtiyaçlarını doyurmaya asla yaramaz. Şu son yılların imzalı imzasız, "Kur'an tercüme" ne gelince; bunlar da ya hak dinimizin temellerine bomba yerleştirmekten zevk alan garazkar müsteşriklerin şeytani tercümelelerini yahut bize ve gerçeğe uymayan batıl ve menfi düşüncesini dile getiren propaganda eserleridir. Onları ilmin ve hakikatin sınırları dışında tanısak el hak yeridir.¹⁸

Çantay yukarıda zikrettiği müsteşriklerin hazırladıkları Kur'an tercümelerinden kopya edilerek piyasaya sürülen eserlerin dışında kendisinden önce kaleme alınan beş tercüme hakkında da değerlendirmelerde bulunur. Yeni bir meâl yazmanın ve bunu da okuyucunun anlayabileceği bir dille olmasının gereğine vurgu yaparak kendi meâline duyulan ihtiyaca gerekçe yapar.

16 Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 15.

17 Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I, 7.

18 Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I, 7.

Çantay'ın bahsettiği eserlerden birincisi, Kazım Kadri'nin başında bulunduğu bir heyet tarafından kaleme alınan *Nûru'l-Beyân* adlı tercümedir. Bu eser tefsiri bir tercüme olduğu için tercümenin metne tam mutabık olmadığını söyler.¹⁹ Bu iddialar sebebiyle bu tercümeye ciddi eleştiriler yapılmıştır.²⁰

Çantay kendinden önce kaleme alınan diğer meâllere ise şu eleştirileri getirir. Bu eksiklik ve kusurlardan dolayı yeni bir meâlin yazılmasının gerekliliği fikrinin kendiliğinden oluştuğuna dikkat çeker.

İsmail Hakkı İzmirli iki cilt olarak hazırladığı *Me'ânî-yi Kur'ân* adlı meâlde ilmin icaplarına riayet etmekte ise de ancak meâlde ne aslın ne de tercümenin lisan incelikleri üzerinde durmamıştır. Mehmed Vehbi Efendi ise *Hulasatu'l-Beyan* adlı eserinde hem eski dil kullanmış hem de izahları makul olmayan ifadeler içermektedir. Bereketzâde İsmail Hakkı'nın *Envâr-ı Kur'ân* ile Musa Kazım'ın *Safvetu'l-Beyân* adlı çalışmaları ise tamamlanmamıştır.²¹

Yine Çantay Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın tefsirinden ancak ilim erbabının istifade edebileceğini söyledikten sonra, meâl kısmının ise Yazır'ın bizzat kendisine aktardığı üzere, tefsir gibi kuvvetli ve akkın (açık, düzgün, pürüzsüz) olmadığını, daha doğrusu Yazır'ın meâllerin tercüme şeklini alıvermesinden korktuğunu, bu yola gitmeye pek rıza göstermediğini²² dile getirir.

Yaşar Nuri Öztürk; meâllerin hemen hemen tamamında dil problemi olduğunu zikrettikten sonra sözlerine şöyle devam eder: “Bu dil problemi, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır gibi büyük bir üstadın meâlinde, Arapça ve Farsça bilmeyenlerin anlamalarını zorlaştıracak kadar ağırdır. Bu ağırlığı ortadan kaldırmak için “sadeleştirme” adı altında yapılanlar ise bizce meâli Elmalılı'nın malı olmaktan çıkarmış bulunuyor. Ne kadar ehliyetle yapılırsa yapılsın, o sadeleştirmeler, ortaya çıkan meâli, bilimsel-akademik anlamda Elmalılı'nın eseri saymamıza engeldir.”²³

Türkçe meâllerin problemlili taraflarından biri de parantezlerle dolu olmasıdır diyen Öztürk sözlerini şöyle sürdürür. “Öyle meâller var ki, neredeyse üçte biri parantez içi ilavelerden oluşuyor. Bunları okurken insan, elinde olmayarak şu soruyu soruyor: “Acaba, bu kadar parantez gerekli miydi?” Altını çizdiğimiz bu noktanın, son derece önemli olduğuna en güzel kanıtlardan biri de üstad Elmalılı'nın meâlinde, paranteze hiç denecek kadar az yer vermesidir. Oysaki bu meâller, yüzlerce parantez içi cümleyle bizi meâl yazarının sübjektif kanaatlerine yönlendirmektedir. Allah kelamıyla aramıza girmektedir. İş bu kadarla da kalmıyor. Bazı meâller, parantez içi

19 Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I, 6.

20 Bu eleştiriler için bkz. Düccane Cündioğlu, “Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu”, *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1996, s. 183.

21 Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I, 6-7.

22 Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I, 6-7.

23 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, Önsöz, s. 9.

ilavelerini zamanla parantezi çözerek, ayet metnindenmiş gibi gösterebilmişlerdir. Niyet ne ölçüde iyi olursa olsun, bu son derece tehlikeli bir yoldur.”²⁴

Feyzli kendinden önce meâl yazarların eksikliklerini beş madde halinde tespit etmiştir. 1. Bazı meâllerde alışılmamış bir dil, bazısında ağır ve kapalı bir üslup kullanılmış, bu durum Allah'ın muradını anlamayı zorlaştırmıştır. 2. Açıklamaların çoğunun dipnot halinde oluşu meâllerden istifadeyi azaltmıştır. 3. Bazı meâllerde ayetler eksik bir anlatımla (kelime karşılığı olan manalarından ziyade) tercüme edilmiştir. 4. Bazı bilimsel bilgi ihtiva eden ayetler henüz kesinlik kazanmamış, hatta tenkit edilip ilmen çürütülmüş fikirlerle yorumlanmıştır. 5. Meâllerde çağın manevi hastalıklarına dair açıklamalarda bulunulmamıştır.²⁵

Meâllerdeki en önemli sorunlardan biri ve hatta birincisi önsözde ya da girişte nasıl bir yöntem kullanılarak hazırlandığına dair bilgilerin ya hiç olmayışı veya çok az oluşudur ki bu da sadra şifa kabilinden değildir. Ayrıca yöntem söylense bile metinde ona uyulmadığı yapılan araştırmalarda gözlemlenmektedir.²⁶

2.3. Meâllerde Kullanılan Kaynaklar

Önsöz veya girişlerde zikredilen bilgilerden birisi de meâli hazırlarken başvuru kaynaklarıdır. Bazı meâllerde kaynaklar alfabetik olarak verilirken, bazılarında ise giriş metninin içerisinde verilmiştir. Bazı meâllerde ise maalesef hiçbir kaynak zikredilmemiştir.

Bayraklı kendinden önce yapılmış, Muhammed Esed, Ali Özek, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Ömer Dumlu, Mehmet Çakır, Süleyman Ateş, Hüseyin Atay, Salih Akdemir ve Yaşar Nuri Öztürk'ün meâllerinden yararlandığını zikretmektedir.

Tekin, Elik, Döndüren ve İslamoğlu kullandıkları kaynakları alfabetik olarak meâlin son kısmında zikrederken, Mustafa Öztürk faydaladığı kaynakları neden seçtiğini giriş kısmında detaylı değerlendirmeler yaparak zikretmiştir. Feyzli, Yıldız, Yaşar Nuri Öztürk, ise hiçbir kaynak zikretmemiştir.

Meâllerde dikkat çeken önemli bir eksiklik te istifade edilen kaynaklar zikredilmekle beraber Arapça ve Türkçe'nin söz varlığına ve deyimlerine ait sözlüklerden yararlanılmamakta, bunun yerine daha önce yazılan tefsir ve meâllere yer verilmektedir. Kur'an kelimelerinin dilsel anlamlarını tespitinde sadece birkaç Arapça tefsir, Türkçe karşılıkları ise, Türkçe yazılan meâller esas alındığında her iki dilin imkanları kısmen göz ardı edilmektedir.²⁷ Ancak Akdemir giriş kısmında; Kur'an'ın Hz. Peygamber dönemindeki Arap dilinde indiğini, bu gerçeğin hiçbir zaman göz ardı edilmemesi ge-

24 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, s. 10.

25 Feyzli, *Feyzül-Furkân*, Önsöz, s. 2.

26 “Aziz Kur'an” a yönelik değerlendirmeler için bkz. Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümelere “Aziz Kur'an” ve “İnsanlığa Son Çağrı” Örneği*, s. 192-195.

27 Yunus Ekin, “Etimolojik Anlamın Kur'an Çevirileri Açısından Konum ve Sınırları”, *Usul*, 2 (2014/2), s. 15.

rektiğine vurgu yapar. Daha sonra Arap dilinin sürekli bir değişim içinde olduğunu ifade eden Akdemir; “Kur’ân’ı Hz. Peygamber’in ve ashabının anladığı gibi anlama imkanımız var mıdır?” sorusunu şöyle cevaplar. “Hayati önem taşıyan bu soruya verilecek cevap ne yazık ki olumsuzdur. Çünkü; elimizde bulunan Arapça sözlükler bu amacı gerçekleştirmekten uzaktır. Üzücü olan, şu ana kadar İslam dünyasında bu boşluğu dolduracak hiçbir çalışmanın yapılmamış olmasıdır. Ama daha da üzücü olan birkaç araştırmacı dışında böyle bir sorunun varlığından haberdar bile olunamamasıdır.”²⁸

Ancak meâllere baktığımızda bazılarında kelime, terim ve deyimlere, geleneksel müfessirlerin verdikleri, Arap dili ve Kur’ân terminolojisi bakımından tutarsız ve zorlama görülen karşılıklar yerine, Arap dili lügatlerinin verdiği karşılıkların kullanıldığını,²⁹ bir kısmında ise lafızların sözlük ve ıstılah manalarının tespitinde daha önceki yorumlardan faydalandığını görürüz.³⁰

2.4. Meâllerin Farklılıkları

Meâllerin girişlerinde temas edilen konulardan bir diğeri meâli diğerlerinden ayıran özelliklerinin zikredilmesidir. Bazı meâl sahipleri kendi meâllerinde temayüz eden belirgin bir özelliği önsöz/giriş kısmında mutlaka zikretmişlerdir. Mesela, Kandemir-Zevalsiz meâllerinde diğer meâllerden farklı olarak ayetleri tefsir eden hadisleri zikrettiklerini ve bilimsel açıklamalara yer verdiklerini özellikle belirtmişlerdir. Döndüren ayetlerdeki mesajların daha önceki peygamberlere indirilen mesajlarla aynı olduğunu gösteren referansları Kitab-ı Mukaddesten gösterdiklerini, bu özelliğin başka meâllerde olmadığını, İslamoğlu ise ayetlerin anlamlarının tespitinde gerekçesini belirttiğini ifade etmişlerdir. Yaşar Nuri Öztürk parantez kullanmadığını belirtmişlerdir.

Elik’in hazırlamış olduğu meâlin mevcut meâllerde bulunmayan bir özelliği, her sûre ihtiva ettiği konulara göre kendi içinde bölümlere ayrılmış, her bölümü yansıtacak ara başlıklar kullanılmış olmasıdır. Böylece ana temaların okuyucu tarafından kolaylıkla takip edilmesi hedeflenmiştir. Anlatım kolaylığı sağladığını düşündüğü bu yöntem Arap dünyasında yapılan bazı çalışmalarda da (Hicazî ve Cabirî gibi) kullanılmıştır.³¹ Aslında bu özelliği Elik’ten önce yansıtan mütercimlerden birisi Ömer Rıza Doğrul’dur. Doğrul meâlinde ayetleri gruplandırmış ve her bir bölüme alt başlıklar koymuştur.

28 Akdemir, *Son Çağrı Kur’an, Giriş*, s. XIII.

29 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, s. 12.

30 Sadreddin Gümüş vd., *Kur’an-ı Kerim Metinsiz Meâli*, Önsöz, İpek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 2.

31 Elik, *Kur’an Mesajı Özlü Tefsir*, s. 25.

2.5. Meâllerde Kullanılan Yöntem ve Meâlin Özellikleri

Özellikle son dönemlerde kaleme alınan meâl ve tercümelemlerin önsöz/girişlerinde meâlde kullanılan yöntem ve meâlin belli başlı özellikleri açıklanmaktadır. İnceleyebildiğimiz kadarıyla önsöz/girişlerde ifade edilen meâllerdeki kullanılan yöntem ve özellikleri birkaç ana başlık altında toplayabiliriz.

2.5.1. Kullanılan Dil ve Üslup

Kur’ân meâllerinin önsöz/girişlerinde dile getirilen en önemli konuların başında dil problemi gelmektedir. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında gerçekleştirilen Türkçe meâllerde herkesin anlayabileceği sade bir lisanın,³² Türkler için tercüme yoluyla kısa ve faydalı, asrın diline ve ifadesine uygun, muğlak, ağır ve ağıdalı olmayan, kolay anlaşılabilen bir dilin kullanılacağı ifade edilmiştir.³³

Hemen hemen her meâlin girişinde dil ve anlatım problemlerinden şikayet edilmesine rağmen maalesef aynı hatalara düştüğü görülmektedir. Bu bağlamda meâllerin, dil ve üslup bakımından genel olarak tenkidi hak eden şu iki özelliği dikkatlerden kaçmamaktadır: Birincisi, Türkçenin imkânlarının yeterince kullanılamaması nedeniyle hedef kitleye Allah’ın muradının açık seçik olarak yansıtılamaması. İkincisi ise, Kur’ân lafzına müdahil olma endişesiyle lafza aşırı bağlı kalınarak anlamlandırılması. Her iki durumda Allah’ın “ne demek istediği” tam olarak yansıtılamamakta, meâllerdeki ifadeler de anlaşılmaz bir hal almaktadır.³⁴ Dilimize çevrilen meâllerin çoğu bu iki özellik bakımından dikkate değer eksiklik ve hatalar içermektedir.

Bu iki eksikliğe dikkat çeken Durmuş, Mustafa Öztürk’ün anlam ve yorum merkezli bir metotla yaptığı Kur’ân meâlini değerlendirdiği makalesinde bu meâl sayesinde bu eksikliklerin giderildiğini şu sözleriyle beyan etmektedir.

İşte atıfta bulunduğumuz her iki hususa dikkat edilerek özenle hazırlandığına okuyarak kani olduğumuz bu meâlin en önemli özelliği, hemen herkesin son derece kolay bir şekilde okuyup anlayabileceği bir dil ve üsluba sahip olmasıdır. Bu bağlamda, mevcut meâllerin pek çoğunun harfi harfine tercüme gayretiyle hazırlanmış olması nedeniyle bozuk bir Türkçeye sahip oldukları, dolayısıyla açıklamalarını ister istemez sıkıcı bir metin haline getirdikleri ortadadır. Oysa Kur’ân’da kuru, zevksiz, duygusuz ve sadece didaktik bir dil değil, çoğu zaman lirik ve özellikle kıssalarda epik bir dil ve üslup hâkimdir. Bu çarpıcı dili, meâle yansıtmaya çalışmak son derece önemlidir. Bu meâlde hedef dil Türkçenin oldukça başarılı bir şekilde kullanıldığını söyleyebiliriz. Özellikle cümle bağlantıları, kimi deyim ve ifadelerin Türkçedeki karşılıkları, zarfların sözün akışına göre anlamlandırılması yerli yerindedir.³⁵

32 Süleyman Tefvik, *Terceme-i Şerife Türkçe Kur’an-ı Kerim*, İstanbul 1926, s. 4.

33 Kadri, *Nûru’l-Beyân*, Önsöz, I, 1.

34 Zülfiakar Durmuş, “Mustafa Öztürk’ün “Kur’an-ı Kerim Meâli” İsimli Eserinin Analizi”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2010/ 1(1), s. 80.

35 Durmuş, *Mustafa Öztürk’ün “Kur’an-ı Kerim Meâli” İsimli Eserinin Analizi*, s. 80.

2.5.2. Anlamın Tespitinde Yöntem

Kur'an Arap yarımadasında yaşayan Arap toplumuna 610-632 yılları arasında kendi dillerinde inmiş sözlü bir hitaptır. Bu sebeple Kur'an'ı sağlıklı ve doğru bir biçimde anlamamanın en temel şartlarından biri ve belki de en önemlisi vahyin nazil olduğu süreci, ilk hitap çevresini ve o toplumun dilini, kültürünü, örf ve adetlerini, inanç ve sosyal yapısını dikkate almaktır. Keza sağlıklı bir Kur'an çevirisinin imkanı da öncelikle bu olguyu göz önünde bulundurmaya bağlıdır.³⁶ *Kur'an Yolu* isimli meâlde aynı gerekçe şöyle ifade edilir.

Bu çalışmada ayetlerin meâlleri ve yorumları verilirken öncelikle onların indirildiği dönemdeki manalar, yani hitap ettiği ilk toplumun ilahi mesajlardan anladıkları veya bu mesajın onlara anlatmak istedikleri tespit edilmeye çalışılmış; bunun için imkan ölçüsünde o toplumun dili, kültürü, inançları ve telakkileri, dünya görüşü, sosyal yapısı ve ilişkileri gibi faktörler dikkate alınmıştır. Bununla birlikte Kur'an'ın ilk muhataplarına verdiği bilgiler, açıklamalar, yönelttiği eleştiriler, uyarılar, getirdiği düzenlemeler aynı zamanda evrensel anlam, değer ve amaçlar taşıdığından, olabildiğince bunları da ortaya koyan yorumlar yapılmıştır.³⁷

Kur'an ayetlerini doğru anlamak için mutlaka indiği ortamda nasıl anlaşıldığına bakmak gerekir. Ancak Kur'an mesajı evrensel olduğu için bugünün insanına hitap ettiğini de unutmamak gerekir. Dolayısıyla tercümelemede mümkün mertebeye bugünün insanının anlayacağı bir dil ve üslubu kullanmak gerekir. Bu konuya dikkatlerimizi çeken Elik, bazı gerekçeleri sıraladıktan sonra şöyle demektedir: "Biz bu ve benzeri gerekçelerden yola çıkarak, Kur'an'ın lafızlarını birebir çevirmediğimiz. Her bir ayetin inzal edildiği ortamda nasıl anlaşıldığını ve uygulandığını anlamaya, vardığımız anlamı da, Türk okuyucusunun en doğru şekilde anlayabilmesi için olabildiğince sade bir dille ifade etmeye çalıştık. Yaptığımız çevirinin, ayetin lafızlarıyla birebir örtüşmesine değil, oradan anlaşılan manayı en doğru şekilde yansıtmaya önem verdik. Bir cümleyi bir paragrafta, bir paragrafı bir cümle ile karşıladığımız oldu."³⁸

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kelime ve kavramların anlamlarının tespiti üzerine ısrarla duran Akdemir kavramların kök anlamlarının tespitinin önemli olduğunu, ama maalesef bunları ortaya koyan sözlüklerin ve çalışmaların olmadığını söylediğini ifade etmiştik. Bu sebeple kavramların anlamlarının tespitinde semantik analiz çalışmalarının mutlak yapılması gerekmektedir.

Mustafa Öztürk de anlam takdirinde İslam'ın ilk asırlarda ortaya konan görüş ve yorumlarına özel bir önem atfetmiş, bunun sebebinin de Kur'an'ın konuşmadığı konularda konuşurmanın düpedüz bir tahrif olduğunu ifade etmiştir.³⁹

36 Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Sunuş, s. 13.

37 Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Önsöz, Ankara 2014, s. V.

38 Elik, *Kur'an Mesajı Özlü Tefsir*, s. 22.

39 Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 14.

2.5.3. Parantez Kullanımı

Meâl ve tercüme yapmanın ana gayesi, Kur'ân ayetlerini başka bir dilde doğru ve anlaşılır şekilde ifade etmektir. Bu anlamda ayetlerin okuyucunun anlayamayacağı şekilde kapalı ve muğlak bırakılması kabul edilemez; aksi takdirde meâl ve tercüme yapmanın anlamı kalmaz. Ayetleri her durumda (parantez, dipnot veya ilave açıklamalarla) anlaşılır kılmak özellikle gayb konularında müteşabih bir dil kullanan bir metin için hayati öneme sahiptir.⁴⁰ Kur'ân'ın müteşabih bir dil kullanması nedeniyle metne sadık kalmak için harfî (motamot) bir tercümeden ziyade, anlam ve yoruma dayalı bir meâlin yapılması, bunun da ötesinde bazı konulara açıklık getirmek için açıklama ve izahlara mutlaka başvurulması gerekir.

Diğer metin çevirilerinde pek rastlanmayan, ancak Kur'ân meâllerine özgü bir yöntem olarak karşımıza çıkan parantez yönteminin ardında yatan düşünceyi irdelediğimizde, çevirisi yapılan metnin Kur'ân oluşunun ve onun kutsallığının mütercim üzerine yüklediği mesuliyet duygusunun büyük bir etken olduğunu görmekteyiz.⁴¹ Bu mesuliyet duygusunu ve metne sadakati meâllerin süslü olma temayülüne feda eden Hasan Basri Çantay'da görmekteyiz. Çantay'ın meâli; dili bugünün yaşayan dili olan, hurafe ve uydurmalara yer vermeyen, tefsir kitaplarının özlü bilgilerini ihtiva eden bir meâl olup, en önemli özelliği muhtelif manalardan tercihe şayan olanı metnin içerisinde diğerlerini dipnotta bulundurmasıdır. Kur'ân'ın metninde bulunmayan kelimeleri, sırf tercümeyi süslemek için meâle yamamayan, metne tam sadakati, meâllerin süslü olması temayülüne feda etmemektedir. Metinlerin haricindeki ya muteber tefsirlerin pek kısa beyanlarını yahut manaların çok muhtasar tavzihlerini ekleme mecburiyetinde kalınca bunları parantez içinde göstermektedir. Metinde ayetlerin meâllerini ve bunların izahlarını yazarken her klişeye gelişigüzel uymayarak aklını ve fikrini Arap dilinin ve edebiyatının derinlikleri içine daldırarak hakikat cevherlerini oradan almaktadır. Kur'ân'ın ulvî ve ilahî maksatlarını ifade etmekte vahyi en iyi anlayıp anlatan Peygamberimizin hadislerine müracaat etmektedir. Kelime ve terkiplerin dilimizdeki karşılıklarını bulmak için azami gayret göstermektedir.⁴²

Aynı endişe, Süleyman Ateş'in meâline yazdığı giriş kısmında şu ifadelerle dile getirilmektedir: “Bir kısım tercüme de hayli tasarruflarla yapıldığından aslından uzak düşmüştür. Başka kitapların tercümesinde belki tasarruf yapılabilir, ama ilahi vahyin tek harfinde nice manalar gizlidir. Bir harfin atılması, mananın hatta hükmün değişmesine sebep olur. Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerim'in tercümesinde tasarruf ya-

40 Gıyasettin Arslan, “Türkçe Kur'ân-ı Kerim Meâllerinde Hedef Dilin Önemi”, *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2003), s. 28.

41 Zekeriya Pak, “Meâllerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ve Anlam ve Dil Açısından Yol Açtığı Problemler”, *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu, Eleştiriler ve Öneriler*, Ankara 2007, II, 442.

42 Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, Önsöz, I, 8.

plamaz. Kelimeler arasında açılan parantezler, ayetin lafzında olmayıp söz geliminde bulunan anlamları içermektedir.”⁴³

Böyle bir sorumluluk duygusu mütercimleri, Kur’ân çevirisinde, diğer metin çevirilerinden farklı bir yöneme yöneltmekte ve onları asıl metnin lafızlarına aşırı bağlı kılmaktadır. Lafızlara bağlılık ise çoğu zaman anlamın aktarımı önünde bir problem teşkil etmekte ve bu problemin giderilmesi amacıyla da parantez içi eklemeler devreye sokulmaktadır.⁴⁴

Cumhuriyetin ilk yıllarında meâllerde harfi tercüme yerine tefsiri tercüme tercih edildiğinden, metinde olmayan ancak cümleyi ve anlamı tamamlayan veya açıklayan ifadeler mütercimler tarafından eklenmiştir. Bu eklemelerin metinde olmadığını manayı belirgin ve anlaşılır kılmak için zorunlu olarak yapıldığını belirtmek için parantez içerisine alınmıştır. Daha sonraki meâllerde de bu durum devam etmiştir. Parantez kullanımına ciddi itiraz Yaşar Nuri Öztürk’ten gelmiştir. Parantez içi ilavelerin kaçınılmaz bir zorunluluktan doğduğunu öne süren yaklaşımlara katılmadığını, parantez içi eklemelerin bir kısmının, Arap dilinin cümle yapısı bakımından çeviride doğal olarak kullanılacak ifadeler olduğunu belirtmiştir. Elmalılı’nın meâlinde, paranteze hiç denecek kadar az yer verdiğini dile getiren Öztürk kendisinin de parantez kullanmadığını belirtmiştir.⁴⁵

Meâlinde tek parantez dahi kullanmadığıyla övünen Öztürk, birden fazla anlamı olan kelime ve terimlerin anlamlarının sadece birini değil, tümünü verdiğini ve bunların arasını da bölü/eğik çizgisi (/) ile belirttiğini ifade etmektedir.⁴⁶ O, ayetlerde yer alan ve birden fazla anlama gelen kelime ve deyimlerin tercümesinde, sadece tek bir anlamı vermenin, hem ayetlerin kapsamını daralttığını, hem de okuyucuyu sadece belli anlamlara yönlendirdiği gerekçesiyle yanlış veya eksik olduğunu düşünmektedir.⁴⁷ Bu ise parantez kullanımını dolaylı yollardan delme girişiminden başka bir şey değildir. Çünkü Kur’ânda çok anlamlı kelimelerin anlamlarının hepsi aynı ayette ifade edilmemiştir. Siyak sibaktan ve karinelere hareketle bir anlamın kullanıldığını tespit etmek ve onu kullanmak gerekir. Diğer anlamlar ise farklı yorumlardır. Dolayısıyla yorumu parantez veya bölü işaretini kullanarak ifade etmek gerçeği değiştirmez. Nitekim Cündioğlu “parantezsiz meâlin eleştirisi” başlığı altında verdiği şu örnekten hareketle bu iddiayı eleştirmektedir. Bu iddianın doğru olup olmadığını anlamak için Öztürk’ün yaptığı şu ayetin çevirisine bakmak yeterlidir, diyen Cündioğlu sözlerine şöyle devam eder: “Öztürk ayeti parantez kullanmadan şu şekilde tercüme etmiştir. “*İnsanı embriyodan/ilişip yapışan bir sudan/sevgi ve ilgiden yarattı*” (‘Alak,

43 Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Giriş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts., Önsöz, s. 3.

44 Pak, “Meâllerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ve Anlam ve Dil Açısından Yol Açtığı Problemler”, II, 442.

45 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Önsöz, s. 9.

46 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Önsöz, s. 12.

47 Muammer Erbaş, “Yaşar Nuri Öztürk’ün Meâli Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kur’ân Meâlleri Sempozyumu, Eleştiriler ve Öneriler*, Ankara 2007, I, 506.

96/2). Burada Öztürk, bir kelimeyi, bir cümleyi bir 'anlam yığını' ile karşılamış ve üstelik çevirisini, "yorumlardan arındırdığını" iddia etmiştir. Oysa "parantezsiz meâl" iddiası sözde bir iddiadır ve aradaki fark parantez işareti yerine, eğik çizgi işareti kullanılmaktan ibarettir. Çünkü eğik çizgilerle gösterilen anlamların birincisi (embriyo) bilimsel tefsirin yorumu, ikincisi (yapışkan su) klasik tefsirlerimizin yorumu, üçüncüsü (sevgi ve ilgi) ise işâri (simgesel) yorumdur."⁴⁸ Tek bir ayet örneğinden bile Öztürk'ün yorumsuz bir meâlden söz etmesinin ne kadar hakikatten uzak olduğunu görmek mümkündür."

Bazıları ise meâllerinde çok hoş görünmediğini bildikleri halde bolca parantez içi kelime ve cümle kullandıklarını ifade etmişlerdir.⁴⁹ Çünkü parantez kullanımının zorunlu olmasının haklı sebeplerinin olması yanında en az onun kadar önemli olan bir husus da, çeviri metinde anormal derecede çok parantez kullanımı okuyucuyu yormakta, onun canını sıkmakta ve konuyu dağıtmaktadır. Ancak parantez yerine bölü/eğik çizgisini (/) kullanarak bu sorunun çözüldüğünü iddia etmek gerçekçi değildir. O halde şu soruları kendimize sormamız gerekecektir. Parantezleri kullanmalı mıyız, kullanmamalı mıyız? Kullanacaksak nasıl ve ne derece kullanmamız gerekir? Konuyu sağlam bir zemine oturtmak için başta parantezlerin niçin gerekli olup olmadığının sorusunu kendimize sormalıyız? Ama ondan da önce parantez kullananların buna neden o kadar çok gerek duyduklarını araştırabiliriz. Her ne kadar meâl yazarlarının çoğu anlamına göre (mefhumî) tercümeyi savunduklarını söyleseler de uygulamada harfî tercüme yapmaktan kendilerini alamamaktadırlar. Harfî tercümenin yetersizliğini görünce bu eksikliği telafi etmek için parantezlerden, ayraçlardan ve bazen de gereksiz yere dipnotlardan yararlanmaktadırlar.⁵⁰

Oysaki tercümelerde, parantez içerisinde kelime eklemek ve dipnotlarında kısa açıklamalar yapmak çoğu zaman zaruret halini almaktadır. Çünkü Kur'an'ın anlatım ve üslûp özelliklerinden birisi hazif olgusu, bir diğeri zamirleri çok kullanmasıdır. Diğer bir özelliği de bazı ayetlerin bir olay, bir soru veya bir sebep üzerine indirilmiş olmasıdır. Yani metnin dayandığı ve metinde belirtilmeyen bir arkaplanı vardır. Bunların çözümü ancak meâlde parantez ve dipnotta açıklamalar yapmakla mümkündür. Hiç parantez ve dipnot kullanmadan meâl yazdığını iddia eden bazı ilim adamları, maalesef bu söylediklerini gerçekleştirememiş, şeklen paranteze yer vermemekle beraber -Yaşar Nuri Öztürk'te olduğu gibi-, Kur'an'ın metninde olmayan kelimeleri fazladan tercümeyle eklemişlerdir. Bu da parantez kullanmaktan daha riskli olmuştur.⁵¹

48 Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, s. 158-159.

49 Abdulkadir Şener vd., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2014, s. 9.

50 Halil Hacimuftüoğlu, *Kur'an Tercümeğinde Yöntem Sorunu*, İz yayıncılık, İstanbul 2008, s. 229.

51 Osman Cilacı, "Tercüme Teknikleri Açısından Meâllere Genel Bir Bakış", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu, Eleştiriler ve Öneriler*, Ankara 2007, I, 26.

Parantez konusunda görüş serdedenlerden birisi de Muammer Erbaş'tır. Öztürk'ün meâlini değerlendirdiği bir makalesinde bu konuda şunları söylemektedir: "Müellif parantez kullanımına haklı olarak karşı çıkmışsa da, şu bir gerçek ki, meâllerdeki bu kullanım, tamamen keyfi olmayıp, belli zaruretlerden kaynaklanmıştır. Zira sûrelerde ele alınmaya başlanan hususlar, sonraki ayetlerde çoğu zaman zamirler kullanılmak sûretiyle öncesine yapılan atıflarla sürdürülmekte, dolayısıyla bu ayetleri tercümede en azından bu zamirlerin açılması gerekebilmektedir. Meâl sahipleri de, ayetlerdeki bu zımnî ifadeleri açabilmek için paranteze başvurmuştur. Yazarımız ise, bu tür gizli failer ve işaret isimlerinin parantez içinde verilmesini gereksiz, hatta yanlış gördüğü için, bunları doğrudan açarak anlam vermiştir."⁵²

Esed'in meâlini Türkçeye çevirenler parantezsiz meâl yapılamayacağını sebeplerinden birisini şöyle açıklamaktadır:

Kur'an'ın anlamını, aynı *veciz* tarzda işlemeyen bir dile çevirmek için, aslında bulunmayan -özellikle açıkça belirtilmeyen- düşünce bağlantıları mütercim tarafından parantez içi eklemeler ile gösterilmelidir. Bu yapılmadığı takdirde söz konusu Arapça ifade, tercüme edilmekle bütün anlamını kaybeder ve çoğu zaman anlamsız bir kelimeler yığını haline gelir.⁵³

Diğer bir konu da parantez kullanmanın zorunlu olduğunu kabullenen bazı meâl yapanların bu parantezlerin metnin akıcılığını bozmayacak şekilde kullandıklarını iddia etmeleridir. Bazı meâllerde açıklanması gereken hususların parantez içinde verildiği, ancak bu parantezlerin metnin akıcılığını bozmayacak şekilde düzenlendiği ifade edilmiştir. Örneğin bir meâlde bu durum şöyle izah edilmiştir. "Ayetlerin meâli verilirken, bu kısımlar, ihtiyaca göre parantez içi açıklamalarla verilmeye çalışılmış, ancak parantezlerin, cümlelerin akıcılığını engellemeyecek şekilde olmasına gayret gösterilmiştir."⁵⁴ Bazı meâllerde ise parantez kullanılmadan metin dışı ilavelerin bold karakteriyle verildiği⁵⁵ ifade edilmiştir. Metin dışı ilavelerin bold şeklinde verildiği meâller ise Mahmut Kısa ve Mustafa Yıldız'a aittir. Yıldız bu uygulamasının gerekçesini şöyle açıklamaktadır.

Cümlede çevirinin akışını bozmamak için, parantez yerine bold (koyu siyah) karakter kullandık. Ayet metninde geçen kelimeler normal fontla; bizim tefsir mahiyetinde yahut cümlenin akışını sağlamak için eklediğimiz kelimeler bold olarak dizildi. Ancak bu, kelimenin cümle içerisindeki konumu esas alınarak değil, sadece kelime düzeyinde uygulandı. Örneğin, "İşin gerçeği, onlardan bir grup Allah'ın

52 Erbaş, "Yaşar Nuri Öztürk'ün Meâli Üzerine Bir Değerlendirme", I, 504.

53 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meâl-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1996, s. XXV.

54 Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012, Takdim, s. 12,

55 Mustafa Yıldız, *Son Mesaj Kur'an-ı Kerim ve Gerekçeli Türkçe Meâli*, Çıra Yayınları, İstanbul 2013. Önsöz, s. XIII,

kelamını dinliyorlar, ancak –onun **ne demek istediğini** anladıktan sonra- **anlamını** bile bile çarpıtıyorlar.” (Bakara, 2/75) cümlesinde tefsir mahiyetinde bizim eklediğimiz “**ne demek istediğini**” kelime grubu, bulunduğu yer itibariyle cümlenin orijinal yapısını bozarken, “**anlamını**” kelimesi bu haliyle yapıyı değişime uğratmamaktadır. Eğer biz burada karakter farklılığını “...onu(n **ne demek istediğini**) anladıktan sonra...” şeklinde vurgulasaydık, bold kısımlar okunmadığında cümlenin orijinal yapısı ortaya çıkacaktı. Ancak böylesi bir karakter ayırımının okumayı zorlaştıracığını ve her zaman ve her yerde kolay uygulanamayacağını dikkate alarak, ayırımı harfler düzeyinde değil kelime düzeyinde yaptık. Bu yüzden çevirideki normal ve bold karakterler birbirinden orijinal metindeki motamot yeri itibariyle değil, kelime düzeyinde var olup olmamasına göre ayrılmaktadır. Ancak cümlelerin akıcılığını sağlamak vurgusunu artırmak için zaman zaman daha serbest bir anlatıma başvurduk. Bu da ister istemez bu tür ayırımı kaçınılmaz olarak pek çok cümlede belirsizleştirdi.⁵⁶

Meâllerde farklı amaçları gerçekleştirmek için parantez kullanımı da vardır. Mesela Ustaosmanoğlu meâlinde parantez kullanımının gerekçesini, “kuru kuruya yapılan tercümenin faydasından çok zararının olduğunu, Ehl-i sünnet ulemasının görüşlerini parantez aralarında özellikle belirtilmesine özen gösterdikleri” şeklinde açıklamıştır.⁵⁷ Bu anlayış Kur’ân’ın nüzûlünden çok sonra ortaya çıkan belli bir mezhebin görüşlerini ayetlerin kesin yorumuymuş gibi bir izlenimi taşıma endişesi vardır. Ancak mütercim bir kelimenin veya cümlenin birden fazla anlamı varsa, o zaman ikinci veya üçüncü anlamı, bölü/eğik çizgi (/) işaretiyle metinde farklı yazı şekliyle (renkli ve italik olarak) belirttiğini ifade etmektedir.

2.5.4. Ayetler Arası İrtibat ve Referanslar

Kur’ân tefsirinin kaynakları arasında ilk sırayı hiç şüphesiz, yine Kur’ân’ın kendisi alır. Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri, başka bir ifadeyle Kur’ân’ın kendi iç bütünlüğü içinde anlaşılması gerçeği, İslam’ın başlangıcından beri bilinen ve yeri geldikçe alimler tarafından önemi vurgulanan bir husustur.⁵⁸ Hz. Peygamber de bu tür tefsirin ilk örneklerini vermiş ve bu örnekleriyle, Kur’ân’ı yine Kur’ân’la anlamanın gereğine işaret etmiştir.⁵⁹ Sahabe başta olmak üzere daha sonra gelen müfessirler de Kur’ân’ı, hep Kur’ân’la tefsir edegelmişlerdir. Görebildiğimiz kadarıyla, Kur’ân’ın kendine has üslûbu ve bilinen tertibi, zaten onun, kendi bütünlüğü içinde anlaşılmasını zorunlu kılmaktadır.⁶⁰ Çünkü Kur’ân’da bir yerde mücmel olarak bildirilen bir konu başka bir ayette mübeyyen olarak zikredilmiş, bir ayette mutlak olarak zikredilen bir ifade

56 Yıldız, *Son Mesaj*, Önsöz, s. XIII.

57 Ustaosmanoğlu, *Kur’ân-ı Mecîd Tefsirli Meâli*, Önsöz, s. 2.

58 Subhi Salih, *el-Mebâhis fi’ulûmi’l-kur’ân*, Daru’-İlm, Beyrut 1981, s. 299-312, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, Daru’l-kütüb’l-hadise, Beyrut 1976, I, 38.

59 Halis Albayrak, *Kur’ân’ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule yayınları, İstanbul 1992, s. 11.

60 Albayrak, *Kur’ân’ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 12.

başka bir yerde mukayyed olarak ifade edilmiştir.⁶¹ Bu sebeple Kur'ân ayetlerinin diğer ayetlerle irtibatının kurulması şarttır. Özellikle son dönemlerde yapılan meâller ayeti açıklayan diğer ayetlere referansta bulunmuşlardır. (Tekin, Döndüren, Feyizli, Elik) Meâllerde ayeti açıklayan diğer ayetlere metnin sonunda referans verilirken, Tekin'in meâlinde bu referanslar meâline yaptığı ve ayrı bir cilt olarak yayınladığı *Luğatli Tefsiri Meâl'in Eki* kitabında Ayetler Arası İrtibatlar ve Dipnotlar başlığı altında ayrı verilmiştir.⁶²

Tefsir usûlünde bilindiği üzere Kur'ân'ı tefsir etmek isteyen insanın yapacağı ilk iş, ayeti açıklamaya yardım eden diğer ayetleri bulmaktır. Okuyucu ayet meâllerini takip eden ayetlere başvurmakla tefsirin başta gelen malzemesini elde etmiş olacaktır. Böylelikle anlaşılması güç ayetleri yine konuyla ilgili diğer ayetleri de vererek okuyucunun anlamasına yardımcı olmakta, bir nevi Kur'ân'ı yine Kur'ân'la tefsir etmektedir.⁶³

Kur'ân'ı açıklayan ikinci referans kaynak hadislerdir. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tebliğ görevinin yanında tebyîn (tefsir ve yorum) ve ayetlerin hükmünü pratikte uygulama görevi vardır. Bu sebeple bazı meâllerde ayetleri açıklayan hadîslere yer verilmektedir. Kandemir&Zevalis meâllerinin bu özelliğinin kendilerine has olduğunu, bu özelliğin diğer meâllerde bulunmadığını söyleseler de Döndüren'in "ayetlerin başka ayetlerle olan bağlantısı kurulmuş ve o ayetlerle ilgili hadîslere yer verilmeye çalışılmış"⁶⁴ ifadesinden bu özelliğin bu meâlde de olduğu anlaşılmaktadır.

Referans gösterme konusunda diğer bir husus da Kitab-ı Mukaddes'in ifadelerine yapılan atıflardır. Bu konuda Döndüren, Avrupa ülkeleriyle ilişkilerin giderek gelişmesi dikkate alınarak, karşılaştırma amacıyla Kitab-ı Mukaddes'e referansta bulunduğunu⁶⁵ söylemektedir.

2.5.5. Dipnot ve Gerekçe

Kur'ân meâllerinde tefsir ve yorumu gerektiren bazı açıklamalara gerek duyulduğu görülmektedir. Bazı meâller bu açıklama ve izahları metnin bitiminde daha küçük puntolu şekilde verirken (Kazım Kadri, Mustafa Öztürk), bazı meâller dipnot şeklinde vermektedir (Çantay, Döndüren, Elik). Dipnotlardaki bilgiler bazı meâllerde çok ve ayrıntılı olmasına rağmen (Çantay, Döndüren, Elik), bazı meâllerde yok denecek kadar azdır (Piriş). Bazı meâllerde ise bu dipnotlardaki bilgilerin kaynakları da belirtilmiştir (Çantay, Elik, Mustafa Öztürk). Yıldız ise Son Mesaj adlı meâlinde

61 Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, I, 38.

62 Bkz. Ahmet Tekin, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru Luğatli Tefsiri Meâl'in Eki*, Kelam Yayınları, İstanbul 2015, s. 122-165.

63 Mehtap Yıldırım, *Cumhuriyet Dönemindeki Meâl Çalışmalarında Değişim Süreci*, Basılmamış Y.L. Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2009, s. 7.

64 Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı*, Çelik Yayınevi, İstanbul 2006, Önsöz, s. VI.

65 Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı*, Önsöz, s. VI.

çok gerekmedikçe dipnotta tefsiri açıklamalar yapmadığını, ancak ilgili ayetin önceden geçmiş veya sonra gelecek olan bir ayetle ilgisini kurmak ve manayı yerli yerine oturtmak için kullandığını ifade etmiştir.⁶⁶

Bazı meâllerde bu dipnotlarda ayetlere verilen farklı anlamların gerekçeleri belirtilmekte,⁶⁷ bazı meâllerde ise ansiklopedik bilgiler yer almaktadır. Mesela; Döndüren meâlinde dipnotlara hassasiyet gösteren birisidir. Dipnotlarda kavramlarla alakalı ansiklopedik madde niteliğinde açıklamalara yer verdiğini belirtmiştir. Özellikle ahkâm ayetlerinin açıklamalarında uzmanlık alanı olması hasebiyle geniş yorumlara yer verdiğini⁶⁸ ifade etmiştir.

Sülün'ün hazırlamış olduğu meâlde ise dipnotlar metnin sonuna konulmuştur. Toplam 184 dipnotta genelde ayetlerde geçen kavramlar açıklanmıştır. Dolayısıyla bu dipnotlar adeta bir kavram sözlüğünü andırmaktadır.⁶⁹

3.Kur'ân Meâllerinde Girişlerin Önemi ve Bazı Öneriler

Kur'ân meâllerindeki giriş kısımlarının önsözden ayrı olarak düşünülmesi ve detaylı olması gerekmektedir. Çünkü Kur'ân tedrîci olarak nazil olmuş, daha sonra bugünkü tertipe cem edilmiştir. Kur'ân sözlü hitabın özelliklerini taşıyan yazılı bir metin hüviyetine sahiptir. Kendine has üslûp ve özellikleri olan bir kitaptır. Bu sebeple meâllerin giriş kısmında Kur'ân şekil, üslûp ve dil açısından okuyucuya tanıtılmalıdır. Meâlden azami derecede istifade etmek için bir meâl okuma kılavuzu hazırlanmalıdır. Örneğin, Murat Sülün, meâlinin baş tarafında meâlden azami derecede faydalanmayı sağlayacak bilgiler vermiştir.⁷⁰ Yine Mehmet Yaşar Soyalan'ın *Kur'ân Meâli Okuma Kılavuzu* adlı eseri bu konuda yazılmış faydalı eserlerden biridir.⁷¹

Kur'ân meâllerine baktığımızda son zamanlarda yazılan birkaç meâl hariç çoğunda giriş bölümü yoktur. Girişte olması gereken bilgiler çok kısa bir şekilde ya önsöze sıkıştırılmış, ya da hiç bahse konu edilmemiştir. İlk dönem meâllerden olmasına rağmen Ömer Rıza Doğrul meâline beş bölüm halinde bir giriş yazarak önemli bir görevi ikmal etmiştir. Daha sonraki meâllerde bu genişlikte bir giriş bulunmamaktadır.

Bir meâlde Kur'ân ve meâl konusunda bilgi verecek bir giriş kısmının olması gerektiği kanaatindeyiz. Buna dair bazı teklifler sunmak istiyoruz.

Girişte meâlin özellikleri, kendinden önceki meâllerdeki eksikliklerin tespiti ve bu eksikliklerin giderilmesine yönelik çalışmaları ve yararlandığı kaynakları zikretmesi gerekir.

66 Yıldız, *Son Mesaj*, Önsöz, s. XIV.

67 İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân Gerekeçeli Meâl-Tefsir*, Giriş, s. XIX.

68 Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı*, Önsöz, s. VI.

69 Sülün, Murat, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2012, s. 620-663.

70 Bkz. Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Kur'ân Okumaya Başlarken, Çağrı Yayınları, İstanbul 2012. Bu bölümü, mütercim *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, Ensar Yay., İstanbul 2011 adlı eserinden uyarladığını ifade etmektedir.

71 Mehmet Yaşar Soyalan, *Kur'ân Meâli Okuma Kılavuzu*, İşaret yayınları, İstanbul 2015.

Kur'ân'ın inîşi, dil, muhteva, üslûp, tertip açısından özellikleri zikredilebilir. Kur'ân okuma biçimleri (Nüzûl sırasına, konulu veya tertibe göre okuma), meâl okuma ve meâlden doğru bir şekilde yararlanabilmek için yapılması gereken hazırlıklar belirtilebilir. Kur'ân'ı okuma ve anlamının ve hayatımıza uygulamanın önemi üzerinde durarak; Kur'ân'ın lafız, mana ve tarihi ile ilgili ilimler hakkında kısa ve özlü bilgiler verilebilir.

Sonuç

Kur'ân'ın kullandığı dil, anlatım ve üslûp özelliklerini harfi tercümeyle ifade etmek zor olduğu için Kur'ân'ın tefsiri tercüme dediğimiz, meâlleri yapılmıştır. Bu da ister istemez ayetlerin nüzûl sebeplerini, yani indiği ortamın arka planını, inîş seyrini, indiği toplumun inanç, sosyal yaşam, kültür, örf ve adetlerini bilmemiz yanında, Kur'ân'ın bahsettiği iman, ibadet, ahlak ve ahiret hayatı gibi temel konularda bilgi sahibi olmamızı gerektirir. Kur'ân'ın tertibi, olayları sunuş tarzı, dil ve üslûpla alakalı teknik bilgiler hakkında da malumat sahibi olmak önemlidir. Bunları okuyucuya doğru bir şekilde anlatmanın yolu meâllerin giriş ve ek kısımlarının Kuran'dan istifadeyi kolaylaştıracak şekilde yapılmasıyla mümkündür.

Bazı meâllerin giriş kısımlarını incelediğimizde muhtevasının yeterli olmadığı görülmektedir. Ancak Cumhuriyet döneminden günümüze kadar yapılan meâllerde gerek tercüme tekniği açısından gerekse giriş kısımlarının muhtevasının geliştirilmesi noktasında iyileşmeye doğru giden bir eğilimin olduğu da gözlemlenmektedir.

Meâllerin giriş kısımlarına baktığımızda tartışılan konuların beş ana başlık altında toplandığını tespit ettik. 1. Meâllerin yazılmasındaki amaç konu edinilmiştir. Bu başlık altında mevzubahis edilen amaçların temelde anlaşılır, kolay bir dil ve üslûp, manayı doğru şekilde aktarmak, yeni tercüme tekniği ve kuramlarından yararlanmak ve Kur'ân'ın indiği ortamdaki manayı tespit etmek şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. 2. Her bir meâl kendinden önceki meâllerdeki mevcut eksik, kusur ve hataları tespit etmiştir. 3. Meâllerin giriş kısmında genellikle kullanılan kaynaklar verilmeye çalışılmıştır. 4. Her meâl sahibi giriş kısmında diğer meâllerden farklı özelliklerini vurgulamıştır. 5. Meâllerin giriş kısmında her meâl sahibi kullandığı yöntemi ve meâlinin özelliklerini anlatmıştır. Bu ifade edilen yöntem ve özellikleri de şu başlıklar altında topladıklarını tespit ettik. a. Meâlde kullanılan dil ve üslûp özelliği ifade edilmiştir. b. Anlamın tespitinde kullanılan yöntem belirlenmiştir. c. Parantez kullanımı meselesi tartışılmıştır. d. Ayetler arası irtibatlar ve referanslar meselesi gündeme getirilmiştir. e. Dipnotlar ve gerekçeler konusunda bilgiler sunulmuştur.

Teori ve uygulama açısından konuya yaklaştığımızda girişte zikredilen teorik bilgilerin büyük oranda meâlde uygulandığını, ancak bazı aksaklıkların olduğunu müşahade ettik. Bu sorunların giderilmesi noktasında mütevazî katkılar sunmaya gayret ettik.

Kaynakça

- Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule yayınları, İstanbul 1992.
- Altuntaş, Halil, Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012.
- Arslan, Gıyasettin, "Türkçe Kur'an-ı Kerim Meâllerinde Hedef Dilin Önemi", *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 8 (2003) .
- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.
- Aydar, Hidayet, *Kur'an'ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yayınları, İstanbul 1996.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*, Düşün Yayınları, İstanbul 2007.
- Cündioğlu, Düccane, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, "Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1996.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, İstanbul 1980.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1947.
- Döndüren, Hamdi, *İnsanlığa Son Çağrı*, Çelik Yayınevi, İstanbul 2006.
- Durmuş, Zülfikar, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri "Aziz Kur'an" ve "İnsanlığa Son Çağrı" Örneği*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, "Mustafa Öztürk'ün "Kur'an-ı Kerim Meâli" İsimli Eserinin Analizi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, Bahar 2010/ 1.
- Ekin, Yunus, "Etimolojik Anlamın Kur'an Çevirileri Açısından Konum ve Sınırları", *Usûl*, sayı 2 (2014/2).
- Elik, Hasan, *Kur'an Mesajı Özlü Tefsir*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2015.
- Erbaş, Muammer, "Yaşar Nuri Öztürk'ün Meâli Üzerine Bir Değerlendirme", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu, Eleştiriler ve Öneriler*, Ankara 2007.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meâl-Tefsir*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1996.
- Feyizli, Hasan Tahsin, *Fezû'l-Furkân Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meâli*, Server Yayıncılık, İstanbul 2015.

- Gümüş, Sadreddin vd., *Kur'ân-ı Kerim Metinsiz Meâli*, İpek Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Hacımüftüoğlu, Halil, *Kur'ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İz yayıncılık, İstanbul 2008.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'ân Gerekçeli Meâl-Tefsir*, Düşün Yayınları, İstanbul 2012.
- Kadri, Hüseyin Kazım, *Nûru'l-Beyân Kur'ân'ın Türkçe Tercümesi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1340.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'ân Yolu Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- _____, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meâl ve Tefsir'in Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2013.
- Pak, Zekeriya, “Meâllerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ve Anlam ve Dil Açısından Yol Açtığı Problemler”, *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu, Eleştiriler ve Öneriler*, Ankara 2007.
- Piriş, Şaban, Önsöz, *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Meâli*, Okyanus Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Salih, Subhi, *el-Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-İlm, Beyrut 1981.
- Soyalan, Mehmet Yaşar, *Kur'ân Meâli Okuma Kılavuzu*, İşaret yayınları, İstanbul 2015.
- Sülün, Murat, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Kur'ân Okumaya Başlarken, Çağrı Yayınları, İstanbul 2012.
- Şener, Abdulkadir, vd., *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2014.
- Tekin, Ahmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru Luğatli Tefsiri Meâl'in Eki*, Kelam Yayınları, İstanbul 2015.
- Tevfik, Süleyman, *Terceme-i Şerife Türkçe Kur'an-ı Kerim*, İstanbul 1926.
- Ustaosmanoğlu, Mahmut, *Kur'ân-ı Mecîd Tefsirli Meâli*, Önsöz, Arifan Yayınları, İstanbul 2014.

Yıldırım, Mehtap, *Cumhuriyet Dönemindeki Meâl Çalışmalarında Değişim Süreci*, Basılmamış Y.L. Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2009.

Yıldız, Mustafa, *Son Mesaj Kur'ân-ı Kerim ve Gerekçeli Türkçe Meâli*, Çıra Yayınları, İstanbul 2013.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Daru'l-kütübî'l-hadîse, Beyrut 1976.

Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilü'l-'irfan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Daru ihyai't-türasi'l-'arabî, Beyrut ts.

Kur'an'da İyi Amellerin Düşmesini (Bâtıl Olmasını) İfade Eden Bir Kavram: Habtu'l-A'mâl / İhbâtu'l-A'mâl

Ali YILMAZ*

ÖZ

Kur'an'da, bazı eylemlerin iyi amelleri düşüreceği (iptal edeceği) bildirilir. Bu eylemler ayetlerde 'Habtu'l- a'mâl/ İhbâtu'l- ama'l' formatıyla ele alınır. Bu ayetlerde vurgu yapılan ortak temel nokta, salih amellerin (iyi eylemlerin) kötü eylemler ile düşürülmesi hadisesidir. İşte bu makalede, konu ile ilgili şu sorulara cevap aranacaktır: İyi ameller ve kötü ameller nelerdir? Onların düşme (bâtıl olma) keyfiyeti nedir? Hangi eylemler iyi amelleri düşürür? Bu ameller dünyada mı ahirette mi düşer?

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Hadis, Kötü Eylemler, İyi Eylemler, Bâtıl olmak.

ABSTRACT

A Conception in Quran Expressing the Nullification (Becoming Bâtıl) of Good Deeds: Habtu'l-A'mâl / İhbâtu'l-A'mâl

It is declared in Quran that some actions nullify (cancel out) good deeds. These actions are dealt through 'Habtu'l-a'mâl / İhbâtu'l-a'mâl' format in Quran verses. The common basic point emphasized in these verses is the case that good deeds are removed with bad deeds. In this article, the answers to the following questions will be sought: What are good deeds and bad deeds? What's the character of their nullification? Which actions nullify good deeds? Are these deeds nullified in this life or in the afterlife?

Keywords: Quran, Hadith, Bad Deeds,, Good Deeds, Becoming Bâtıl.

* Yrd. Doç. Dr., İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü (aliyyil@atauni.edu.tr).

Giriş

Kur'ân muhataplarına kendine özgü bir anlatım biçimiyle hitap eder. Muhtevaya, mevzuya, amaca ve muhataba göre farklı anlatım üsluplarını kullanır ve mesajını bu üslup üzere sunar.¹ Akâid esasları, teşriî konular, kıssalar, emirler ve nehiyeler değişik üsluplarla veciz bir şekilde ele alınır.² Bu ifade tarzlarında bazen o, hatırlatma (tezkîr), övme (tebcîl), kınama (tevbih), azarlama (takrî, tebkît), korkutma (tahvîf, tehvîl), serzeniş (i'tâb) gibi belağat özelliklerini kullanır ve muhatabı etki altına almayı hedefler.³ Bu anlatım tarzlarından biri de tehdit (vaîd, tahzîr) dir. Ele aldığımız 'habtu'l-â'mâl / ihbâtu'l-â'mâl' konusu da bu bağlamda değerlendirilir.⁴

Kur'ân, ferdi sorumluluk bağlamında tezahür eden eylemlerin iyi olan tarafına salih amel,⁵ hasene,⁶ hayr⁷ gibi ifadeleri kullanırken bu eylemleri korumayı önemle vurgular ve bu güzel / iyi amellerin bazı çirkin, kötü eylemlerle de boşa çıkacağı/düşeceği ikazında bulunur ve bunu 'habtu'l-â'mâl / İhbâtu'l-â'mâl' ifadeleriyle beyan eder.

Allah'ın amelleri iptal etmesi meselesi Kur'ân'da ve hadislerde zikredilen bir olgu olup bunun keyfiyeti kelimciler arasında genişçe tartışılmış, bu konuda çeşitli deliller öne sürülmüştür. Tefsir literatüründe bu konudaki ayetlerin, hadis kaynaklarında ise hadis-i şeriflerin yorumları genelde kısa açıklamalarla vakıayı beyan tespitinde olup, detay bilgi veren bazı müfessirler ve muhaddisler ise konuyu Kelam ekolünde ele alınan bazı problemlerle kısmen değerlendirilerek neticeye bağlamıştır. Az öncede belirttiğimiz gibi konu, asıl yerini Kelam ilminde bulmuştur. Büyük günah meselesi, va'd- vaîd problemi, sevab- ıkab konusu gibi çeşitli alanlarla harmanlanarak ele alınan bu konu, bazen aklî, bazen nakli delillerle temellendirilerek sunulmuştur. Ancak konuyla ilgili tartışmalar genelde “yeri gelmişken” kabilinden ortaya konulan görüşler şeklinde seyretmiş, amellerin iptali meselesi bir bütüncül bakış açısıyla ele alınıp değerlendirilmemiştir. Bu nedenle konunun bütün yönleriyle sunulması ve kullanılan delillerin ele alınıp değerlendirilmesi suretiyle amellerin iptali meselesinin çerçevesini belirlemeye gerek vardır.

Bu çalışmada kavramın mahiyeti ele alındıktan sonra bu olguya delil olarak gösterilen ayet ve hadislerdeki boyutları tespit edilip, kelimcilerin konuyla ilgili yaklaşımları, kullandıkları deliller irdelenerek mesele bütün boyutları ile ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1 Bkz. Zerkeşi, Bedruddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır, tsz. II/382; Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhîlu'l-İrfân*, Beyrut, 1988. II/325-353, Süyutî, Celaleddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır, 2006, III/162 vd.

2 Bkz. Zerkânî, *a.g.e.*, II/325 vd.

3 Bkz. Kurtubî, Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1989, I/960; er-Rafîî, Mustafâ Sadık, *İcâzu'l-Kur'ân*, Beyrut, 1973, s. 188-208.

4 Bkz. Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, (Tah: Abdurrahman Amîre) 1994, I/385.

5 Bkz. Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes*, Beyrut, 2005, s. 695 vd.

6 En'am 160; 27. Neml, 89; 28. Kasas, 84.

7 2. Bakara, 197; 3. Al-i İmran, 30; 4. Nisa; 127; 73. Müzzemmil, 20; 99. Zilzal, 7.

1. Kavramsal Alan

Bir insanın yaptığı eylem, sergilediği davranış karşısında ahirette hiçbir mükafat alamayacak olması Kur'ân'da çeşitli ayetlerde farklı lafızlarla dile getirilmiştir. Bunlar arasında “habt” ve “İhbât” lafızları, hem Kur'ân'da bu olguyu ifade etmede en çok kullanılan lafız olması, hem de diğer bütün lafızların anlamını da kapsayan bir şümüle sahip olması nedeniyle kelamcılar tarafından söz konusu olguyu ifade etmede anahtar terim olarak tercih edilmiştir. Ayrıca, nüanslar bulunmakla birlikte ‘butlân/ibtâl’ ve ‘dalâlet/idlâl’ kavramlarının bazı türevleri de bu anlamda kullanıldığından konu bu üç kavram çerçevesinde değerlendirilecektir.

Habt, temelde ‘bir bineğin, karnı şişip çatlayacak kadar çok yemesi’ anlamına gelir.⁸ Bir illete yakalanan kişi için de bu ifade kullanılır.⁹ İstilahta ise ‘habt’ kavramı, ‘habtu’l-a’mâl’ terkihiyle, ‘iyi bir amelin bazı vesilelerle değerini kaybetmesi, onun boşa gitmesi’ (butlân)¹⁰ anlamında kullanılmaktadır.¹¹ Bu boşa gitme, ifsad edici şeyin kendisine arız olması sebebiyle bir şeyin bozulmasına benzer.¹² Bu yüzden bazı müfessirler buna ‘fesat olmak’ anlamını da yüklemiştir.¹³ Bu kavramı ‘telife / helak olmak, yok olmak’ manasına hamleden müfessirler de vardır.¹⁴ Rûbâî olarak da ‘ihbâtu’l-a’mâl’ formatıyla ‘hasenenin/iyi bir amelin bazı seyyie/kötülük ile boşa çıkarılması, bâtil kılınması’ anlamına gelmektedir.¹⁵

‘Boşa gitmek, hükümsüz olmak, zayi olmak’ anlamındaki ‘bütül / butlân’¹⁶ kavramı ile bu kökden gelen ve ‘başkası onu bâtil duruma getirdi, bâtil olduğunu ortaya çıkardı’ manasına gelen ‘İbtal’ kavramı da, türevleriyle habt/ihbât manasında Kur'ân'da kullanılmaktadır. ‘ibtâlu’l-a’mâl’ terkihiyle ise, ‘iyi amellerinin boşa çıkması, düşmesi, yok sayılması, iptal edilmesi’ anlamında kullanılmaktadır.¹⁷

Müfessir Âlûsî, ‘habt’ mücâzâtın, yani iyi amelin sevâbının yok olması (ademu mucâzât), ‘butlân’ iyi amelin faydasının ortadan kalkması (ademu’n-nef’i) anlamında kullanılır’ diyerek her iki kavram arasındaki nüansa dikkat çeker.¹⁸

8 İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mukram, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut, 1990, VII/270. Bir hadis-i şerifte, ‘Baharda yetişen bazı bitkilerinden çok yemek suretiyle hayvanın çatlayacak seviyeye gelip şişmesi’ anlamında ‘habt’ ifadesi kullanılmıştır. Bkz. Buhari, *a.g.e.*, Cihad, 37.

9 Isfehâni, Rağib, *el-Müfredât fi Ğaribi’l-Kur’ân*, Mısır, 1961, s. 106.

10 Ahmed.b.Faris b.Zekeriyya, *Mekâyisu’l-Luğa*, Mısır, 1970, I/129-130.

11 Ayni, Bedreddin, *Umdetu’l-Kâri Şerhu Sahihi’l-Buhârî*, Mısır, 1972, I/314; Hasan Muhammed Mekki el-Amilî, *el-İlahiyyat*, Beyrut, tsz, III/861.

12 Râzî, Fahreddin b. Ömer, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Beyrut, 1981, VI/40.

13 Bkz. Alûsî, Şihabuddin, *Ruhu’l-Meânî*, Beyrut, 1999, II/110; Mâverdi, Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, Beyrut, 2007, I/275; Şevkanî, *a.g.e.*, I/385

14 Bkz. İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib, *el-Muharraru’l-Vecîz*, (Tah: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed) Beyrut, 2001.

15 Ebu’l-Bekâ, Eyyub b. Musa, *el-Külliyât*, Beyrut, 2012, s. 47; İbn Manzûr, *a.g.e.*, VII/272.

16 Ahmed b. Faris b.Zekeriyya, *Mekâyisu’l-Luğa*, Mısır, 1970, I/258.

17 Krş. Isfehâni, *a.g.e.*, s. 51.

18 Alûsî, *a.g.e.*, XII/24.

Doğru yoldan sapmak, ayrılmak, zayi olmak anlamındaki ‘dalâlet’ kavramı¹⁹ ve aynı kökten olan ‘İdlâl’ kavramı da türevleriyle habt/ihbât manasında kullanılmıştır.²⁰ ‘İdlalu’l-â’mâl’ formatıyla bu da yine, ‘iyi amellerin iptal edilmesi,²¹ zayi edilmesi’ manasına gelmektedir.²²

Kur’ânda, sülâsî kalıp olan ‘habt’ ile rübaî kalıp olan ‘ihbât’ kavramlarının değişik kipleri, ‘amellerin düşmesi / boşa çıkması’ anlamında on altı ayette geçmektedir.²³ Aynı şekilde sülâsî ‘butlân’ ve rübaî ‘İbtâl’ kiplerinin türevleri bu manada üç ayette zikredilir.²⁴ ‘Dalâlet’ kavramı ile ‘İdlâl’ kavramının türevleri ise dört ayette geçmektedir.²⁵

İyi amellerin düşeceği/düşürüleceği bildirilen bu ayetlerde bazen, *bütün iyi amellerin boşa gideceğine*²⁶, bazen de *bir amelin düşeceğine*²⁷ dikkat çekilip *iyi amellerin hem dünyâda hem de ahirette boşa çıkacağına*²⁸ vurgu yapılırken, bu iyi amelleri düşüren eylemlerin şu nitelikte olduğu zikredilir:

Allah’a ortak koşmak, Allah’ın yolundan alıkoymak, Allâh’ın âyetlerini inkâr etmek, yalanlamak, inanılması gereken şeyleri inkâr etmek, mürted olup (İslam dininden dönüp) kâfir olarak ölmek, Allah’a kavuşmayı (ahireti) inkâr etmek, Allah’ın ve Rasulü’nün emirlerine itâat etmemek, Allah’ın indirdiğini ve O’nun hoşnut olduğu şeyleri beğenmemek, Allah yolundan alıkoymak, Hz. Peygamber’e karşı saygısızca davranmak, kendilerine hidayet yolu belli olduktan sonra Hz. Peygamber’e karşı gelmek, peygamberleri öldürmek, insanlar arasında adâleti emredenleri öldürmek, Allah’ın mescitlerini imar etmekten kaçınmak ve engellemek, yalnız dünya hayatını ve onun zinetini istemek, dünya hayatına ve zevkine dalmak, cimri olmak, mal ve mülke düşkün olmak, başkasına iyilik yaparken başa kakmak ve gönül kırmak.

Yine bu ayetlerde, iki gurup mükellefin muhatap alındığı görülmektedir.

a. İnkâr edenler

Bu gurutta kafirler, müşrikler ve münafıklar yer alır. Bu bağlamda, yukarıda meallerini verdiğimiz ayetlerden on yedi tanesi, müşrik/kâfir/münafıklar’ı muhatap

19 İbn Manzûr, *a.g.e.*, XI/392.

20 Bkz. Âlûsî, *a.g.e.*, XXVI/37.

21 İbn Manzûr, *a.g.e.*, XI/393.

22 Bkz. Ebu’l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 484; Razi, *a.g.e.*, XXVIII/37.

23 Bkz: 2. Bakara, 217; 3. Âl-i İmrân, 22; 5. Mâide, 5, 53; 6. En’am, 88; 7. Araf, 147; 9. Tevbe, 17; 11. Hud, 16; 18. Kehf, 105; 39. Zümer, 65; 46. Ahzab, 19. 47. Muhammed, 9, 26, 28, 32; 49. Hucûrat, 2.

24 Bkz: 2. Bakara, 264. 47. Muhammed, 33; 11. Hud, 16.

25 Bkz: 47. Muhammed, 1, 4, 8; 18. Kehf, 104. Kur’ânda ‘iyi amellerin düşmesi’ konusu, ‘habt/ihbât’, ‘butlân/ibtâl’ ve ‘dalâlet/İdlâl’ kavramlarının dışında da bazı ayetlerde ele alınmaktadır. Mesela, gereği gibi yapılmayan bir ibadetin (namazın) kabul edilmediğini bildiren şu ayet buna örnek gösterilebilir: ‘Onlardan sonra, namazı zayi eden, şehvet ve dünyevî tutkularının peşine düşen bir nesil geldi’. (19. Meryem, 59). Ayrıca bkz. 107. Maûn, 4-6; 4. Nisa, 38-39.

26 Bkz: 2. Bakara, 217; 3. Âl-i İmrân, 22.

27 Bkz: 2. Bakara, 264.

28 Bkz: 6. En’am, 88; 7. Araf, 147.

alarak onların iyi amellerini düşüren kötü eylemleri şu şekilde sıralamaktadır: İnkâr etmek,²⁹ Allah yolundan alıkoymak,³⁰ şirk koşmak,³¹ Allah'ın ayetlerini³² ve ahireti yalanlamak,³³ nifak,³⁴ dünya hayatını tercih etmek,³⁵ Allah'ın rızasını gözetmemek.³⁶

Alimlere göre, yapılan iyilikler müminin kötü amellerini nasıl düşürüyor ise (tefkîr), kafirlerin küfrü de iyiliklerini düşürür (ihbât),³⁷ o kişi üzerinde kötülükler sabit kalır,³⁸ böylece yapmış oldukları (tasadduk, sıla-i rahim v.b) hayrın karşılığını ahirette göremezler.³⁹

b. Müminler

Bu gurupta da bütün peygamberler, Hz. Peygamber, sahabe ve diğer müminler yer alır. Kur'ân-ı Kerim'de bu bağlamda zikredilen, 'habt/ihbât' kavramının türevleriyle dört ayet, 'ibtâl' kavramının türevleriyle iki ayet, İdlal kavramının türevleriyle bir ayet olmak üzere toplam yedi ayet bulunmakta, bir tanesi bütün peygamberlere, biri Hz. Peygambere, biri Sahabeye olmak üzere beş ayet de müminlere yönelik sunulmaktadır.

Peygamberlerle ilgili ayet-i kerimede şöyle bildirilir: *'Eğer onlar da (peygamberler de) Allah'a ortak koşsalardı, bütün yaptıkları boşa gitmişti.'*⁴⁰

Hz. Peygamber'e yönelik olarak şöyle buyrulur: *'Andolsun ki, Sana ve Senden önceki peygamberlere şöyle vahyedildi: 'Eğer Allah'a ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar ve elbette ziyana uğrayanlardan olursun.'*⁴¹

Her ne kadar bu ayetlerden biri Hz. Peygambere, diğeri de Peygamberlere ikaz mahiyetinde zikredilmişse de bu hitap onların şahsında ümmete yöneliktir.⁴² Zira peygamberlerin şirke düşmesi muhaldir.⁴³ Peygamberlerin böyle bir hitaba muhatap olması onların bunu (şirki) yapacağı anlamına gelmez,⁴⁴ Lakin bu ifade de, şirke

29 3. Al-i İmran, 22; 5. Maide, 5; 33. Ahzab, 19; 47. Muhammed, 32.

30 47. Muhammed, 1.

31 6. En'am, 88; 9. Tevbe, 17.

32 47. Muhammed, 9.

33 7. A'raf, 147; 18. Kehf, 105.

34 5. Maide, 53; 9. Tevbe, 69.

35 11. Hud, 16.

36 47. Muhammed, 28.

37 Râzî, *a.g.e.*, XXIV/112; İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ân'l-Azîm*, (Tah: Mustafa es-Seyyid Muhammed ve arkadaşları) Mısır, 2000, XIII/81.

38 Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahrü'l-Muhît*, Tah: Heyet, Beyrut, 1993, VI/472.

39 İbnü'l-Cevzi, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zadu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1404, VII/396; İbn Kesîr, *a.g.e.*, 13/81.

40 6. En'am, 88.

41 39. Zümer, 65.

42 Ebu Hayyan, *a.g.e.*, II/160.

43 Matürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Tahk: Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu, İstanbul, 2005, V/135.

44 Râzî, *a.g.e.*, XXVII/14.

düşme durumunda, asil ve şerefli olanlar ile alçak olanlar arasında hiçbir farkın olmadığına dikkat çekme vardır.⁴⁵ Bu ayetlerde ‘şart’ ifadelerinin kullanılması onların şirke düşme ihtimallerinin olmayacağını beyan eder.⁴⁶

Bu iki ayet-i kerime de şirk koşulması durumunda boşa çıkacağı bildirilen amellerin, bütün salih ameller olduğu söylenir.⁴⁷ Bu aynen yukarıda mealini verdiğimiz, Bakara, 217. ayette müminlere yönelik zikredilen bildirim gibidir. Yani, sonradan meydana gelen mürtedliğin cezası, ondan önce bulunan imanın ve hasenenin/iyi amellerin⁴⁸ tümünü silip götürmesidir.⁴⁹

Sahabeye (ve onların şahsında ümmetine) yönelik olarak zikredilen ayet de şöyledir: *‘Ey iman edenler, seslerinizi, Peygamber’in sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi, Peygamber’e yüksek sesle bağırmayın, yoksa siz farkına varmadan amelleriniz boşa gider’*⁵⁰

Ayetle ilgili şu yorumlar yapılmıştır: ‘Ayette ‘amellerin boşa çıkması’ ifadesi, ‘Eğer Resulullah’ın yanında sesinizi yükseltir ve öne geçerseniz, bu kötü şeyler sizde alışkanlık haline gelir, sizi karşı tarafı küçük görme ahlakına sürükler ve sizi bir yalnızlığa, amellerinizi boşa çıkaracak duruma sevk eder’ manasına gelmektedir.⁵¹ Bu tür davranışların amelleri boşa çıkarma gerekçesi olarak, insanın hissedemeyeceği bir biçimde yavaş yavaş irtidada kayma ihtimali gösterilir. Razi’ye göre, ayetin son kısmı olan ‘farkına varmadan’ ibaresi buna işaret eder.⁵² İmam Mâtürîdî’nin bu konudaki yorumu daha nettir. Tefsirinde şöyle der: ‘Bu tür davranışlarla Hz.Peygamberi hafife almak küfürdür ve bu küfür de önceki bütün tâati düşürür.’⁵³ Bu sebeple Allah Teala müminlere, Hz. Peygambere saygı duymalarını, ona değer vermelerini, iyi davranmalarını ve peygamberi, hem kendilerine hem de bütün mahlukata karşı üstün tutmalarını emretmiştir ki onların iyi amelleri böylece boşa gitmiş olmasın.⁵⁴

Diğer müminleri muhatap alan ayetler de şöyledir: *‘Ey iman edenler! Allah’a itâat edin, Peygamber’e itâat edin. Amellerinizi boşa çıkarmayın.’*⁵⁵

*‘Ey iman edenler! sadakalarınızı başa kakmak, gönül kırmakla boşa çıkarmayın’*⁵⁶

*‘Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, öylelerin bütün yapıp ettikleri dünyada da, ahirette de boşa gitmiştir. Bunlar cehennemliklerdir, orada sürekli kalacaklardır.’*⁵⁷

45 Matürîdî, *Tevilâtu’l-Kur’an*, V/135.

46 İbn Kesir, *a.g.e.*, VI/109.

47 Sabûnî, Muhammed Ali, *Safvetu’t-Tefâsir*, Kahire, tsz. III/84.

48 Ebu’s-Suud, Muhammed el-İmadî, *İrşadü’l-Akli’s-Selîm*, (Tah:A.Ahmed Ata) Riyad, 1997, I/339.

49 Razi, *a.g.e.*, VI/40.

50 49. Hucurat, 2.

51 Razi, *a.g.e.*, XXVIII/114.

52 Razi, *a.g.e.*, XXVIII/114.

53 Matürîdî, *Tevilâtu’l-Kur’an*, XIV/59.

54 Razi, *a.g.e.*, XXVIII/114.

55 47. Muhammed, 33.

56 2. Bakara, 264.

57 2. Bakara, 217.

Bu üç ayetin siyakına göre amellerin düşmesi, birinde Allah'a ve Resulüne itaatsizliğe, birinde minnet ve eziyetle yapılan amellere, diğesinde ise irtidât'a bağlanmıştır. Müfessirler, minnet ve eziyetle yapılan her iyi amelin kesinlikle bâtil olacağını kabul ederler. Zira onlara göre amel, işlendiği anda zayi edilmiştir. Bu önceki iyi amellere tesir etmez. Böyle bir amelin kabulü gerçekleşmeyeceğinden onun sevabı da ortaya çıkmaz, böylece o amel düşmüş olur.⁵⁸ Allah'ın rızası gözetilmeden yapılan iyilikler de böyle değerlendirilmiştir.⁵⁹ İrtidat'la ilgili ayet gereğince de, bir müminin mürted olması, şirke düşmesi halinde önceden işlediği iyi amellerin, küfrü sebebiyle tamamen düşeceği, tümünün iptal edileceği hususunda ulemanın ittifak ettiği görülmektedir.⁶⁰ Allah'a ve Resulüne itaati emreden ayet mucibince de, her ikisine karşı nifak, isyan ve küfür ile yapılan itaatsizliğin iyi amelleri bâtil edeceği benimsenmiştir. Dolayısıyla müminlere hitab eden bu ayetlerin hepsinde onların küfre ve isyana düşmemesi hususunda uyarılar yapıldığı, bu uyarılar göz önüne alınmadığı taktirde bütün amellerin düşeceği müfessirlerce kabul edilmiştir.⁶¹

İmam Mâtürîdî, 'müminlerin haseneleri ya riya ve gösteriş ile, ya irtidât ve küfür ile ya da Allah'a ve Rasulüne karşı minnet ile bâtil olur.'⁶² diyerek onlar hakkında İhbât'ın ancak bu üç şekilde gerçekleşeceğini ve bu ayetlerin de bunlara işaret ettiğini vurgulamaktadır. Amellerin riya ile düşmesi, o amelin kabul edilmeden bâtil olması, 'irtidât, ve minnet ile düşmesi' ise küfre girilmesi sebebiyle önceki bütün hasenelerin tamamen yok olması anlamındadır.

Görüldüğü gibi bu (peygamberlere yönelik) ayetlerin bir kısmında, açıkça küfür ve şirke düşülmesi durumunda 'ihbât'ın vuku bulacağı zikredilmiş, yine bu 'ihbât', sahabe ve müminlere yönelik diğer ayetlerde de 'küfür ve şirke düşülmesi halinde' kaydına bağlanmıştır. Ehl-i sünnetin benimsediği görüş budur. Onlara göre bu ayetlerde zikri geçen İhbât, iman dairesinde bulunduğu müddetçe mümini bağlamaz, kafir, müşrik ve münafıklar bu tehdidin kapsamına girer. Bundan dolayı ehl-i sünnet, müminde masiyetin tâati düşürmeyeceği prensibini benimsemiştir.⁶³ İlerde de göreceğimiz gibi, bu ayetlerden hareketle Mutezile ve Hariciler müminde de masiyetlerin tâatleri düşüreceğini savunmuşlar ve bunu kendi mezheplerinde bir prensip olarak kabul etmişlerdir. Halbuki, bu ayetlerde müminlere yapılan uyarı, küfre ve şirke

58 Bkz. Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, II/177.

59 Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XXVIII/37; Aynî, *a.g.e.*, I/314.

60 Bkz. Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf*, (Tah: Adil Ahmed Ali Muhammed) Riyad, 1998, I/155; Râzî, *a.g.e.*, VI/39; Ebu Hayyân, *a.g.e.*, II/ 159-160; Hazin, Alaüddin Ali b. Muhammed, *Lübabu't-Tevîl fi Meâni't-Tenzil*, Mısır, 1306, I/155. Şevkanî, *a.g.e.*, I/385; Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Tevîl*, Beyrut, 1998, I/181.

61 Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XXVIII/72; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VIII/ 84; Neseî, *a.g.e.*, III/330; Ebu's-Suud, *a.g.e.*, V/151; Alûsî, XVI/79.

62 Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, XIII/413.

63 Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, XIV/59; İcî, Adudiddîn, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, tsz, III/237.

vesile olabilecek davranışlar hususunda hassasiyet gösterilmesi ve bu davranışlardan uzak durularak amelleri düşürülen sınıfa (kafir, müşrik, münafık, mürâî) dahil olunmamasıdır.

Bu konuda bir ayet özellikle dikkat çeker. Müminlerle ilgili zikredilen ihbât ile ilgili bütün ayetler ikaz (uyanık olma) ve inzar (korkutma) içerirken bir ayet tebşir (müjdeleme) konumunda zikredilmiştir. Muhammed suresinin 4. ayetinde, yapılan salih amelin/hasenenin büyüklüğüne dikkat çekilerek bu amelin Allah indinde çok değerli olduğu ve bunun karşılığı olarak da o kişinin iyi amellerinin boşa çıkarılmayacağı garantisinin verileceği vurgulanır. Ayet mealen şöyledir:

'Allah yolunda öldürülenlere gelince, Allah onların amellerini asla boşa çıkarmayacaktır.

Âlûsî der ki: 'Bu ayet ile Allah, bu kulların iyi amellerini zayi etmeyeceğini, bu kişilere o amellerinin sevâbını mutlaka ulaştıracağını bildirerek bu kulları her türlü tehlikeden, özellikle amellerin düşme tehlikesinden koruyacağını vadetmektedir.'⁶⁴

1.1. Habtu'l-A'mâl / İhbâtü'l-A'mâl'in Keyfiyeti

Bazı ulema, amellerin düşme keyfiyetini üç başlık altında tasnif etmiştir:

a) Ameller dünyevî iyi amellerden olur, ancak kıyamette ondan hiçbir fayda göremez.

b) Ameller uhrevî iyi amellerden olur, ancak Allah'ın rızası gözetilmediği için bu ameller de düşer.

c) Ameller salih amellerden olur, karşılığında o amellerden daha fazla seyyiat bulunur, böylece kötü ameller iyi amellere baskın çıkar. Ahirette mizanın hafif gelmesini bildiren ayetler işte bu tür amellere dikkat çeker.⁶⁵

Alimler, yukarıdaki ayetlerde zikri geçen 'ihbât ve ibtâl'in hakiki manaya mı, mecazi manaya mı hamledileceği hususunda da tartışmışlardır. Yani, amelin bizzat kendisi mi, yoksa mükaafatı/sevâbı mı düşer? meselesi gündeme gelmiştir.

Buhârî şarihi Aynî de derki: Amellerin düşmesi, o amelin sevâbının düşmesi anlamındadır. Bu ayetlerde zikredilen '*habita ameluh*', terkihi '*habita sevâbu amelihî*' takdirindedir.⁶⁶ Bazı hadis-i şeriflerde amellerin ecrinin düşüleceğinin/düşürüleceğinin açıkça ifade edilmesi de (*batala ecruhu/ebtale ecrehu*)⁶⁷ bu kanaati destekler.

64 Bkz. Alûsî, *a.g.e.*, XVI/ 43.

65 İsfehâni, *a.g.e.*, 106: Firûzâbâdi, Mecdudî Muhammed b. Yakub, *Besâiru Zevî't-Temyiz fî Letâifî'l-Kitabî'l-Azîz*, Tahk: Muhammed Ali en-Neccar, Beyrut, tsz. II/424.

66 Aynî, *a.g.e.*, I/314.

67 Bkz Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh, *Müsned*, Kahire, 1400, IV/180; Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, Mısır, 1979, Libas, 25.

Râzî der ki: Amellerin boşa çıkarılmasından maksat, bizzat o amellerin boşa çıkması değildir. Çünkü amel, ortaya çıkıp sonra kaybolan bir şey değildir. Yok olan şeyi tekrar yok etmek muhaldir. Amelleri düşüren eylemlerden birinin yapılması, ondan önce bulunan iyi amellerin mükafatını –müvazenet (iyi amelle kötü amelin denkleştirilmesi) olsun veya olmasın- silip götürmesidir. Dolayısıyla burada etkilenen, amelin mükafatı (sevâbı)dır. Bu yorum ayetin mecazi manaya hamledilmesi durumundadır.

Bu manada bir 'habt / ihbât'ı kabul etmeyenler ise, Allah'ın kitabındaki 'ihbât'tan (amelleri boşa çıkarmadan) muradın şu şekilde olduğunu söylemişlerdir: İyi amelleri düşüren bir (kötü) eylemi yapan kimse, amellerini boşa çıkaran bir iş yapmış olur. Çünkü böyle birisinin, boşa çıkan amellerinin yerine mükafatı yeniden hak edeceği bir amel yapması mümkündür. Bu şahıs yeni bir iyi amel yapmadığı zaman boşa çıkan (iyi) amellerinin yerine, istifade edemeyeceği, aksine ondan dolayı zarar göreceği kötü ameller işlediğinde 'o kimse amelini ihbât etti / boşa çıkardı' denilir, yani, 'faydası olmayan aksine zararı bulunan bâtıl bir amel yaptı' demektir. Dolayısıyla burada etkilenen de amelin bizzat kendisidir. Ayetin hakiki manaya da, mecazi manaya da hamledilmesinden bu anlaşılır. Dolayısıyla bu, sonradan meydana gelen (kötü) filin eserinin, önceki (iyi) filin eserini silip yok etmesinin imkansız olduğu anlamına gelir.⁶⁸

Râzî gibi müfessirlerin çoğu ve muhaddisler bu iki görüşten, birincisinin yani, ayetlerin hakiki manadan ziyade mecazi manaya hamledilmesinin daha isabetli olacağını belirtmektedirler.⁶⁹ Dolayısıyla cumhur ulemanın, amellerin düşmesi/düşürülmesi keyfiyetinin, onun ecrinin / sevabının / mükafatının düşürülmesinde tezahür edeceği kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁰ Onlara göre, nasıl ki 'tekfir' den murat tâat ile geçmiş günahların örtülmesi/düşmesi ise, ihbât'dan murat da masiyetle salih amelin sevâbının düşmesidir.⁷¹

Diğer bir mesele, amellerin nerede, nasıl düşeceği'dir. Bazı ayeti kerimelerde, amellerin hem dünyada hem de ahirette boşa çıkarılacağı açıkça bildirilmektedir.⁷² Bu guruptaki ayetlerde muhatap kafirler ve müşriklerdir. İnkâr,⁷³ şirk,⁷⁴ yalnız dünya hayatını tercih edip ona bağlanmak,⁷⁵ hem dünya hem de ahirette iyi amelleri etkisiz bırakan olumsuz eylemlerden bazıları olarak sunulduğu gibi bunların karşılığının ebedi cehennem olduğu tehdidi de yer almaktadır. Müfessir Alûsî'ye göre bu guruptaki

68 Râzî, *a.g.e.*, VI/40.

69 Bkz. Râzî, *a.g.e.*, VI/40, VII/53; Aynî, *a.g.e.*, I/314.

70 Bkz. Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. *Cerîr, Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, (Tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki) Mısır, 2001, III/666, IX/387; Ebu Hayyân, *a.g.e.*, II/159; Hâzin, *a.g.e.*, I/155.

71 Hasan Muhammed Mekki el-Amilî, *a.g.e.*, III/861.

72 Bkz. 2. Bakara, 217; 3. Al-i İmran, 21, 22; 9. Tevbe 69.

73 5. Maide, 5.

74 6. En'am, 88.

75 11. Hud, 15-16.

kişilerin bütün iyi amelleri (dünyada hiç işlenmemiş) yok hükmündedir.⁷⁶ Müslümanlar bu kategoriye girmez. Müminler açısından iyi amelin dünyada da ahirette de boşa çıkmayacağını kabul eden ulemeden bir kısmı, müminler açısından dünyada bir İhbâtın kabul edilmesi durumunda bile, bunun farklı durumlarda tezahür edeceği şeklinde yorumlarlar. Bu da, kişinin bir takım rezil şeyleri yaparak bazı iyi amelleri yerine getirmeye muvaffak olamaması, böylece onun sevâbından mahrum kalması veya toplum nezdinde onun yalnızlığa sürükleneceği gibi bir durumla karşı karşıya kalması anlamındadır. İşte bu, bir nevi ihbâtın dünyada mümin için bu şekilde bir tezahürüdür.⁷⁷

Kafir ve müşriklerin amellerinin dünyada boşa çıkarılması, onların bir takım dünyevi faydalardan istifade edememesi,⁷⁸ hatta dünyevi bir takım sıkıntılara düşmesi şeklinde izah edilmiştir.⁷⁹ Özellikle bunların toplumda saygınlığını yitirmesi,⁸⁰ o kişilerin övgü yerine kınanma gibi olumsuz durumlarla karşı karşıya kalması, ihbâtın dünyada onlara yansıyan bir yönü olarak kabul edilir.⁸¹ Benzeri bir durum mürted için de söz konusudur. İrtidat eden bir kişiyle dostluk bağlarının zayıflatılması, toplum nezdinde örnekliliğini yitirmesi, maddi ve manevi desteğin onlardan kesilmesi,⁸² mümüne olan hanımıyla evliliklerinin sona ermesi ve müslüman akrabalarından birinin mirasından mahrum olması gibi tutum ve davranışlar, bu vesileyle ona yansıyan olaylardan bir kısmıdır. Zira bu yansımalar, o kişinin bu dünyada yaptığı iyi amellerin karşılığının olumsuz yönde kendisine dönmesi demektir, böylece o iyi amellerinin karşılığı bu şekilde düşmüş olur.⁸³

Amellerin ahirette boşa çıkarılması ise, yapılan iyi amellerin tamamen yok hükmünde olması demektir. Bu da, onların, önceden yaptıkları iyi ameller sebebiyle hak ettikleri ece orada ulaşamadıklarını, yani o amellerin sevabının orada düştüğünü müşahade etmeleridir.⁸⁴

Burada söz konusu olan diğer bir husus ise, hangi iyi amellerin ne zaman düşeceği meselesidir. Konu ile ilgili ayetlere bakıldığında, daha öncede belirttiğimiz gibi bazı iyi amellerin, işlendiği anda olumsuz bir davranış sebebiyle hemen, bazen de iyi bir amelin, daha sonra işlenen kötü bir eylem sebebiyle sonradan düşeceği vurgulanır. İyi amellerin hemen düşmesi, olumsuz etken amillerle işlendiği anda bâtil hale gelmesidir. Allah'ın rızasını gözetmemek, gösteriş için bir iyilik yapmak gibi kötü eylemler bu guruba girer. Konu ile ilgili şu ayetler bu tür eylemlere dikkat çeker: 'Sa-

76 Alûsî, *a.g.e.*, II/110.

77 Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XXVIII/114.

78 Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, (Tahk: Muhammed Abdurrahman) Beyrut, 1998, *a.g.e.*, I/137; Nesefî, *a.g.e.*, I/181.

79 Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kurân*, Kum, 1430, I/168.

80 Bkz. Alûsî, *a.g.e.*, II/110.

81 Bkz. Râzî, *a.g.e.*, VII/233; Ebu Hayyân, *a.g.e.*, II/159.

82 Şevkânî, *a.g.e.*, I/358.

83 Krş. Râzî, *a.g.e.*, VI/40, Nesefî, *a.g.e.*, I/181.

84 Râzî, *a.g.e.*, VI/40; Beydâvî, I/137.

*dakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın.*⁸⁵ *'Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarında yamulanlardır. Onlar gösteriş (için ibâdet) yaparlar.'*⁸⁶

Bazı ayetlerde ise, işlenen kötü amellerin önceden yapılan iyi amellerin tümünü yok edeceği vurgulanmaktadır. Önceden işlenen tâatin tümünden iptal edilmesi durumu mürtedler için geçerlidir. Bu şu anlama gelmektedir: Ecre müstehak olmuş iyi amellerin sonradan işlenen bir kötülükle (irtidad ile) tamamen yok sayılmasıdır.⁸⁷ Mürtedin durumu kafirden farklıdır. Kafirin hayatı boyunca işlediği iyi amellerin tamamen yok hükmünde sayılmasına rağmen, mürtedin irtidât öncesi yaptığı hasenelerin mevcudiyetinden söz edilebilir. Bu yönüyle farklılık arzeder, fakat amellerin tümünden düşmesi yönüyle kafir ve mürted aynı sonuca ulaşır. Ulema bu konuda ittifak etmiştir. Ancak, mürted olan bir kişinin iyi amellerinin hayatta iken mi yoksa öldükten sonra mı düşeceği hususu mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur.⁸⁸ İmam Şafii, ölünceye kadar mürtedin amelinin düşmeyeceğini söylerken,⁸⁹ İmam-ı Azam, irtidât eder etmez hemen düşeceğini savunur.⁹⁰ Bundan dolayı Şafii'lerde, mürtedin tekrar dine dönmesi halinde onun (namaz, zekat, hac gibi) iyi amellerinin kazasına gerek olmadığı Hanefilerde ise kaza etmesi gerektiği görüşü hakimdir.⁹¹

Hadis-i Şerifler de, son nefeste imanlı gidilip gidilmeme konusunda endişeli olunması ve bu konuda hassasiyet gösterilmesi hususunda yapılan ikazlar da bu bağlamda değerlendirilebilir.⁹²

2. Hadisler Açısından Habtu'l-A'mâl/ İhbâtu'l-A'mâl

Konu ile ilgili Kur'ân'da zikri geçen ayetler yanında Hadis külliyyatında da önemli bir yere sahip olan habt / ihbât meselesi, bazı temel hadis kaynaklarında müstakil başlık olarak da ele alınmış ve terhîb açısından işlenmiştir. Hadis literatüründe, hem 'habt' kökünden gelen çeşitli fiillerle, hem de 'butlân' kökünden gelen fiil türevleriyle 'iyi amellerin düşeceği'ni bildiren pek çok hadise rastlanır. İmam Buhârî, *'havful mü'müni min en yehbeta ameluhu ve hüve la yeş'ur / müminin farkına varmadan amelinin düşmesinden korkması'*⁹³ ve İmam Müslim de *'mehafetu'l-mü'müni min en*

85 2. Bakara, 264.

86 107. Maun, 4-5.

87 Ebu Hayyân, a.g.e., II/159; Ebussuûd, a.g.e., II/14, 245; Hâzin, a.g.e., II/ 34.

88 Şevkânî, a.g.e., I/385.

89 Neseî, a.g.e., I/181.

90 Zemahşeri, a.g.e., I/155; Ebu Hayyân, a.g.e., II/ 159-160; Hâzin, a.g.e., I/155.

91 Bkz. Râzi, a.g.e., VI/39. Kurtubî, a.g.e., I/960-962.

92 Bir hadis-i şerifte şöyle bildirilir: *'Kul cennet ehlinin amelinden işler, işler, son nefesinde (yaptığı çirkin bir eylem sebebiyle) cehennem elinden olur, Ameller ancak hatimelere (son nefese) göre karşılık bulur.'* Buhârî, a.g.e., Kader,5, Rikak, 22; Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünen-i Tirmizî*, Beyrut, 2001, Kader, 4.

93 Buhârî bu babda, tabiinden bazı kişilerin bu konuda duydukları endişeleri de nakletmiş, ayrıca iyi amelleri düşüren günahlardan birkaç örnek hadis rivayet etmiştir. Bkz. Bkz. Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhâri*, Beyrut, 1987, İman, 36.

*yehbeta ameluhu / müminin amelinin düşmesinden korkması*⁹⁴ başlıklı birer bab olarak Sahih'lerinde bu konuyu işlemişlerdir.

Hadis kaynaklarına bakıldığında, konu ile ilgili hadis-i şeriflerde, ikinci namazını terkeden,⁹⁵ hakkı emrettiği halde bâtilla amel eden, marufu emredip münkeri işleyen kişilerin amellerinin düşeceğine⁹⁶ vurgu yapılır. Yine, hac ibadetini yok eden,⁹⁷ Hz. Peygamberle beraber yapılan cihadı iptal eden eylemler⁹⁸ gibi kötü davranışlara dikkat çekilir. Bazı hadislerde ise Hz. Peygamber'in, iyi amelleri düşüren eylemlerden kaçınılması hususunda ashabını uyardığı görülür ve bu eylemlerden korunmak için de Allah'a sığınılmasını tavsiye eder.⁹⁹ Yine bu hadislerde, hangi amellerin kabul olacağı ve hangilerinin düşeceği hükmünün Allah'a ait olduğu bildirilmiş, sahabenin bu konuda vermiş olduğu bazı hükümlerin yanlışlığına dikkat çekilmiştir.¹⁰⁰

Habt, butlân ve dalâlet kökünden olmayıp da farklı ifadelerle amellerin düşeceğini bildiren hadisler de mevcuttur. Gıybetin, hasedin ve benzeri kötülüklerin, mü'minin elde ettiği sevabı etkileyeceğini bildiren hadis-i şerifler bu konuya örnek teşkil edecek konumdadır.¹⁰¹

İhbât'ın, müminler için amellerde olmayacağını kabul eden ulemaya göre bu hadisler nasıl anlaşılmalıdır? Bu hadislerin her biri, ifade ettikleri anlam çerçevesinde yorumlanmıştır. Yukarıda örnek olarak zikrettiğimiz gıybet ve haset ile ilgili hadis-i şerifler hakkında yapılan izahlara baktığımızda; bunlarda zikri geçen kötülüklerin haseneyi düşürmesinin, bir masiyetin haseneye direkt etki ederek tamamen düşürmesi gibi olmadığı görülür. Zira, 'haset'in hasenâtı tüketeceği'ni bildiren hadis-i şerif, ya haset'in, yapılacak başka bir iyiliğe engel olmak suretiyle kişiyi o amelin sevabından mahrum bırakacağı veya önceden yapılmış iyiliklerin (hasenatın) sevabını eksilteceği şeklinde yorumlanmıştır; 'gıybet yapan kişinin, iyi amelinin tükeneceği'ni bildiren hadis-i şerif ise, 'kişinin önceden yapmış olduğu iyiliklerden elde ettiği ecrin karşı şahsa aktarılacağı ancak kendi ecrinin de tükenmeyeceği' şeklinde izah edilmiştir.¹⁰²

94 Müslim, *a.g.e.*, Cihad, 123.

95 Bkz. Buhârî, *a.g.e.*, Menâkıb, 25,34, Mevakit, 15; Müslim, *a.g.e.*, Cihad, 123; Nesâî, *a.g.e.*, Salat, 15; İbn Mace, *a.g.e.*, Salat, 9.

96 Bkz. Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, Mısır, tsz., I/13.

97 Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, Kahire, 1966, IV/289, III/50.

98 Dârekutnî, *a.g.e.*, IV/294, III/52.

99 Mesela, Zeyd b. Sabit'e öğrettiği şu dua onlardan birisidir: Deki: Allah'ım, iyi amelimi düşürecek her hangi bir hatadan (hatieten muhbıdaten) Sana sığınırım' Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, V/191.

100 Bkz. Buhârî, *a.g.e.*, Menâkıb, 25,34, Mevakit, 15; Müslim, *a.g.e.*, Cihad, 123.

101 Gıybetin, iyi amelleri düşüreğine dair zikredilen hadis-i şerifte şöyle bildirilir: 'Bilir misiniz, müflis (zarara uğrayan) kimdir?... Kıyamet günü kişi, falancayı açağılamış, birine iftirada bulunmuş, birinin malını yemiş, birini öldürmüş, birine vurmuş olduğu halde, namaz, oruç ve zekatla gelir, bu kişinin dünyada işlediği bu hasenâtı, kul hakkını ödemek için karşı tarafa/ hak sahibine verilir, böylece bu iyi ameller kendisinden düşer. İşte gerçek müflis budur.' Hasetle ilgili hadis-i şerif ise şöyledir: 'Hasetten sakımn, çünkü haset, ateşin odunu yakıp yok ettiği gibi hasenâtı yer, bitirir.' İbn Mace, Ebu Abdullah el- Kazvîni, *Sünenü İbn Mace*, Tah: Muhammed Fuad Abdülbaki, İstanbul, tsz. Züh'd, 22; Ebu Davut, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Beyrut, tsz. Edeb, 44. Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Şuabu'l-îmân*, Beyrut, 1990, I/379.

102 Bkz. Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Şuabu'l-îmân*, Beyrut, 1990, I/379.

Dolayısıyla bu konudaki hadis-i şerifler de, bu ve benzeri yorumlarla iyi amellerin tamamen yok olması manasına hamledilmemiş, bu konudaki ayetler hakkında yapılan izahlara benzer açıklamalar yapılmıştır.

3. Kelam İlmi Açısından Habtu'l-A'mâl / İhbâtü'l-A'mâl

Özellikle Kelam ilmi alanında tartışma konusu olan Habt/ ihbât meselesi mütekellimler tarafından farklı alanlarda ele alınmış ve bu konuda çeşitli görüşler serdedilmiştir. Va'd- va'id, sevap-ikâb, kebir (büyük günah) ve tekfir (günahların örtülmesi) konuları açısından değerlendirilen habt/ihbât konusu mezhebî görüş ayrılıklarının da temel konularından birini teşkil etmektedir.

Kelamcıları bu meselede tartışmaya sevk eden temel sorular şunlardır: Kur'ân'da en küçük bir iyiliğin bile kaybolmayacağı ve her türlü iyi bir amelin en az on katıyla mükafatlandırılacağı bildirilmesine rağmen, bazı kötü eylemlerle iyi amellerin düşürüleceğinin bildirilmesi ne anlama gelmektedir? Aksi de sorulabilir: Bazı kötü ameller iyilikleri yok ediyorsa bu durumda en küçük bir iyiliğin karşılıksız bırakılmayacağını bildiren va'd ayetlerini nasıl anlamak gerekir?

Bu sorular etrafında cereyan eden tartışmalar, bu sorularla bağlantılı bir dizi meselenin de bu çerçevede tartışılmasını beraberinde getirmiştir. Bu yüzden mesele va'd-va'id konusuyla daha farklı ve detaylı bir boyuta taşınmıştır. Va'd ve va'id'in nasıl gerçekleşeceği tartışılınca, onunla bağlantılı olan kebir (büyük günah) ve bunların sonucu olan sevap-ikab meselesi devreye girmiştir. Ayrıca bu konu tekfir (günahların örtülmesi) meselesinin de zıt boyutunu oluşturması hasebiyle onunla birlikte değerlendirilmiştir. Sonuç olarak habtu'l-a'mâl meselesi kebir, va'd-va'id, sevap-ikâb ve tekfir konularıyla ilgisi bakımından ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir.

a. Kebire (Büyük Günah) Açısından Habt / İhbât

Müslümanlar arasında vuku bulan ihtilaflardan en önemlisinin mürtekib-i kebir olduğunu söyleyebiliriz. Mürtekib-i kebir, 'büyük günah işleyen kimse' anlamına gelip Kelam terminolojisinde, böyle birisinin dini statüsünün ne olduğunu yani mümin veya kâfir olup olmayacağını ifade eden bir olgudur.¹⁰³ Mürtekib-i kebir, günahların iyi amelleri etkileyip etkilemediği, özellikle büyük günah işleyen kimsenin mümin-kâfir sayılması noktasında 'ihbât' meselesiyle direkt ilgilidir. Zira bir kimsenin, büyük günah vesilesiyle küfre düştüğünü kabul etmek aynı zamanda o kimsenin bütün iyi amellerinin düşmesi anlamını taşımaktadır. Bu yüzden mürtekib-i kebir meselesinde düğüm nokta, böyle birisinin konumunun mümin-kâfir olup olmama durumudur.

103 Geniş bilgi için bkz. Bebek, Adil, "Kebire", *DİA*, Ankara, 2002, XXV/ 163.

İlk dönemlerde tartışılmaya başlanan bu meselede, önce büyük günahların neler olduğu¹⁰⁴ ve bu günahları işleyen kişinin konumu ele alınmış¹⁰⁵ çok ciddi tartışmalara sebep olan bu konu farklı mezheplerin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamış, özellikle büyük günah işleyenler hakkında kafir, müşrik, ne mümin ne kafir, münafık ve mümin şeklinde farklı hükümler verilmiştir.¹⁰⁶

Hariciler büyük günah işleyen kimseyi kâfir diye nitelendirip cehennemlik kabul etmesiyle Kur'ân'da kâfirlere yönelik tehdit (vaîd) ayetlerinin kapsamına müminlerin de gireceğini iddia etmişlerdir.¹⁰⁷

Mutezile de büyük günah işleyenin dünyada ne mümin ne de kâfir olduğunu ileri sürmekte, ayrıca bu kişilerin ebedi cehennemde kalacağını benimsemektedir.¹⁰⁸

Mürcie ise büyük günah işleyen kimsenin cennetlik veya cehennemlik sayılacağı hususunda her hangi bir hüküm vermeyip böylesinin durumunu kıyamet gününde Allah'ın vereceği hükme bırakmış, haramı helal ve helali haram saymadığı müddetçe cehennemde ebedi kalmayacağı fikrini savunmuştur. Ayrıca Mürcie'de, mürtekeb-i kebirenin günahlarından dolayı zarar görmeyeceği fikri de hâkimdir. Zira onlara göre, yapılan iyiliklerin kâfirlere fayda vermemesi (iyiliklerin kâfirlerden düşmesi) gibi kötülüklerin de müminlere zarar vermemesi gerekir.¹⁰⁹

Ehl-i sünnet âlimleri ise, (şirk hariç) büyük günah işleyen müminin küfre düşmeyeceği¹¹⁰ ve ebediyyen cehennemde kalmayacağı, günahının karşılığı kadar azap çektikten veya peygamber (a.s.)ın şefaatine nail olduktan (affa uğradıktan) sonra cennete gireceği görüşünü benimsemiştir.¹¹¹ Böylece, büyük günah işleyen müminler, kâfirler ile aynı kategoride değerlendirilmemiştir. Genel kanaat budur.

Bu yorumlardan hareketle ihbâtla ilgili şu değerlendirmeler yapılabilir: Görüldüğü gibi âlimler, büyük ve küçük günahın amelleri nasıl ve ne şekilde düşüreceği

104 İslam literatüründe günahlar, büyük ve küçük olmak ikiye ayrılır. Bu Kur'an'ın bir tasnifi olup aynı şekilde Hadis-i Şeriflerde de yer alır. Âlimlere göre Kur'an'da zikri geçen Kebâir, İsm, Kebairâ'l-ism, Zenb/Zünüb kelimeleri büyük günahları ifade ederken, Seyyie ve Lemem kelimeleri de küçük günahları göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'de, bunların dışında da günahları ifade eden pek çok kavram bulunmaktadır. Hata, Dâlle, Zaleme, Ecrame, Tağâ, Gâvâ, Fesaka, Habuse, Cenefe, Fâhişe, Hüb, Şatata ve Fücür bu kavramlardan bazılarıdır. Bunlardan her birinin, Kur'an'daki kullanımlarına göre, bazen büyük bazen küçük günahlar için kullanıldığı söylenmekle birlikte genel kabul, bunların büyük günahları ifade ettiğidir. Hangi günahların büyük, hangilerinin küçük olduğu konusunda ise âlimler, ayet-i kerimelerden ve hadis-i şeriflerden bazı kriterler belirlemişler, büyük günahların belirtilerini şu şekilde sıralamışlardır: Kendisine bir cezanın terettüp etmesi, azap veya ateşle tehdidin bulunması, günahı işleyenin fasık olarak adlandırılması ve failinin lanetlenmesi. (Geniş bilgi için bkz. Kılıç, Sadık, *Kur'ân'da Günah Kavramı*, Konya, 1984, s.322 v.d.; Öge, Sinan, *İslam Düşüncesinde Fısk Kavramı*, Basılmamış Y.L.Tezi, Erzurum, 2000, s. 80 v.d.)

105 Bebek, "Kebîre", *DİA*, XXV/163.

106 Bkz. Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, İstanbul, 1979, s. 329; Neseî, *a.g.e.*, II/369.

107 Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid / Kelam İlmi ve İslam Akâidi*, Trc: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991, s. 264.

108 Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 336

109 İcî, *a.g.e.*, III/237.

110 Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 263.

111 Krş. Kutlu, Sönmez, "*Vaîd ve Vaîd*", *DİA*, İstanbul, 2012, XLII/ 414.

hususunda da farklı görüşler zikretmişlerdir. Mutezileye göre bir masiyet (büyük günah) tâati tümünden,¹¹² küçük günah ise bazı iyiliklerin sevâbını kısmen düşürür.¹¹³ Bir kebîrenin bütün iyilikleri düşürmesi de azabı gerektirir.¹¹⁴ Bir kişi hayatı boyunca tâat işlese sonra bir yudum şarap içse ömür boyu hiç ibadet etmeyen kişi gibidir.¹¹⁵ Bundan dolayı ebedi cehennemde azap görür, ancak bunun azabı kâfirden daha hafif olur.¹¹⁶ Küçük günah ise bazı iyiliklerin sevâbını düşürdüğünden kişi onunla yine azaba uğrar.¹¹⁷

Ancak, yine Mutezili olan Cübbâî, yukarıdaki Mutezile'nin genel görüşünün aksine farklı bir görüş beyan eder ve şöyle der: 'Büyük günah işleyenin amelinin düşmesi onun itâat ve masiyetine göre değişir. Eğer itâati fazla ise günahları ve azabı, masiyeti fazla ise tâatinin sevâbı düşer.'¹¹⁸

Ehl-i sünnete göre; sadece büyük günahlardan olan (inanca dayalı) şirk ve irtidad geçmiş bütün haseneleri düşürür. İslam'ı seçen bir gayr-i müslimin bütün kötülükleri düşüp hiç masiyet işlememiş konumunda olması gibi, dinden çıkan kişinin de bütün haseneleri düşer ve hiç iyilik işlememiş konumunda olur.¹¹⁹ Şirk dışındaki (amele dayalı) diğer büyük günahlar ile küçük günahlar (masiyet) tâati düşürmez.¹²⁰

Şiânın bir kısmı da (İmamiyye ve İsna Aşeriyye) bu konuda Ehl-i sünnet ile hemen hemen aynı kanaati paylaşır. Onlara göre de ihbât, sadece küfür ve şirk ile olur. Tekfir (günahların örtülmesi/düşmesi) hariç ameller arasında İhbât bâtıldır.¹²¹

Ehl-i sünnet, Mutezile'nin 'bir büyük günah bile bütün masiyeti yok eder' görüşünü de, Zilzal suresindeki 'Kim zerre miktarınca hayır yaparsa onu görür'¹²² ayetini delil göstererek reddeder ve iyi amellerin bir masiyet ile tümünden düşmesinin zulüm anlamına geleceğini söyler.¹²³

İbn-i Teymiyye ve ona tabi olan Selefiyye âlimleri de, 'masiyetler bütün itâatlere ait sevabı yok etseydi ahirette amellerin tartılmasına gerek kalmazdı. Öte yandan farz ve vacip olan ibadetlere ait rükünlerden birini terk etmek ibadeti bütünüyle geçersiz kılmaz, sadece eksik hale getirir.' diyerek Mutezile'nin bu görüşünü kabul etmez.¹²⁴

112 İcî, *a.g.e.*, III/236.

113 Yusuf el-Menâî, *Usulu'l-Akide Beyne'l-Mu'tezile ve Şiati'l-İmâmiyye*, Mısır, tsz. s. 339.

114 Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Beyrut, 1989, V/ 140, 142.

115 İcî, *a.g.e.*, III/236;

116 Müfid el-Fakîh, *el-Akl fi Usulî'd-Dîn*, Beyrut, 1992, s. 361.

117 Yusuf el-Menâî, *a.g.e.*, s.339.

118 İcî, *a.g.e.*, III/237.

119 Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V/142.

120 Matürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, XIV/59.

121 Tabatabâî, *a.g.e.*, I/172; Tûsî, Nasîruddin, Tahk: Muhammed Cevad el-Huseynî el-Celâlî, *Tecridu'l-İ'tikâd*, İran, s. 303.

122 99. Zilzal, 7.

123 Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V/141; Tûsî, *a.g.e.*, s. 303.

124 İbn-i Teymiyye, *Mecmu'u Fetâvâ*, Riyad, 1990, X/638-639.

Hariciler, günahları büyük ve küçük olarak kabul etmeyip bütün günahları kebir hükmünde saydıklarından her halükarda iyi amellerin tümünden düşeceğini savunurlar.¹²⁵

Mürciye göre ise de, kişi -büyük olsun küçük olsun- günahlarından zarar görmeyeceğinden, onun iyi amellerinin düşmesi söz konusu değildir.

Neticede; Haricilerin, büyük günah işleyeni kâfir saymasından, Mutezile'nin ebedi cehennemlik kabul etmesinden dolayı müminler için de 'İhbât'ı kabul ettikleri, Ehl-i sünnetin, Mürci'e'nin ve Şi'a'nın bir kısmının ise, (şirk hariç) büyük günahın mümini küfre düşürmeyeceğinden ve onun iyi amelini etkilemeyeceğinden dolayı 'İhbât'ı kabul etmedikleri görülür.

b. Va'd- Va'id açısından Habt / İhbât

Gerçekleştirilecek şeyin niteliği belirtilmeden kullanıldığında va'd 'iyilik', va'id ise 'kötülük ve ceza' manasına gelir. Kelam Literatüründe va'd Allah'ın, emir ve yasaklarına uyanları mükâfatlandıracağını bildirmesi, va'id ise bunlara uymayan ve bazı günahlar işleyenleri ceza ile uyarmasıdır.¹²⁶ Buna göre va'd'in neticesi sevâbı/mükâfatı, va'id'in neticesi ise ıkâbı/azabı gerektirmektedir. Bundan dolayı, Allah'ın inananlara yaptığı vaadler dolayısıyla müminler cennet ehli, küfür ve şirke düşenlere yöneltilen ebedi azap tehdidi sebebiyle de kâfirler cehennem ehli olarak kabul edilmiştir.

Bu konu da ihbâtü'l-â'mâl ile direkt ilişkilidir. Zira ihbâtü'l-â'mâl, kötü eylemlerle düşürüleceği bildirilen iyi amellerin mutlaka mükâfatlandırılacağı müjdesini veren ayetlere nazaran¹²⁷ va'd konusu ile, öbür taraftan ihbâtü'l-â'mâl ile ilgili ayetlerin bizzat kendisinin tehdit içermesi yönüyle de va'id konusu ile direkt ilgili olduğu görülür.¹²⁸ Daha açık ifade etmek gerekirse; Kur'ân'da özellikle, iyi amellerin karşılığının mutlaka verileceğinin bildirilmesi, diğer taraftan iyi amellerin düşebileceğinin zikredilmesi, va'd ile İhbât meselesinin direkt bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır.

İlk dönemlerde tartışılmaya başlanan 'mürtebib-i kebir / büyük günah işleyen kişinin dini statüsü' meselesi, Kur'ân'da zikri geçen va'd- va'id ayetlerinin de yorumlanmasını beraberinde getirmiştir.

Va'd ve va'id konusunu ilk defa Hariciler ile Mürcie tartışma alanına taşırken bu tartışmaya sonradan Mutezile de dâhil olmuştur. Hatta Mutezile bu konuyu, beş temel prensipten biri (usul-i hamse) olarak kabul etmiştir. Bu esas, mürtebib-i kebir ile ilgili ayetlerin yorumunda, Cenab-ı Hakk'ın va'd ve va'idinden, dolayısıyla mükâfatlandırması ve azap etmesinden dönüp dönmeyeceği hususunda beş esas arasına

125 Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid* s..263; Yusuf el-Menâi, *a.g.e.*, s. 339.

126 Kutlu, a.g.m., XLII/ 414.

127 Mesela, 99. Zilzal, 7; 6. En'âm, 160.

128 Va'd kavramı Kur'ân'da pek çok ayette geçmekte, çoğu 'müjde' manasını ifade etmekte, altı ayette geçen va'id ise 'azap' anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Muhammed Fuad Abdülbâki, "Va'd".

girmesi ile yer almıştır. Sonraki dönemlerde ise bu tartışmaya, İmam Mâtürîdî kanadıyla Ehl-i sünnet de katılmıştır.

Bu tartışmanın içeriğini, büyük günah işleyenin konumu ile birlikte va'd ve va'id ayetlerinin umumiliği ve hususiliği, bunların hem mümin hem kâfirler için mi yoksa va'd'in müminler, va'id'in kâfirler için mi olduğu, ayrıca Allah'ın va'd ve va'id'inden dönüp dönmeyeceği meselesi oluşturmuştur.¹²⁹

Mutezile, bu tartışmaların neticesinde va'd ve va'id'le ilgili şu görüşü benimsemiştir: Va'd ve va'id umumidir,¹³⁰ Va'idin umumiliği, caydırıcı olması açısından tercih edilir.¹³¹ İnsan fiillerinde özgür olduğundan yapmış olduğu bütün eylemlerinden sorumludur. Bu yüzden, yapmış olduğu iyilikler mükâfatsız, kötülükler ise cezasız bırakılmaz, zira bu Allah'ın adaletine aykırıdır. Dolayısıyla büyük günah işleyen kimse, mümin olsun kâfir olsun, kıyamet günü azaba uğrayacaktır. Çünkü Allah va'dinden ve va'idinden dönmez.¹³²

Mürcie, Allah'ın va'dinin değişmemesine rağmen va'id'inin değişebileceğini, bazı kayıtlarla daraltılabileceğini veya va'dde istisnanın bulunmamasına karşılık va'idde gizli bir istisnanın olabileceğini ileri sürmüştür. Mürcie'ye göre sevap ve mükâfatlandırma fazilet ve üstünlüktür. Dolayısıyla va'dden dönme bir noksanlık sayılacağı için Allah'a nisbet edilmesi mümkün değildir. Cezalandırma ise adalet uygulamasından ibarettir ve bu hususta Cenab-ı Hak dilediği şekilde tasarruf eder. Sonuçta Allah'ın, Kur'ân'da geçen va'idlerini değiştirmesi ve büyük günahlara azap etmemesi umulur.¹³³

İmam Mâtürîdî, Mürcie'nin va'd konusundaki görüşlerinin daha gerçekçi olduğunu belirtmiş, bunun, Allah'ın rahmet, af ve mağfiret sıfatlarına daha uygun düştüğünü söylemiştir.¹³⁴ Dolayısıyla va'd umumidir.¹³⁵ Allah'ın, şirk dışındaki bütün günahların affedilebileceğine dair va'di dolayısıyla va'id'in hususiliği daha isabetli görülmüştür.¹³⁶ Çünkü va'id'in gerçekleşmesi, haramın helal kılınmasına ve günahı ısrar edilmesine bağlıdır.¹³⁷ Bunun dışında olan durumlarda Allah'ın va'idinden dönmesi bir keremdir.¹³⁸

Allah'ın va'id'inden dönüp dönmeyeceği hususunda oluşan ihtilaf farklı gerekçelere dayandırılır. Temelde, Allah'ın va'id'inden dönmeyeceğini iddia edenlerin (Mutezile'nin) bu kanaatinin, Allah'ın adalet sıfatına dayandırıldığını, dönebileceğini savunanların

129 Bkz. Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebsıratu'l-Edille fî Usûliddîn*, Tahk: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2002, II/368 v.d; Maturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 331; İcî, 234-235.

130 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 342.

131 Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille fî Usuliddîn*, II/377.

132 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Beyrut, tsz. s. 666.

133 Bkz. Kutlu, a.g.m., XLII/ 414.

134 İcî, a.g.e., III/234.

135 Matrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 331-332, 342.

136 Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille fî Usuliddîn*, II/377.

137 Bkz. Kutlu, a.g.m. XLII/ 414.

138 Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille fî Usuliddîn*, II/389.

(Ehl-i sünnet'in) kanaatinin ise O'nun lütuf ve kerem sıfatına bağlandığını söyleyebiliriz.

Burada, 'vâd üzerinde ittifak olmasına rağmen, irtidât ve küfre düşme gibi durumlarda müminlerin iyi amellerinin düşmesi Allah'ın (onlara vereceği mükâfaat) vâdinden dönmesi anlamına gelir mi' şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu soruya şöyle cevap verilebilir:

Kâfirse ki iyi ameller iman ile değerli kılınıp korunamadığından bu iyi ameller vâd kapsamına girmez ve onlardan bu iyi amellerin düşmesi vâdden dönme sayılmaz. Yine müminler için de, iyi amelleri koruması şartıyla bu vâde müstehak olma durumu söz konusudur. Onlar da iyi amellerini koruyamazsa bu durumda onlar için vâd, vâd olmaktan çıkar, böylece onların iyi amellerinin düşmesi de vâdden dönme anlamına gelmez.

Görüldüğü gibi vâd meselesi müjde içeren ayetler üzerinden, vâid ise tehdit ve ikaz içeren ayetler (günahlar, özellikle de büyük günahlar) üzerinden tartışılmış ve bu tartışma da ihbâtul-a'mâl, Allah'ın vâd'inden ve vâidinden dönüp dönmeyeceği meselesinde yoğunlaşmıştır.

Bu tartışmalardan şu sonuca varılır; Mezhepler, vâd konusunda hemen hemen aynı görüşte birleşmişler, yani Allah'ın vâidinden dönmeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Vâid konusunda ise görüş ayrılıkları görülmektedir. Hariciler ve Mutezile, -mümin olsun, kâfir olsun- vâid'in de umumi olup mutlaka gerçekleşeceğini, Mürcie ile Ehl-i sünnet ise vâid'in hususi olup bunun değişebileceğini kabul eder. Bu durumda, vâid'in mutlaka gerçekleşeceğini kabul eden Haricilere ve Mutezileye göre, kâfirler gibi müminler hakkında da hem azap gerçekleşir, hem de iyi amelleri düşer. Vâid'in hususiliğini benimseyen Mürcie ve Ehl-i sünnete göre ise kâfirler hakkında mutlaka vâid'in gerçekleşeceği ve bundan dolayı onların iyi amellerinin düşeceği, müminlerin ise vâid'den muaf tutulabileceği fikri hâkimdir. Muaf tutulmaz ise bu durumda, vâidin onlar hakkında da gerçekleşeceği, ancak iyi amellerinin yine düşmeyeceği bildirilir. Böylece, vâid konusunun, Hariciler ve Mutezileye göre daha keskin olduğu gözlemlenirken, Ehl-i Sünnet ve Mürcie'ye göre daha esnek olduğu görülmektedir.

c. Sevâp- İkâb Açısından Hâb / İhbât

Amellerin ölçü anlamındaki karşılığı kabul edilen sevâp ve ikâb, Kur'ân'da pek çok ayette konu edilirken, bu bahis de diğer kelâmî meseleler gibi mütekellimler arasında tartışılmıştır. Zira iyi ve kötü bir amelin düşmesi, bu eylemlerin neticesi olarak sevâp-ikâb prensibiyle de direkt bağlantılıdır.

İyiliğin ve kötülüğün karşılığının bulunduğu, iyiliğin karşılığının mükâfat/sevâp, kötülüğün karşılığının azab/ıkâb olduğu hususunda bütün mezhepler müttefiktir.

Ancak Mutezile, iyiliğin karşılığının sevap, kötülüğün ise ıkâb olarak verilmesinin vacip olduğunu savunur. Eğer vacip olmazsa va'd ve va'id'in hiçbir manası olmaz.¹³⁹ Ehl-i sünnet, bir kişide tâat ve isyan bulunsa bile onun sevabı ve ıkâbının Allah'a vacip olmadığı; eğer sevap verirse fadlından, azap ederse adaletinden kaynaklandığı kanaatinde dir.¹⁴⁰ Hatta Allah, günahı çok olan bir asiye bağışlayıp ona mükâfat, tâati çok olan bir itâatkara da bir günahından dolayı ceza verebilir.¹⁴¹

Mutezileye göre mükellefin iki konumu vardır: Kişi, ya tâat işler ya masiyet. İkisini bir arada cem etmez. Bu da direkt sevâbı veya ıkâbı gerektirir. Yahut kişi, tâat ile masiyeti birlikte işler. Bu durumda da iki ihtimal karşımıza çıkar: Kişinin iyilikleriyle kötülüklerinin denk olması veya birinin diğerinden fazla olması. İyiliklerle kötülüklerin denk olması muhaldir. Zira böyle biri cenneti de cehennemi de hak etmez. Tâatin masiyete veya masiyetin tâate galebe çalması durumunda ise az olan düşer. Yani çok olan az olanı düşürür ve siler. İşte ihbâtın asıl manası budur.¹⁴² Onlara göre, amellerin düşmesi ve denkleştirilmesi, ya iyi- kötü (tâat-masiyet) arasında ya da o amelin müstehak olduğu karşılık yani sevap-ıkâb arasında olur.¹⁴³

Az önce bahsettiğimiz Mutezile'nin baskın görüşü olan 'sevap ve ıkâbın denkleğinin muhal olması'nı yine Mutezili âlim Ebu Hâşim eleştirir. O sevap ve ıkâbın eşit olmasına hiçbir mananın bulunmadığını söyler ve bu konuda Ehl-i sünnet ile aynı kanaati paylaşır.¹⁴⁴ İyilikler ile kötülüklerin eşit olması durumunda, bunun hükmünün Allah'a ait olduğunu,¹⁴⁵ bununla birlikte iyiliklerin kötülükleri silmesinin kuvvetle muhtemel olacağını bildirir. Çünkü iyiliklerin on misliyle, kötülüklerin ise misliyle karşılık bulacağını bildirilmesi bunu gerektirir.¹⁴⁶

Eşitliğin caiz olabileceğini savunan Ehl-i sünnetin yorumu ise şöyledir: 'Böyle bir durumda sevap ıkâba tercih edilebilir ki, biz (Allah'ın lütuf ve kereminden dolayı) bunun böyle olacağı kanaatindeyiz.' Yine böyle bir durumda olan kişiye (denkleştirilen ameller düştüğü için) hiçbir şeyin verilememesi de caizdir. O zaman bu kişinin, sahih hadislerde de belirtildiği gibi araf ehlinden olma ihtimali vardır.¹⁴⁷ Hatta - ameller bir birini düşürmemek kaydıyla-, kişi, va'd ve va'id muktezasınca ahirette her ikisi (sevap-ıkab) için de karşılık görebilir,¹⁴⁸ yani, bu durumda va'idin karşılığında ceza görüp va'din mukabilinde sevap ile mükâfatlandırılabilir.

139 Yusuf el-Menâi, *a.g.e.*, 336/337.

140 Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâidi'l-Edille fi Usuli'l-İtikâd*, Mısır, tsz. s. 381.

141 İcî, *a.g.e.*, s. 236.

142 Yusuf el-Menâi, *a.g.e.*, s. 338/339.

143 Taftazâni, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V/144.

144 Bkz. Ahmet b. Yahya b. Murtaza, *a.g.e.*, s. 123.

145 Bkz. İcî, *a.g.e.*, s. 237.

146 İcî, *a.g.e.*, s. 237; Taftazâni, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V/143.

147 İcî, s. 237-238.

148 Taftazâni, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V/142.

Ehl-i sünnet, yukarıda bahsettiğimiz Mutezilenin ‘çoğun azı düşürmesi’ görüşünü de tenkit eder. Râzî bunun hem aklen hem de dinen geçersiz olduğunu savunarak şöyle der: ‘İyi olan az bir amelin (tâatin) kötü olan çok amel (masiyet) tarafından düşürülmesi ve tamamen yok olması aklen zulmü çağırıştırır. Bu dinen de caiz değildir. Zira zerre miktarınca her bir iyi amelin ahirette görüleceği vâdi bunu bâtil kılar.’¹⁴⁹

Yukarıda Mutezile, taatin masiyetle karşılaştırılmasının, adet yönüyle olmayıp ecir ve vezin (ölçü, tartı, değer) yönüyle olduğunu söylerken¹⁵⁰ bu karşılaştırma durumunda, az olan amelin çok olan amelden eksiltip eksiltmeyeceği hususunda ihtilaf etmiştir. Mutezili Cübbaî, ‘çok olan az olanı düşürür ve çok olandan her hangi bir şey de eksilmez’ derken, Ebu Hâşim, az olanın da çok olandan, miktarınca eksiltip düşüreceği kanaatindedir.¹⁵¹

Böylece; bütün mezhepler, sevap ve ikab prensibini de kendilerine göre yorumlayarak İhbât hakkındaki görüşlerini temellendirirler. Mutezile (iyilikle kötülüğün karşılaştırılmasının zorunlu olması hasebiyle) masiyetin taate galebe çalması durumunda İhbât’ın müminler için de geçerli olduğunu savunurken, Ehl-i sünnet, amellerin karşılaştırılması durumunda masiyet taate baskın gelse bile böyle bir gerekliliğin söz konusu olamayacağını iddia eder.

d. Tekfir Açısından Habt / İhbât

Tekfir, ‘bir şeyi örtmek, gizlemek’ anlamındaki¹⁵² ‘küfr’ kökünden gelen ve ‘günahı hiç işlenmemiş gibi gizlemek ve üzerini örtmek’ manasında¹⁵³ mübalağa ifade eden bir terimdir. Mütakellimlere göre ‘tekfir’, hakkında terettüp eden hükmün henüz uygulanmadığı seyyienin düşmesi (tekfiru’s-seyyiât)¹⁵⁴, habt/ ihbât ise henüz karşılığının verilmediği hasenenin düşmesidir.¹⁵⁵

Her iki konu bir birinin zıddı olmakla birlikte aynı zamanda bir birinin paraleli konumundadır. Birinde günahların örtülmesi (tekfir), diğerinde sevapların düşmesi yönüyle (habt/ihbât) bir birine zıt, her ikisinde de amellerin düşmesi söz konusu olması yönüyle de paralel bir görünüm arz etmektedir. Bu itibarla kelimeler, ihbât ve tekfiri birlikte tartışmışlar, ihbât ‘ın alanını tekfirle birlikte değerlendirerek¹⁵⁶ şu şekilde belirlemişlerdir:

149 Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, V/144.

150 Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, V/141. Müfid el-Fakîh, *a.g.e.*, s. 361; Ahmet b. Yahya el-Murtaza, *Kitâbu’l-Kalâid fi Tashîhi’l-Akâid*, Beyrut, 1985, s. 123.

151 Müfid el-Fakîh, *a.g.e.*, s. 361. Ebu Hâşim, bunu rakamsal olarak örneklendirmiş ve şu açıklamayı yapmıştır: ‘Bir kişinin yüz hasene ve bin seyyiesi bulunsa, seyyie az olduğu için düşer, haseneden de yüz tane düşürür ve dokuz yüz hasene kalır. Böylece İhbât gerçekleşmiş olur.’ Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, V/144.

152 Ebu’l-Bekâ, Eyyub b. Musa, *el-Külliyât*, Beyrut, 2011, s. 625.

153 Râğıb, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât*, Mısır, 1961, s. 435.

154 ‘Tekfiru’s-Seyyiât’ ile ilgili geniş bilgi için bkz. Yılmaz, Ali, Kur’an-ı Kerim’de Bir Af Yolu: Tekfiru’s-Seyyiât, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2014, Sayı: 41.

155 Hasan Muhammed Mekki el-Amilî, *a.g.e.*, III/861.

156 Bkz. Râzî, *a.g.e.*, VI/40; Hasan Muhammed Mekki el-Amilî, *a.g.e.*, III/861; Ahmet b. Yahya b. Murtaza, *a.g.e.*, s. 123 vd.; Yusuf el-Menâî, *a.g.e.*, s. 339 vd.; Yahya b. Hamza, *a.g.e.*, s.111 vd.; Hasan Hanefî, *et-Turâs ve’t-Teccid mine’l-Akidedi ile’s-Sevra*, Beyrut, 1988, s. 337 vd.

a) İhbât ve tekfir hem iman hem de amel açısından geçerli olan bir ilkedir. Mutezile, Hariciye ve Zeydiyye âlimleri ana hatları itibariyle ihbât ve tekfirin geçerliliği görüşünde birleşmişlerdir. Dayandıkları başlıca delillerden biri, ayetler ve hadislerde iyiliklerin kötülükleri gidereceği ve bazı inanç ve davranışların iyi amelleri yok edeceğinin açıkça belirtilmesidir. Ayrıca mükellefin hem itâat hem masiyet işlemekte olduğu varsayımından hareket edilebilmektedir. Bu durumda itâat ve masiyet eşit veya biri diğerinden fazla olacağından, çok olanın az olanı geçersiz kılması söz konusudur. Mükellef gerçekleştirdiği ameller sebebiyle mükâfat veya cezaya aynı ölçüde müstehak olur yahut birini diğerinden daha fazla hak eder. Her ikisine aynı ölçüde müstehak olması uzak bir ihtimaldir. Şu halde daha fazla hak ettiği husus geçerlilik kazanır, yani sevâbı daha çok hak etmişse azabı, azabı daha çok hak etmişse sevâbı düşer, yok olur.¹⁵⁷

b) İhbât sadece inançta, tekfir ise hem inanç hem de amellerde geçerli bir ilkedir. Buna göre Müslüman iken kâfir olanın inkârı, yaptığı iyi amelleri yok eder, kâfir iken Müslüman olanın imanı da geçmişte işlediği kötülükleri düşürür. Müslümanların masiyetleri ise itâatlerini ve bunlara ait sevâbı ortadan kaldırmaz.¹⁵⁸ Eş'âriyye, Mâüridiyye, İmâmiyye âlimleri bu görüşü benimsemişlerdir.¹⁵⁹ Bu gurubun dayandığı başlıca deliller şunlardır: Naslar, zerre kadar da olsa işlenen her türlü hayır ve şerrin karşılığının mutlaka görüleceğini haber vermektedir.¹⁶⁰ Zahiri manası itibariyle ihbâtın geçerli olduğunu ifade eden diğer naslar da bu nasların ışığı altında tevîl edilmelidir.¹⁶¹ İhbâtın amellerde geçerli olması zulmü gerektirir, zira bu takdirde itâat ve masiyet işleyen bir Müslüman, masiyeti çoksa hiç itâat etmemiş, itâati çoksa hiç günah işlememiş gibi telakki edilecektir.¹⁶²

c) İhbât ve tekfir konuları hem dünya ve ahiret açısından, hem de büyük ve küçük günah bakımından farklılık arzeder. Tekfirle, sade farzları yerine getirmenin büyük günahları örtmesi kastedilirse bu anlamda bir tekfirden söz edilemez. Fakat ihbât ve tekfirle, ahirette sevaplarla büyük günahların tartılıp büyük günahların sevaplar karşılığında silinmesi ve sonunda günah miktarınca sevapların azalıp tükenmesi kastedilirse bu doğrudur. Selefî âlimlerden bir kısmı ile Hanbelî âlimler bu görüştedir.¹⁶³

Görüldüğü gibi mezhepler, İhbât meselesini tekfir konusuyla birlikte değerlendirerek, her ikisinin cari olduğu alanları ve bir birlerinin zıddı olması (birinde iyiliğin diğerinde kötülüğün düşmesi) yönüyle benzerliklerini ve (hem iman-amel boyutu,

157 Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 624-625.

158 İcî, *a.g.e.*, III/237.

159 Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/140-142; Tabatabâî, *a.g.e.*, I/172; Tûsî, *a.g.e.*, s. 303.

160 99. Zilzal, 7-8.

161 Râzî, Fahreddin, *Kitâbu'l- Erbâin*, Kahire, 1986, s. 221-222.

162 *A.g.e.*, s. 236.

163 Yusuf Şevki Yavuz, "İhbât", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI/528.

hem dünya ve ahiret açısından, hem de büyük ve küçük günah bakımından) farklılıklarını ortaya koymuşlardır. Böylece İhbât'ın, iyi eylemlerin korunması hususunda müminlere yönelik bir tehdit ve inzar, tekfir'in ise kötü amellerin ötümesi ve silinmesi hususunda bir tebşir içerdiği müşahade edilmektedir.

Sonuç

Referansı ayet ve hadisler olan ihbât'ı'l-â'mâl / iyi amellerin düşmesi konusu müfessirler ve muhaddisler tarafından farklı şekillerde yorumlanmış, asıl tartışma kelimelerinde yaşanmıştır. Ulema, ihbât'ı'l-â'mâl konusunda söz söylemenin, konunun ilintili olduğu diğer alanlarla birlikte değerlendirilmesine bağlı olduğunu ifade etmiştir. Bu itibarla, va'd-void, sevap-ikâb, kebire prensipleriyle birlikte değerlendirilen bu konu, bu prensiplerin ifade ettiği anlam doğrultusunda şekillenmiş ve buna göre sonuca bağlanmaya çalışılmıştır. Bu konuda da mezhepler arasında ciddi tartışmalar yaşanmış, diğer prensiplerde olduğu gibi bunda da çeşitli görüş farklılıkları tezahür etmiştir. Bu yönüyle ihbât'ı'l-â'mâl'ı, bu prensiplerin tartışılmasının bir sonucu olarak da görebiliriz.

Ulema bu konuya kendi içinde de, 'ihbâtın alanı, keyfiyeti, tezahürü' gibi çeşitli açılardan bakmıştır. Cumhur ulema iyi amellerin bizzat kendisinin değil, onun karşılığı olan hasene/tâat'ın, yani onun ecrinin/sevabının düşeceği hususunda hemfikirdir. Dolayısıyla 'ihbât'ı'l-â'mâl, butlân'ı'l-â'mâl, ıdlâl'ı'l-â'mâl / amellerin düşmesi, bâtıl olması denilince onun sevâbının yok olması anlaşılmıştır.

Kâfirlerin amellerinin düşmesi hususunda bütün mezhepler müttefiktir. Mürtedler de kâfir hükmünde kabul edildiğinden her iki gurup için de önceki amellerin düşmesi manasında ihbât hiç tereddütsüz kabul edilir ve bunun hem bu dünyada hem ahirette olacağı benimsenir, ancak asıl ihbâtın ahirette vuku bulacağı söylenir. Onun bu dünyada gerçekleşmesi bedbaht bir hayatın yaşanmasına, ahirette ise bizzat amellerin karşılaştırılmasına bağlanmıştır.

Müminlerin amellerinin düşmesi hususunda farklı görüşler mevcuttur. Ehl-i sünnette, müminin iyi amelleri sadece küfür ve irtidât ile düşer. Yani Ehl-i sünnet âlimleri müminde, küfür ve irtidât hariç seyyiatın/masiyetin, önceki iyi amelleri düşürmesi manasında bir ihbâtı benimsemezken, bazı olumsuz davranışlar sebebiyle, salih amelin/hasenenin, yapıldığı anda hemen düşüp bâtıl olacağı anlamında ki ihbâtı kabul ederler. İyi bir amelin bir sebeple (riya vs.) değer kazanmadan düşmesi ile önceki iyi amelin bir seyyiat ile düşmesini ayrı görürler.

Ehl-i sünnet dışındaki diğer mezheplere göre ise (Şia hariç) ihbât, kafirler gibi müminlerin hasenelerinin düşmesi manasına hamledilerek bunun müminler için de geçerli olduğu savunulmuştur. Şu kadar var ki, müminin amelinin düşmesi, mezhepler

arasında büyük ve küçük günaha göre farklı değerlendirilmiştir. Mutezile ve Hariciler, büyük günah işleyen mümin ile kâfir ve mürtedi ihbât konusunda aynı kategoride görürler. Mutezilenin bu konudaki görüşü, tevbe etmediği müddetçe büyük günah işleyen üzerine Allah'ın vâidinin gereği ikâbın vacip olmasına dayanır. Haricilerin görüşü ise, günahlar arasında büyük-küçük diye her hangi bir ayırım yapılmadan hepsinin büyük günah kabul edilmesi üzerine oturtturulur. Onun için bu mezheplerde, mümin tevbe etmediği müddetçe, onun da kâfirdeki amellerin toptan düşüşü gibi bir ihbât ile karşı karşıya kalacağı görüşü hâkimdir. Ama küçük günah işleyende ihbât, özellikle Mutezile'de masiyet ile tâatin karşılaştırılması şeklinde algılanmış, buna göre masiyet mukabilinde tâatin düşeceği söylenmiştir. Ehl-i sünnette, iyi ve kötü amellerin karşılaştırılması (mizan) olmakla birlikte –şirk ve irtidât hariç- büyük ve küçük günahlar sebebiyle tâat düşmez ve müminler için ihbâtu'l-a'mâl / iyi amellerin düşmesi gerçekleşmez.

Şia'nın büyük bir kısmı, ihbât'ın, hiçbir iyi amelin kaybolmayacağı vâdi gerekçesiyle mümin hakkında geçersiz olduğunu kabul ederken, Mürcie, hiçbir masiyetin mümine zarar vermeyeceği görüşü sebebiyle bunun geçersiz olduğunu savunur.

Neticede; Ehl-i Sünnet, İmamiyye Şia'sı ve Mürcie'nin görüşü, aynı olmamakla birlikte benzerlik arz etmekte, Mutezile ve Hariciler ise yine bazı noktalarda birbirinden ayrılmakla birlikte çoğu noktada aynı fikri paylaşmaktadırlar. Bu bilgiler ışığında ihbâtu'l-a'mâl/ibtâlu'l-a'mâl/ıdlâlu'l-a'mâl, mezheplere göre, kâfirlere nazaran bir (komple düşme), müminlere nazaran üç farklı bakış açısıyla (irtidât ve büyük günah ile komple düşme, küçük günah ile kısmen düşme, değer kazanmadan anında düşme şeklinde) yorumlanmıştır diyebiliriz. Buna göre Ehl-i sünnet ve bu konuda ona yakın görüş belirten mezhepler, kâfirlerin ve mürtedlerin amellerinin komple, değer kazanmayan müminlerin iyi amellerinin anında düşeceği; Mutezile ve ona yakın görüş belirten mezhepler ise kâfirlerin, mürtedlerin ve duruma (büyük günaha) göre müminlerin komple ve yine duruma (küçük günaha) göre müminlerin kısmen iyi amellerinin düşeceği noktasında birleşmişlerdir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillah, *el-Müsned*, Kahire, 1400.

Ahmed.b.Faris b.Zekeriyya, *Mekâyîsu'l-Luğa*, Mısır, 1970.

Ahmed b. Yahya el-Murtaza, *Kitâbu'l-Kalâid fi Tashîhi'l-Akâid*, Beyrut, 1985.

Alûsî, Şihabuddin, *Ruhu'l-Meânî*, Beyrut, 1999.

Aynî, Bedreddin, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır, 1972.

- Bebek, Adil, “Kebire”, *DİA*, Ankara, 2002, XV/163-164.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, (Tah: Muhammed Abdurrahman) Beyrut, 1998.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Şuabu'l-îmân*, Beyrut, 1990, I/379.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, Beyrut, 1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâidi'l-Edille fî Usuli'l-İtikâd*, Mısır, tsz.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer, *es-Sünen*, Kahire, 1966.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenu'd-Dârimî*, Mısır, 1979.
- Ebu Davut, Süleyman b. Eş'as, *Sünenu Ebi Dâvûd*, Beyrut, tsz.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhîd*, (Tah: Heyet), Beyrut, 1993.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa, *el-Külliyât*, Beyrut, 2012.
- Ebu's-Suud, Muhammed el-İmadî, *İrşadü'l-Akli's-Selîm*, (Tah: A. Ahmed Ata)Riyad, 1997.
- Firûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitabi'l-Azîz*, Tahk: Muhammed Ali en-Neccar, Beyrut, tsz.
- Hasan Hanefî, *et-Turâs ve't-Tecdîd mine'l-Akîdeti ile's-Sevra*, Beyrut, 1988.
- Hasan Muhammed Mekki el-Amilî, *el-İlahiyyat*, Beyrut, tsz.
- Hazin, Alauddin Ali b. Muhammed, *Lübabu't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzil*, Mısır, 1306.
- İsfehânî, Rağîb, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, Mısır, 1961.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib, *el-Muharraru'l-Vecîz*, (Tah: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed) Beyrut, 2001.
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zadu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1404.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Tah: Mustafa es-Seyyid Muhammed ve arkadaşları) Mısır, 2000.
- İbn Mâce, Ebu Abdillah el-Kazvîni, *es-Sünen*, (Tah: Muhammed Fuad Abdülbaki), İstanbul, tsz.
- İbn Manzûr, Cemaletdin Muhammed b. Mukram, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1990.

İbn Teymiyye, *Mecmu'u Fetâvâ*, Riyad, 1990.

İcî, Adudiddîn, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, tsz, .

Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Beyrut, tsz.

Kılıç, Sadık, *Kur'ân'da Günah Kavramı*, Konya,1984.

Kurtubî, Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire, 1989.

Kutlu, Sönmez, 'Vâd ve Va'id' Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (*DİA*), İstanbul, 2012, XLII/414-415.

Matürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (Tah: Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu), İstanbul, 2005.

_____, *Kitabu't-Tevhîd*, İstanbul, 1979.

Mâverdî, Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut, 2007.

Muhammed Abdulazîm, *Menâhîlu'l-İrfân*, Beyrut, 1988.

Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, Beyrut, 2005.

Müfid el-Fakîh, *el-Akl fi Usuli'd-Din*, Beyrut,1992.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, Beyrut, 1998.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebziratu'l-Edille fi Usûliddîn*, (Tah: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara, 2002.

Öge, Sinan, *İslam Düşüncesinde Fısk Kavramı*, Basılmamış Y.L.Tezi, Erzurum, 2000.

Rafîi, Mustafa Sadık, *İcâzu'l-Kur'an*, Beyrut, 1973.

Râzî, Fahreddin b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, 1981.

_____, *Kitâbu'l- Erbaîn*, Kahire, 1986

Sabûnî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, Kahire, tsz.

Süyutî, Celaledin, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır, 2006.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, (Tah: Abdurrahman Amîre) 1994.

Tabatabâi, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Kum, 1430.

- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Mısır, tsz.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. *Cerîr, Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, (Tah: Abdullah b.Abdulmuhsin et-Türkî) Mısır, 2001.
- Taftazânî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid / Kelam İlmi ve İslam Akâidi*, (Trc: Süleyman Uludağ), İstanbul, 1991.
- _____, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Beyrut, 1989.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünen-i Tirmizî*, Beyrut, 2001.
- Tûsî, Nasîruddin, *Tecrîdu'l-İ'tikâd*, (Tah: Muhammed Cevad el-Huseynî el-Celâlî), İran, tsz.
- Wensinch, *Mu'cemu'l-Müfehres li elfazi'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi*, Leiden, 1936
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İhbât", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI/529-530.
- Yılmaz, Ali, *Kur'ân-ı Kerîm'de Bir Af Yolu: Tekfiru's-Seyyiât*, Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, Yıl: 2014, Sayı:41.
- Yusuf el-Menâî, *Usulu'lAkîde Beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye*, Mısır, tsz.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf*, (Tah: Adil Ahmed Ali Muhammed)Riyad, 1998.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhîlu'l-İrfân*, Beyrut, 1988.
- Zerkeşî, Bedruddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır, tsz.

Osmanlı’da Huzur Derslerine Katılan Erzurumlu Âlimler

Ömer KARA*

ÖZ

Huzur dersleri, Osmanlıda padişah huzurunda ulemanın yaptığı müzakereli bir toplantıdır. Bu derslerin kapsam ve sistematığı ile ilgili kısa bir tanıtım yaptıktan sonra tarih boyunca bu derslere katılan Erzurumlu âlimleri tespit ettik. O kişinin bu derslere muhatap olarak katıldığını ortaya koyduk. Bunların biyografileri ve girdikleri derslerle ilgili ayrıntıları saptadık.

Anahtar Kelimeler: Huzur dersleri, Osmanlı, Erzurumlu âlimler, padişah, muhatap, mukarrir.

ABSTRACT

Scholars from Erzurum Participated to Huzur Dersleri in Ottoman Period

Huzur dersleri is a negotiated meeting made by scholars in the presence of the sultan. In our article, after making a brief introduction about scope and system of these lessons, we have identified the Erzurum scholars who participated in these lessons throughout history. We showed that ten scholars participated in these lessons as a muhatap. We have fixed their biographies and details about the courses they entered.

Keywords: Huzur dersleri (lessons in the presence of sultan), scholars from Erzurum, sultan, muqarrir (lecturer) muhatap (debater scholars).

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

Giriş

Makalemizin anlaşılması için Osmanlıdaki Huzur Derslerinin ne olduğunu kısaca aralamak; kısa tarihçesi, tanımı, özellikleri, unsurları, meclisleri, icra şekli, takrir edilen ayet ve sureleri, ödül ve cezalarıyla huzur derslerini¹ muhtasar bir şekilde sunmak mecburiyetindeyiz. Çünkü esas konumuzu sunduğumuz alanda bir kısım kavramların ve terimlerin anlaşılması buna bağlıdır. Daha sonra da ilgili derslere katılan Erzurumlu ulemayı tespit edip tanıtmak ve huzur dersleriyle ilişkilerini ortaya koymak mümkün hale gelecektir.

1. Huzur Dersleri: Kısa Tanıtımı

Huzur dersleri, “*H. 1136 yılında Sadrazam Damad İbrahim Paşa ile sadarat makâmının uhdesinde başlayan ve H. 1172 Ramazan’ından itibaren Sultan III. Mustafa’nın fermanyıyla saltanat makâmıyla resmileşen, biniş merasimi sonrası Osmanlı padişahının hazır bulunmasıyla, Şeyhulislâm tarafından seçilen ve padişah tarafından onaylanan yetkin ulemâdan müteşekkil bir heyet tarafından her yıl Ramazan’ın belirli günlerinde padişahça tayin edilen mekânlarda gerçekleştirilen ilmi mecliste Kadı Beyzâvî tefsîrinin münâzaralı tarzda tadrîsi*” için kullanılan bir terimdir.² Osmanlıdaki huzur dersleri, İslam geleneğinde devlet başkanı veya vezirler huzurunda yapılan ilmi-edebedi toplantı türü olan muhadara’nın bir devamı niteliğindedir.³

Resmi olarak Sultan III. Mustafa ile başlayıp Sultan Vahdettin’e kadar devam eden yaklaşık 200 yıllık bir gelenektir.⁴ Padişahın huzurunda icra edilmesinden dolayı

- 1 Huzur dersleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mardin, Ebu’l-Ula, *Huzur Dersleri-I*, İstanbul, 1951; Mardin, Ebu’l-Ula, *Huzur Dersleri-II-III*, İstanbul, 1956-66; Omay, Semiha, *Huzur Dersleri ile ilgili Konuşmalar*, İstanbul, 1965; Emin, Mehmed, “Huzur-i Hümayun Dersleri”, *Sebilü’r-Reşad*, İstanbul, 26 Haziran 1335, cilt: XVII, sayı: 425-6, s. 75-7; Pakalın, Mehmed Zeki, “Huzur-i Hümayun Dersleri”, *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, s. 74 (29 Haziran 1918), s. 816-819; Sabri, Mustafa, “Huzur-i Hümayun Dersleri”, *Beyanü’l-Hak*, İstanbul, 29 Eylül 1324, cilt: 1, sayı: 2, s. 3-6; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, “Huzur Dersleri”, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1965, s. 215-22; Zilfi, Madeline Carol, “A medrese for the palace: Ottoman dynastic legitimation in the eighteenth century”, *Journal of the American Oriental Society*, cilt: 113/2, 1993, s. 184-191; İpşirli, Mehmet, “Huzur Dersleri”, *DİA*, İstanbul, 1998; XVIII/441-444; Özbilgen, Erol, “Huzur Dersleri”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 116-117; Ünver, Süheyl, *Bir Ramazan binbir İstanbul*, Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 29 vd.; Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1971, I/862 vd.; Demir, Ziya; Eroğlu, Mehmed, *XIII.-XVI. Yy. arası Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, 99 vd.; Kara, Ömer, “İslam Geleneğinde Ümera Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri”, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, İlim Yayma Vakfı: Kur’an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 2013, s. 299-369; Kara, Ömer, “Osmanlıda Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü”, *TALİD*, cilt: 9, sayı: 18, 2011, 11-31.
- 2 Tanım için bkz. Mardin, I/13; Kara, s. 317-8.
- 3 Muhadara türü, tanımı ve literatürü hakkında bkz. Thomas, Stephanie Bowie, *The Concept of Muhâdara in the Arab Anthology with Special reference to al-Râghib al-İsfahânî’s Muhâdarât al-Udebâ*, doktora, Harvard University, Cambridge: Massachusetts: 2000, s. 22 vd; Yazıcı, Hüseyin, “Muhâdarat”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX/391-92; Kara, Ömer, “Râğib el-İsfahânî”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV/398-401, özellikle, 400; Bonebakker, S. A., “Adab and the Concept of Belles-Lettres”, *CHAL: Abbâsîd Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiany vd., Cambridge, 1990, s. 16-30; Bonebakker, S. A., “Early Arabic Literature and the Term Adab”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1984, V/389-421.
- 4 Huzur derslerinin tarihçesi için bkz. Mardin, I/14 vd.; I/89; Kara, s. 308-317.

“huzur-i hümayun dersleri” ismiyle anılmaktadır. Huzur dersleri, Osmanlı'nın başlangıcından başlayarak sonuna kadar devam eden “mutad tefsir dersleri”nden ayrı bir kurumdur.⁵ İlgili dersler için katı prensipler mevcuttur ve bunlara her halükarda uyulmak mecburiyeti vardır.⁶ Bir huzur dersinin icrası için vazgeçilmez unsurlar vardır. Bu unsurların derse katılımı mecburidir. Bu unsurlar şunlardır: Padişah, Şeyhulislam, Mukarrir, Muhataplar, Dinleyiciler, Zaman, Mekân, Beyzavi tefsiri, Biniş merasimi. **Padişah**, huzur dersinin oany merkezi ve vazgeçilmezidir. Olmazsa huzur dersi yapılmaz, tehir edilir. **Şeyhulislam**, organizatördür. Mukarrir ve muhatapları seçer, padişaha onaylatır. **Mukarrir**, padişah huzurunda dersi takrir eden ve muhatapların sorularına cevap veren âlimdir. Sadece mecliste bir tane olur. **Muhatap**, mukarririn takririne eleştiri yönelten, soru soran, katkı yapan âlimlerdir. Sayıları en az beş kişi olup tarih içerisinde sayıları değişmiştir. **Sami** (dinleyici), padişahın onayı ile derse katılan padişah yakınları, vezirler, devlet erkânı ve davet edilen diğer şahıslardır. **Zaman**, iki şeye tekabül eder. Huzur dersleri senelik Ramazanın ilk sekiz gününde yapılması; günlük olarak öğlen ile ikindi arasındadır. Süresi ise yaklaşık iki saat civarındadır. Mekân, huzur dersinin bir oturumun yapıldığı mekândır. Sabit mekân yoktur. Padişah, o günkü dersin nerede yapılacağını belirler. **Mekânlar**, Topkapı sarayı içindeki sofa-i hümayun, Merdiven başı kasrı, sünnet odası, revan köşkü, has oda, çinili köşk, çadır köşk gibi yerlerde; Topkapı sarayı dışında ise Topkapı sahil sarayı, sepetçiler kasrı, yalı kasrı, kasr-ı cedid, şevkiye köşkü, incili köşk, Rami kışla camii, Beşiktaş sahil sarayı, Çırağan sarayı, yıldız sarayı/çit kasrı, Dolmabahçe sarayı (Muayede ve zülvecheyn sofaları) mekân olarak kullanılmıştır. **Beyzavi tefsiri**, huzur derslerinde takrir edilen Kadı Beyzavi'nin tefsiridir. **Biniş-i merasimi**, huzur dersi başlamadan önce padişahın hadem ve haşemiyle (askeri ve sivil hizmetkârlarıyla) ya kara yoluyla ya da deniz yoluyla saltanat kayığı ile ya Eyüp sultana, ya bir kasa, bahçeye varılır. Bu tören akabinde huzur dersi yapılırdı.⁷ Huzur dersleri her yıl ramazan ilk sekiz gününde her gün bir meclis olarak 8 meclis şeklinde yapılırdı. Meclis sayıları yıllara göre değişiklik arz etmiştir.⁸

Huzur dersinin icrası şöyleydi: Öncelikle her bir ders için mukarrir ve muhatap olacak şahıslar, bazen bizzat padişah seçilir ve onaylanırdı; ama çoğunlukla da Şeyhulislâm tarafından seçilir; padişah tarafından onanırdı. Huzur dersleri için daimi bir mekân yoktur; mekân da padişahın seçimiyle kararlaştırılır. Aynı şekilde derste takrir edilecek âyet veya âyetler de padişah tarafından belirlenir. Bütün bunlar tespit edildikten sonra okunacak âyetler, önceden mukarrir ve muhataplara bildirilir; derse hazırlanmaları sağlanırdı. Huzur dersinde gizlilik esastı ve meclisten önce ilgili zevâtın bir yerde toplanıp müzâkere ve mübahase yapması yasaktır. Herkes ferd

5 Huzur derslerinin mutad tefsir dersleriyle farkları için bkz. Mardin, I/14 vd.; I/89; Kara, s. 317-320.

6 Huzur derslerinin kaideleri için bkz. Mardin, I/14 vd.; I/89; Kara, s. 318-320.

7 Huzur derslerinin unsurları ve fonksiyonları için bkz. Mardin, I/17-18, 99 vd.; 89; 84-88; 68-9; II-III/1; 110 vd.; 112-113; 109-110, 114-115, 109; 115-117; 111-112; 809 vd.; 811, 814-16, 117-119; 122; Kara, s. 320-335.

8 Meclisler için bkz. Mardin, I/84-88; Kara, s. 335-336.

olarak hazırlanır; ders günü bir araya gelinir; orada müzâkere yapılırdı. Dersin zamanı öğlen ile ikindi arasıydı.

Ders günü, Biniş(-i hümâyun) merasimi yapılır. Meclise önce padişah girer, kendine ayrılan minderin yanında ayakta beklerdi. Ders ortamında padişah da dâhil, herkes bir minder üzerine otururdu. Padişahın özel bir makâmı bulunmazdı. İlmiye sınıfının hepsinin önünde bir rahle, altında da bir minder bulunurdu. Mukarririn minderi, muhataplarınkinden bir miktar büyük olurdu. Mukarririn rahlesi, sedef işlemeli; muhataplarınki ise ceviz boyalı olurdu. Padişahın sağında, mukarrir oturur; onun sağında ve solunda da muhataplar yarım kavis şeklinde yerini alırlardı. Öteki taraflarda ise davet edilen dinleyici kitleleri yerini alırdı. Dinleyiciler arasında bayanlar olursa onlar da mekânın şartlarına göre bir perde veya paravan arkasından dersi dinlerlerdi. Padişah yerini aldıktan sonra ilmiye sınıfının dışındaki erkân yerlerine geçer, daha sonra resmî binişleriyle (elbiseleriyle) nişanlarını takmış ve sarıkları üzerine sırmalarını geçirmiş olarak önde mukarrir; arkasından da kıdem sırasıyla muhataplar huzura girerlerdi. Ulemâ, ayakta bekleyen padişaha ihtiram selamı verdikten sonra kendilerine ait olan yerlere otururlardı. Sonra da dinleyiciler yerlerini alırlardı.

Mukarrir, derse ait tefsîrini ve notlarını; mukarrirler de aynı şekilde malzemelerini rahlelerine koyarlardı. Ders yaklaşık olarak 2 saat sürerdi; bazen bundan az veya fazla olabilirdi. Mukarrir, önceden kendisine bildirilen âyeti okur. Sonra ilgili tefsîrden âyetin tefsîrini okur ve âyeti genişçe şerh ederdi. Mukarrir sunumunu bitirdikten sonra muhataplara soruları olup olmadığını sorar; kıdem sırasına göre soruları alır, her birine cevaplar verirdi. Sorulan sorular, konu etrafında sorulur; cevap da aynı şekilde verilirdi. Sualler, mukarriri müşkile sokacak ve rencide edecek şekilde sorulmaz; herkesin istifade edebileceği ve konuyu açılacak türden sorular olmasına özen gösterilirdi. Bazen soru cevap faslı mukarrir ve muhatap arasında uzayabilir; hünkâr “kâfi” deninceye kadar devam edebilirdi. Nadiren de olsa ateşli tartışmalar yaşanır; itirazlar vuku bulurdu. Derslerde en önemli özellik, tam bir ilmî serbestlik içerisinde yapılmasıydı. Bu tartışmalara padişah çoğunlukla “müdahil” olmazdı. Dersin sonuna doğru dua zamanının geldiği nazikâne ve kimsenin anlamayacağı tarzda mukarrire ihsas ettirilirdi; mukarrir de ders sonunda muhtasar bir duayla dersi bitirirdi. Ders sonunda ilmiye sınıfına mutad ve ekstra olmak üzere nakdî atıyyeler yanında bohça içerisinde hediyeler verilirdi. Sonra da padişah, mekâmı terkeder; hareme çekilir, zevât da dağılırdı.⁹

Huzur derslerinde Kadı Beyzavi tefsiri üzerinden takrir yapılır. Önceleri takrir edilecek ayet, padişah tarafından belirlenirdi. 1180 yılına kadar böyle sürmüştür. Bu tarihten sonra ayet seçimi yerini sure seçimine bırakmıştır. Fatihâdan başlanarak

9 Ders icrasıyla ilgili bilgiler temelde Mardin’den alınmış olup boşluklar da huzur derslerine mukarrir, muhatap ve dinleyici olarak katılan zevâtın nakledilen hatıra ve menakıplardan doldurulmuştur. Bkz. Kara, s. 336-338.

sırasıyla devam etmiştir. Bütün huzur dersleri boyunca Nahl suresinin 26. ayetine kadar Kur'an'ın tefsiri yapılmıştır.¹⁰

Huzur derslerinde mukarrir ve mutaplara nakdi atıyyeler, bohçalar ve hususi yardımlar şeklinde üç türlü inamlar yapılırdı. Ayrıca terfi ödülü yanında nişanla ödüllendirilirlerdi.¹¹ Ayrıca huzur derslerinin kaidelerine uymayan, aykırı hareket edenler için de ihraç, sürgün, rütbe tenzili gibi cezalar da söz konusuydu.¹²

Son olarak huzur derslerinin takrir ve müzakere metinlerinin bazılarının matbu ve mahtut olarak günümüze ulaştığını¹³ söyleyerek tanıtımı bitirelim.

Huzur dersleriyle ilgili kısa tanıtımdan sonra Huzur derslerine katılan Erzurumlu âlimler hakkında bilgiye geçebiliriz.

2. Huzur Derslerine Katılan Erzurumlu Âlimler

Huzur derslerine Erzurumlu hangi âlimlerin katıldığını araştırdığımızda, on kişi olduğunu; bunların hepsinin de muhatap olduğunu gördük.

- 1) Erzurumlu Mehmed Efendi (ö. ?)
- 2) Erzurumlu Abdullah Efendi (ö. 1206)
- 3) Erzurumlu Osman Efendi (ö. ?)
- 4) Erzurumlu Mehmed Efendi (ö. 1227)
- 5) Erzurumlu İbrahim Efendi (ö. ?)
- 6) Erzurumlu Süleyman Efendi (ö. 1240)
- 7) İspirli Ali Efendi (ö. 1280)
- 8) Erzurumlu Ahmed Hamdi Efendi (ö. 1338)
- 9) Erzurumlu Salih Nazım Efendi (ö.1339)
- 10) Tortumlu İbrahim Efendi (ö.1341)

Şimdi kronolojik olarak ilgili şahısları ele alacağız. Ele alış tarzımız şöyle olacaktır: Her bir âlimin önce kısa bir biyografisini verip sonra katıldığı huzur derslerini ve bu derslerle ilgili ayrıntıları tablolar halinde sunacağız.

2.1. Erzurumlu Mehmed Efendi (ö. 1173 sonrası)

2.1.2. Biyografisi

Mehmed Efendi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

2.1.3. Katıldığı Huzur Dersleri

Mehmed Efendi, 1173 yılı ramazanında VII. Mecliste Küçük Torun Muhammed

10 Takrir edilen ayet ve surelerle ilgili olarak bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, I/71-83; Kara, s. 338-340.

11 Ödül, terfi ve taltifler için bkz. Mardin, II-III/19-51; 51-56; 55-94; 100-104; Kara, s. 340-344.

12 Cezalar için bkz. Mardin, II-III/105-106; Kara, s. 344.

13 Huzur dersleri ders takrir ve müzakere metinleri için bkz. Mardin, II-III/146; 239-240; 376-443; 460; 461-580; 581-644; 761- vd.; 1106 vd; 1108 vd.; Kara, s. 344-348.

Efendi'nin mukarrirliğinde hareket-i dâhil rütbesiyle 2. muhatap olmuştur.¹⁴ Ayrıca ceyb-i hümayun defterlerinde de bu ders sonrası 80 kuruş aldığı kaydı mevcuttur.¹⁵ 1172 yılının kayıtları elimizde olmasına karşın, yapılan dört mecliste birkaç tane Muhammed Efendi bulunmaktadır (Nebih Muhammed Efendi, Müzellef Muhammed Efendi, Küçük torun Muhammed Efendi, Muhaddis Muhammed Efendi).¹⁶ Ancak bunlar, Erzurumlu Muhammed Efendi'nin bulunduğu 1173 yılında da mevcutturlar. Dolayısıyla buradan hareketle Muhammed Efendi'nin muhataplığa bu yıl başladığını söyleyebiliriz. Bundan sonraki yıllarla (1174-1198) ilgili herhangi bir belge ve bilgimiz olmaması ve 1198 yılı yılındaki isimler¹⁷ arasında da olmaması hasebiyle bu dönem karanlık olarak durmaktadır. Ne var ki 1174 yılından sonra (kaç yıl olduğunu bilmiyoruz ama) muhataplık yapmış olma ihtimali de mevcuttur.

Yıl	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarriri	Padişah	Mekân
1173	VII.	2. Muhatap	Hareket-i dâhil	Küçük Torun Muhammed Efendi	III. Mustafa	Sarık Odası
1174 ve sonrası	Muhtemelen bu tarihlerden sonra da yapmış olmalıdır. Ancak hangi tarihlere kadar yaptığını bilemiyoruz.					

2.2. Erzurumlu Abdullah Efendi (ö. 1206)

2.2.1. Biyografisi

Erzurumlu Abdullah Efendi, Erzurumludur. Müderristir. Konya mollası olmuştur. 1197 yılında huzur derslerine muhatap olmuştur. 1206 yılı Şevval ayında vefat etmiştir. Nuh kuyusunda medfundur.¹⁸

2.2.2. Katıldığı Huzur Dersleri

Erzurumlu Abdullah Efendi'nin 1197 yılı yılıyla ilgili Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki bir belgede muhatap olduğu yer almaktadır.¹⁹ 1197 yılında, III. Mecliste birinci mukarrirdir; Mukarrir Erzincani Seyyid Ömer Efendidir.²⁰ Malum olduğu üzere 1198 yılından 1204 yılına kadar huzur derslerine katılanlarla ilgili belgeler, şimdilik yetersiz, var olanlar da muhataplarla ilgili bilgi vermemektedir.²¹ Ayrıca 1205 yılına ait belge mevcut olmakla beraber Abdullah Efendi, bu listede yer almaktadır.²² 1206 yılında vefat ettiğine göre Abdullah Efendi'nin 1197 yılında kesin olarak muhatap olduğunu; bu tarihten önce ve sonra (1205 yılına kadar) muhatap

14 Mardin, I/2608; Mardin, II-III/3

15 Mardin, II-III/29

16 Mardin, II-III/1.

17 Mardin, II-III/5.

18 Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmani*, İstanbul, 1311, III/389; Mardin, II-III/253.

19 *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi*, no: 971; Mardin, I/116.

20 Mardin, II-III/165.

21 Bkz. Mardin, I/116 vd.; II-III/4 vd.

22 Bkz. Mardin, I/117; 166-68.

olabileceğini söyleyebiliriz. 1197 yılında Abdullah Efendi'nin III. Meclise; hatta bu meclisinin baş muhataplığına terfi etmesi, hem öncesinde hem de sonrasında muhatap olduğunu ispat eden ciddi bir argümandır. Tabloyla vermeye çalışalım.

Yıl	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarriri	Padişah	Mekân
1197 öncesi	1197 yılına kadar muhataplık yapmış olma ihtimali yüksektir. Ancak elimizde belge yoktur.					
1197	III.	6. Muhatap	?	Erzincani Seyyid Ömer Efendi	I.Abdülhamit	Topkapı Sahil Sarayı
1198-1204	Bu tarihler arasında da muhataplık yapmış olma ihtimali yüksektir. Ancak bununla ilgili belge yoktur.					

2.3. Erzurumlu Osman Efendi (ö. 1205 sonrası)

2.3.1. Biyografisi

Osman Efendi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

2.3.2. Katıldığı Huzur Dersleri

Erzurumlu Osman Efendi, 1205 yılında III. Mecliste Seyyid Mehmed Münib Efendi'nin mukarrirliğinde 5. muhatap olmuştur.²³ Bu meclis, Ramazanın 9. Perşembe günü Hasan Paşa kasrında yapılmış, Bakara suresinden “ve iz kulna lil melaiketi'scüdu...” ayeti takrir edilmiştir.²⁴ Daha önce ifade ettiğimiz gibi 1205 öncesi elimizde belge olmadığı için bu tarihlerde muhataplık yapmış olma ihtimali vardır. Çünkü temelde 8 meclisten oluşan senelik huzur derslerinin III. Meclisine kadar terfi ettiği gibi, meclis içi de 6 muhataptan beşincisi olmuştur. Ancak elimizde herhangi bir belge bulunmamaktadır. Yine 1206-1223 yılları arasında da şu an itibarıyla bilgimiz yoktur. 1224 yılı listesinde de Osman Efendi'nin ismi yer almamaktadır. Ancak 1205 yılından sonra da muhataplık yapma ihtimali vardır.

Yıl	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarriri	Padişah	Mekân
1205	III.	5. Muhatap	?	Seyyid Mehmed Münib Efendi	III.Selim	Hasan Paşa Kasrı

2.4. Erzurumlu Mehmed Efendi (ö. 1227)

2.4.1. Biyografisi

Mehmed Efendi'yle ilgili herhangi bir bilgi bulamadık. Sadece 1227 yılında vefat ettiği bilgisine sahibiz.²⁵

23 Mardin, I/167.

24 Mardin, II-III/8.

25 Mardin, I/111, 121.

2.4.2. Katıldığı Huzur Dersleri

Erzurumi Mehmed Efendi, 1224-1226 yılları arasında, 1225 yılında iki oturumda olmak üzere dört kere muhataplık yapmıştır.²⁶ Detayları tablodadır.²⁷

Yıl	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarriri	Padişah	Mekân
1224	VI.	3. Muhatap	Hareket-i dâhil	Kilisli Mehmed Kudsi Efendi	II.Mahmud	?
1225	V.	7. Muhatap	Musila-i sahn	Kilisli Mehmed Kudsi Efendi	II.Mahmud	?
1225	IX.	10. Muhatap	Musila-i sahn	Milaslı Müftizade Seyyid Muhammed Efendi	II.Mahmud	?
1226	V.	5. Muhatap	Musila-i sahn	Çarşambalı Muhammed Said Efendi	II.Mahmud	?

2.5. Erzurumlu İbrahim Efendi (ö. ?)

2.5.1. Biyografisi

Erzurumlu İbrahim Efendi'yle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

2.5.2. Katıldığı Huzur Dersleri

Mardin, Erzurumlu İbrahim Efendi'nin 1228-1242 yılları arasında huzur derslerinde muhataplık yaptığı, 1242 yılında Bağdat Kadılığına tayin edildiği bilgisini vermektedir.²⁸ Ancak 1228 yılındaki listeyi verdiği yerdeki hiçbir mecliste ismi geçmemektedir.²⁹ 1229-1234 yılına ait huzur dersleriyle ilgili verilen bilgilerde ne yazık ki mukarrir ve muhatap bilgileri mevcut değildir. Bu yüzden hangi yıl huzur derslerine başladığına dair tam bir saptama yapamıyoruz. 1235-1242 yılları arası kayıtları mevcuttur.³⁰

26 Mardin, I/111, 121.

27 Mardin, I/171, 175, 178, 180.

28 Mardin, I/126.

29 Mardin, I/190-194.

30 Mardin, I/199, 204, 207, 211, 216, 219, 223, 226.

Yıl	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarriri	Padişah	Mekân
1228-1234	Bu dönem karanlık. Hangi zamanda başladığını tam olarak bilemiyoruz.					
1235	VI.	9.Muhatab	Hareket-i dahil	Ekmekçiz ade Hafız Ahmed Efendi	II.Mahmud	Beşiktaş Sarayı (Yeni)
1236	VI.	9. Muhatab	Hareket-i dâhil	Kırımlı Mehmed Efendi	II.Mahmud	Beşiktaş Sarayı (Yeni)
1237	V.	6. Muhatab	Hareket-i dâhil	Akşehirli Hacı Ömer Efendi,	II.Mahmud	Beşiktaş Sarayı (Yeni)
1238	V.	1. Muhatab	Hareket-i dâhil	Konevi Seyyid Hüseyin Efendi,	II.Mahmud	Beşiktaş Sarayı (Yeni)
1239	IV.	9. Muhatab	Musila-i sahn	Konevi Seyyid Hüseyin Efendi,	II.Mahmud	Beşiktaş Sarayı (Yeni)
1240	IV.	5. Muhatab	Musila-i sahn	Konevi Seyyid Hüseyin Efendi,	II.Mahmud	Beşiktaş Sarayı (Yeni)
1241	IV.	1. Muhatab	Musila-i sahn	Konevi Seyyid Hüseyin Efendi,	II.Mahmud	Beşiktaş Sarayı (Yeni)
1242	III.	10.Muhatab	Musila-i sahn	Akşehirli Hacı Ömer Efendi,	II.Mahmud	Beşiktaş Sarayı (Yeni)

2.6. Erzurumlu Süleyman Efendi (ö.1240)

2.6.1 Biyografisi

Süleyman Efendi'nin 1240 yılında vefat etmesi³¹ dışında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

2.6.2. Katıldığı Huzur Dersleri

Erzurumlu Süleyman Efendi, 1235-1240 yılları arasında huzur derslerinde muhataplık yapmıştır.³² Bu yıllarla ilgili detay aşağıdadır.³³

Yıl	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarriri	Padişah	Mekân
1235	VII.	11.Muhatab	İbtida-i dâhil	Akşehirli Ömer Efendi	II.Mahmud	Beşiktaş Sarayı (Yeni)
1236	VII.	8.Muhatab	İbtida-i dâhil	Konevi Seyyid Hüseyin Efendi	II.Mahmud	Beşiktaş Sarayı (Yeni)
1237	VI.	8.Muhatab	Hareket-i dâhil	Konevi Seyyid Hüseyin Efendi	II.Mahmud	Beşiktaş Sarayı (Yeni)
1238	V.	2.Muhatab	Hareket-i dâhil	Eğinli İbrahim Efendi	II.Mahmud	Beşiktaş Sarayı (Yeni)
1239	V.	6. Muhatab	Hareket-i dâhil	Eğinli İbrahim Efendi	II.Mahmud	Beşiktaş Sarayı (Yeni)
1240	V.	6. Muhatab	Hareket-i dâhil	Eğinli İbrahim Efendi	II.Mahmud	Beşiktaş Sarayı (Yeni)

2.7. İspirli Ali Efendi (ö. 1280)

2.7.1. Biyografisi

Ayasofya müderrisidir. İspirizade lakabıyla anılır. İspiri Ali Efendi'nin evladı arasında âlimler çıkmıştır. Oğlu Refi' Efendidir.³⁴ 1280 yılında vefat etmiştir.³⁵ Hakkında başka bilgi bulamadık.

2.7.2. Katıldığı Huzur Dersleri

İspirli Ali Efendi, 1275-1280 yılları arasında huzur dersleri muhataplığı yapmıştır.³⁶ Detayları aşağıda verilmiştir.³⁷

32 Mardin, I/126.

33 Mardin, I/199, 204, 208, 212, 216, 220.

34 Süreyya, IV/681.

35 Mardin, I/140.

36 Mardin, I/140.

37 Mardin, I/361, 365, 368, 375, 379, 383.

Yıl	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarriri	Padişah	Mekân
1275	VII.	6.Muhatab	İbtida-i dâhil	İlgınlı Hasan Fehmi Efendi	I.Abdülmecid	Beşiktaş Sarayı (Yeni)
1276	VII.	8.Muhatab	İbtida-i dâhil	Filibeli Abdullah Efendi	I.Abdülmecid	Beşiktaş Sarayı (Yeni)
1277	VII.	8.Muhatab	İbtida-i dâhil	Filibeli Abdullah Efendi	I.Abdülmecid	Beşiktaş Sarayı (Yeni)
1278	VII.	2.Muhatab	İbtida-i dâhil	Filibeli Abdullah Efendi	I.Abdülaziz	Dolmabahçe Sarayı
1279	VI.	10.Muhatab	Hareket-i dâhil	Kastamonulu Mustafa Efendi	I.Abdülaziz	Dolmabahçe Sarayı
1280	VI.	3. muhatab	Hareket-i dâhil	Turşucuzade Hacı Ahmed Muhtar Efendi	I.Abdülaziz	Dolmabahçe Sarayı

2.8. Erzurumlu Ahmed Hamdi Efendi (ö. 1338)

2.8.1. Biyografisi

Erzurum müftüsü Hacı Ali Efendi'nin oğludur. 1272 yılında Trabzon vilayetinin Atina kazasının Hemşin nahiyesinde doğmuştur. Erzurum'da ilk tahsilini yaptıktan ve babasından ders aldıktan sonra 1298 yılında İstanbul'a gelmiş, Ders Vekili Ahmed Asım Efendi'nin dersine 10 yıl kadar devamla icazetname almıştır. 1308 yılında ruus imtihanını kazanıp 1311 yılında Fatih Camii Şerifinde tedrise başlamıştır. Niyabet için imtihan vererek Meclsi-i intihab-ı hükkamdan da icazet almıştır. 1303 yılında 31 yaşında iken Rumeli Sadareti Aliyyesi Vekayi-i Şeriyye Odasına mülazemetle girip 6 ay sonra Vekayi-i Şeriyye kitabeti muavinliğine seçilmiş, 1306 yılında Mahfil-i Şeriyat'a kâtip tayin olunmuş, bununla birlikte adı geçen odadaki müavini evvelliği baki kalmıştır. 1311 yılında Meclsi-i Tedkikat-ı Şeriyye Kelami kâtipliğine tayin olunup bir yıla yakın bir süre bu iki daireye de devam etmişse de tedris görevi olduğundan dolayı işinin ağırlığı sebebiyle Rumeli Vekayi-i Kalemindeki görevini zorunlu olarak bırakmıştır. 1306 yılında ibtida-i hariç'ten devriye rüusu hümayununa nail olmuş ve ruusu 1307'de hareket-i hariç'e yükseltilmiş, 1317'de ibtida-i hariç'ten İstanbul ruusuna mazhar olmuştur. 1325'de hareket-i dâhil derecesiyle Zeyneddin

Efendi Medresesi ikinci müderrisliği tevcih edildiği gibi Meclisi Tedkikat-ı Şeriyye azalığı yapmıştır. 1318'de dördüncü dereceden mecidi nişanıyla taltif edilmiştir. H. 1333-1337 yılları arasında huzur dersleri muhataplığı yapmıştır. 1335 yılında Fetva-hane-i Al-i İmalat-i Şeriyye Müdiriyyetine irade-i seniyye ile tayin olunmuştur.³⁸

2.8.2. Katıldığı Huzur Dersleri

Erzurumlu Ahmed Hamdi Efendi, 1333-1337 tarihleri arasında huzur dersleri muhataplığı yapmıştır.³⁹ Detayları şöyledir:⁴⁰

Yıl	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarrir	Padişah	Mekân
1333	III.	13.Muhatab	?	Nasuh Efendizade Mustafa Asım Efendi	V.Mehmed Reşad	Dolmabahçe Sarayı
1334	II.	8.Muhatab	?	Kastamonulu Mustafa Şükrü Efendi	V.Mehmed Reşad	Dolmabahçe Sarayı
1335	II.	12.Muhatab	?	Kastamonulu Mustafa Şükrü Efendi	V.Mehmed Reşad	Dolmabahçe Sarayı
1336	III.	2.Muhatab	?	Batumlu Abdüllatif Efendi	Vahdettin	Dolmabahçe Sarayı
1337	IV.	2.Muhatab	?	Nasuh Efendizade Mustafa Asım Efendi	Vahdettin	Dolmabahçe Sarayı

2.9. Erzurumlu Salih Nazım Efendi (ö.1341)

2.9.1. Biyografisi

1308/1892 yılında Hicaz Deftardarı iken vefat eden Ahmet Muhtar Bey'in oğludur. 1277 senesinde Erzurum'un Boyahane mahallesinde doğmuştur. Sibyan ve Rüştüye'yi bitirip 1295/1879 yılında İstanbul'a geldi. Huzur Dersleri mukarrirlerinden İstanbul paye-i refii ashabından Meclis-i müellefat reisliği yapmış olan şehri (İstanbul) Ahmet Ramiz Efendi'nin ders halkasına girmiş Molla Camiden başlayarak 1308 yılında icazet almıştır. Peşi sıra açılan ruus imtihanını kazanmış ve 1309 yılında Fatih Camiinde dersiam olarak derse çıkmıştır. 1322 yılında talebelerine icazet vermiştir. Bunun üzerine altın Liyakat madalyasına nail olduğu gibi, 4. Rütbeden Osmanlı nişanı kendisine ihsan olunmuştur. Şevval 1315 yılında uhdesine tevdi

38 *Meşihat-i İslamiyye Sicilli Ahval Dairesi dosyası*; 9 Cemaziyelevvel 1321 tarihli hal tercümesi; *İlmiyye Salnamesi*, İstanbul, 1334, s. 112; Mardin, II-III/928-9.

39 Mardin, I/159.

40 Mardin, I/573, 576, 580, 584, 588.

edilen ibtidai hariç istanbul müderrisliği; Şevval 1325 yılında da Sa'diye medresesi onuncu müderrisliğine tayin edilerek ibtida-i dâhile terfi olunmuştur. 14 Şubat 1330'da Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi Tefsir-i Şerif müderrisi olmuş ve Medaris Müfettiş-i Umumiliğine tayini olan 15 Kanunievvel 1334'e kadar müderrislikte bulunmuştur. (Albayrak 34 vesikayı al.) 10 Teşrinisani 1335'te müfettişlikten ayrılıp bir gün sonra Sahn Medresesi Mantık Müderrisliğine tayin edilmiştir. 21 Kanunievvel 1335'te müderrislikten ayrılıp bir gün sonra irade-i seniyye ile Tetkik-i Mesahif ve Müellefat-ı Şer'iyye azalığına tayin olunmuştur. 21 Eylül 1336'da azalıktan ayrılmışsa da 14 Teşrinisani 1336 yılında tekrar aynı meclisin azalığına tayin edilmiştir. 26 Temmuz 1338 yılında Tetkik-i Mesahif ve Müellefat-ı Şer'iyye azalığından ayrılmış, hicri 1333 yılında huzur dersi muhatablığına tayin edilmiş, 1339 yılındaki vefatına kadar bu görevine devam etmiştir. Aksaray'da Çakırağa mahallesinde 8 Teşrinievvel 1339/h. 1341/m.1923 yılında vefat etmiştir.⁴¹

2.9.2. Katıldığı Huzur Dersleri

Erzurumlu Salih Nazım Efendi 1333-1341 tarihleri arasında huzur dersleri muhatablığı yapmıştır.⁴² 1315 yılında ibtidai hariç, 1325 yılında da ibtida-i dâhil derecesi aldığını biliyoruz. Huzur dersleri belgelerinde rütbesiyle ilgili kayıtlar bulunmamaktadır. Terceme-i halinde de bundan sonrasıyla ilgili bir kayıt bulunmamaktadır. Huzur derslerine 1333 yılında başladığına göre ibtidai hariç rütbesini aldığı 1325 yılıyla bunun arasında 12 yıllık bir süre olduğu görülmektedir. Dolayısıyla huzur derslerine kadar ve sonrasında sırasıyla hareket-i dâhil, hareket-i hariç, ibtidai altmışlı, hareket-i altmışlı, musila-i sahn, sahn, musila-i süleymaniye, süleymaniye, daru'l-hadis gibi rütbelerin hangisini aldığını bilemiyoruz. Girdiği huzur derslerinin detayı şöyledir:⁴³

Yıl	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarrir	Padişah	Mekân
1333	V.	11.Muhatab	?	Debreli Vildan Faik Efendi	V.Mehmed Reşad	Dolmabahçe Sarayı
1334	III.	9.Muhatab	?	Nasuh Efendizade Mustafa Asım Efendi	V.Mehmed Reşad	Dolmabahçe Sarayı

41 *Meşihat-ı İslamiyye Sicilli Ahval Dairesi*, dosya no: 3595; *Meşihat-ı İslamiyye Sicil Defteri*, VII/43; *İlmiyye Salnamesi*, s. 116; Mardin, II/929; Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul, 1996, IV/285.

42 Mardin, I/159, 575-604.

43 Mardin, I/574, 577, 581, 585, 588, 592, 596, 599, 604

1335	III.	13.Muhatab	?	Nasuh Efendizade Mustafa Asım Efendi	V.Mehmed Reşad	Dolmabahçe Sarayı
1336	IV.	2.Muhatab	?	Muğlalı Ali Rıza Efendi	Vahdettin	Dolmabahçe Sarayı
1337	III.	6.Muhatab	?	Batumlu Abdüllatif Efendi	Vahdettin	Dolmabahçe Sarayı
1338	III.	14.Muhatab	?	Kastamonulu Mustafa Şükrü Efendi	I.Abdülmecid	Dolmabahçe Sarayı
1339	III.	9.Muhatab	?	Kastamonulu Mustafa Şükrü Efendi	I.Abdülmecid	Dolmabahçe Sarayı
1340	III.	3.Muhatab	?	Kastamonulu Mustafa Şükrü Efendi	I.Abdülmecid	Dolmabahçe Sarayı
1341	II.	4.Muhatab	?	Arapgirli Hüseyin Avni Efendi	I.Abdülmecid	Dolmabahçe Sarayı

2.10. Tortumlu İbrahim Efendi (ö.1343)

2.10.1. Biyografisi

İbrahim Efendi'nin ismini, Mardin, İbrahim Feridüddin; Sadık Albayrak ise İbrahim Fahreddin şeklinde vermektedirler.⁴⁴ Ali Bedri Efendi'nin oğludur. 1270 (1853) yılında Tortum kazasının Ödük köyünde doğmuştur. Babası tüccardı. Tahsil için 1283 yılında Erzurum'a ve 1302 yılında da İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'da Hafız Şakir Efendi'nin ders halkasına dâhil olup ondan altı sene ders okumuş, 1308 yılında icazet almıştır. Aynı tarihte Fetvahanede açılan ruus imtihanını kazanarak sonradan Mart 1310 (1894) tarihinde Fatih camii dersiamları arasına katılmıştır. Hicri 1323 yılında talebelerine icazet vermiştir. Dördüncü rütbeden Osmanî nişanı ile altın liyakat madalyasına sahipti. Uhdesine Seer 1316 yılında Medrese-i Hamidiye ibtidai hariç müderrisliği tevcih olunmuş, Rebiulevvel 1321'de hareket-i hariç Muhyiddin Kocacı Medresesi müderrisliğine terfi etmiştir. Dersiamlığı yanında Daru'l-Hilafe-

44 Mardin, II-III/352; Albayrak, II/200.

ti'l-Aliye medresesi usul-i fıkıh müderrisliğine tayin edilmiştir. Eylül 1331'de Kısm-i Ali üçüncü sınıf 2. Şube usul-i fıkıh müderrisliğine atanmıştır. Şeyhulislam Hayri Efendi zamanında Haziran 1331 yılı Ramazanında huzur dersleri muhataplığına tayin edilmiştir. Eylül 1335'te (1919) ibtidai dâhil medresesi ilm-i kelim müderrisliğine tayin edilmiştir. Çarşamba civarında bulunan Cebecibaşı mahallesinde 1 Nisan 1341/h. 1343 (1925) yılında vefat etmiştir.⁴⁵

2.10.2. Katıldığı Huzur Dersleri

Tortumlu İbrahim Efendi, 1333-1341 yılına kadarki huzur derslerinde muhataplık yapmıştır.⁴⁶ Detayları aşağıdaki şekildedir: ⁴⁷

Yıl	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarrir	Padişah	Mekân
1333	VII.	5.Muhatab	?	Midilli Mehmed Emin Efendi	V. Mehmed Reşad	Dolmabahçe Sarayı
1334	IV.	12.Muhatab	?	Debreli Vildan Faik Efendi	V. Mehmed Reşad	Dolmabahçe Sarayı
1335	V.	1.Muhatab	?	Rizeli Osman Nuri Efendi	V. Mehmed Reşad	Dolmabahçe Sarayı
1336	V.	4.Muhatab	?	Nasuh Efendizade Mustafa Asım Efendi	Vahdettin	Dolmabahçe Sarayı
1337	IV.	9.Muhatab	?	Nasuh Efendizade Mustafa Asım Efendi	Vahdettin	Dolmabahçe Sarayı
1338	IV.	3.Muhatab	?	Batumlu Abdüllatif Efendi	I.Abdülmecid	Dolmabahçe Sarayı
1339	III.	13.Muhatab	?	Kastamonulu Mustafa Şükrü Efendi	I.Abdülmecid	Dolmabahçe Sarayı
1340	III.	6.Muhatab	?	Kastamonulu Mustafa Şükrü Efendi	I.Abdülmecid	Dolmabahçe Sarayı
1341	II.	3.Muhatab	?	Debreli Vildan Faik Efendi	I.Abdülmecid	Dolmabahçe Sarayı

45 *Meşihat-ı İslamiyye Sicilli Ahval Dairesi*, dosya no: 3611; *İlmiyye Salnamesi*, s. 115; Mardin, II-III/352-53; Al-bayrak, II/200.

46 Mardin, I/159.

47 Mardin, I/575, 577, 581, 585, 588, 592, 596, 599, 604.

Sonuç

Araştırmamız neticesinde Osmanlıdaki huzur derslerine Erzurumlu 10 âlimin katıldığını tespit etmiş olduk. İlgili şahıslar şunlardır: 1) Erzurumlu Mehmed Efendi (ö. ?); 2) Erzurumlu Abdullah Efendi (ö. 1206); 3) Erzurumlu Osman Efendi (ö. ?); 4) Erzurumlu Mehmed Efendi (ö. 1227); 5) Erzurumlu İbrahim Efendi (ö. ?); 6) Erzurumlu Süleyman Efendi (ö. 1240); 7) İspirli Ali Efendi (ö. 1280); 8) Erzurumlu Ahmed Hamdi Efendi (ö. 1338); 9) Erzurumlu Salih Nazım Efendi (ö.1339); 10) Tortumlu İbrahim (Fahreddin) Efendi (ö.1341).

Öncelikle şu tespiti yapmak durumundayız. Osmanlı müellifleriyle ilgili bilgileri elde edeceğimiz tarih ve tabakat kaynakları kısıtlıdır. Bunun yanında huzur dersleriyle ilgili belgelerin birçoğu tespit edilmiş olmakla beraber şahısların terceme-i halleri ve hayatlarıyla ilgili bu belgelerde pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Yukarıda ismi geçen şahısların özellikle son dönemdekilerinin hayatlarıyla ilgili belgeler, meşihat dairesindeki dosyalarında ve Meşihat sicil defterlerinde yer almaktadır. Bunlardan faydalandık, ama öteki âlimler hakkında bilgiye ulaşabileceğimiz belgeleri elde edemedik. Sonuçta gerek biyografileri gerekse huzur dersleriyle ilgili ulaşabildiğimiz tüm bilgileri makalemizde derlemiş olduk.

Bu noktada dikkatimizi çeken husus, tüm bu âlimlerin sadece muhataplık görevinde bulunmasıdır. Mukarrirlik görevinde bulunan herhangi bir âlime rastlamadık. İlk dönemdeki huzur dersleri belgelerinin az olması hasebiyle belgesine ulaşıldığı kadarıyla bilgi vermek mecburiyetinde kaldık; öncesi ve sonrasında muhataplıklarının devam etmiş olacağını ihtimalli ifadelerle sunmaya çalıştık. Her bir müellifin kaçınıcı mecliste girdiğine, kaçınıcı muhatap olduğuna ve hangi mukarririn başkanlığında muhataplık yaptığına; hangi padişahın zamanında huzur dersine katıldığına, hangi medrese derecesine sahip olduğuna ve yapılan her bir huzur dersinin hangi mekânda yapıldığına dair ulaşabildiğimiz bilgileri ayrıntılı olarak sunduk. Kuşkusuz huzur dersleriyle ilgili bazı yıllarla ilgili esami defterleri ve diğer belgeler tespit edilmediği için bu sürelerde Erzurumlu başka bir âlimin var olup olmadığı hakkında fikir yürütemiyoruz.

Kaynakça

Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul, 1996, IV/285.

Bonebakker, S. A., "Adab and the Concept of Belles-Lettres", *CHAL: Abbâsîd Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiany vd., Cambridge, 1990, s. 16-30.

_____, "Early Arabic Literature and the Term Adab", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1984, V/389-421.

Demir, Ziya; Eroğlu, Mehmed, *XIII.-XVI. Yy. arası Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

Emin, Mehmed, “Huzur-i Hümayun Dersleri”, *Sebilü'r-Reşad*, İstanbul, 26 Haziran 1335, cilt: XVII, sayı: 425-6, s. 75-77.

İlmiyye Salnamesi, İstanbul, 1334.

İpşirli, Mehmet, “Huzur Dersleri”, *DİA*, İstanbul, 1998; XVIII/441-444

Kara, Ömer, “Râğib el-İsfahânî”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV/398-401.

_____, “Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü”, *TALİD*, cilt: 9, sayı: 18, 2011, 11-31.

_____, “İslam Geleneğinde Ümera Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, İlim Yayma Vakfı: Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 2013, s. 299-369.

Mardin, Ebu'l-Ula, *Huzur Dersleri-I*, İstanbul, 1951.

_____, *Huzur Dersleri-II-III*, İstanbul, 1956-66.

Meşihat-ı İslamiyye Sicil Defteri, VII/43.

Meşihat-ı İslamiyye Sicilli Ahval Dairesi, dosya no: 3595.

Meşihat-ı İslamiyye Sicilli Ahval Dairesi, dosya no: 3611.

Meşihat-ı İslamiyye Sicilli Ahval Dairesi; 9 Cemaziyelevvel 1321 tarihli hal tercümesi.

Omay, Semiha, *Huzur Dersleri ile ilgili Konuşmalar*, İstanbul, 1965.

Özbilgen, Erol, “Huzur Dersleri”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 116-117.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1971.

_____, “Huzur-i Hümayun Dersleri”, *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, s. 74 (29 Haziran 1918), s. 816-819.

Sabri, Mustafa, “Huzur-i Hümayun Dersleri”, *Beyanü'l-Hak*, İstanbul, 29 Eylül 1324, cilt: 1, sayı: 2, s. 3-6.

Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmani*, İstanbul, 1311, III/389; Mardin, II-III/253.

Thomas, Stephanie Bowie, *The Concept of Muhâdara in the Arab Anthology with Special reference to al-Râğhib al-İsfahânî's Muhâdarât al-Udebâ*, doktora, Harvard University, Cambridge: Massachusetts: 2000.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, no: 971.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, “Huzur Dersleri”, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1965, s. 215-222.

Ünver, Süheyl, *Bir Ramazan binbir İstanbul*, Kitabevi, İstanbul, 1997.

Yazıcı, Hüseyin, “Muhâdarat”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX/391-92.

Zilfi, Madeline Carol, “A medrese for the palace: Ottoman dynastic legitimation in the eighteenth century”, *Journal of the American Oriental Society*, cilt: 113/2, 1993, s. 184-191.

الغيبيات عند سيد قطب من خلال تفسير الظلال

دراسة في المفهوم والمضمون والمنهج

حسن الخطاف *

ملخص

نال كتاب في ظلال القرآن لسيد قطب شهرة واسعة من مؤيده ومعارضه؛ لذا طُبِعَ طبعات كثيرة، ولتسليط الضوء على هذا الكتاب تم اختيار " الغيبيات عند سيد قطب من خلال الظلال "دراسة في المفهوم و المضمون والمنهج" لتكون موطنا للبحث والدراسة ومن المعلوم لدى متخصصي العقيدة أنَّ الغيبيات ركن من أركان العقيدة. وقد تم تقسيم الدراسة إلى مباحث ثلاثة(المفهوم والمضمون والمنهج) فما هي الغيبيات ؟وكيف نظر إليها سيد قطب؟ وكم كان حضورها في تفسيره؟ وما المنهج الذي سلكه سيد في تناوله لها ؟ هذه جزء من الأسئلة التي تجيب عنها هذه الدراسة .
الكلمات المفتاحية: العقيدة، الغيبيات، الملائكة، الميزان، الصراط .

Seyyid Kutub'un "Fi Zilal-il Kuran" Adlı Eserinde Gaybi Konulara Dair Anlam, İçerik ve Metot Yönünden Bir Çalışma

ÖZ

Seyyid Kutub'un 'fi Zilal-il Kuran' adlı eseri taraftarları ve karşıtları tarafından büyük bir şöhret kazanmıştır. Bundan dolayı da pek çok kez basılmıştır. Araştırmalarda ve çalışmalarda yer edinmesi ve bu kitaba ışık tutması için Seyyid Kutub'un 'fi Zilal-il Kuran' adlı eserinde gaybi konulara dair anlam, içerik ve metot yönünden bir çalışma seçilmiştir.

Bilindiği üzere gaybi konular kelimacılar tarafından inanç esaslarının şartlarından biri kabul edilmektedir. Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır: Anlam, içerik ve metot.

Çalışmada şuna benzer bazı soruların cevabı verilecektir: Gaybi konular nedir? Seyyid Kutub gaybi konulara nasıl bakmıştır? Tefsirinde ne kadar gaybi konuya değinmiştir? Gaybi konuları kullanmadaki takip ettiği yöntem nedir?

Ayrıca bu konuda daha önce hiçbir ihtisas çalışmam olmadı.

Anahtar kelimeler: akide, gaybi konular, melekler, mizan, sırat.

ABSTRACT

The Occult in Qutb's Zilal Study of the concept, Content and Methodology

Qutb's book "Fi Zilal Al-Quran" has received wide acclaim from both its proponents and opponents; hence its several editions. In order to shed some light on this book, the theme of the Unseen (Occult) is selected for further study in this paper. For it is well known among Islamic Dogma specialists that the Occult doctrine is one of the pillars of Faith. This study is divided into three chapters (concept, content and methodology). So what is the Occult? How is it viewed by Sayyid Qutb? How is it present in his Tafseer? What is his approach to studying it? These are some of the questions answered by this study, noting that I have not seen a precedent specialized study of this aspect.

Keywords: Faith, Occult, Angels, The Scale, The Path.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد، فالقرآن الكريم هو المصدر الأساس للأحكام التشريعية، وقد قسم القرآن الكريم العالم إلى قسمين: عالم الغيب وعالم الشهادة، {هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (22) { [الحشر: 22، 23]

ومن أبرز القضايا المعرفية الأشياء التي غيَّبها الله عنَّا ولم تخضع لحواسنا، مع ملاحظة أنَّ تعالى أطلعنا على بعض هذه الغيبات، وستر عنا غيرها، وقد مدح الله تعالى المؤمنين بالغيب في أكثر من آية كقوله تعالى: " {الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3) { [البقرة]

وقد جعل القرآن الكريم عالمين: عالم الشهادة وعالم الغيب، ولكلٍّ من العالمين مصادر خاصة للوصول إليه، فمصدر عالم الشهادة هو الحواس، ومصدر عالم الغيب هو التَّنْقُل وهو القرآن الكريم وما صحَّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومُهَمَّة المفسر بيان مراد الله تعالى، وسيد قطب رحمه الله هو واحد من المفسرين المعاصرين ، ومن المعلوم أنَّ بعض المفسرين كان مهتما بالجوانب العقيدة كشأن فخر الدين الرازي والزمخشري وتفسير التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور وما موقع الغيبات في تفسير سيد قطب؟ هذا ما سنتعرف عليه في هذه الدراسة.

الدراسات السابقة

لم أجد من كتب في هذا الجانب مُبرزا مفهوم الغيبات ومنهج سيّد في التعامل معها. فما كُتِب عن سيّد كان في مجمله من جهة كُتِبُه ومكانته في تنظيم الإخوان... ولم يتحدث عن الجوانب التفصيلية المتصلة بالغيب والوحي والعقيدة...

أهمية الدراسة وسبب الاختيار :

ترجع أهمية الدراسة إلى تناول موضوع متصلٍ بالعقيدة في تفسير لقي إقبالاً، فكيف نظر سيد إلى الغيبات ؟ وما الغيبات التي تحدّث عنها؟ وما منهجه فيها؟ وما مكانة الأحاديث النبوية المتصلة بالغيبات

في تفسيره؟ وما مصادره في توجهاته التفسيرية... هذه الأسئلة وغيرها سيوجب عنها البحث، وهي السبب في اختيار هذا البحث.

ضبط مدلول العنوان وإطارة:

المقصود بالغيبيات كل ما غاب عنا مما توقّف الإيمان به على صحة النص كالإيمان بالملائكة والجن وعوالم الآخرة...

وإطار هذا البحث هو تفسير سيد قطب المسمى "في ظلال القرآن" والمؤرّر في الاختصار على هذا لأنه أبرز كُتبه على الإطلاق، كما أنّه في هذا الكتاب تعامل مع النصوص الغيبية بما يعطينا نظرة متكاملة عن موقفه من الغيبيات

خطة البحث والمنهج:

قصد الوصول إلى نتائج مرضية تمّ تقسيم الدراسة منهجياً إلى ثلاثة مباحث

- تحدثت في المبحث الأول عن مفهوم الغيب في اللغة والاصطلاح

- وفي المبحث الثاني عن مضمون الغيبيات عند سيد قطب

- وفي المبحث الثالث عن المنهج الذي سار عليه سيد قطب

منهج البحث:

- طبيعة البحث تطلبت المنهج الاستقرائي حيث تلمست - اجتهاداً مني - الجوانب الغيبية ومنهج في

التعامل معها، ولتجلية موقف سيد من هذه الغيبيات سلكتُ منهج المقارنة بينه وبين المفسرين، وبينه وبين أهل السنة والمعتزلة؛ لأنّ بروز الفكر وإيضاحه يظهر من خلال المقارنة.

المدخل

يعد سيد قطب مفكر جماعة الإخوان المسلمين، ومؤسس الكثير من أطروحاتهم النظرية وتعتبر كتبه

المرجع الأساسي لفهم الخلفيات الفكرية لهذه الجماعة.

النشأة والدراسة والعمل:

ولد سيد قطب في قرية موشا التابعة لمحافظة أسيوط في مصر في 9 أكتوبر/تشرين الأول 1906م،

وتخرج من كلية دار العلوم بالقاهرة عام 1933م - قسم الآداب.

شغل سيد عدة وظائف في وزارة المعارف، ثم أوفدته الوزارة إلى أميركا عام 1948 لدراسة المناهج، وعاد منها عام 1950 م .

كما عمِل منذ شبابه في الصحافة، وأصدر جريدة "الإخوان المسلمون" عام 1953م.

النشاط السياسي والإعدام:

انتسب سيد قطب إلى جماعة الإخوان المسلمين عام 1953 فشارك في تشكيل الهيئة التأسيسية للجماعة تمهيداً لتوليته قسم نشر الدعوة فيما يُنشر عن الإخوان اعتُقل سيد قطب بعد حادث المنشية في عام 1954م، حين تعرض الرئيس جمال عبد الناصر آنذاك لمحاولة اغتيال أتهم الإخوان بتدبيرها، وحكم عليه بالسجن 15 سنة عذب خلالها تعذيباً شديداً. وقد أُلْف وهو بالسجن "هذا الدين" و"المستقبل لهذا الدين"، كما أكمل تفسيره "في ظلال القرآن"، وأُفْرِج عنه بواسطة من الرئيس العراقي عبد السلام عارف في مايو/أيار 1964م.

وقد قبض على أخيه محمد قطب بتاريخ 30 يوليو/تموز 1965م، فبعث سيد قطب برسالة احتجاج إلى المباحث العامة، فقبض عليه هو الآخر 9 أغسطس/آب 1965 وقُدِّم للمحاكمة، وحكم عليه بالإعدام، وتم تنفيذ الحكم فجر يوم الاثنين 29 أغسطس/آب 1966 .

إنتاجه العلمي :

ترك سيد قطب آثارا فكرية متعددة أثرت في فكر الإخوان المسلمين وغيرهم من الحركات الإسلامية المعاصرة.

ويعد تفسير سيد قطب للقرآن المعروف باسم "في ظلال القرآن" مرجعا أساسيا لفهم فكر سيد .

مؤلفاته : لسيد كتبٌ كثيرة ومن أبرزها:²

1- معالم في الطريق

2- في ظلال القرآن

3- خصائص التصوير الفني في القرآن.

1 انظر فيما سبق: الجزيرة نت الأحد 19/8/1425 هـ- الموافق 2004/10/3 م <http://www.aljazeera.net/specialfiles/>

[pages/36b685ad-5e2d-4931-a41c-5469743f83cf](http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/36b685ad-5e2d-4931-a41c-5469743f83cf)

2 الإخوان المسلمون http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B3%D9%8A%D8%AF_%D9%8

%D8%B7%D8%A8

4-العدالة الاجتماعية في الإسلام³.

المبحث الأول

دراسة في مفهوم الغيبيات

المعنى اللغوي للغائب في لسان العرب هو " كلُّ ما غَابَ عَنْكَ " ⁴ ولم يكن حاضراً، ومن ذلك غياب الشمس وغياب الزوج وغيرهما⁵ وقولهم "أوحشتني غيبة فلان، وقد أَطَلَّتْ غيبتك، وفلان حسن المحضر والمغيب

6"

ومنه الغيبة لأنّ الحديث يكون في غيبة المتكلم عنه، فكل ماغاب عنك يُسمّى غائبا سواء من شؤون الدنيا في الزمن الحاضر ولكنه غائب أوالماضي أوالمستقبل⁷، أو من شؤون الآخرة؛ ولذا يدخل فيه ما غاب عن الناس "يَمَّا أَخْبَرَهُمْ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَمْرِ الْبَعْثِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ"⁸.
وفي الاصطلاح الغيبيات جمعٌ غيبي وهو كل ماغاب عن حواسنا، وجاءنا الخبر به من غير أن يكون لعقولنا دور في إثباته أو إنكاره، وإنما دور العقل يكون في مدى صحة الخبر الذي جاءنا به.

3 ومن كتبه أيضا: المستقبل لهذا الدين، مقومات التصور الإسلامي، معركة الإسلام و الرأسمالية، النقد الأدبي أصوله و مناهجه، العدالة الاجتماعية في الإسلام، السلام العالمي و الإسلام، الإسلام و مشكلات الحضارة، انظر: فيما سبق: الإخوان المسلمون http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B3%D9%8A%D8%AF_%D9%82%D8%B7%D8%A8

4 محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، 1/654، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.

5 الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن، ص: 616، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ.

6 أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، أساس البلاغة، 1/717، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م

7 ولذلك جعله ابن سيدة " يَغْمُ الآخرةَ وغيرها" علي بن إسماعيل ابن سيد، المخصص: 5/230، المحقق: خليل إبراهيم جفال، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1996 م.

8 محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس: 3/497، المحقق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية.

من هذا القبيل الإيمان بالملائكة والجنة والنار والصراف والميزان والنفخ في الصور والبعث وقيام الساعة وأشراتها، وخلق آدم ودعوة الأنبياء، وما حدث بينهم وبين أقوامهم... كل ذلك هو من الغيب، وضابط ذلك كل ما أخبرنا به الشرع مما وقع في الماضي أو سيقع في المستقبل مما لا مجال للعقول أن تخوض فيه⁹.

وما يخبرنا الله به عن طريق نبيه ثم يصبح معلوما لدينا علما يقينا عندما يكون النص قطعيا، فهل يبقى مع هذا من الغيب؟ أم أن العلم الحاصل به يُزيل عنه مفهوم الغيب؟

الجواب عن هذا مُهْمٌ لضبط مفهوم الغيب، وفي الجواب عن هذا نجد بعض المتكلمين يجعل الغيب مُرتبطا بالعلم، فإذا حصل العلم بالشيء الغائب عتّا خرج عن مفهوم الغيب، فابن فورك في تصوره لمذهب شيخه أبي الحسن الأشعري يقول " وليس المراد بالغيب هاهنا البعد والحجاب، وإنما المراد غيبة العلم"¹⁰ وينقل القاضي عبد الجبار المعتزلي عن شيخه أبي هاشم الجبائي " أنا نسمي المعلوم شاهدا، وما ليس بمعلوم غائبا اصطلاحا منا"¹¹.

ولكن نلاحظ هنا أن هذا هو اصطلاح خاص وارد فيما يسمى بقياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي.¹²

أما موضوعنا هنا فهو الغيبات التي لا تخضع للحواس ولا لعلومنا الضرورية، فلا يُشكل علينا مفهوم الغيب المستخدم عند المفسرين والوارد في النصوص القرآنية كمقابل لعالم الشهادة، مع مفهوم الغائب مما يُعرف بقياس الغائب على الشاهد الذي يحتاج إلى شروط وأركان¹³

9 انظر في هذا: ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن: 1/15، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م؛ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص616-617، جار الله، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل: 3/594 الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ.

10 محمد بن الحسن ابن فورك، مجد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص:286، دار المشرق، بيروت، ط.1986م.

11 القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ص:114-115، تحقيق: الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

12 انظر في هذا القياس وشروطه واستخدامات المتكلمين له، حسن الخطاف كاتب هذا البحث، الخطاف (حسن) قياس الغائب على الشاهد في الفكر الاعتزالي، مجلة إسلامية المعرفة، ص، 100، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، العدد 44، 2006.

ومما يؤكد هذا المعنى النقلُ المستفيض على أنّ علمنا من خلال القرآن الكريم بما يحدث في المستقبل من أمور الآخرة لا يُخرجها عن مُسمّى عالم الغيب، وفي هذا يقول الراغب الأصفهاني: "العَيْبُ: مصدر غَابَتِ الشَّمْسُ وغيرها: إذا استترت عن العين، يقال: غَابَ عَنِّي كذا... واستعمل في كلِّ غَائِبٍ عن الحاسّة، وعمّا يَعِيبُ عن علم الإنسان بمعنى الغَائِبِ... ويقال للشيء: عَيْبٌ وَغَائِبٌ باعتبارهما بالناس لا بالله تعالى، فإنه لا يغيب عنه شيء... وقوله: {عَالِمُ الْعَيْبِ وَالشَّهَادَةِ [الأنعام: 73]}، أي: ما يغيب عنكم وما تشهدونه، وَالْعَيْبُ في قوله: {يُؤْمِنُونَ بِالْعَيْبِ} [البقرة: 3]}، ما لا يقع تحت الحواسِّ ولا تقتضيه بدائه العقول، وإنما يعلم بخبر الأنبياء عليهم السلام"14.

يتبين من كلام الراغب:

1- الغيب هو عدم الحضور، وهذا هو المعنى اللغوي الذي ذكرناه سابقا فهو أعْمُ من أن يكون مرتبطا بأمور الآخرة.

2- أحد ضابطي الغيب عند الراغب هو ماغاب عن الحاسّة، وكلمة الحاسّة يُقصد بها جميع الحواس الخمس، و ليس غيابا عن حاسة الرؤية بحيث لا يكون مرئيا بل هو الغائب عن الحواس، وإذا ذُكرت الرؤية أو المشاهدة لا يكون الأمر مقصورا عليها يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: "فَكُلُّ مَا غَابَ عَنِ الْمُسَاهَدَةِ فَهُوَ عَيْبٌ" ولا يعني هذا قصر دخول المدركات إلى أذهاننا عن طريق الرؤية فقط، فذكر حاسة البصر من باب ذكر البعض وإرادة الكل أو أنها يقع التركيز على المشاهدة لأنها الأقوى من بين الحواس، يقول القاضي عبد الجبار في هذا السياق "وأما المشاهدة فهي الإدراك بهذه الحواس، هذا في الأصل، وفي الأغلب إنما تستعمل في الإدراك بحاسة البصر"15

13 ومن الأدلة على هذا أن الزمخشري وهو من شيوخ الاعتزال عندما تناول قضية الغيب بالمعنى الذي في بحثنا لم يدخله في سياق مفهوم قياس الغائب على الشاهد فقد عرف الغيب بقوله: "الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: 594/3. وفي أساس البلاغة حمل الغيب على كل ماغاب عَنَّا وذكر أمثلة ومنها "وأوحشتني غيبة فلان، وقد أطلت غيبتك" أساس البلاغة: 717/1.

14 المفردات في غريب القرآن، ص 616-617.

15 شرح الأصول الخمسة: 51، شرح الأصول الخمسة، ت. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة: 1416هـ/1996 م.

3- الضابط الثاني ما غاب عن علم الإنسان، وعلم الإنسان قد يكون مرتبطاً بالحواس، كقضايا التجربة فيكون داخلاً في الضابط الأول، وقد لا يكون مرتبطاً بالحواس، وهذا معنى قول الراغب " ولا تقتضيه بدائه العقول" فبعض المعلومات لا تقع تحت الحواس ولا تخضع لها، وإنما يدركها العقل المحض، فليس صحيحاً القول بأن القطعيات اليقينية العقلية مردها إلى الحواس الخمس، وليس صحيحاً أنه " لا يوجد شيء في العقل، إلا وسبق أن كان في الحس"¹⁶؛ لأن هذه نظرة حسية تريد أن ترد كل شيء للحواس¹⁷.

4- مفهوم الغيب الذي ذكره الراغب هو ما عليه العلماء ومنهم ابن العربي في قوله "وَحَقِيقَتُهُ مَا غَابَ عَنِ الْحَوَاسِّ بِمَا لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْخَبَرِ دُونَ النَّظَرِ"¹⁸ فما كان خاضعاً للنظر الفكري أو للحواس فليس داخلاً في الغيب، فشرط الغيب أن يصلنا عن طريق الخبر، والمقصود بالخبر ما أخبرنا "بِهِ الرَّسُولُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بِمَا لَا تَهْتَدِي إِلَيْهِ الْعُقُولُ"¹⁹.

¹⁶ انظر: في هذه العبارة وفي الرد عليها: أنطون أرنولد، بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر: 40، ترجمة عبد القادر قنيني.

¹⁷ وقد وضَّح الإمام الغزالي هذه المسألة أمّا توضيح يقول الغزالي أما العقل فهو مصدر "العقليات المحضة التي أفضى ذات العقل بمجردة إليها، من غير استعانة بحس... مثل علم الإنسان بوجود نفسه، وأن الواحد لا يكون قديماً وحادثاً، وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الاثنين أكثر من الواحد... وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتسمة في العقل منذ وجوده... ولا يقف حصوله على أمر سوى وجود العقل... والقوة المفكرة تجمع وتنسب بعضها إلى بعض، مثل أن القديم حادث، فيكذب العقل به، وإن القديم ليس بحادث، فيصدق العقل به، فلا يحتاج إلا إلى ذهن ترتسم فيه المفردات، وإلى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات إلى البعض، فينتهض العقل على البديهية على التصديق أو التكذيب " محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، 1/ 61، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط. الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت: 1413هـ. وهذا الكلام تجده في كتابه معيار العلم: ص 164، معيار العلم، تحقيق: علي أبو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط. الأولى: 1993م.

ومن الأمثلة التي تُعرف بالعقل بالحواس - وهي ليست من المعقولات السابقة - ما يجده الواحد منا في داخله " كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه، وجميع الأحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس، فهذه ليست من الحواس الخمس، ولا هي عقلية، بل البهيمية تدرك هذه الأحوال من نفسها بغير عقل، وكذا الصبي " الغزالي، المستصفى: 61/1

¹⁸ محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن: 1/ 15، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.

¹⁹ ابن العربي، أحكام القرآن: 1/ 15.

وقد ذهب الفخر الرازي إلى أن قول " جُمْهُورُ الْمُفْسِّرِينَ أَنَّ الْعَيْبَ هُوَ الَّذِي يَكُونُ غَائِبًا عَنِ الْحَاسَّةِ، ثُمَّ هَذَا الْعَيْبُ يَنْقَسِمُ إِلَى مَا عَلَيْهِ دَلِيلٌ، وَإِلَى مَا لَيْسَ عَلَيْهِ دَلِيلٌ " ²⁰.

وهذا المعنى ذاته نجده في قول الكفوي صاحب الكليات " الْعَيْبُ هُوَ مَا لَمْ يَقَمْ عَلَيْهِ دَلِيلٌ، وَلَمْ يَنْصَبْ لَهُ أَمَارَةٌ، وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِهِ عِلْمٌ مَخْلُوقٌ " ²¹.

كلام الكفوي مماثل لِمَنْ قبله وقوله " وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِهِ عِلْمٌ مَخْلُوقٌ " هو مماثل لِمَا سبق ومؤداه أن ما يصل إليه المخلوق من خلال حواسه أو من خلال القطعيات العقلية، فليست داخلية في مفهوم الغيب.

ولكن ما ذكرناه سابقاً قد يُعَكِّرُ عليه قول ابن حزم الأندلسي: " وكل شيء غاب عن المشاهد الذي هو الظاهر فهو غيب، ما لم يقم عليه دليل من ضرورة عقل، أو نص من الله تعالى أو من رسوله صلى الله عليه وسلم أو إجماع راجع إلى النص المذكور " ²².

وموطن ذلك أنه قد يُفْهَمُ من كلام ابن حزم أن النصوص الخبرية الواردة في كتاب الله تعالى أو في حديث النبي صلى الله عليه وسلم تُزِيلُ عن الغيبيات مفهوم الغيب، وهذا على خلاف ما ذكرناه سابقاً من أن الغيب يشمل كل ما لم يصل إليه الإنسان بنفسه، فإن وصل إليه عن طريق القرآن أو لم يصل إليه أصلاً لأن الله قد استأثره في علمه، فهو لا يخرج عن مفهوم الغيب وهذا صريح كلام الفخر الرازي والراغب الأصفهاني.

يُجَابُ عن كلام ابن حزم بطريقتين :

²⁰ فخر الدين الرازي، تفسير الرازي: 2/ 273، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ. وانظر: عادل الحنبلي الدمشقي النعماني، اللباب في علوم الكتاب: 1/286، تحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998م اللباب في علوم الكتاب. وهذا التقسيم الثاني هو ما ذهب إليه الكفوي في تقسيمه الغيبيات "قسمين: قسم أقام الله الأدلة عليه على العُتْدِ مَعْرِفَتَهُ وكلف به وَهُوَ غَائِبٌ عَنْهُ لَا يُشَاهِدُهُ وَلَا يَعَانِيهِ وَلَكِنْ يُكْمِنُ مَعْرِفَتَهُ بِالتَّظَرِّ الصَّحِيحِ " أي أنه غائب من جهة الحواس ولكنّه معلوم وقسم لا دليل عَلَيْهِ فَالْأَمْرُ بِالتَّكْمِينِ لِلْبَشَرِ مَعْرِفَتَهُ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ الكليات، ص: 667، المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت.

²¹ الكليات، ص: 667.

²² ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام: 43/3، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

الأول: أنّ ابن حزم يرى أنّ المجهول هو الغيب، وهذا الغيب يُزاح بالعلم، وعليه يكون متماشيا مع بعض المتكلمين كابن فورك وأبي هاشم في نظرهم إلى قياس الغائب على الشاهد .

الثاني: وهو ما نراه راجحا أنّ ابن حزم لا يقصد إزاحة الغيب عن المعلوم، ولكنّه يقصد عدم التكلم في الغيبات مالم يرد به نص من كتاب أو سنة، وهذا المعنى صحيح ولا إشكال فيه.

ودليل هذا الترجيح هو السياق الذي تحدّث فيه ابن حزم عن الغيب، والسياق المفهوم من كلامه هو ضرورة عدم التكلم في الغيب مالم يرد، ولهذا استشهد بقوله تعالى: " {قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنِّي أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ فُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ } [الأنعام:50] ومعنى هذه الآية " أي ما أنبأتكم به من غيب فيما مضى، وفيما سيكون فهو بوحى من الله" ²³.

وعليه يكون معنى ما قلناه هو الصحيح فليس للنبي أن يقول من تلقاء ذاته ما لم يُوحى إليه، ولكنّه بالوحي لا يخرج عن مفهوم الغيب

المبحث الثاني

دراسة في المضمون

المقصود بالمضمون المسائل الغيبية التي تعرض لها سيد قطب في تفسيره، ولكن قبل ذلك يتعين علينا تبيان مكانة هذا المضمون الغيبي عند سيد قطب.

أولا. الإيمان بالغيب أصل من أصول العقيدة:

²³ إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج، معاني القرآن وإعرابه: 250/2، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، الناشر: عالم الكتب - بيروت، الطبعة: الأولى 1408 هـ - 1988 م. ويقول ابن عطية: " وقوله لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ يَحْتَمِلُ معنيين أظهرهما أن يريد أنه بشر لا شيء عنده من خزائن الله ولا من قدرته ولا يعلم شيئا مما غيب عنه، والآخر أنه ليس بإله فكأنه قال لا أقول لكم إني أتصف بأوصاف إله في أن عندي خزائنه وأني أعلم الغيب، وهذا هو قول الطبري، انظر: عبد الحق بن غالب المعروف بابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 294/2، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ.

برز هذا في أكثر من مكان من ذلك قوله عن أهمية الغيب " وهو أصل من أصول العقيدة"²⁴ وهو أيضا " قاعدة من قواعد الإيمان الأساسية"²⁵.

ثانيا. الغيب لله وحده لا لملك ولا لرسول:

بَيَّنَّ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ أَنَّ الْغَيْبَ بِيَدِ اللَّهِ يُطَّلَعُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، وَفِي هَذَا يَقُولُ سُبْحَانَهُ: {عَلَّمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا (26) إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رَصَدًا (27)} [الجن].

وسيد لم يخرج عن دلالة الآيتين السابقتين، يقول سيد: " هناك فقط استثناء واحد.. وهو ما يأذن به الله من الغيب، فيطلع عليه رسله، في حدود ما يعاونهم على تبليغ دعوته إلى الناس. فما كان ما يوحي به إليهم إلا غيبا من غيبه، يكشفه لهم في حينه ويكشفه لهم بقدر... فالرُّسُلُ الَّذِينَ يَرْضِيهِمُ اللَّهُ لتبليغ دعوته، يطلعهم على جانب من غيبه"²⁶

ثالثا. اتساع مضامين ومفردات الإيمان بالغيب:

الغيب عند سيد واسع جدا، فالإيمان بالله- سبحانه- عند مفسرنا " هو إيمان بالغيب. فذات الله- سبحانه- غيب بالقياس إلى البشر فإذا آمنوا به فإنما يؤمنون بغيب، يجدون آثار فعله، ولا يدركون ذاته، ولا كفيات أفعاله، والإيمان بالآخرة كذلك، هو إيمان بالغيب. فالساعة بالقياس إلى البشر غيب، وما يكون فيها من بعث وحساب وثواب وعقاب كله غيب يؤمن به المؤمن، تصديقا لخبر الله سبحانه... الملائكة- وهي غيب- لا يعرف عنهم البشر إلا ما يخبرهم به الله، [الإنسان] غيب في الماضي وغيب في الحاضر، وغيب في المستقبل.. غيب في نفسه وفي كيانه، وغيب في الكون كله من حوله.. غيب في نشأة هذا الكون وخط سيره، وغيب في طبيعته وحركته.. غيب في نشأة الحياة وخط سيرها، وغيب في طبيعتها وحركتها... غيب فيما يجمله الإنسان، وغيب فيما يعرفه كذلك! ويسبح الإنسان في بحر من المجهول.. حتى ليجهل اللحظة ما يجري في

²⁴ سيد قطب، في ظلال القرآن: 1128/2، الناشر: دار الشروق - بيروت - القاهرة، الطبعة: السابعة عشر- 1412 هـ.

²⁵ في ظلال القرآن: 2/ 1114.

²⁶ في ظلال القرآن: 6/ 3738.

كيانه هو ذاته فضلاً على ما يجري حوله في كيان الكون كله... إنه الغيب، إنه المجهول، والعقل البشري إنما يسبح في بحر المجهول.²⁷

نقلنا النَّصَّ بطوله لأنَّ يبرهن لنا سعة الغيب عند سيد .

بعد هذا الإجمال نبين التفصيل عند سيد قطب، ولن نستطيع الوقوف عند كل غيب ، فذلك شيء يطول، ولا سيما أنَّ سيد يتوسع في هذا الجانب ،ولذا سنقتصر على أهم المسائل التي ذكرتها كُتُبُ العقيدة والكلام.

أ.الوزن والميزان:

ذكر الله تعالى الوزن في آيات عدة منها قوله تعالى:، وقوله سبحانه { وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ (47) }، [الأنبياء: 47]، وقوله سبحانه: { وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (7) } [الرحمن: 7]، فما المقصود بالوزن والموازن في الآيتين السابقتين؟

ابتعد سيد عن الخوض في الميزان والوزن، وهل الوزن يكون للصحف أم للأعمال؟، يقول عند تفسيره لقوله تعالى: " فَأَمَّا مَنْ تَفَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ، وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةٌ؟ نَارٌ حَامِيَةٌ!" وتقل الموازين وخفتها تفيدنا: قِيمَا لها عند الله اعتبار، وقِيمَا ليس لها عنده اعتبار²⁸

ويقول عند قوله تعالى: " { وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ (9) } [الأعراف:]: "ولا ندخل هنا في طبيعة الوزن وحقيقة الميزان- كما دخل فيه المتجادلون بعقلية غير إسلامية في تاريخ الفكر «الإسلامي» فكيفيات أفعال الله كلها خارجة عن الشبيه والمثيل، وحسبنا تقرير الحقيقة التي يقصد إليها السياق، من أن الحساب يومئذ بالحق، وأنه لا يظلم أحد مثقال ذرة، وأن عملاً لا يبخس ولا يغفل ولا يضيع"²⁹.

27 انظر في ظلال القرآن: 2/1115.

28 في ظلال القرآن: 6/3961.

29 في ظلال القرآن: 3/1261.

هذا الذي ذهب إليه سيد هو ذاته الذي ذهب إليه من حمل الميزان على معنى العدل، من غير الدخول في كيفية ونوعية الميزان، وهو وإن كان على خلاف رأي الجمهور لكن له وجهها معتبرا³⁰، ونلاحظ مرة أخرى أنّ مفسّرنا يرى الدّخول في كيفية الميزان ونوعية الموزون ليس من طبيعة العقل الإسلامي. كما نلاحظ أيضا أنّ قضية الميزان عنده هي نوع من أفعال الله تعالى، وفي الواقع يمكن أن ندخله تحت الفعل الإلهي باعتباره شيئا سيقع في المستقبل، ومثل ذلك الإحياء والإماتة والرزق والبعث... كلها أفعال إلهية.

ومن الملاحظ أيضا أنّ سيد يرى ثقل الموازين وخفتها راجع إلى قيم عند الله تعالى، وما سمّاه قيما هو موطن الخلاف في ضبط وتحديد الموزون، فهل القيم ترجع إلى العمل ذاته أم إلى الصّحف التي دوّنت فيها هذه الأعمال .

30 ذهب جمهور أهل السنة إلى القول بوجود ميزان مادي، توزن به الأعمال مع اختلاف فيما بينهم في الشيء الموزون، وهو هل توزن الأعمال؟ أم توزن الصحف التي سجّلت عليها الأعمال؟، وهذا الأخير هو قول الجمهور انظر: عبد الملك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص: 380. تحقيق: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، نشر مكتبة الخانجي، مصر. الجويني، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 189، تحقيق: موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق، ط. الأولى: 1415هـ/1994م. ومن المفسرين الذين ذهبوا إلى هذا عبد الرحمن جمال الدين أبو الفرج ابن الجوزي، زاد المسير، المكتب الإسلامي، 170/3، بيروت، ط. الثالثة: 1404هـ. وهذا ما رجحه القرطبي عند تفسيره لقوله تعالى: (وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ(8)) [الأعراف]، وذكر أن هذا قول عبد الله بن عمر رضي الله عنه. انظر: بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تفسير القرطبي: 7/165-166، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964م. وخالف الجمهور بعض أهل السنة فنفا وجود ميزان حقيقي، وأن المقصود بالميزان العدل والقضاء، ونقل ابن عاشور أن جماعة من الأشعرية المتأخرين قالوا بهذا القول، وقد مال إليه، ابن عاشور صاحب التحرير والتنوير من القسم الثاني من الجزء الثامن، انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 30/8، ط. الدار التونسية للنشر، 1984م. وفي هذا السياق يقول المقدسي: « وكثير من الأمة أن الميزان مثل لتسوية الجزاء، وتحقيق العدل وهو قول مجاهد والضحاك والشعبي، واحتجوا بقول الناس للرجل الأمين العدل ما هو إلا كالميزان المستقيم... وتسمى الحجة ميزان » مطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ، ص: 206، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

ب. ماهية الصور والنفخ فيه:

ذكر الله تعالى في القرآن الكريم أنَّ عالم الآخرة يبدأ بالنفخ في الصور، وقد ورد ذلك في أكثر من آية، من ذلك قوله تعالى: {وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَبِيرُ (73) } [الأنعام: 73] فما هو الصور عند سيد قطب؟

يقول سيد في تفسيره للآية السابقة: " هو اليوم الذي يكون فيه البعث والنشر بكيفية غيبية لا يعلمها البشر، فهي من غيب الله الذي احتفظ به، والصور كذلك غيب من ناحية ماهيته وحقيقته، ومن ناحية كيفية استجابة الموتى له، والروايات المأثورة تقول: هو بوق من نور ينفخ فيه ملك، فيسمع من في القبور، حيث يهبون للنفخ" ³¹.

بات فهم سيد لهذه النصوص وأمثالها واضحا، وهو عدم تجاوز ما ورد في النص القرآني وهذا المعنى أكد عليه أيضا عند تفسيره لقوله تعالى {وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ (68) [الزمر]:} يقول سيد: " وهذه الأوصاف للصور ولآثار النفخة فيه تعطينا-عن يقين-أنه على غير ما يمكن أن يكون البشر قد عهدوه في هذه الأرض أو تصوره، وهو من ثم غيب من غيب الله، نعلمه بقدر ما أعطانا الله من وصفه وأثره، ولا تتجاوز هذا القدر الذي لا أمان في تجاوزه، ولا يقين، إنما هي الظنون" ³².

هذا المنهج الذي سار عليه سيد هو ذات المنهج الذي سار عليه أهل العقيدة حيث اكتفوا بالتأكيد على أنَّ النفخ واقع باعتباره منصوبا عليه في القرآن من غير الدخول في تفاصيل ليست موجودة في النصوص القرآنية. ³³

³¹ في ظلال القرآن: 2/1134.

³² في ظلال القرآن: 1135.

³³ انظر: علي بن إسماعيل الأشعري، رسالة أهل النغر، ص: 160 تحقيق: محمد السيد الجليند، علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/75، مكتبة الخانجي، القاهرة، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى ابن الوزير، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم: 5/360، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1415 هـ - 1994 م، مصطفى سعيد الخزن، العقيدة الإسلامية، ص: 415، دار الكلم الطيب، دمشق.

ج. الملائكة :

الحديث عن الملائكة أخذ تشعباً عن سيد، وذلك من حيث شكلهم وصفاتهم ووظائفهم ... وقد انطلق من حقيقة مُبتدأ بها وهي أنّ "الإيمان بالملائكة: إيمان بحقيقة غيبية، لا سبيل للإدراك البشري أن يعرفها بذاته، بوسائله الحسية والعقلية المهيأة له"³⁴.

وبذلك يكون سيد قد حصر المعرفة بالملائكة بالخبر الذي يتلقاه العبد عن ربه، فليس له أن يزيد أو يُنقص، بل عليه أن يقف عند النص

والملائكة لها وظائف كثيرة تنزل على الأنبياء وتحفظ الإنسان وتنصر المؤمنين³⁵
وأبرز ما وقف عنده سيد فيما يخص الملائكة أمرين:

1. تسجيل الملائكة لتصرفات الإنسان:

من الغيبات التي تعرّض لها سيد ما يكتبه الملكان على الإنسان من التصرفات التي يقوم بها، ويكون مسؤولاً عنها مما فيها من خير أو شر، وذلك عند قوله تعالى {مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ} [ق:

[18]

يقول سيّد: "نحن لا ندري كيف يسجلان، ولا داعي للتخيلات التي لا تقوم على أساس، فموقفنا بإزاء هذه الغيبات أن نتلقاها كما هي، ونؤمن بمدلولها دون البحث في كلفتها، التي لا تفيدنا معرفتها في شيء... فلا داعي من باب أولى أن نقيّد الملائكة بطريقة تسجيل معينة مستمدة من تصوراتنا البشرية المحدودة... وحسبنا أن نعيش في ظلال هذه الحقيقة المصورة، وأن نستشعر ونحن نهم بأية حركة وبأية كلمة أنّ عن يميننا وعن شمالنا من يسجل علينا الكلمة والحركة"³⁶.

يريد منا سيد أن نقف عند ظاهر النص غير متجاوزين له، وأن نستشعر مراقبة الله تعالى لنا، وأنّ الملكين يسجلان كل ما يُمكن أن يؤاخذنا الله عليه.

³⁴ في ظلال القرآن: 1/341.

³⁵ انظر في ظلال القرآن: 2/1043.

³⁶ في ظلال القرآن: 6/3363.

وفي واقع الأمر جمهور المفسرين³⁷ وقفوا هذا الموقف الذي أراده منا سيد من غير البحث في تفاصيل التسجيل.

إلا أنَّ التفاسير التي تَمَّتْ بالمأثور تورِد الأخبار وبعض التفاصيل التي يريد منا سيد أنْ لانقف عندها، فالقول مثلا بأتهما يكتبان على الإنسان حتى أنين المرض، كما هو منقول عن مجاهد³⁸ أو أنْ كاتب الحسنات هو الأمير على كاتب السيئات³⁹ ومثل ذلك ما يروى من قولهم بأن الإنسان "إنْ قعد فأحدهما عن يمينه والآخر عن يساره وإنْ مشى فأحدهما أمامه والآخر خلفه وإنْ رقد فأحدهما عند رأسه والآخر عند رجليه"⁴⁰ فكل هذا قول بلا دليل يُعوَّل عليه، وهذا ما يريد سيد منا أنْ نبتعد عنه.

وقريب من هذا الموقف قولُ سيد قطب عن قوله تعالى {إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا نَكْتُبُونَ (21)} [يونس]: "مَنْ هم هؤلاء الرسل وكيف يكتبون؟ فذلك غيب من الغيب الذي لا نعرف عنه شيئاً، إلا من مثل هذا النص، فعلينا أنْ ندركه دون ما تأويل ولا إضافة لدلالة اللفظ الصريح"⁴¹.

2. صفات الملائكة:

الملائكة خلق من خلق الله تعالى، وقد ذكر القرآن الكريم أوصافاً عدة لهم، من ذلك وصَفَ القرآن هياكلهم في قوله سبحانه {الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ شَيْءٍ قَدِيرٌ (1)} [فاطر]

يقول سيد: "لا نعرف كيف هم ولا كيف أجنتهم هذه، ولا نملك إلا الوقوف عند هذا الوصف، دون تصور معين له، فكل تصور قد يخطئ، ولم يرد إلينا وصف محدد للشكل والهيئة من طريق معتمد، والذي ورد في القرآن هو هذا، وهو قوله تعالى في وصف جهنم: {عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غُلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ (6)} [التحريم: 6] وهو كذلك لا يحدد شكلاً ولا هيئة، والذي ورد في الأثر: «أن

37 انظر: ابن عطية، تفسير ابن عطية: 160/5، ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير: 159/4، ابن عاشور، التحرير والتنوير: 26، 303.

38 انظر: القرطبي، تفسير القرطبي: 11/17.

39 انظر: الطبري، تفسير الطبري: 345/22.

40 عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور: 594/7. الناشر: دار الفكر - بيروت.

41 في ظلال القرآن: 1773/3.

النبي- صَلَّى اللهُ عليه وسلّم- رأى جبريل في صورته مرتين»⁴² وفي رواية: «له ستمائة جناح» .. وهو كذلك لا يعين شكلا ولا هيئة، فالأمر إذن مطلق، والعلم لله وحده في هذه الغيبات⁴³.

د. رؤية الله في الآخرة

شكّلت رؤية الله تعالى في الآخرة خلافا حادّا بين المعتزلة وأهل السنة، وتمثل ذلك بتضليل وتفسيق كل طرف للآخر، حيث ذهب أهل السنة إلى جواز رؤية الله في الآخرة عقلا ووجوبها نقلا، وهي رؤية لا تقتضي الجهة لله ولا التّخيّر، وبالتالي لا تستلزم الجسمية عندهم⁴⁴.

بينما أنكر المعتزلة رؤية الله تعالى، لأن الرؤية تحتاج إلى شروط منها المقابلة والتّخيز والشّعاع والمسافة... وذلك يؤدي إلى أن يكون الله تعالى ممثلا لغيره من الأجسام، وهذا يُخلّ بأصل التوحيد عندهم⁴⁵.

فماهو موقف سيد ما تقدّم؟

⁴² في صحيح البخاري من حديث السيدة عائشة رضي الله عنها "وَلَكِنَّهُ رَأَى جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صُورَتِهِ مَرَّتَيْنِ"، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب، سورة النجم والقمر، رقم: 4855، محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ.

⁴³ في ظلال القرآن: 2921/5. في صحيح مسلم: "قال ابن مسعود- رضي الله عنه- «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى جِبْرِيلَ لَهُ سِتْمِائَةَ جَنَاحٍ» صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: {وَلَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَى}، رقم: 280.

⁴⁴ انظر الأشعري، الإبانة 35-55، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل: 1/100، تحقيق: محمد سيد كيلاي، دار المعرفة، بيروت: 1404هـ، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام: 3/161-172، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى: 1997م، ميمون بن محمد النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين: 1/508-525، تحقيق: حسين آتاي، نشریات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، أنقرة: 1993م، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ص: 160، تحقيق: إبراهيم عوضين والسيد عوضين، القاهرة: 1415هـ-1994م.

⁴⁵ انظر في أدلة المعتزلة وفي الرد على المثبتين للرؤية: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 4/139-239، حيث خصّص جزءاً كاملاً لمسألة الرؤية، وانظر: عمرو بن بحر الجاحظ، رسالة "الرد على المشبهة" ص: 229-236، ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، جمعها الدكتور علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط. الأولى: 1987م، القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين: 337-338، ضمن رسائل العدل والتوحيد، جمع سيف الدين الكاتب، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، جمع سيف الدين الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

وانظر: للقاضي أيضا: المجموع في المحيط بالتكليف: 206-211، الزمخشري، تفسير الزمخشري: 1/143-144

يثبت سيد رؤية الله تعالى يوم القيامة من غير كيف كونها من الغيبيات عنده، يقول عند تفسيره لقوله تعالى: {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ (22) إِلَىٰ رَجْمًا نَّاطِرَةٌ (23)} [القيامة]: "وما لها لا تنتضر وهي إلى جمال رجا تنظر؟ فأما كيف تنظر؟ وبأي جارحة تنظر؟ وبأي وسيلة تنظر؟ فذلك حديث لا يخطر على قلب يمسه طائف من الفرح الذي يطلقه النص القرآني، في القلب المؤمن... فما بال أناس يشغلونها بالجدل حول مطلق، لا تدركه العقول المقيدة بمألوفات العقل ومقرراته... إذن فقد كان جدلا ضائعا ذلك الجدل الطويل المديد الذي شغل به المعتزلة أنفسهم ومعارضيه من أهل السنة والمتكلمين حول حقيقة النظر والرؤية في مثل ذلك المقام، لقد كانوا يقيسون بمقاييس الأرض"⁴⁶.

فسيّد يثبت الرؤية من غير الدخول في جدلٍ نوعية الرؤية وكيفيتها، فمن يفعل ذلك يعامل المطلق بمقاييس الدنيا، وسيد وإن ذكر المعتزلة ومعارضيه من أهل السنة، فنقده هنا موجه للمعتزلة فهم الذين أنكروا الرؤية انطلاقا من مقاييس الدنيا.

ولا يقف سيد عند الآية السابقة للاستدلال على رؤية الله تعالى ، بل يستدل بقوله {كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَجْمِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحُجُونَ (15)} [المطففين] بطريقة رائعة، فهؤلاء القوم "حجبت قلوبهم المعاصي والآثام، حجبتها عن الإحساس برجا في الدنيا، وطمستها حتى أظلمت وعميت في الحياة، فالنهاية الطبيعية والجزاء الوفاق في الآخرة أن يُجرموا النظر إلى وجه الله الكريم، وأن يحال بينهم وبين هذه السعادة الكبرى، التي لا تتاح إلا لمن شفت روحه ورقت وصفت واستحقت أن تُكشَف الحُجُب بينها وبين رجا، بمن قال فيهم في سورة القيامة، «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ، إِلَىٰ رَجْمًا نَّاطِرَةٌ»"⁴⁷.

46 في ظلال القرآن: 3771/6.

47 في ظلال القرآن: 3858/6، هذه الآية كانت دليلا على الرؤية عند المفسرين ، انظر في هذا: القرطبي، تفسير القرطبي: 261/19، الرازي، تفسير: 89/31، محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: 201/30، ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، تفسير البيضاوي، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 هـ. بينما حمله الزمخشري على التمثيل "وكونهم محبوبين عنه: تمثيل للاستخفاف بهم وإهانتهم، لأنه لا يؤذن على الملوك إلا للوجهاء المكرمين لديهم، ولا يحجب عنهم إلا الأندباء المهانون عندهم" الزمخشري، التفسير: 722/4، والجبائي يرى "أَنَّهُمْ عَنْ رَجْمِهِمْ مَحْجُوبُونَ أَي مَمْنُونُونَ" الرازي، التفسير: 89/31

وهاهو سيّد لا يتخلى عن المنهج الذي رسمه لنفسه، وهو الوقوف عند ظاهر النص بعيداً عن التفاصيل لأنّ المسألة من الغيبات التي لا يسوغ للعقل الخوض فيها إلا بمقدار الفسحة التي يُعطيها النص للعقل.

المبحث الثالث

الملاحم العامة للمنهج :

الدخول في توسعة وتفصيل عن جزئيات المنهج يطول ويحتاج إلى دراسة خاصة، ومن هنا سنقف عند أبرز هذه الملاحم، ومن المعلوم أن الغيبات هي ما غابت عن حواسنا وعجزنا عن الإحاطة بها من خلال ما زودنا الله به من حواس، وعليه ابتداء ينبغي الوقوف عند الخبر إذا صحّ من غير زيادة ولا نقصان، ومفسرنا لم يخرج عن ذلك، ويمكن القول إنّ أبرز معالم منهج سيد قطب في تعامله مع الغيبات يقوم على أمرين:

1. الإيمان بما جاء به النص القرآني من خوارق العادات دون اللجوء إلى تأويلها:

يقف سيد رحمه الله موقف المؤمن بكل ما جاء به القرآن من خوارق ففي تفسيره لسورة الفيل يؤمن بوجود طير أصابت الجيش الذي جاء ليدمر الكعبة من غير حاجة إلى تأويل ذلك ليتوافق مع المألوف . يقول سيد : " فأما في هذا الحادث بالذات، فنحن أميلُ إلى اعتبار أن الأمر قد جرى على أساس الخارقة غير المعهودة، وأن الله أرسل طيراً أبابيل غير معهودة تحمل حجارة غير معهودة، تفعل بالأجسام فعلاً غير معهود... وبخاصة أن المألوف في الجدري أو الحصبة لا يتفق مع ما روي من آثار الحادث بأجسام الجيش وقائده، فإن الجدري أو الحصبة لا يسقط الجسم عضواً عضواً وأتملة أتملة، ولا يشق الصدر عن القلب⁴⁸ .

ويقول أيضاً: " ولا نميل إلى المنهج الذي تتخذه مدرسة الشيخ محمد عبده في التفسير من محاولة تأويل كل أمر غيبي من هذا القبيل تأويلاً وذلك كقول الشيخ رشيد رضا كان الملائكة منبئين في المؤمنين يلهموهم بملابستهم لأرواحهم الطيبة ما يثبتون به قلوبهم ويزيدهم ثقة بوعد الله بنصرهم ... ومثله تفسير « الطير الأبابيل » بأنها ميكروبات الجدري! في تفسير الشيخ محمد عبده لجزء عم⁴⁹

48 في ظلال القرآن: 6/ 3977.

49 في ظلال القرآن : 3 / 418.

وعند سيد أنّ هذا "كله مبالغة في تأويل هذه النصوص المتعلقة بأمور غيبية؛ حيث لا ضرورة لهذا التأويل.⁵⁰

2. الاستناد على القرآن الكريم وما تواتر من السنة النبوية:

يقول سيد عند الحديث عن تزيين الشيطان لمشركي أهل بدر: "ونحن- على منهجنا في هذه الظلال- لا نتعرض لهذه الأمور الغيبية بتفصيل لم يرد به نص قرآني أو حديث نبوي صحيح متواتر... وفي هذا الحادث نص قرآني يثبت منه أن الشيطان زين للمشركين أعمالهم... ولكننا لا نعلم الكيفية التي زين لهم بها أعمالهم... ذلك أن أمر الشيطان كله غيب ولا سبيل لنا إلى الجزم بشيء في أمره إلا في حدود النص"⁵¹.

المعول عليه عند سيد أنّ يرد الغيب في " نص قرآني أو حديث نبوي صحيح متواتر " وكونه في نص قرآني لا يثير أي تساؤل، فهو محل اتفاق، ولكن مامعنى أن يكون في حديث صحيح متواتر؟

هذا يعني أنّ سيد لا يكتفي بكون الحديث صحيحاً، والحديث الصحيح هو الذي توافرت فيه الشروط الخمسة: اتصال السند وعدالة وضبط الرواة والسلامة من الشذوذ والعلّة⁵²، ومؤدى هذا أنّه من باب أولى أنّ لا يعتمد على ما كان دون ذلك من الحديث الحسن فضلاً عن الحديث الضعيف.

ولكن لماذا يشترط أن يكون الحديث متواتراً؟

يبدو أنّه يشترط ذلك لأنّ المتواتر هو الذي يفيد العلم اليقيني لا يُستتاب فيه، يقول السبكي: "ضابط الخبر المتواتر إفادة العلم فمتى أخبر هذا الجمع وأفاد خبرهم العلم، علمنا أنه متواتر ومتى لم يفد تبين لنا أنه غير متواتر"⁵³.

50 في ظلال القرآن: 3/ 1532.

51 في ظلال القرآن: 3/ 1531.

52 انظر في هذا الشروط: تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، ص11، المحقق: نور الدين عتر، الناشر: دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، سنة النشر: 1406هـ - 1986م، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، ص: 24، تحقيق: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة: الثانية، 1412 هـ .

53 تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج: 288/2، دار الكتب العلمية - بيروت، عام النشر: 1416هـ - 1995م، ويقول الأسنوي في شرحه على المنهاج: " أقول: ضابط الخبر

وإذا لم يكن متواتر فهو آحاد ، لأن "خَبَرُ الْأَحَادِ مَا نُحِطُّ عَنْ حَدِّ التَّوَاتُرِ"⁵⁴.

وخبر الآحاد لا يفيد العلم عند بعض المحدثين مهما اقتربت به من قرائن، يقول النووي في هذا الشان رادا على ابن الصلاح [ت:643هـ]: « وهذا الذي ذكره الشيخ في هذه المواضع، خلاف ما قاله المحققون والأكثر، فإنهم قالوا أحاديث الصحيحين التي ليست بمتواترة، إنما تفيد الظن، فإنها آحاد والآحاد إنما تفيد الظن"⁵⁵.

وليس الغرض هنا هو التحقيق في المسألة الذي قد يُخرجنا عن الموضوع، ولكن أردنا من ذلك أن نقول لعل سيد قطب تأثر بمن يرى أخبار الآحاد لا تفيد العلم، ولذلك اشترط في الغيبات أن تكون الأخبار فيها متواترة.

الخاتمة

بعد أن منّ الله عليّ بإتمام هذه الدراسة يمكن القول إنّ مفهوم الغيب هو ما غاب عن حواسّ الإنسان، وما كان كذلك فلا يمكن الاطلاع عليه إلا من خلال مصدر موثوق، والمصدر الموثوق هو كتاب الله تعالى، وما صحّ عن رسوله صلى الله عليه وسلم، وهذا هو الذي سار عليه مُفسرنا سيد قطب، وهو منهج علماء العقيدة من أهل السنة.

مع التنبيه إلى أنّ ما غاب عن حواسّ الإنسان هو التعريف اللغوي للغيب، ولعل المتكلمين أخذوا منه ما يُسمّى بقياس الغائب على الشاهد، فهذا المعنى ليس مراداً هنا، بل المراد هو المعنى الاصطلاحي الذي استأثر الله به، سواء أطلعنا الله عليه، كحديث القرآن الكريم عم الأنبياء وماضيهم أو عمّا يحصل في عوالم الغيب ، أو لم يُطلعنا عليه مثل ما هو مُعدّ للمؤمنين في الجنة، مما أشار إليه الحديث الصحيح إنّ في الجنة ما لا عين رأت ولا أُدُنّ سمعت ولا خطر على قلب بشر.

المتواتر هو حصول العلم، فمتى أفاد الخبرُ بمجرد العلم تحققنا أنه متواتر" عبد الرحيم بن الحسن بن علي السنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص:60، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط. الأولى 1420هـ - 1999م.

⁵⁴ الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ص:277، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، الناشر: دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة: الثانية، 1421هـ.

⁵⁵ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم 1/20، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1392هـ.

ومنهج سيد قطب رحمه الله تعالى لم يخرج عمّا ذكرناه هنا، فكان تعويله في ضبط الغيبات هو الخبر الصادق المتمثل في القرآن الكريم، والمتواتر من السنة النبوية، ولم يجعل سيد قطب منهجه هذا غامضاً بل صرح به في أكثر من مرة.

وهذا يعني أنّ سيد لا يكتفي بكون الحديث صحيحاً مُستجعماً لشروط الصحة الخمسة المعروفة عند المحدثين حتى يعتمد عليه بل لا بدّ أنّ يكون متواتراً ولهذا السبب لم نجد مفسرنا يتوسع في الحديث عن الغيبات كالحديث عن الصراط وأوصافه وعن الميزان وكيفية الوزن... وما ذاك إلا لأنّ الزيادة على النصّ القرآني لم تأت فيها أحاديث متواترة.

وهذا يجعل من سيد مُفسِّراً بعيداً عن المنهج الأثري الذي سلكه كثير من المفسرين . والتعليل الوحيد لسيد هنا هو أنّ الحديث المتواتر هو الذي يفيد العلم، وهذا محل اتفاق، وما سواه محل اختلاف، فقد أثار سيد ما كان محل اتفاق وطرح ما كان محل خلاف.

هذا المنهج الذي سلكه سيد قطب جعله وقفاً عند حدود النصوص ودلالاتها، حيث جعل النصّ القرآني نصّاً مقدساً، نؤمن به إيماناً مطلقاً؛ لأنّه من رب العالمين، ولا حاجة إلى تأويل يُخرجه عن سياقه بذريعة تقريبه للعلم الحديث، ولهذا يعترض على أي تأويل للغيبات لا يستند على دليل يفيد العلم، وهذا ما يُفسِّر لنا نقده لمدرسة الشيخ محمد عبدة ورشيد رضا في حمل « الطير الأبايل » على أنّها نوعٌ من أنواع المرض، فالحمل على ذلك هو خروج من الحقيقة إلى المجاز من غير مُبرّر، ولعل هذا هو السبب الذي جعل من مفسرنا يرفض حمل الميزان على معنى العدل، مع أنّ بعض المفسرين حملوه على ذلك.

ومن الملاحظ في منهج سيد قطب عند حديثه عن الغيبات أنّه يوسع من مفهوم الغيب، ولا يقتصر فقط على الجوانب المعروفة عند المتكلمين كالإيمان بالملائكة واليوم الآخر والصراط... فالإنسان عنده يسبح في بحرٍ من الغيب، الحياة والكون وما فيهما غيب، بل الغيب في ماضي الإنسان وحاضره ومستقبله وفي ما يجري في نفسه...

أما عن منزلة الغيب عنده فهو أصلٌ من أصول العقيدة التي لا يصح إيمان المرء إلا به، وهذا الغيب هو لله وحده لا لملك، ولا لرسول إلا في حدود ما أراد الله اطلاع عباده عليه.

وبهذا لم يخرج سيد عن مفهوم الغيب عند المتكلمين، ولا على المنهج الذي سلكه المتكلمون والمفسرون إلا فيما يتصل بالكشف عن الغيب حيث نرى سيد قطب لا يستند إلا إلى القرآن وهذا محل اتفاق مع غيره وإلى المتواتر من السنة وهذا محل خلاف مع غيره.

الفهرس⁵⁶

ابن الجوزي < عبد الرحمن، جمال الدين أبو الفرج >

1. زاد المسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. الثالثة: 1404هـ.

ابن حزم الأندلسي < علي بن أحمد >

2. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان

عباس، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

3. الفصل في الملل والأهواء والمحل، مكتبة الخانجي، القاهرة.

ابن سيد(علي بن إسماعيل)

4. المخصص، المحقق: خليل إبراهيم جفال، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة:

الأولى، 1417هـ 1996م

ابن الصلاح (عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح)

5. مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، الناشر: دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر -

بيروت، سنة النشر: 1406هـ - 1986م.

ابن عاشور(محمد الطاهر)

6. التحرير والتنوير، ط. الدار التونسية للنشر، 1984م.

ابن العربي (محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي)

7. أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان،

الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م

56 اعتمدنا في الترتيب كلمة ابن لأننا رأينا بعض الأسماء لا تُعرف إلا بما مثل ابن الوزير، ابن فورك... ومما يُلاحظ أنّ بعض المصادر ناقصة فيها بعض المعلومات كاسم الدار الطابعة ومكانها وتاريخ الطبع، وهذا ناقص في الأصل.

ابن عطية (عبد الحق بن غالب)

8. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ.

ابن فورك (محمد بن الحسن)

9. مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، دار المشرق، بيروت، ط. 1986م.

ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي)

10. لسان العرب، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.

ابن الوزير (محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى)

11. العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1415 هـ - 1994 م

12. الإخوان المسلمون، موقع الأنترنست <http://www.ikhwanwiki.com/>

. http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B7%D8%A8_index.php?title=%D8%B3%D9%8A%D8%AF_%D9%8

الأسنوي (عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي)

13. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط. الأولى 1420 هـ -

1999م

الأشعري (علي بن إسماعيل)

14. رسالة أهل الثغر، تحقيق: محمد السيد الجليند.

15. الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، الناشر: دار الأنصار - القاهرة،

الطبعة: الأولى، 1397.

أنطون أرنولد (بيير نيكول)

16. المنطق أو فن توجيه الفكر، ترجمة عبد القادر قنيني.

الإيجي (عصم الدين عبد الرحمن بن أحمد)

17. المواقف في علم الكلام، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى: 1997م.

البخاري (محمد بن إسماعيل)

18. صحیح البخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ.

البيضاوي (ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر)

19. تفسير البيضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 هـ.

الزبيدي (محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني)

20. تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية

الجاحظ < عمرو بن بحر >

21. رسالة في الرد على المشبهة، ضمن كتاب رسائل الجاحظ "الرسائل الكلامية" لعلي أبي ملح، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط. الأولى: 1987م.

22. الجزيرة نت الأحد 1425/8/19هـ - الموافق 2004/10/3 م <http://www.aljazeera.net/>

[specialfiles/pages/36b685ad-5e2d-4931-a41c-5469743f83cf](http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/36b685ad-5e2d-4931-a41c-5469743f83cf)

الجويني < عبد الملك >

23. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، نشر مكتبة الخانجي، مصر.

الخطاف (حسن)

24. قياس الغائب على الشاهد في الفكر الاعتزالي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، العدد 44، 2006.

الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي)

25. الفقيه والمتفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، الناشر: دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة: الثانية، 1421هـ.

الخن (مصطفى سعيد)

26. العقيدة الإسلامية، دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت

الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي)

الموقظة في علم مصطلح الحديث، تحقيق: الشيخ عبد الفتاح أبو عُذّة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة: الثانية، 1412 هـ .

الرازي(أبو عبد الله محمد بن عمر)

27.مفاتيح الغيب = تفسير الكبير، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ .

الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد)

28.المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ

الزجاج(إبراهيم بن السري بن سهل)

29.معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلي، الناشر: عالم الكتب - بيروت، الطبعة: الأولى 1408 هـ - 1988 م

الزمخشري جار الله (أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد)

30.الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ

31.أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م

السبكي(تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب)

32.الإبجاج في شرح المنهاج، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، عام النشر: 1416 هـ - 1995 م سيد قطب(سيد إبراهيم الشاربي)

33.في ظلال القرآن، الناشر: دار الشروق - بيروت - القاهرة، الطبعة: السابعة عشر - 1412 هـ .

السيوطي(عبد الرحمن بن أبي بكر)

34.الدر المنثور في التفسير بالمأثور، الناشر: دار الفكر - بيروت .

الشهرستاني(محمد بن عبد الكريم)

35.الملل والنحل، ت. محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت:1404هـ.

الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد الطوسي)

36. الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق، ط. الأولى: 1415هـ/1994م.

37. المستصفى، ت. محمد عبد السلام عبد الشافي، ط. الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت: 1413هـ.

38. معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: علي أبو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط.

الأولى: 1993م.

القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر)

39. تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة،

الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964م.

الكفوي (أبو البقاء الحنفي)

40. الكليات، المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت.

عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (أبو حفص سراج الدين عمر بن علي)

41. اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض،

الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998م

الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد)

42. تأويلات أهل السنة، تحقيق: إبراهيم عوضين والسيد عوضين، القاهرة: 1415هـ. 1994م.

مسلم (بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري)

43. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت

المقدسي (مطهر بن طاهر

44. البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

النسفي (أبو المعين، ميمون بن محمد)

45. تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق: حسين آتاي، نشریات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية

التركية، أنقرة: 1993م.

النووي (محيي الدين يحيى بن شرف النووي)

46. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1392هـ.

الهمداني (القاضي عبد الجبار)

47. شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة: 1416هـ/1996 م.

48. المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق: الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت

49. المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، جمع سيف الدين الكاتب، منشورات

دار مكتبة الحياة، بيروت.

50. المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع، رؤية الله"ت. محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا

الغني، مراجعة، إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D9%8A%D8%AF_%D9%82%D8%B51

%A8 7%D8 ويكيبيديا

Kaynakça

Adil el-Hanbelî, Ebû Hafs Siracüddin Ömer b. Ali. *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.

Arnold, Antun. *el-Mantık ev fennü tevcihi'l-fikr*. Trc. Abdulkadir Kuneynî. b.y. y.y., ts.

Bağdâdî, Hatib Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit b. Ahmed b. Mehdî. *el-Fakih ve'l-müfakkih*. Thk. Ebû Abdirrahman Adil b. Yusuf el-Ğarazî. 2. Baskı. b.y. Dârü İbni'l-Cevzî es-Suudiyye, h. 1421.

Beydavî, Nasirüddin Ebû Said Abdullah b. Ömer. *Tefsirü'l-Beydavî*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Meraşlı. Beyrut: Dârü İhyai't-turasi'l-Arabî, h. 1418.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Şaḥihü'l-Buḥârî*. Thk. Muhammed Zuheyr b. Nasru'n-Nâsir. b.y. Dârü tavki'n-necât, 1422.

Câhız, Amr b. Bahr. *Risale fi'r-red 'ale'l-Müşebbihe*. Beyrut: Dârü mektebeti-l-Hilal, 1987.

Cüveynî, Abdülmelik. *el-İrşad ila Kavati'l-edilleti fi usuli'l-i'tikad*. Thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdulhamid. Mısır: Mektebetü'l-hancî, ts.

Eşarî, Ali b. İsmail. *el-İbâne fi usûli'd-diyâne*. Thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Dârü'l-Ensâr, ts.

Esfehânî, Râgıb Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*. Thk. Safvan Adnan Davudî. Beyrut: Darü'l-Kalem, h. 1412.

Esnevî, Abdurrahman b. Hasan b. Ali. *Nihayetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vusul*. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Thk. Mevfiq Fevzi el-Ceber. Dimaşk: Dârü'l-hikme, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. Thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yarü'l-ilm fi fenni'l-mantık*. Thk. Ali Ebû Mülhim. Beyrut: Dârü ve mektebetu hilal, 1993.
- Hann, Mustafa Said. *el-Akidetü'l-İslamiyye*. Beyrut: Dârü'l-kelim't-tayyib, ts.
- Hattaf, Hasan. "Kıyasu'l-ğâib ale's-şâhid fi'l-fikri'l-İtizâlî". *Mecelletü İslamiyyeti'l-Marife* 44 (2016).
- İbn Âşûr, Muhammad. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tünisiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Ariyye, Abduhak b. Ğalib. *el-Mühararrü'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*. Thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1422.
- İbn Fûrek, Muhammad b. Hasan. *Mücerredü ma'kâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyh. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.
- İbn Hazm el-Endülüsî, Ali b. Ahmed b. Said el-Kurtubî. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-ni al*. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, ts.
- İbn Hazm el-Endülüsî, Ali b. Ahmed b. Said el-Kurtubî. *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*. Thk. Ahmed Muhammad Şâkir. b.y. ts.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mukerrem b. Ali. *Lisanü'l-Arab*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü Sâdır, h. 1414.
- İbn Salah, Osman b. Abdurrahman. *Mukaddimetü İbn Salah*. Thk. Nureddin Atr. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1986.
- İbn Seyyid, Ali b. İsmail. *el-Mühassas*. Thk. Halil İbrahim Ceffâl. Beyrut: Dârü İhyai't-türasi'l-Arabî, 1996.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr. *Abkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-İlmîyye, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman Cemalüddin Ebü'l-Ferec. *Zadü'l-Mesîr*. 3. Baskı. Beyrut: el-mektebetü'l-İslamiyye, h. 1404.
- İbnü'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim b. Ali b. Mürteza. *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kasım*. Thk. Şuayb Arnavutî, Beyrut: Müessesetü'r-risale li't-tibaa ve'n-neşr ve't-tevzi', 1994.
- Îcî, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf fi İlmî'l-Kelam*. Thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997.
- Kadı Abdulcebbar, Ahmed b. Hüseyin. *el-Mecm fi'l-muhît bi't-teklif*. Thk. el-Eb Cin Yusuf Yusuî. Beyrut: Matbaatü Katulikiyya, ts.
- Kadı Abdulcebbar, Ahmed b. Hüseyin. *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*. Thk. Muhammed Mustafa Hilmi. b.y. el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif, ts.
- Kadı Abdulcebbar, Ahmed b. Hüseyin. *el-Muhtasar fi usuli'd-din*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-hayat, ts.

- Kadı Abdulcebbar, Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: y.y., 1996.
- Kefevî, Ebû'l-Beka el-Hanefî. *el-Külliyât*. Thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-risale, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *Tefsîrû'l-Kurtubî*. Thk. Ahmed Burdunî, İbrahim Etfays. 2. Baskı. Darü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Müslim b. Haccac Ebû'l-Hasan. *Sabihu Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dârü İhyai't-türasi'l-Arabî, ts.
- Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Tevîlatü Ehli's-Sünne*. Thk. İbrahim Avdın, Seyyid Avdın Kahire: y.y., 1994.
- Mukaddes, Mutahhar b. Tahir. *el-Bed'u ve't-târib*. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Mûin Meymûn b. Muhammed. *Tabşiratu'l-edille fi uşûli'd-din*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1993.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Şerhu Şahîhi Müslim*. 2. Baskı. Beyrut: Dârü İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefatihül-gayb Tefsîrû'l-Kebir*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü İhyai't-türasi'l-Arabî, h. 1420.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. Thk. Muhammed Seyyid Kılanî. Beyrut: Dârü'l-marife, h. 1404.
- Seyyid Kutub, İbrahim Şarîbî. *Fî zilali'l-Kur'an*. 17. Baskı. Kahire: Dârü's-şuruk, h. 1412.
- Sübkî, Takiyüddin Ali b. Abdilkâfî. *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhac*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Süyutî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsiri bi'l-me'sur*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak el-Hüseynî. *Tacül-Arus min Cevâhiri'l-kâmus*. Thk. Komisyon. b.y. Darü'l-hidaye, ts.
- Zeccac, İbrahim b. Serî b. Sehl. *Meâni'l-Kur'an ve İrabuhu*. Thk. Abdülcelil Abduhu Şelbî. Beyrut: Alemü'l-kütüb, h. 1412.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz el-Halebî. *el-Mûkiza fi ilmi mustalahi'l-Hadis*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 2. Baskı. Halep: Mektebetü matbuâti'l-islamiyye, h. 1412.
- Zemaşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an gavamidi't-tenzil*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabiyye, h. 1407.
- Zemaşerî, Mahmud b. Ömer. *Esâsu'l-belâga*. Thk. Muhammed Basil Uyûnû's-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Hakîm es-Semerkindî'nin "es-Sevâdü'l-A'zam" İsimli Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fikhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri

Murat AKIN*

ÖZ

Hicri I ve II. asırlarda meydana gelen bir takım olaylar, Müslümanların düşünce dünyalarına da bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Tartışmalı ortamın gerektirdiği sahih bir inanç sisteminin ortaya konulması, akâid türü metinlerin yazılmasına sebep olmuştur. Mâtürîdî ekolünde, Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'nin Fıkhü'l-ekber'i ile başlatılan bu tür metinler içerisinde Hakîm es-Semerkindî (ö. 324/953)'nin es-Sevâdü'l-a'zam'da önemli bir yer tutmaktadır. Bu metnin ayırt edici özelliği ise akâid eseri olmasına rağmen içerisinde birçok fikhî meseleler barındırmasıdır. Genelde akâid metinlerinde özelde de es-Sevâdü'l-a'zam isimli eserde fikhî meselelerin yer almasının muhtemel sebeplerini incelemeye yönelik olan bu çalışmada; Akâid ve fıkıh arasındaki sağlam ilişki, müellifin hanefi-matürîdî geleneğine bağlılığı, muhalif fırkaların görüşlerine tepkisel bir söylem ve dönemin güncel sorunlarına cevap bulma gayesi üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Akâid, Fıkıh, Mâtürîdî, Semerkindî, es-Sevâdü'l-a'zam,

ABSTRACT

The Probable Reasons of the Presence of Issues Concerning Fiqh in The Maturidi Doctrine in The Context of Hakim as-Samarqandi's Work Titled as-Savadu al-A'zam

Some developments in the first and second century of the hijri calendar, caused to some theoretical debates among Muslims. The need for an authentic faith system paved the way for the writing of Islamic dogmas. Hakim as-Samarqandi's (d. 324/953) es-sevadu al-a'zam takes an important place among such kind of studies which was started by Abu Hanifa's (d. 150/767) Fiqhu'l-Akbar. The distinguishing feature of this study is its inclusion of many Islamic law issues. This article examines the causes of presence of Islamic law issues, generally in theological works, especially in as-Savadu al-a'zam. In the article solid connection between Islamic law and Islamic doctrines, the commitment of the author to Hanafi-Maturidi tradition, a reactional discourse against the opposing parties and the aim to find answers for the problems of the time will be examined.

Keywords: Aqaid, Islamic law, Maturidi, Samarqandi, as-Savadu al-a'zam

* Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı (makin119@hotmail.co.uk).

Giriş

Çalışmamıza konu edindiğimiz kitabın musannifi Hakîm es-Semerkandî şeklinde tanınmakla beraber, asıl ismi Ebü'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâil el-Kâdî el-Hakîm es-Semerkandî'dir. Doğduğu yere nispetle Semerkandî ve verdiği isabetli kararlarından veya tasavvufi birtakım hikmetli davranışlarından dolayı da Hakîm nitelemelerinden oluşmaktadır. Kesin olmamakla birlikte H. 260 yılında Semerkant'ta doğduğu ve yine Semerkant'ta H. 342/M. 952 yılında vefat ettiği belirtilmektedir.¹

Ebü Mansur el-Matürîdî (ö. 333/944)'nin talebesi olduğunu, ondan fıkıh ve kelâm dersleri aldığını belirten çalışmalar olmakla beraber² aynı dönemde yaşamış benzer fikriyata sahip iki arkadaş olarak ifade edilmesi gerektiğini söyleyen çalışmalar da bulunmaktadır.³ Fakat ikisi arasında sağlam bir bağın olduğunu kendilerinden sonra Matürîdî ekolünün önemli bir âlimi olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115)'den öğreniyoruz. Hatta Hakîm es-Semerkandî'nin Matürîdî'nin mezar taşına; "Burası hayatını ilme adayan, gücünü ilmin yaygınlaşması ve başkalarına intikal etmesi yolunda harcayan, ömrünün meyveleri olan ve hepsi de övgüyle anılmaya lâyık pek çok eserin (talebe ve kitap) sahibinin mezarıdır"⁴ ifadelerini yazdırmak istemesi bunun en güzel delilidir.

Hakîm es-Semerkandî'nin farklı eserleri olmakla beraber en çok bilinen ve tanınan kitabı *es-Sevâdü'l-a'zam*'dır. Kâtip Çelebi de eserin müellifi olarak Semerkandî'yi göstermektedir.⁵ Matürîdî ekolünün başlangıç dönemi eserleri içerisinde önemli bir yer tutan bu kitap, yazıldığı dönemde Sâ mânîler'in resmi akidesi olarak kabul edilmiştir.⁶ "Ezici çoğunluk" anlamına gelen bu eserde altmış iki madde ile Ehl-i Sünnetin akideleri sıralanmaktadır. Kitabın müellifi "kurtuluşa erenler bu inançlara sahip olmalıdır" diyerek çalışmasının önemine vurgu yapmaktadır.⁷ Eserin farklı baskılarının yanında Farsça, İngilizce⁸ ve Türkçe çevirileri de bulunmaktadır.⁹ Akâid metni olarak kabul edilen bu eser, uzun dönem medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.

Kısaca akâid türü eserlerin yazıldığı serencamı hatırlamamız gerekirse; Peygamberin vefatından sonra halifeler döneminde yapılan fetihlerle oluşan düşünce dünyasındaki

- 1 Hakîm es-Semerkandî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz.: Kâtip Çelebi, Hâcî Hâlife/Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-Zunûn*, İstanbul 1943, II/1008; Sezgin, Fuad, GAS, *Tarihu't-türâsi'l-arabi*, Arapçaya çev. Mahmut Fehmi Hicazî, S. Arabistan 1411/1991, C. I, s. 30; Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yay., İstanbul 2014, s. 127; Can, Mustafa, "Hakîm es-Semerkandî", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 194.
- 2 Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Maturîdî ve Maturîdilik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008, s. 47; Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 127.
- 3 Can, a.g.m., XV, 194.
- 4 en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-Dîn*, Tah. Hüseyin Atay, TDV Yay., Ankara 2004, I/472.
- 5 Kâtip Çelebi, a.g.e., II/1008.
- 6 Can, a.g.m., XV, 195.
- 7 es-Semerkandî, Hakîm, *es-Sevâdü'l-a'zam*, Mektebetü Yâsin, İstanbul tsz., s. 7.
- 8 Rudolph, Ulrich, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Maturîdî*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yay., İstanbul 2016, s. 175, 178.
- 9 es-Semerkandî, Ebü'l-Kâsım el-Hakîm, *es-Sevâdü'l-a'zamTercümesi*, çev. Talha Alp, Yasin Yay., İstanbul 2004.

gelişmeler, bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Başta kader konusu olmak üzere Allah'ın sıfatları ve insanın özgürlüğü gibi meseleler tartışılmaya başlanmıştır. Bunun neticesinde hicri I ve II. asırlarda bir takım gruplar sahneye çıkmaya başladı. Böyle bir ortam, sahih bir inanç sisteminin ortaya konulmasını gerektirdi. Böylece akâid türü eserler yazılmaya başlandı.

Genelde Hanefî-Matürîdî geleneğinde akâid türü eserlerin yazılması Ebû Hanife (ö. 150/767)'nin *Fikhü'l-ekber*'i ile başlatılır.¹⁰ Daha sonraları Ebü'l-Ca'fer et-Tahavî (ö. 321/933)'nin *Akîdetü't-Tahâvî'si*¹¹, Hakîm es-Semerkindî (ö. 324/953)'nin *es-Sevâdü'l-a'zam*'ı, Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983)'nin *el-Akîde'si* ve Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142)'nin *Akâidü'n-Nesefî'si*¹² ile devam etmiştir.

Çalışmamızın da konusunu teşkil eden *es-Sevâdü'l-a'zam*'ın diğer akâid metinlerinden birçok farklı yönü bulunmaktadır. Konular belli bir plan ve düzen içerisinde olmayıp dağınık bir görüntü arz etmektedir. Akâid risaleleri genellikle özet halinde olup deliller zikredilmeden konular tkrir edildiğinden her konunun dayandığı ayet ve hadisler üzerinde durulmaz. Mesela *Fikhü'l-ekber*'de üç ayet *Akâidü'n-Nesefî*'de ise bir ayet delil olarak kullanılmıştır.¹³ Fakat *es-Sevâdü'l-a'zam*'a bakıldığında ele aldığı konuların hemen hemen hepsinde ayet, hadis hatta sahabe sözü ve çeşitli İslâm âlimlerinin görüşleri zikredilmektedir. Bundan dolayıdır ki eser diğer akâid metinlerine nazaran daha hacimlidir.

Metnin en önemli ayırt edici özelliği ise bir akâid eseri olmasına rağmen içerisinde fikhî konuları barındırmasıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserde dokuz ana başlıkta sadece fikhî konular incelenmiştir. Bu konular Hanefî mezhebinin görüşleri doğrultusunda ele alınmıştır. Ayrıca altı başlıkta ise bir itikâdi konu olmamasına rağmen imamet ve buna bağlı olarak sahabenin fazileti gibi konular sıralanmıştır. Nihayetinde on beş konuda fikhî mülâhazalar incelendiği görülmektedir. Ele alınan konuları şöyle sıralayabiliriz:

- Her iyi veya günahkârın arkasında namazı kılmanın caiz olması¹⁴
- Kible ehlinden büyük ve küçük her bireyin cenaze namazının kılınacağı¹⁵
- Savaş ve barış halinde mestler üzerine meshetmenin caiz olduğu¹⁶

10 Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 125; Ebû Hanife, *el-Fikhü'l-Ekber*, Trc. Mustafa Öz, (İmam-ı Azam'ın beş eseri içinde), İstanbul 2015, s. 44, 49.

11 et-Tahavî, Ebû Cafer, *Akîdetü't-Tahaviyye*, (Bâbertî'nin *Şerhu'l-akîdetü't-Tahâvî'si* içerisinde), Dârü'l-Beyrût, Beyrut 1430/2009.

12 en-Nesefî, Ömer, *Akâidü'n-Nesefî*, (Taftazânî'nin *Şerhu'l-akâid*'i içerisinde) İstanbul tsz.

13 Özarslan, Selim, "es-Sevâdü'l-a'zam İle el-Akîdetü't Tahâviyye'nin İçerik Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlili", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ 2002, C. 12, Sy. 2, s. 440-441.

14 es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, Mektebetü Yâsîn, İstanbul, tsz., s. 16.

15 es-Semerkindî, *a.g.e.*, s. 18.

16 es-Semerkindî, *a.g.e.*, s. 23.

- Her emîrin (Devlet Başkanı'nın) arkasında bayram ve cenaze namazının kılınabileceği¹⁷
- Vitr namazının üç rekât ve bir selamdan oluştuğu¹⁸
- İmanın abdestinin bozulmasının cemaatin namazının bozulmasına sebep olabileceği¹⁹
- Durgun suda abdest almanın caiz olmadığı²⁰
- Mestleri çıkardıktan sonra ayakların yıkanmasının gerekliliği (mestler çıkarıldıktan sonra ayakları yıkamanın farz olduğu)²¹
- Yaradan kan ve irin akması ile abdestin bozulduğu ve abdestin yenilenmesinin gerektiği²²
- Ashaptan cennetle müjdelenen sahabileri kabul etmenin doğruluğu²³
- Hz. Peygamberden sonra Hz. Ebû Bekir'den daha üstün kimsenin olmadığı ve onun hilafetinin geçerliliği²⁴
- Hz. Ebû Bekir'den sonra insanların en faziletlisinin Hz. Ömer olduğu²⁵
- Hz. Ömer'den sonra insanların en faziletlisinin Hz. Osman olduğu²⁶
- Sayılan ilk üç halifeden sonra insanların en üstününün Hz. Ali olduğu ve bunların halifeliklerinin geçerli olduğu²⁷
- Hz. Peygamberin ashabına buğz edilmeyip, hayırdan başka bir şeyle anılmayacağı²⁸

Bu eserin diğer akâid risalelerinden farklı olarak fikhî konulara daha çok yer verdiğini yukarıda belirttik. Fakat bir fikhî meseleden hareketle farklı içtihatlarla imkânı bulunan fikhî bir konuyu, kabul etmeyenlerin bidat ehli olarak vasıflandırılması²⁹ eleştirilebilir bir durum olarak görülmektedir. Müellif, eserinin giriş bölümünde “Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat mezhebinden olmayı, sıralayacağı hususlarla vasıflanmış olmasına” bağlarken, bu hususların kabul edilmemesini de “bidat ehlinin vasfı” olarak değerlendirmektedir.³⁰ Hâlbuki eserinde yer verdiği fikhî konular içerisinde

17 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 24.

18 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 76.

19 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 79 vd.

20 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 85.

21 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 85.

22 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 86.

23 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 39.

24 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 39.

25 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 40.

26 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 41.

27 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 41.

28 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 42.

29 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 7, 76, 85, 86.

30 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 7.

bazıları var ki bunlar hakkında Ehl-i Sünnetin fikhî mezhepleri de kendi aralarında görüş ayrılığına gitmişlerdir. Bu durumda müellifin belirttiği bir meseleden hareketle, bu şekilde kabul etmeyenlerin bidat ehli olarak vasıflandırılması doğru bir tutum olarak değerlendirilemez.

Bu durumu bir iki örnekle izah etmemiz konunun anlaşılması için önemlidir. Mesela, vitir namazının tek selamla üç rekât olduğunu belirttikten sonra bu şekilde değil de tek rekât olduğunu söyleyenlerin bidat ehli olduğunu söylemesi böyledir.³¹ Hâlbuki Ehl-i Sünnetin fikhî mezheplerinden olan Şafililer³², Hanbeliler³³ ve Malikilere³⁴ göre vitir namazı tek veya iki artı bir rekât şeklinde kılınmaktadır.

Yine "imamın abdestinin bozulmasının cemaatin namazının bozulmasına etkisi" durumu da böyledir. Çünkü Hanefilere göre, imamın abdestinin bozulması durumunda imama uyan kişinin durumu tıpkı İmam gibi olup namazını iade etmek zorundadır.³⁵ Ancak Şafi ve Hanbelilere göre bu durumda sadece imam namazını iade eder, cemaat iade etmez.³⁶ Malikilerin de bu durumda, cemaatin namazını iade etmediği doğrultusunda görüşleri bulunmaktadır.³⁷ Görüldüğü gibi bu konularda farklı içtihatlarda bulunulmuştur. Semerkandî'nin bu kadar farklı içtihadı ihtimali olan bir konuyu akaitte bir ölçü haline getirmesi talihsiz bir tutum olarak değerlendirilebilir. Bu durumun muhtemel sebeplerine çalışmamızın ileriki sayfalarında değinilecektir.

Yine, az ve durgun suda abdest alma meselesi de yukarıda belirttiğimiz vitir namazı ve imamın abdestinin bozulmasının cemaate etkisindeki meseleler gibi, Ehl-i Sünnetin fikhî mezhepleri arasında, hakkında farklı içtihatlar bulunduğu bir konu olmasına rağmen bu metinde yer almıştır.³⁸ Her bir mezhep farklı deliller ileri sürerek konu hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır.³⁹ Dolayısıyla bu mesele de diğerleri gibi hakkında farklı içtihatlar bulunmaya müsaittir. Müellifin böyle bir konuyu itikâdi meseleler içerisinde ele alması eleştiriye açık bir durumdur.

Belirttiğimiz bu hususlara verebileceğimiz diğer bir örnek ise, kan ve irinin abdesti bozduğuna dair meseledir.⁴⁰ Bu mesele de fıkıh kitaplarında tartışılmıştır. Hanefiler kan ve irinin abdesti bozduğunu belirtirken, Şafii ve Malikiler dışkı ve idrar dışında vücutta çıkan şeylerin abdesti bozmayacağını belirtmişlerdir.⁴¹ Bu mesele de diğer meselelerde olduğu gibi tartışılıp farklı sonuçlar elde etmeye müsaittir.

31 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 76.

32 eş-Şafi, Muhammed b. İdris, *el-Üm*, Tah. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Dârü'l-Vefâ, Beyrut 2001, II/661.

33 Hanbel, Abdullah b. Ahmed, *Mesâilü'l-imam Ahmed b. Hanbel*, Tah. Zühre eş-Şaîş, Beyrut 1981, s. 94.

34 et-Tenuhî, Sehnûn İbn Saîd, *el-Müdevvene*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1994, I/314.

35 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 80.

36 eş-Şafi, *a.g.e.*, III/351.

37 et-Tenuhî, *a.g.e.*, I/223

38 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 85.

39 eş-Şafi, *a.g.e.*, I/17

40 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 86.

41 eş-Şafi, *a.g.e.*, I/32; et-Tenuhî, *a.g.e.*, I/126; Hanbel, *a.g.e.*, I/21

Semerkandî'nin farklı içtihatlarla müsait olan bu konuyu itikat ölçüsü olarak eserine alması,⁴² diğer meselelerde olduğu gibi isabetli bir davranış olarak görülmemektedir. Zira bu durum, mezhebin içtihat farklılığının itikadın bir esası olarak kabul edileceği anlayışını doğuracağından, doğru bir tutum olarak değerlendirilmemelidir. Ayrıca içtihadî meselelerden dolayı bir mezhebin görüşünü ön plana çıkarıp diğer görüşleri yok ve geçersiz saymak aşırı savunmacı bir yöntem olmaktadır.

Metin üzerinde Görelevî'nin yaptığı şerhte; ilgili fikhî meselelerinin metne neden yer verildiğine dair bilgi bulunmayıp, metinde belirtilen fikhî meseleler, birer fıkıh kitabı gibi ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.⁴³ Şimdi *es-Sevâdü'l-a'zamâda* fikhî konulara yer verilmesinin muhtemel sebepleri üzerinde duralım.

1. Akâid ve Fıkıh Arasındaki İlişki

Hz. Peygamber döneminde teorik olarak hüküm istinbatında uyulması gereken kurallardan bahsetme imkânımız yoktur. Bu dönemde her şey vahiyle belirleniyordu. Sahabe ve Tabi'ûn dönemlerinde de teorik olarak bu kuralları ortaya koymaya ihtiyaç duyulmadı. İslami ilimler şeklinde ifade edebileceğimiz disiplinler bu dönemde potansiyel olarak olsalar da başlı başına müstakil bir ilim dalı olarak yoxtular. Bu iki nesilden sonra yaşanan bir takım iç ve dış olaylarla fetihler çoğaldı, farklı inançlarla karşılaşmalar oldu, refah seviyesi arttı, hilafet kavgaları meydana geldi. Nihayetinde Haricilik ve Şia gibi siyasi gruplar, Mürcie, Kaderiye ve Cebriye gibi itikadî fırkalar oluştu. Bu gruplardan bazıları tarafından nasların zahiri anlamları dikkate alınırken, bazıları tarafından da batınî yönleri öne çıkarıldı. Bunun bir sonucu olarak insanlar aynı metinden farklı sonuçlar çıkarmaya başladılar. İşte böyle bir ortamda “sadr-ı İslâm'la” irtibatı devam ettirme amacıyla zihinlerdeki esasların kayda geçirilmesi ihtiyacı hâsıl oldu.⁴⁴

Ana kaynaklardan ve o zamana kadar uyulan yöntemlerden hareketle yazılı kurallar tespit edilmeye ve kitaplara yazılmaya başlandı. Böylece kişilerin ilgi alanlarına göre farklı yöntemler gelişti. Her bölgedeki ilim adamları bulunduğu bölgenin ihtiyaç ve imkânlarını göz önünde bulundurarak problemleri çözmeye başladılar. Bazıları nazar-istidlal, içtihat ve istinbatla meşgul olurken, diğerleri de konuları bir takım fasıllar halinde tertip etmeye koyuldular.

Bu dönemden sonra ameli hükümlerin tafsili delillerden çıkarılmasını sağlayan ilme “fıkıh ilmi”, delillerden itikadî hükümlerin bilinmesini sağlayan ilme de “Kelâm

42 Müellif, eserinde ele aldığı her bir hususun kabul edilmemesinin bidat olacağını belirtmesi; kanaatimizce her bir meseleyi itikadî bir ölçü olarak değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Fikhî meselelerde kendisinin kabul etmediği şekli, bidat olarak değerlendirdiği bazı konular için bkz.: es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 7, 76, 85, 86

43 Bkz.: el-Görelevî, İbrahim Hilmi b. Hüseyin, *es-Sevâdü'l-a'zam Şerhi Selâmu'l-Ahkam*, çev. Ömer Atmaca, Yasin Yay., İstanbul, 2010, s. 69, 99, 104, 105, 194, 196, 197.

44 Çelebi, İlyas – Güdekli, Hayrettin Nebi, “Kelâm İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji- IV Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Ensar Yay., İstanbul 2014, s. 384.

ve Akâid" ilmi adını verdiler.⁴⁵ Tefsir ve Hadis gibi malzemeye dayalı ilim dalları fıkıh ve akâid'ten tamamen ayrı olarak değerlendirilmese de ilim adamları bunlardan istediklerinde derinleşebiliyorlardı. İlim dallarından her biri neticelere ulaşırken çevresel şartlardan etkilenmiş olabiliyordu. Akâid için de aynı durum geçerlidir. Öyle ki, bazı esasları belirlemeye çalışırken en çok etkisi altında kaldığı hususlardan hareket etmiş, her ne kadar fıkıhtan ayrılmış olsa da bir takım fikhî meseleleri halen içerisinde barındırmıştır.

Din yalnız itikâdî yönden oluşan bir müessese olmayıp aynı zamanda şeriat yani ameli yönü de bulunan bir kurumdur. Dini hayatın tam oluşu da bu iki yönü ifade eden, fıkıh ve akâidin mevcudiyetine bağlıdır. Din içerisinde daha sonraları oluşan mezheplerin varlık sahasında kendilerine yer bulmaları, ancak bu iki temel üzerinde mümkün olmuştur. Bu yüzdendir ki fıkıha ait bazı meseleleri akâid eserlerinde bulabilmekteyiz. Zaten bu ilişkiyi ilk dönem akâid ilmi ile ilgilenen âlimlerin her birinin aynı zamanda fıkıh alanında da söz sahibi olmalarından da anlamaktayız. Başlangıçta fıkıh terimi daha geniş anlamda olup hem fukahayı hem de mütekellimi içine alan bir kavram olarak kullanılmıştır. Zira Ebû Hanife'nin de fıkıha yüklediği anlam bu şekildedir.⁴⁶ Ebû Hanife'nin fikhî "kişinin lehine ve aleyhine olan hükümleri bilmesidir"⁴⁷ şeklinde tarif etmesi de bunu göstermektedir. Zira kişinin lehine ve aleyhine olan şeylere yalnız fikhî meseleler dahil olmayıp itikadi konular da dahildir. Hatta itikadi meseleler kişiyi evleviyetle ilgilendirir. Ayrıca hicri II ve III asırda inanç, ibadet ve ahlakın tamamını kapsayacak şekilde eserler yazılmış olması bu dönemde ilgili alanların müstakil olarak tedvin edilemediğini de göstermektedir.

İlk dönemlerde fırkaların itikâdî görüşlerinin yanı sıra fikhî görüşlerinin de önemsendiği görülmektedir. Zira incelendiğinde akâid eserlerinde fikhî meselelere yer veren âlimler, aynı zamanda Hanefi fıkıhının önde gelen isimleridirler. Hatta fikhî eserlerinin baş kısımlarında itikadi meselelere değinerek tevhid ilmi hakkında bilgi veren âlimler bulunmaktadır.⁴⁸ Akâid ile fıkıh arasındaki sağlam ilişkiyi özellikle Hanefi-Matürîdî geleneğinde daha fazla hissetmekteyiz. Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde yetişen fakihlerin bu bölgelerdeki itikâdî şekillenmedeki katkılarını görmekteyiz.⁴⁹ Abdülkahir el-Bağdâdî'nin Ebu Hanife'yi fakihler içerisinde akla çok yer veren birisi olarak tanıtmayı da bunu göstermektedir.⁵⁰ Semerkandî de bu özelliğe sahip bir âlimdir. Ancak onun her meseleyi değil de bazı meseleleri ele alması ayrıca araştırılmalıdır.

45 Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, İstanbul, tsz, s. 4.

46 Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber ve Fıkhü'l-Ebsât* (İmam-ı Azam'ın beş eseri ile birlikte), s. 44, 49.

47 Beyazizade, Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münife li'l-İmam Ebi Hanife*, Tah. İlyas Çelebi, İFAV Yay., İstanbul 2000, s. 30.

48 el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Alâüddin el-Hanefî, *Keşfü'l-esrar şerh-i Usûlü'l-Bezdevî*, Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, tsz., I/7 vd.

49 Karadaş, Çağfer, "Semerkant Hanefi Kelâm Okulu Matürîdilik Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", *Usûl İslam Araştırmaları*, Sy. 6, Temmuz-Aralık 2006, s. 66

50 el-Bağdâdî, Abdülkahir, *Usûlü'd-Din*, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, s. 42-43.

İslam'da din ve ilim konularındaki ilk ayrılıklar ameli yönde olmuştur.⁵¹ Peygamber döneminde sahabelerin yaşamış olduğu bazı durumlar bunu göstermektedir. Mesela Amr b. As komutasındaki bir seferde Ebu Ubeyde el-Cerrâh ile Amr b. As arasındaki teyemmüm ve imam olma durumu bunlardan birisidir. Hatta peygamberin bile verdiği bazı kararları zaman zaman değiştirdiği olmuştur.⁵²

Bu meselede yapılan şu tespit son derece önem arz etmektedir. Şöyle ki Kur'an-ı Kerim üzerinden bakıldığında sahabenin peygambere sorduğu on üç mesele olduğu ve bu meselelerin on birinin ameli konularla ilgili, birinin ruh ve diğerinin de kıyametle ilgili olduğu görülmektedir.⁵³ Bu durum ilk dönemlerde daha ziyade ameli konularla ilgilenildiğini göstermektedir. Dolayısıyla ameli konuların tartışılıyor olmasının geçmişi, itikâdi konuların tartışılmasından daha eskidir. Hattı zatında bu durum bir zarurettir. Biz bu farklılaşmanın, akâid kitaplarında neden yer aldığına baktığımızda her bir fikhî meselenin bir inanç boyutunun var olduğunu anlamaktayız. Mesela bir namaz ibadetinin eda edilişi ile ilgili şartlar ve hükümler fıkıh kitaplarında anlatılırken, bu ibadetin dinde sabit olup olmadığı yönüyle de akâid kitaplarında ele alınmaktadır. Nihayetinde her ameli konunun dinde sabit olup olmaması bakımından itikâdi yönünün olduğu aşikârdır. Bundan dolayı akâid kitaplarında yer almış olabilir.

Ayrıca bütün bunlar Hanefi-Matürîdî geleneğinde fıkıh ile akâidin ne kadar bütünleşmiş olduğunu göstermektedir. Özellikle Hanefi-Matürîdî geleneği bu özelliği ile diğer mezheplere göre kendini daha çok hissettirmektedir. Eş'arilik ile karşılaştırıldığında Matürîdîlerin fıkıh ve fıkıh usulü ile daha çok ilgilendiklerini söylemek mümkündür. Hanefi-Matürîdî geleneğinde usûl-i fıkıh eserlerinin içeriği ile kelâm kitaplarının içeriği noktasında hüsün-kubuh, teklif ve marifetullah gibi bazı konuların ortak olması ve belli dönemlerde fakih ile mütekellimi ayırmanın zor olması bu fikri desteklemektedir.⁵⁴

Matürîdî geleneğinden Pezdevî, Husûn ve kubûh meselesinin hem kelâmın hem de usûl'l-fıkıh'ın konusu olmasını; fiillerin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesinin akli mi yoksa şer'i mi olmasıyla ilişkilendirmektedir.⁵⁵ Ayrıca Taftazânî, Husûn ve kubûh meselesinin akâid ve usûl'l-fıkıh eserlerinde beraberce yer almasını şu şekilde ilişkilendirmektedir: "Husûn ve kubh, ma'kûl ve menkûlün en önemli meselelerinden olması usûl ilmi ile ilgilidir. Husûn ve kubh, ma'kûl yönüyle kelâm, menkûl yönüyle de fıkıh kastedilir. Bu meselenin kelâmî yönü şu şekildedir: Yüce Allah'ın fiilleri husûn ile nitelenir mi? Kubh, O'nun iradesine ve meşietine dâhil olur mu?"

51 Yörükan, Yusuf Ziya, "İslam Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Âzam Ebû Hanife", *AÜİFD*, II-III, Ankara 1952, s. 6.

52 Peygamber, Abdullah İbn Übey'in cenazesine giderken Hz. Ömer'in onu fikrinden vazgeçirmesi buna örnek olabilir.

53 Yörükan, a.g.m., s. 6; 2. Bakara, 221, 215, 220, 189, 219, 222; 8. Enfal, 1; 5. Mâide, 5.

54 Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2013, s. 304-305.

55 Pezdevî, Fahu'l-İslam, *Usûl'l-fıkıh*, İstanbul, tsz, s. 50-54.

Kubh, O'nun yaratması ve meşietî ile var olur mu? Bu meselenin usûlü fıkıh yönü ise emirle sabit olan hükmün husûn olması ve nehyin konusu olan şeyin kabih olması açısından"dır." Meseleyi cebr ve kader meselesi ile irtibatlandırılan Taftazânî, "kabih fiillerde bile kişinin iradesi yoktur. Bütün fiiller Yüce Allah'ındır" diyen cebri/ıfrad anlayışıyla, "kişi kabih fiillerinin yaratıcısıdır" diyen kaderci/tefrid anlayış arasında bir bağlantı kurmaktadır.⁵⁶

Ayrıca ibadetler, birinci derecede imanla, ikinci derecede ise ahlâkla ilişkilidir.⁵⁷ Çünkü ibadetler bir yandan insan ile Allah arasındaki münasebeti düzenlerken, diğer yandan da insan ile âlem arasındaki münasebeti düzenlenmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla ibadetlerin kurallarını koyan usûlü'l-fıkh, insanın Yüce Allah'a ve âlemdekilere karşı nasıl davranması gerektiğinin kurallarını koyan usûlü'd-dîn ile sıkı bir bağa sahiptir.⁵⁹

Bazı araştırmacıların İmâm Mâtürîdî'yi kelâmın yanında fıkıh usûlü anlayışını en güzel temsil eden kişi olarak tanıtmaları önemlidir.⁶⁰ İmâm Mâtürîdî, Ebu Hanîfe'nin, dinin hem usûlünü hem de furû'unu kuşatan fıkıh anlayışını sistematik hale getirmiştir. Ebu Hanîfe, İmâm Şâfiî'ye nazaran fikhî, hadisten ziyade, Kur'ân'a ve akli istidlâle dayandırmıştır. İmâm Mâtürîdî'nin bu fıkıh anlayışı ihmal edilmeyip devam edilseydi bu gün fikhî ilgilendiren problemlerin çözümünde daha farklı sonuçlara ulaşılabilirdi.⁶¹

Burada akâid metinleri içerisine alınan konuların nakli yönden kesin olmalarının gerekliliği de önemlidir. Zira mest konusu hemen hemen tüm Mâtürîdî akâid risalelerinde geçen bir konudur. Ebu Hanife mestin bildirildiği hadisin mütevatire yakın olduğunu, hatta inkâr edenin küfründen korkulacağını belirtmesi de buna işaret olabilir.⁶² Semerkandî de bu konuyu anlatırken Ehl-i Sünnetin bunu kabul ettiğini, ancak Rafizîlerin kabul etmediğini belirtir.⁶³

Bir meselede belirtilen nakli delilin başkaları tarafından red edilmesi durumunda, kalamcının savunmacı refleksine binaen akâid metinlerinde ilgili konuya yer verilmiş olması da ayrı bir ihtimaldir. Diğer bir ifade ile kat'î veya zannî bir delille sabit olan şer'î bir hükmün bazı kesimler tarafından inkâr edilmesi akâidin konusu olmuş olmaktadır. Dolayısıyla kalamcının savunma refleksi inkâr edilen fikhî meselenin hükmünü ispat etmek olup bu eserlerde, fikhî meselelerin keyfiyetine çoğu zaman

56 Taftazânî, Sâduddin Mesud b. Ömer (793/1390), *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tevdîḥ li Metni't-Tenkîḥ fi Usûli'l-Fıkh*, Dâr-ru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1416/1996, 1/325.

57 Güler, İlhamî, *Kur'ân Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Tevîl)*, Kelâm Araştırmaları, Ankara 2009, s. 16, 17.

58 Türçan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009, s. 27.

59 Harman, Vezir, *Seyfeddin Amidi'nin Kelâm Sisteminde Usulü'd-Din ve Usulü'l-Fıkh İlişkisi*, Doktora Tezi, danışman: Ahmet Akbulut, Ankara Üniversitesi, 2012, s. 15, 16.

60 Topaloğlu, Bekir, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İFAV, İstanbul 2004, s. 47.

61 Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 47.

62 Bkz.: Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 73; et-Tahâvî, *Akîdetu't-Tahaviyye*, s. 111; en-Nesefî, Ömer, *Akâidü'n-Nesefî*, s. 252.

63 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 85.

girilmeden konuyla ilgili hüküm beyan edilmiştir. Mesela mestin hükmü beyan edilmiş, fakat mestin süresi ve şartları uzunca izah edilmemiştir. Çünkü fikhî meselelerin keyfiyeti fikhî eserlere bırakılmıştır.

Pezdevî'nin usûlü'l-fıkıh'ta delilin bilinmesi veya (kıyasta) illetin bilinmesi gibi durumlarda akli yöntemlere ihtiyacın olduğunu belirtmesi⁶⁴ usûlü'd-dîn/akâid/kelâm ve usûlü'l-fikh arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Âmidî'nin usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fikh ilişkisine dair yaptığı şu açıklamalar da değindiğimiz konuya işaret etmektedir: "Hükümlerin dayandığı delillerin, şer'an hüccet olduğunu bilmek, Yüce Allah'ı, sıfatlarını ve elçilerinin doğruluğunu bilmeye bağlıdır. Bu da ancak kelâm ilmi ile gerçekleşir. Çünkü bazı ilkeler kelâm ilminden alınmıştır. Şöyle ki, fikhın delilleri anlamına gelen usûlü'l-fikh hakkında konuşmak, delili bilmeyi ve akıl yürütme yoluyla delilin kesin ve zannî kısımlarını bilmeyi gerekli kılar. Bütün bunlar kelâm ilmi ile uğraşan birinden öğrenilecek şeylerdendir."⁶⁵ Dolayısıyla bir meselede bilgiye ulaşmak için hangi delillerin kullanılacağı, kat'î mi, zannî mi olduğu noktalarında usûlü'l-fikh, usûlü'd-dîne ihtiyaç duymaktadır.⁶⁶

Nihayetinde, akâid metinlerinin iman ile küfrü birbirinden ayıran konuları ele alırken zaman zaman fikhî bağlamda sünnet ehli ile bidat ehlini birbirinden ayıran konuları ele almışlar; bazen de hüccetlerine göre çeşitli fikhî meseleleri de incelemişlerdir.

2. Müellifin Hanefi-Matürîdî Geleneğine Bağlılığı

Semerkandî'nin fikhî konulara yer vermiş olması onun Hanefi geleneğine bağlılığının bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Onun bu bağlılığını kendisinden önceki akâid metinlerindeki fikhî konuların neredeyse eksiksiz bir şekilde eserine almasından anlamak mümkündür. Mesela fikhî meselelerden olan mest üzerine mesh ve iyi veya günahkâr birisinin arkasında namazın caiz olduğu şeklindeki fikhî konuları ilk olarak Ebu Hanife'nin *Fıkhu'l-Ekber*'inde daha sonra da Tahâvî'de görmekteyiz.⁶⁷ Bu da Semerkandî'nin Ebu Hanife'ye ve bu mezhepteki diğer âlimlere, dolayısıyla Hanefi geleneğine bağlılığına bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Semerkandî, metninde sık sık kendisinin sahabe ve salih kimselerin peşinden gittiğini vurgular. Bu şekildeki davranışını da, sırat-ı müstakim (doğru yol) olarak ifade eder. Mesela "imamın abdestinin bozulması ile cemaatin de namazının bozulacağı" şeklindeki fikhî hüküm beyanından hemen sonra sahabeden, tabiinden, salihlerden, fakihlerden ve zâhidlerden isimler sayarak onların da böyle düşündüklerini ifade eder.⁶⁸ Bu da Semerkandî'nin kendinden önceki âlimlere bağlılığını göstermesi açısından son derece önemlidir.

64 Pezdevî, *a.g.e.*, s. 249.

65 Âmidî, Ali b. Ebi Ali Seyfuddin, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Tahkik: Seyyid el-Cemilî, Dâru'l-Kitabî'l-Arabiyye, Beyrût 1404/1984, 1/9, 10; Âmidî, Ali b. Ebi Ali Seyfuddin, *Munteha's-sûl fi ilmi'l-usûl*, Tahkik: Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003, s. 8.

66 Harman, *a.g.e.*, s. 8.

67 Ebû Hanife, *el-Fikhü'l-Ekber*, s. 73; et-Tahâvî, *Akîdetu't-Tahaviyye*, s. 111.

68 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 80.

Semerkindî'nin yaşadığı dönemdeki yönetim, fırkalar üstü bir tutum sergilememekte ve fikhî mezhepler içerisinde sadece Hanefiliği tercih etmekteydi. Bu durum Semerkindî'nin halkın çoğunluğunun tercihlerini dikkate almasına neden olmuştur. Ayrıca metnin asıl isminin "*Reddu alâ eshâbi'l-ehvâ el-müsemmâ kitabü's-sevâdi'l-a'zam alâ mezhebi'l-İmam-ı A'zam Ebû Hanife*"⁶⁹ olmasından da anlaşılıyor ki; bu metin Ebû Hanife'nin görüşleri doğrultusunda yazılmıştır.

Burada şunu da belirtelim ki Semerkindî'nin metninde fikhî konuların yer alması onun Matürîdî'den ziyade Ebû Hanife'den etkilendiğini göstermektedir. Çünkü Matürîdî'nin eserlerinde fikhî konulara yer verilmesi bir özellik olarak görülmemektedir. Buradan hareketle bazı araştırmacılar bu metni her ne kadar "en eski Matürîdî el kitabı" olarak tanıtmış olsalar da⁷⁰ nihayetinde "bir Hanefi belgesi" olduğunu belirtmişlerdir. Hatta bu dönemdeki "Hanefilerin henüz rasyonel teoloji/kelamı kabul etmekte hazırlık içerisinde olmadıkları" şeklinde yorumlar da yapılmıştır.⁷¹ Son tahlilde Semerkindî'nin metninde fikhî meselelerinin yer alması, onun Hanefi fikhî geleneğinin sıkı bir takip ve gayreti içerisinde olduğunu göstermektedir.

3. Muhalif Fırkaların Görüşlerine Tepkisel Bir Söylem

Çalışmamız olan akâid metinlerinde fikhî meselelerin yer almasının muhtemel sebepleri bağlamında tespit edebildiğimiz en önemli husus, kendilerinin dışındaki ekollere tepkisel bir söylem neticesinde bu durumun gerçekleşme ihtimalidir. Tartışılan konular, gündemi meşgul eden veya çok tartışılan bir hale gelince, artık o görüşler savunanlar tarafından kendi ekolünün karakteristik bir özelliği haline gelebilmektedir. Zira Enes b. Malik'e Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat kimdir? diye sorulduğunda: "ilk iki halifeyi faziletli kabul eden, ondan sonraki iki damadı seven ve mest üzerine meshi caiz görenlerdir."⁷² şeklinde tanımlaması bunu göstermektedir.

Matürîdî akâid eserlerinde yer alan fikhî meselelerin genelde, muhalif fırkalar tarafından zıddının savunulduğunu görmekteyiz. Mesela çıplak ayağın mesh edilmesinin Şia tarafından savunuluyor olması, bu konunun Matürîdî akâid metinlerinde yer almasının etkeni olarak kabul edilebilir. Çünkü Semerkindî, diğer fikhî meselelerde ve özellikle de mest üzerine mesh konusunda bir takım fikirler belirttikten sonra bunu kabul etmeyenlerin Râfizîler⁷³ olduğunu belirtir ve onlara tel'în eder.⁷⁴ Yine diğer bir fikhî mesele olan, iyi ve günahkârın arkasında namaz konusunu ele alan Semerkindî,

69 Rudolph, *a.g.e.*, s. 185.

70 Rudolph, *a.g.e.*, s. 178.

71 Rudolph, *a.g.e.*, s. 180, 185.

72 Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, İstanbul, tsz., s. 255.

73 İlk dönemlerde; "Zeyd b. Ali'nin (ö.122/740) Emevilere karşı başlattığı isyan esnasında Hz. Ebubekir ve Ömer'i meşru halife kabul ettiği gerekçesiyle kendisini terkeden ilk imâmler." şeklinde anlaşılırken daha sonra ilk üç halifeyi reddettikleri için bütün şii gruplara atfen kullanılan bir kavramdır. (Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul 2010, s. 257)

74 es-Semerkindî, *a.g.e.*, s. 24

günahkâr imamın arkasında namazın olmayacağını savunanların Hâriciler olduğunu belirtir.⁷⁵

Şîa ile Ehl-i Sünnet veya Hâriciler ile Ehl-i Sünnet arasındaki bu görüş farklılıkları, adeta iman esaslarından birisiymiş gibi kabul edilerek kendileri gibi düşünmeyenler Ehl-i bid'at olarak vasıflandırılmıştır. Ayrıca bu konunun çok tartışılmış olması da ekoller için adeta ayırt edici bir özellik ve Şîaya muhalif olmanın bir sembolü haline gelmesi muhtemeldir.

Akâid metinlerinde fikhî meselelerin yer alması mezhepçiliğin ulaştığı boyuta işaret eden bir durum olarak da değerlendirilebilir. Hatta Ehl-i Sünnet'in fikhî mezheplerinin kendi aralarındaki tartışmaları, onları birbirlerine karşı tutumlarında bazen aşırılıklara götürdüklerini söylemek mümkündür. Tarihte Hanefiler ile Şafiler arasında birtakım fitnelerin olduğuna dair bilgiler de buna işaret olarak değerlendirilebilir.⁷⁶

Her ne kadar bu konular, fikhî mezhepler arasındaki farklıların birer yansıması olarak metinde yer almış olsa da, temelde bidat kabul edilen fırkaların görüşlerine birer cevap olduğu aşıkârdır. Konumuz olan metnin itikâdi konular dışında farklı meselelere yer vermesinde Ehl-i Sünnete muhalif fikir olması son derece önem arz etmektedir. Mesela cennetle müjdelenen sahabileri kabul etmenin doğruluğu, Hz. Peygamberden sonra sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin halifelik makamına geldiği, fazilet sıralamasının da bu şekilde olduğu ve Hz. Peygamberin ahabına buğz edilmeyip, hayırdan başka bir şekilde anılmayacağı konularının tamamı bu fikirlerin zıddını savunan Şîaya karşıt olarak metinde yer aldığını söylemek yanlış olmamalıdır. Çünkü tüm bu fikirlerin zıddı bu ekol tarafından savunulmaktadır. Ehl-i Sünnet yukarıda belirttiğimiz sıralamayı benimserken Şîa, Hz. Ali ve onun soyundan gelen Ehl-i beyt imamlarını daha faziletli olarak değerlendirmiş ve gerçek halifelerin bunlar olduğunu iddia etmiştir.

Semerkandî'nin metninin tam şekli olan “*Reddu alâ eshâbi'l-ehvâ el-müsemmâ kitabü's-sevâdi'l-a'zam alâ mezhebi'l-İmam-ı A'zam Ebû Hanife*”dan⁷⁷ Ebû Hanife'nin görüşleri doğrultusunda yazıldığını anlayabileceğimiz gibi, bu eserin karşıt fikirdekilere bir cevap mahiyetinde olduğunu da “*Reddu alâ eshâbi'l-ehvâ*” ifadesinden anlayabiliriz. Semerkandî, metninde ele aldığı görüşlere karşıt fikri benimseyen gruplar genelde şunlardan oluşmaktadır: Râfizîler, Kaderîler, Cebrîler, Mu'tezillîler, Hâricîler, Cehmîler, Kerrâmîler, Mürcîler, Zerdüştler ve Dehrîler. Semerkandî'nin sıratı müstakimden ayrı değerlendirdiği bu grupların düşünceleri yüzeysel olarak belirtilirken kendilerinin kabul ettiği görüşler detaylı olarak incelemektedir.

75 es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 24

76 Kalaycı, *a.g.e.*, s. 150.

77 Rudolph, *a.g.e.*, s. 185.

Sıratı müstakimde olanları, Ehl-i Sünnete indirgeyen ve bununla sınırlandıran Semerkandî'nin bu tavrında savunmacı ve dışlayıcı bir yönelim görülmektedir. Semerkandî, Ehl-i Sünneti ön plana çıkarırken, diğer taraftan Ehl-i Sünnet dışında kalan sınıfları sıratı müstakimden ayrı bırakır ve böylelikle Ehl-i Sünnetin dediklerinin tamamının hak olduğu çıkarımında bulunur.

Son tahlilde Hanefi-Matürîdî geleneği, akâid eserlerine fikhî meseleleri almakla kendilerini hem bidat fırkalar olarak isimlendirdiği Şiâ/Rafizilere hem de kendilerinin dışındaki fikhî mezheplere karşı adeta koruma altına almış olduğunu söyleyebiliriz.

4. Dönemin Güncel Sorunlarına Cevap Bulma Gayesi

Dönemin güncel sorunlarına cevap bulma gayesi şeklinde belirttiğimiz bu gerekçe aslında kitabın yazılış gayesinde gizlidir. Şöyle ki; Samanoğullarının kurucularından İsmail b. Ahmed (279-892/295-905) hicri üçüncü asırda Semerkant, Buhara ve Maverâünnehir bölgesinde yayılan inanç problemleri üzerine dönemin âlimlerini bir araya getirmiş ve sünni inancın merkeze alındığı bir amentü derlemesini talep etmiştir. Bunun üzerine bir metnin yazılması kararlaştırılmıştır. Bu istek üzerine toplanan âlimler, bunun Hakîm es-Semerkandî tarafından yapılabileceğini söylemişlerdir. Neticede Hakîm es-Semerkandî bu vazifeyi üstlenerek metni yazmıştır. Metin yazıldığı tarihten itibaren de Samanoğullarının hâkim olduğu bölgelerde resmi bir ilmihal rolünü üstlenmiştir.⁷⁸

Bu metnin, böyle bir istek üzerine yazıldığı düşünüldüğünde, münferit olarak bir âlimin görüşlerinin derlenmesi şeklinde olmayıp geniş bir kitleye hitap eden "kamusal bir belge" niteliğine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla o dönemde Maverâünnehir bölgesindeki Hanefilerin üzerinde anlaştığı farklı alanlardaki konuları bu metinde bulmak mümkündür.

Bu durum bize, her ne kadar akâid içerikli olsa da bu metnin dönemin problemlerini ele alan bir çalışma olduğunu göstermektedir. Buna işaret eden diğer bir durum ise daha önemli bazı itikâdî konular metinde kısaca izah edilirken⁷⁹ diğer bazı fikhî/tâlî konular ise daha teferruatlı ele alınmış olmasıdır.⁸⁰ Dolayısıyla metin, kendi çağında ve bölgesinde hangi konuya daha çok ihtiyaç varsa onun üzerinde fazlaca durmuş olduğunu göstermektedir. Bu durumda konunun inançla ilgili bir mesele olup olmamasına değil, bölgede ihtiyaç duyulan bir konu olup olmamasına dikkat edilmiş olabilir.

78 Rudolph, *a.g.e.*, s. 173, 175; es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam Tercümesi*, (Çevirinin Giriş Bölümünde) s. 6.

79 Mesela haksız yere bir Müslümanın diğerine kılıç kullanmasının uygun olmadığına ele alındığı, kulun fillerinin anlatıldığı ve ahiretle ilgili birçok konu birer paragrafta ele alınmıştır. Bkz.: es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 23, 26, 36..

80 Mesela vitir namazıyla ilgili konu dört, imanın abdestinin bozulmasının cemaatin namazına etkisi konusu da yaklaşık yedi sayfada ele alınmıştır. Bkz.: es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 79-85, 76-79.

Bu iddiamızı metnin belli bir içerik ve sistematik içerisinde değil de konuların dağınık halde ele alınmasıyla da destekleyebiliriz. Adeta Semerkandî'nin bir akâid, fıkıh veya kelâm eseri yazmak niyetinde olmayıp kendi dönemlerinde insanların rahatlıkla anlayabilecekleri genel içerikli bir metin yazmayı amaçladığını söylemek mümkündür.

Semerkandî'nin *es-Sevâdü'l-a'zam* metninin yazılışında yukarıda belirttiğimiz şekilde bir isteğin olması, akâid metnlerinin inanç esasları açısından ana temanın yanında dönemin Müslümanının gündeminde olan-fikhî veya itikâdî olduğuna bakmadan- bir takım tartışmalı tali konulara da yer verdiğini göstermektedir.

Akâid ve kelâm kitaplarının içeriğinin, genelde müntesibi olduğu itikâdî ekolün esaslarını diğer din ve mezheplere karşı savunması şeklinde bir muhteva arz etmesi genel bir hassasiyettir. Bu tür metinlerde tüm konular veya düşüncelere yer vermek yerine bulunduğu çevrede var olan ve etkisi bulunan mezhepler ve görüşler dikkate alınır. *Sevâdü'l-a'zam* metninin de bu doğrultuda şekillendiği düşünülebilir. Bu durum akâid metnlerinin döneminin problemlerine ihtiyaç aradığını göstermektedir.

Sonuç

Akâid metinleri, kendi dönemlerindeki Müslümanların inandıkları esasları tespit etmek için yazılmıştır. Bu metinlerin içeriği, genelde müntesibi olduğu itikâdî ekolün esaslarını diğer din ve mezheplere karşı savunması şeklinde bir muhteva arz etmesi genel bir hassasiyet olarak kabul edilmiştir. Hedef kitle ilgili dönemdeki Müslümanlar kabul edildiğinden gündemdeki tartışmalı konular, toplumun aydınlatılması için veya karşıt görüştekilere cevap vermek kastıyla bu metinlerde yer almıştır.

Sevâdü'l-a'zam özelinde düşünüldüğünde ise bu metnin, bir istek üzerine yazılması onu münferit bir âlimin görüşleri çerçevesinde şekillenmeyip geniş bir kitleye hitap eden "kamusal bir belge" olarak nitelenmesinin daha uygun olduğunu göstermektedir. Böyle bir eserde de, o dönemde Maverâünnehir bölgesindeki Hanefilerin, üzerinde anlaştığı farklı alanlardaki konuları bulmak mümkündür. Bu durum bize her ne kadar akâid içerikli olsa da bu metnin dönemin problemlerini ele alan bir çalışma olduğunu göstermektedir. Son tahlilde akâid metnindeki fikhî meselelerin yer almasını dönemin gerektirdiği bir durum olarak değerlendirmek mümkündür.

Semerkandî'nin metninde fikhî meselelerin yer alması, onun Hanefi, fıkıh geleneğinin sıkı bir tâkip ve gayreti içerisinde olduğunu göstermektedir. Zira ilk olarak Ebu Hanife'nin *Fıkhu'l Ekber*'inde daha sonra da Tahâvî'de fikhî meselelerin ele alındığını görmekteyiz. Hanefi-Matürîdî geleneği, fikhî meseleleri akâid eserlerine dâhil etmekle kendilerini hem bidat fırkalar olarak isimlendirdiği ekollere karşı hem de kendilerinin dışındaki fikhî mezheplere karşı konumlandırmış olmaktadır. Fakat

doğru yolda olanları Ehl-i Sünnete indirgeyen ve bununla sınırlandıran Semerkandî'nin bu tavrında savunmacı ve dışlayıcı bir yönelim görülmektedir. Semerkandî, Ehl-i Sünneti ön plana çıkarırken, Ehl-i Sünnet dışında kalan sınıfları sıratı müstakimden ayrı bırakarak, kendilerinin dediklerinin tamamının hak; diğerlerinin ise bâtil olduğu çıkarımında bulunur.

Kaynakça

- Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Maturîdî ve Mâturîdilik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008.
- Âmidî, Ali b. Ebi Ali Seyfuddin, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Tahkik: Seyyid el-Cemîlî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabîyye, Beyrût 1404/1984.
- _____, *Munteha's-sûl fi ilmi'l-usûl*, Tahkik: Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003.
- el-Bağdâdî, Abdülkahir, *Usulü'd-Din*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1423/2002.
- Beyazîzade, Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*, Tah. İlyas Çelebi, İFAV Yay., İstanbul, 2000.
- el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Alâüddîn el-Hanefî, *Keşfü'l-esrah-şerh-i Usûli'l-Bezdevî*, Dârü'l-kitabî'l-İslâmî, tsz.
- Can, Mustafa, "Hakîm es-Semerkandî", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 193-194.
- Çelebi, İlyas- Güdekli, Hayrettin Nebi, "Kelâm İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji- IV Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Ensar Yay., İstanbul 2014, s. 369-419.
- Ebü'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam Tercümesi*, çev. Talha Alp, Yasin Yay., İstanbul 2004.
- Ebü Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, Trc. Mustafa Öz, (İmam-ı Azam'ın beş eseri içinde), İstanbul 2015.
- el-Görevî, İbrahim Hilmi b. Hüseyin, *es-Sevâdü'l-a'zam Şerhi Selâmü'l-Ahkam*, çev. Ömer Atmaca, Yasin Yay., İstanbul 2010
- Güler, İlhamî, *Kur'ân Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Tevîl)*, Kelâm Araştırmaları, Ankara 2009.
- Hanbel, Abdullah b. Ahmed, *Mesâilü'l-imam Ahmed b. Hanbel*, Tah. Züheyr eş-Şaviş, Beyrut 1981.
- Harman, Vezir, *Seyfeddin Amidi'nin Kelâm Sisteminde Usulu'd-Din ve Usulu'l-Fıkh İlişkisi*, Doktora Tezi, danışman: Ahmet Akbulut, Ankara Üniversitesi, 2012.

- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.
- Karadaş, Çağfer, “Semerkant Hanefi Kelâm Okulu Matürîdilik Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci”, *Usûl İslam Araştırmaları*, Sy. 6, Temmuz-Aralık 2006, s. 57-100.
- Kâtip Çelebi, Hâci Hâlîfe/Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu’z-Zunûn*, İstanbul 1943.
- en-Nesefî, Ebû’l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü’l-edille fî usûli’l-Dîn*, Tah. Hüseyin Atay, TDV Yay., Ankara 2004.
- en-Nesefî, Ömer, *Akâidü’n-Nesefî*, (Taftazânî’nin *Şerhu’l-akâid*’i içerisinde) İstanbul tsz.
- Pezdevî, Fahrü’l-İslâm, *Usûlü’l-fıkh*, İstanbul, tsz.
- es-Semerkandî, Hakîm, *es-Sevâdü’l-a’zam*, Mektebetü Yâsîn, İstanbul tsz.
- Sezgin, Fuad, *GAS, Tarihu’t-türâsi’l-arabi*, Arapçaya çev. Mahmut Fehmi Hicazî, S. Arabistan 1411/1991.
- eş-Şafî, Muhammed b. İdris, *el-Üm*, Tah. Rıfat Fevzî Abdülmuttalib, Dârü’l-Vefâ, Beyrut 2001.
- Taftazânî, Sa’duddîn Mesud b. Ömer, *Şerhu’t-Telviḥ ale’t-Tevdiḥ li Metni’t-Tenkîḥ fî Usûli’l-Fıkh*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût 1416/1996.
- _____, *Şerhu’l-akâid*, İstanbul tsz.
- et-Tahâvî, Ebû Cafer, *Akîdetu’t-Tahaviyye*, (Bâbertî’nin *Şerhu’l-akîdeti’t-Tahâvî’si* içerisinde), Dârü’l-Beyrût, Beyrut 1430/2009.
- et-Tenuhî, Sehnûn İbn Saîd, *el-Müdevvene*, Dârü’l-kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yay., İstanbul 2014.
- _____, -Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul 2010.
- _____, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İFAV, İstanbul 2004.
- Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- Özarslan, Selim, “es-Sevâdü’l-a’zam İle el-Akîdetu’t Tahâviyye’nin İçerik Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlili”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ 2002, S. 439-458.
- Ulrich Rudolph, *Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâturîdî*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yay., İstanbul 2016.
- Yörükân, Yusuf Ziya, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe”, *AÜİFD*, II-III, Ankara 1952, s. 3-19.

Bir Mezhebe Ait Fürû-i Fıkıh Eserinin Diğer Mezhepleri Temsil Problemi: El-Hidâye'nin Kitâbu'l-Büyü' Örneği

Muhittin ÖZDEMİR*

ÖZ

Hanefî mezhebinin en önemli kaynaklarından olan el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedi, zaman zaman diğer mezhep imamlarının görüşlerine yer vermiştir. Çalışmamız için esas aldığımız kitâbu'l-büyü'da, İmam Mâlik'e sadece bir yerde kısaca temas edilmiştir. İmam Şâfi'ye yirmi yedi yerde, bazen kısaca temas edilmiş, bazen sadece görüşleri nakledilmiş, bazen de görüşlerinin dayanakları aktarılmıştır. Ahmed b. Hanbelî ise hiç temas edilmemiştir. Bu yönüyle el-Hidâye'de Hanefî mezhebinin görüşleri, mezhep imamları arasında en fazla Şâfi'nin görüşleriyle mukayeseli olarak ele alınmıştır. el-Hidâye'de yer verilen diğer mezhep imamlarının ve özellikle Şâfi'nin görüşlerinin, ne derece bir sıhhatle işlendiği hususu önemlidir. Hanefî âlimleri, diğer mezhep imamlarının görüşlerinin eserde birkaç yerde selven yanlış olarak yer aldığını kaydetmişlerdir. Kitapta, önemli görülen yerlerde Şâfi'nin görüşü işlenmiştir. Şâfi'nin görüşleri, yer yer Hanefî mezhep imamı ve onun öğrencilerinin görüşleriyle mutabık olmuştur. Şâfi'nin görüşleri, büyük oranda sahih bir şekilde işlenmiştir. Kısmen muhtasar olduğu için detaya girilmemiş ve böylece Şâfi'nin görüşlerindeki bir takım kayıtlar ve tafsilat işlenmemiştir. Aslında mukayyed olan görüşleri, el-Hidâye'de mutlak olarak ele alınmış ve bu yönüyle de eser, Şâfi'nin görüşlerini temsil salahiyetinden uzak kalmıştır.

Anahtar Kelimeler: el-Hidâye, kitâbu'l-büyü', Hanefî, Şâfi, fıkıh mezhepleri.

ABSTRACT

A Sectarian Work of Islamic Law Issue's Problem of the Representing the Other Madhabs: Example of al-Hidaya's Kitab al-Buyu'

One of the most important works of the Hanafi madhab, al-Hidaya Sherh Bidaye al-mubtedi, have included the views of other madhabs' imams at some parts. In Kitab al-buyu', which is the book that we have taken as the basis for our work, Imam Malik was briefly mentioned only in one place. At twenty-seven places, sometimes brief mentions of Imam al-Shafi'i was made, sometimes only opinions of him were transmitted and sometimes the bases of his views were explained. And Ahmed b. Hanbal has never been mentioned. In this respect, the views of Hanafi madhab in al-Hidaya, the views of Shafi'i among all the madhab imams have been addressed in a comparative way. It is important that, to what extent the views of the other madhab imams and especially of Shafi'i, which are included in the work, are handled with a good sense. The Hanafi scholars have noted that the views of other madhabs' imams were mistakenly located in a wrong way in few places of the work. In the work, the views of Shafi'i are addressed in the sections that are considered to be important. The views of Shafi'i have sometimes been in consistence with the views of the Hanafi madhab imam and his students. The views of Shafi'i in the work have been addressed in a precise way. Since it is partly concise, there are no details in the work; and thus some records and details of Shafi'i's views have not been handled. In fact, his views, which are conditional, were considered as absolute views in the work, and in this respect, the work has become far from being able to represent Shafi'i's views.

Keywords: al-Hidaya, kitab al-buyu', al-Hanafi, al-Shafi'i, fiqh madhabs.

* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı (mozdemir@bingol.edu.tr).

Giriş

Fıkıh ilminin *fürû'* alanında, gerek muayyen bir mezhebe göre gerek bütün mezheplere göre ve gerekse müstakil konularda eserlerin telif edilmesi, bu alan bünyesinde birbirlerinden farklı özelliklerde zengin bir külliyyatın vücut bulmasını sağlamıştır. Fıkıh mezheplerinin her birine ait hacmi ve muhtevası farklı bu eserler; yapılarına bağlı olarak bir kısmı sadece mezhebinin görüşlerini işlemiş, bir kısmı mezhebini işlemekle beraber diğer mezheplerin görüşlerine kısaca yer vermiş, diğer bir kısmıysa mezhebini detaylı işleyip diğer mezheplerin de görüşlerine delilleriyle yer vermiştir. Mezheplerin el kitabı mahiyetindeki *muhtasar* türü özlü anlatımlı eserler, diğer mezheplerin görüşlerine yapıları icabı pek yer vermemişlerdir. Orta hacimli eserler, müellifin önemli addettiği mevzularda, ekseriyetle delilleri vermeden ve değerlendirme yapmadan zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerine yer vermişlerdir. Konuları detaylı, delilleriyle ve geniş değerlendirme eşliğinde sunan mukayeseli ve ansiklopedik olma özelliklerine sahip *mutavvel* türü eserlerse, belirttiğimiz gibi geniş yelpazeli bir izah yöntemini takip etmişlerdir.

İlmî araştırmalarda aslanan, her mezhebin görüşünün kendi mutemed eserlerinden tahkik edilerek alınmasıdır. Ancak bununla beraber, müellifin ve eserin sahip olduğu itimattan ve sağladığı pratik faydalardan dolayı, bazen bir mezhebin eserinden diğer mezheplerin görüşleri alınabilmektedir. Hatta zaman zaman mezheplerin görüşleri tefsir ve hadis kitaplarından öğrenilmektedir. Hadis, fıkıh ve tefsir eserlerinden alınan görüşler, bu eserlerin güvenilir olmasından ötürü, artık kendi aslî ve mutemed kaynaklarından kontrol edilmemektedir.

Bu çalışmamızda, Hanefî mezhebinin en meşhur, muteber ve mutemed metinlerinden biri olan Burhâneddin Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr el-Merginânî (593/1191)'nin *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedi* adlı eserinde yer verdiği diğer mezhep görüşlerinin, gerçekte o mezheplere aidiyetini tespit etmeye çalışacağız. Telifinden itibaren büyük bir rağbet gören, medreselerde ve günümüz dinî eğitim kurumlarında Hanefî fıkhında ders kitabı olarak okutulan, üzerinde pek çok şerh, hâşiye, ihtisâr ve ta'lik gibi çalışmalar yapılan, Farsça, Türkçe, İngilizce ve Rusça'ya tercüme edilen *Hidâye*'nin, yer verdiği diğer mezhep görüşlerinin detaylı bir incelemeyle tahkik edilmesi öneme haiz olacaktır. Nitekim *Hidâye*'nin şârihlerinden Abdülhay el-Leknevî (1304/1886), müellifin, birini İmam Mâlik (179/795)'e diğerlerini İmam Şâfiî (204/820)'ye nisbet ettiği, gerçekte kendilerine ait olmayan, '*müstensihin hatası ya da kâtibin sehvi*', '*kitapta sehven yer almış*', '*hata*' ve '*sehiv*' şeklinde nitelendirdiği bir takım örneklere yer vermiştir¹. Bu örnekler, eserin yer verdiği diğer mezhep görüşlerinin incelenmesinin ne derece önemli olduğunu göstermektedir.

Hanefî mezhebi dışında kalan diğer mezheplerin görüşlerinin aidiyeti problemini,

1 Leknevî, Abdülhay, *Şerhu'l-allâme Abdülhay el-Leknevî* (thk. Naîm Eşref Nûr Ahmed), I-VIII, İdâretu'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Karacı 1418, I, 16, 84-86; Kallek, Cengiz, "*el-Hidâye*", *DİA*, XVII, 471-473, TDV Yayınları, İstanbul 1998, 472.

kitâbu'l-büyû' özelinde inceleyeceğiz. Önce müellifin, mezhep imamının görüşüne yer verdiği paragrafı sunacağız. Mezhep imamının aktarılan görüşü, o mezhebin aslı ve mutemed kaynaklarıyla bütünüyle mutabıkça, konuyu kısaca vermekle iktifa edeceğiz. Şayet o mezhebin görüşünde tafsil, tahsis, kayıt, şart vb. durumlar söz konusuysa, bu durumda konuyu bütün detaylarıyla ele alacağız. *Hidâye*'nin telif tarihi olan 586/1190 yılını² esas alıp, bu tarihten önce telif edilmiş ve müellifin ulaşmış olabileceği eserler üzerinden görüşleri tahlil edeceğiz. Aksi takdirde, müelliften sonra telif edilmiş ve onun görmediği eserler üzerinden, müellif ve eseri değerlendirilmiş ve böylece anakronizme düşülmüş olacaktır. Konu çok kapalı ve girift olmadığı sürece, Mergînânî sonrası eserlere müracaat etmeyeceğiz. Mamafih *Hidâye* sonrası eserlerle onun mevsûkiyetini tespit etme yerine, sonraki eserlerden yola çıkarak önceki eserleri anlamaya çalışacağız. Bu yöntem, mezhebin nihâî görüşlerinin henüz şekillenmediği mezhepler için kaçınılmazdır.

I. *Hidâye*'de Yer Alan İmam Mâlik (Mâlikî Mezhebi)'e Ait Görüşlerin Tevsiki

*el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedi'*de İmam Mâlik ve dolayısıyla Mâlikî mezhebine bazen değinilmiştir³. Çalışmamız için esas aldığımız *kitâbu'l-büyû'*daysa, İmam Mâlik'e bir defa değinilmiş, onda da Mâlik'in görüşü aktarılmamış sadece '*İmam Mâlik'in aksine (hilâfen li-Mâlik)*' ifadeleriyle onun aksi görüşe sahip olduğuna kısaca temas edilmiştir. *Hidâye*'nin, İmam Mâlik'in görüşüne değindiği ifadeleri ve bu ifadelerin mevsûkiyetini şu şekilde işleyebiliriz:

A. Kitâbu'l-Büyû'

Hidâye (1. Örnek):

Belirli ritil ölçülerinde istisnada bulunarak meyveyi satmak -İmam Mâlik (r.h.)'in aksine- câiz değildir. Çünkü istisnadan sonra geri kalan, meçhuldür⁴.

Mergînânî'nin belirttiği gibi, belirli ölçülerde istisnada bulunarak meyvenin satılmasının câiz olmaması hususunda, İmam Mâlik'in farklı görüşü bulunmaktadır. Ona göre üçte bir oranının aşılması şartıyla, belli ritil ölçülerinde istisnada bulunarak meyve satışında bulunmak câizdir⁵. Ebû Hanîfe (150/767)'ye göre istisnada bulunarak

2 *Hidâye*'nin telif edildiği tarih hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Leknevî'nin, Mergînânî'nin 573/1178 yılının zilkade ayında telifine başladığını ve bunun on üç yıl sürdüğünü kaydettiğine göre, eserin 586/1190 yılında tamamlanmış olması gerekir (Leknevî, *a.g.e.*, I, 12).

3 Kallek, "*el-Hidâye*", *DİA*, XVII, 471.

4 Mergînânî, Burhâneddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedi*, I-VIII, Mektebetu'l-büşrâ, Karâçi 1435/2014, V, 26.

5 İbnu'l-Berâzeî, Ebû Saîd Halef b. Ebî'l-Kâsim Muhammed el-Ezdi el-Kayravânî, *et-Tehzîb fi ihtisârî'l-Müdevvane* (thk. Muhammed el-Emin), I-IV, Dâru'l-buhûs, Dubâ 1423/2002, III, 270; Bağdâdî, el-Kadî Ebû Muhammed Abdulvahhâb b. Ali, *el-İşrâf alâ nüketi mesâilî'l-hilâf* (thk. el-Habîb b. Tâhir), I-II, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1420/1999, II, 546/*el-Meâne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne* (thk. Humeys Abdullhak), el-Mektebetu't-ticâriyye, Mekke t.y., 1104/*Uyûnu'l-mesâil* (thk. Ali Muhammed İbrahim), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1430/2009; Sıkkîlî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Yûnus et-Temîmî, *el-Câmi' li-mesâilî'l-Müdevvane* (thk. komisyon), I-XXIV, Dâru'l-fikr, Beyrut 1434/2013, XIII, 1070, 1071; İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-tahsil ve'ş-şerh ve't-tevcîh ve't-talîl li-mesâilî'l-Müstahrece* (thk. Muhammed Hâci vd.), I-XX, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, VII, 258.

meyvenin satışını yapmak, oranı ne olursa olsun câiz olmadığından olacak ki; Merginâni, İmam Mâlik'in üçte birlik oran kaydını belirtme ihtiyacını hissetmeksizin, onun görüşünü mutlak olarak vermiştir.

Kitâbu'l-büyû'da İmam Mâlik'e başka bir görüş nisbet edilmediği, nisbet edilen bu görüş de tahkik gerektirmeyecek sarahatte kendisine ait olduğu mezhebin muteber kaynaklarında belirtildiği için, bu kısa izahla yetineceğiz.

II. Hidâye'de Yer Alan İmam Şâfiî (Şâfiî Mezhebi)'ye Ait Görüşlerin Tevsiki

Hidâye'de İmam Şâfiî'nin görüşlerine sıklıkla yer verilmiştir. İmam Mâlik'e bazen değindiğini belirtmiştik. Ahmed b. Hanbel (241/855)'in görüşlerine ise hiç temas edilmemiştir⁶. Muhtemelen Hanefî ve Şâfiî mezhepleri birbirlerine yakın bölgelerde yayıldıkları⁷ ve İslâm coğrafyasında en fazla müntesibi bulunan iki mezhep⁸ oldukları için, Hanefî fıkıh eserlerinde ve bu kabilden olmak üzere *Hidâye*'de İmam Şâfiî'nin görüşlerine sıklıkla yer verilmiştir.

Kitâbu'l-büyû'da Şâfiî'nin görüşlerine yirmi yedi yerde yer verilmiştir. Şâfiî'nin görüşleri, çoğunlukla *kâleş-Şâfiî* ifadeleriyle delilleri eşliğinde sunulmuş ve Hanefî fıkıhına göre değerlendirilmiştir. Bazen de *kavluş-Şâfiî* (Şâfiî'nin görüşü), *indeş-Şâfiî* (Şâfiî'ye göre), *fihî hilâfuş-Şâfiî* (Şâfiî'nin ayrı görüşü vardır), *hilâfen liş-Şâfiî* (Şâfiî'nin aksine) ve *aniş-Şâfiî* (Şâfiî'den nakledilen) ifadeleriyle aktarılmıştır. Zaman zaman Şâfiî'nin bir konu hakkındaki görüşü, Hanefî mezhebi içinde o konuda münferit kalan Ebû Hanîfe, Züfer (158/775), Ebû Yûsuf (182/798) ve İmam Muhammed (189/805)'in görüşleriyle benzerlik arz etmiştir. *Kitâbu'l-büyû*'da İmam Şâfiî'ye nisbet edilen görüşlerin, gerçekte ona ait olup olmadığını -gerektiğinde tafsilatıyla izah ederek- incelemeye geçebiliriz.

A. Kitâbu'l-Büyû

Hidâye (2. Örnek):

İcap ve kabul olunca, alış-veriş bağlayıcı olur ve taraflardan herhangi birinin, ayıp ve görme dışında muhayyerlik hakkı olmaz. Şâfiî (r.h.): Tarafların her biri için; Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "alıcı ve satıcı ayrılmadığı sürece muhayyerdir" hadis-i şerifi gereğince meclis muhayyerliği sabit olur⁹.

İmam Şâfiî, yukarıdaki hadis-i şerifin farklı varyantlarından ve bazı sahabe ile tâbiîn kavil ve uygulamalarından (*âsâr*) hareketle, alıcı ve satıcı için *meclis muhayyerliği*

6 Kallek, "el-Hidâye", DİA, XVII, 471.

7 Arabî, Hişam Yesrî, *Coğrafiyyetu'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, Dâru'l-basâir, Kahire 1426/2006, 7-8, 34-36; Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", DİA, XVI, 1-21, TDV Yayınları, İstanbul 1997, 5-9; Aybakan, Bilal, "Şâfiî Mezhebi", DİA, XXXVIII, 233-247, TDV Yayınları, İstanbul 2010, 236, 237-239.

8 Kevserî, Muhammed Zâhid (İbn Ebî Hâtim er-Râzi, Ebû Muhammed Abdurrahman, *Âdâbuş-Şâfiî ve menâkibuh* (tkm. el-Kevserî, thk. Abdulğani Abdulhâlik), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003, [takriz] 3.

9 Merginâni, a.g.e., V, 7.

hakının bulunduğunu belirtmiştir¹⁰. Meclisi; tarafların ayrılmadıkları süre içinde alış-veriş akdinin gerçekleştiği makam ve meclis olarak tanımlamıştır¹¹.

Hidâye (3. Örnek):

Kim meyveli hurma ağaçlarını ya da meyveli herhangi bir ağacı satarsa, müşteri şart koşmadığı sürece onun meyvesi satıcıya aittir. Bunun delili şu hadis-i şeriftir: “Kim hurma ağaçlarının bulunduğu bir toprağı satın alırsa, müşteri şart koşmadığı sürece meyve satıcıya ait olur¹².” Çünkü her ne kadar meyvenin ağaca bitişik olması tabii ise de, bunlar toplanmak içindir dalda kalmak için değildir. Böylece ekin gibi olur. Satıcıya ‘meyveleri topla satılanı müşteriye teslim et’ denir. Aynı durum tarlada ekinin olması için de geçerlidir. Çünkü müşterinin mülkiyeti, satıcının mülkiyeti tarafından meşgul edilmiştir. Satıcının tarlayı boşaltması ve teslim etmesi gerekir. Bu, müşterinin mülkiyetinde metan olması durumuna benzer. İmam Şâfiî (r.h.): Ürünün olgunlaşması ve ekinin hasat edilmesi için (meyve ağaçta, ekin tarlada) bırakılır. Çünkü vacip olan şey, mutut olan teslimdir, mutut da bu şekilde kesilmemesidir. Bu, tarlada ekin bulunduğu halde icâre süresinin dolması durumuna benzer¹³.

Mergînânî'nin aktarım tarzından, Şâfiî'nin herhangi bir ayırıma gitmeksizin gerek aşlanmış gerekse aşlanmamış olsun satımı yapılan bütün ağaçların meyvelerinin aynı hükme tabi olduğu, alıcının şart koşmaması durumunda meyvelerin satıcıya ait olacağı görüşüne sahip olduğu izlenimi uyanmaktadır. Oysa Şâfiî, aşlanmış ağaçların meyvelerinin alıcının şart koşmaması durumunda satıcıya ait olduğunu, aşlanmamış ağaçların meyvelerininse alıcıya ait olduğunu açıkça kaydetmiştir¹⁴.

İmam Şâfiî, ‘*bâbu semeri'l-hâiti yubâu asluh*’ başlığı altında; “kim aşılandıktan sonra hurma ağaçlarını satarsa, alıcı şart koşmadığı takdirde meyvesi satıcıya aittir¹⁵” ve “kim aşlanmamış hurma ağaçlarını satarsa alıcı şart koşmadığı takdirde meyvesi

10 Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ûm* (thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib), I-XI, Dâru'l-vefâ, Mansûra 1422/2001, IV, 6-11; Müzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya, *Muhtasaru kitâbi'l-Ûm*, Dâru'l-marife, Beyrut 1425/2004, 110-111; Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvi'l-kebir* (thk. Afî Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-XVIII, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1414/1994, V, 30; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* (thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb), I-XXIII, Dâru'l-minhâc, Beyrut 1428/2007, V, 16.

11 Şâfiî, *el-Ûm*, IV, 9.

12 *Hidâye*'nin hadislerini tahrir eden Zeylai (762/1360), hadis in bu lafızlarla garîb olduğunu, kütüb-i sitte müelliflerinin farklı varyantlarla rivayetlerinin bulunduğunu kaydetmiştir (Zeylai, Cemaluddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye* (thk. Muhammed Avvâme), I-IV, Müessesetu'r-reyyân/Dâru'l-kuble, Beyrut/ Cidde 1418/1997).

13 Mergînânî, *a.g.e.*, V, 22.

14 Şâfiî, *el-Ûm*, IV, 80.

15 Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *Müsnedu'l-İmâmîş-Şâfiî* (thk. Mâhir Yasin Fahl), I-IV, Şirketu garrâs, Kuveyt 1425/2004, III, 159 (Hadis no: 1367); Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn, *Marîfetu's-sünen ve'l-âsâr* (thk. Abdulmu'tî Emin Kal'âci), I-XV, Dâru kuteybe/Dâru'l-va'y/Dâru'l-vefâ, Beyrut/Kahire 1412/1991, VIII, 68 (Hadis no: 11147)/*es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), I-X, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1424/2003, V, 485 (Hadis no: 10577).

satıcıya aittir¹⁶” hadis-i şeriflerini rivayet ederek bu hadislerin bazı delaletlerinin olduğunu belirtmiştir. Bu delaletlerden birine göre, aşılansmış hurma ağaçlarının bulunduğu toprağın satılması durumunda alıcının şart koşmaması halinde ağaçtaki meyveler satıcıya, diğer bir delalete göreyse aşılansmamış hurma ağaçlarının bulunduğu toprağın satılması durumunda bunların meyveleri alıcıya ait olur demiştir¹⁷.

Görüldüğü gibi İmam Şâfiî, aşılansmış meyve ağaçlarıyla aşılansmamış meyve ağaçlarının bulunduğu bahçelerin satılması durumunda, meyvelerinin kime ait olacağı probleminde, aşılansmışlarıninkinin alıcının şart koşmaması şartıyla satıcıya ait olduğunu, aşılansmamışlarıninkinin de alıcıya ait olduğunu hükme bağlamıştır. Mergînânî'nin, *Hidâye*'nin nisbeten muhtasar bir eser olması hasebiyle Hanefilerin görüşlerini tafsilatıyla verdiği, diğer mezheplerin görüşünü tafsilata girmeden icmâlen verdiği ve dolayısıyla Şâfiî'nin görüşünü detaylandırmadığı için aradaki farka dikkat çekmediği anlaşılmaktadır.

İmam Şâfiî, meyvenin satıcıya ait olması durumunda; kesilmeleri, toplanmaları ve hasat edilmeleri zamanına kadar, alıcının meyveleri ağaçta bırakması gerektiğinin sünnette makul olduğunu söylemiştir¹⁸. Mergînânî ‘*mutai*’ ifadesini Şâfiî'ye nisbet etmişken Şâfiî, ‘*makûl*’ ifadesini kullanarak ‘*sünnette olması makûldur*’ demiş ve böylece ‘*makûl*’ olmayı sünnete bağlamıştır. Müzenî (264/878), Şâfiî'nin ifadesini ‘*makûl*’ şeklinde ‘*sünnet*’ten yalın olarak kullanmıştır¹⁹.

Ebü'l-Hasan el-Mâverdi (450/1058) İmam Şâfiî'nin ifadelerini açıklarken, herhangi bir şart koşulmaksızın aşılansmış ağaçlardaki meyvelerin satıcıya ait olduğunu, hasat zamanına kadar satıcı lehine ağaçlarda kalacağını, alınmalarının gerekli olmadığını ve alıcının bunu engelleme hakkına sahip olmadığını izah etmiştir²⁰. İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085) aynı ifadeleri açıklarken, satıcının zamanından önce meyveleri kesmeye zorlanamayacağını belirtmiştir²¹.

Hidâye (4. Örnek):

Buğdayın başağında, baklanın kabuğunda satımı câizdir. Pirinç ve susam da böyledir. İmam Şâfiî (r.h.): Yeşil baklanın satımı câiz değildir. İlk kabuklarındaki cevizin, bademin ve fıstığın da satılması ona göre câiz değildir. Başağın satımı hakkında iki kavli vardır. Bize göre bunların tümünün satımı câizdir. Ona göre; akit

16 Buhârî, İmam Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul t.y., kitâbu'l-büyü' (34), Bâbu men bâe nahlen kad ubbiret (90); Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim bi-şerhi'l-İmâm Muhyiddin en-Nevevî* (thk. Halil Me'mûn Şihâ), I-XIX, Dâru'l-marife, Beyrut 1420/1999, kitâbu'l-büyü' (21), Bâbu men bâe nahlen (15), Hadis no: 3878-3884; İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, Müsnedi Ahmed b. Hanbel (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-hadis, Kahire 1416/1995, IV, 286 (Hadis no: 4502).

17 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 80.

18 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 85.

19 Ayrıca bkz. Müzenî, *a.g.e.*, 116.

20 Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 169.

21 Cüveynî, *a.g.e.*, V, 116.

konusu, alıcının hiçbir menfaatin olmadığı bir şeyle örtülüdür. Bu, içinde altın ve gümüş parçacıklarının bulunduğu toprağın kendi cinsiyle satımına benzer²².

Bu nakilde İmam Şâfiî'ye nisbet edilen yeşil baklanın, ilk kabuklarındaki cevizin, bademin ve fıstığın satımının câiz olmadığı, başağın satımının cevazı hakkında iki kavlinin bulunduğu hususunu, her bir maddeyi aslı kaynaklarından araştırarak bunun İmam Şâfiî'ye veya Şâfiî mezhebine aidiyetini tespit etmeye çalışacağız.

İmam Şâfiî, *'bâb: meyvelerin satımının helâl olduğu vakit'* başlığı altında, meyvelerin olgunlaşmadan, kırmızılaşmadan ve sararmadan, uzayıp büyümeden, hastalıktan emin olmadan satılmasını ve *bey-i sinîni*²³ yasaklayan hadislerle ve âsâra ver verirken, Atâdan *'toprakta biten karpuz, salatalık ve baklagiller gibi yenen hiçbir şeyin, hurma şeklinde yenemediği sürece satılamayacağını'* aktarır²⁴. Şâfiî, konuyla ilgili rivayetleri aktardıktan sonra, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ham olmaktan çıkıncaya kadar bütün meyvelerin satışını yasakladığını, kırmızılaşınca, sararınca, olgunlaştıkları belirince, hamlıktan çıkıp yenilebilecek duruma gelince, tümü bu aşamaya ulaşıncaya satışına izin verdiğini izah eder. Bu durumu, tümünde çekirdeklerinin artık sert olmalarından dolayı, zâhiren hastalıktan engelleyecek büyük derecedeki olgunluk olarak ifade eder²⁵.

İmam Şâfiî, kendisinden yukarıdaki nakli aktardığı Said b. Sâlim Ebû Osman el-Kaddâh'ın *'baklagillerin kısım kısım satıldığını'* söylediğini ekler²⁶. Muhtemelen Şâfiî bununla, meyveler içinde olgunlaşan ve henüz olgunlaşmayanların bulunduğunu, bunların tümü için satılıp ya da satılamayacağı hükmünün verilemeyeceğini, olgunlaşanların satılabileceklerini, çünkü meyvelerin kısım kısım, parça parça, bölüm bölüm olgunlaştıklarını ve dolayısıyla satıldıklarını anlatmak istemektedir²⁷. İmam Şâfiî konuyla ilgili rivayetleri aktardıktan sonra, Atâ ve Tâvûs'un söylediklerinin Allah'ın izniyle sünnetin anlamı olduğunu vurgulayarak konuyu, *'yenilen meyve veya bitkilerin yenilebilecek, yenilemeyenlerinse biçilebilecek aşamaya gelince satılacağı'*

22 Merginâni, a.g.e., V, 27-28.

23 *Bey-i sinîni* iki şekilde olur: 1. Başta belirlenmiş muayyen bir ücretle hurmaların birkaç yıllığına satılması, 2. Satıcının alıcıya "yılın bitiminde aramızda alış-veriş olmamak üzere bunu sana bu yıllık sattım, sen bana satılanı iade edeceksin ben de sana ücreti iade edeceğim" diyerek yapılan satım akdidir (Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdolvâhid b. İsmâil, *Bahru'l-mezheb fi fûrû'i mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî* (thk. Ahmed İzz/İnâye ed-Dımaşki), I-XIII, Dâru İhyâit-turâsî'l-arabî, Beyrut 1423/2002, VI, 194; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-müftîn* (thk. Halil b. Me'mûn Şihâ), I-IV, Dâru'l-marife, Beyrut 1427/2006, II, 41).

24 Şâfiî, *el-Ûm*, IV, 97-98.

25 Şâfiî, *el-Ûm*, IV, 98.

26 Şâfiî, *el-Ûm*, IV, 98.

27 İlerleyen sayfalarda bu tespitine kaynaklık teşkil edecek rivayetlere yer vermektedir (*el-Ûm*, IV, 98-99, 103). Şâfiî, üzerinde satım akdinin gerçekleştiği olgunlaşmış meyvelerin toplanmadan, olgunlaşmış ikinci partinin satılmasının asla câiz olamayacağını, daha önce satımının gerçekleştiği olgunlaşmış birinci kısım meyvelerin toplanmasından sonra ancak ikinci kısım meyvelerin satımının câiz hale gelebileceğini vurgulamıştır (*el-Ûm*, IV, 103). Hatta kabuklarındaki veya liflerindeki meyve ve ekinler zarar görmeden sahipleri tarafından kabuklarından veya liflerinden çıkarılsa dahi, ağaçlarında satılmalarının câiz olmadığını tercih (*ihtiyâr*) ettiğini belirtmiştir (*el-Ûm*, IV, 103).

şeklinde formüle etmiştir²⁸.

Mergînânî, İmam Şâfiî'nin yeşil baklanın (*el-bâkillâu'l-ahdar*) satımının câiz olmadığını söylediğini ileri sürmesine karşın Şâfiî, yeşil kaydına yer vermeksizin olgunlaşmamış baklagillerin (*bakl/bukûl/fûl*) satımının câiz olmadığını belirtmiştir. Muhtemelen Mergînânî, *olgunlaşmamış olma* vasfını *yeşil* vasfı ile aktarmıştır.

İmam Şâfiî'nin olgunlaşmamış baklagillerin satımının câiz olmadığını sarahaten hükme bağlamış olmasına rağmen, ilk dönem Şâfiî âlimleri (*ashâb*) tarafından, İmam Şâfiî'nin yaş bakla aldırıldığına istinaden konu hakkında iki *vechin* bulunduğu iddia edilmiştir²⁹. *Vecih*lerden birinin Ebû Saîd el-İstahrî (328/940)'ye ve İbnü'l-Kâss (335/946)'a ait olduğu belirtilmiştir³⁰. Konu hakkındaki *vecih*, *kavil* olarak da ifade edilmiştir³¹. Mâverdi, Basralıların câiz gördüğünü, Bağdatlıların câiz görmediğini ve mezhebin izahının da bu yönde olduğunu kaydetmiştir³². Cüveynî, *fûl* olarak adlandırılan üst kabuğundaki yaş baklanın satımı hakkında *ashâb*ın ihtilaf ettiğini, zâhir olanın câiz görme olduğunu, İmam Şâfiî'nin bazı yardımcılarına yaş bakla aldırıldığını gerçek olduğunu belirtmiştir³³. Fıkıh literatürünü hocası Cüveynî'nin *Nihâyetu'l-matlab*'ı üzerine inşâ eden İmâm Gazzâlî (505/1111) de kendisine uymuştur³⁴.

Olgunlaşmamış baklanın satımının câiz olduğu görüşünün dayandığı *kavlin* ya da *vechin* kaynağını, İmam Şâfiî'nin Bağdat'ta Rebî' b. Süleyman el-Murâdî (270/884)'ye yeşil bakla (*el-bâkillâu'l-ahdar*) aldırıldığı iddia edilen rivayet teşkil etmektedir³⁵. Rebî' b. Süleyman'ın Şâfiî'yle Bağdat'ta bulunduğu dair hiçbir rivayet bulunmadığı³⁶, Mısır'da kendisine talebelik yaptığı³⁷ için, yeşil baklanın satımının câiz olduğu

28 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 99.

29 Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 198; Cüveynî, *a.g.e.*, V, 154; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi'l-mezheb* (thk. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdurrahman), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, I-IV, Beyrut 1422/2001, IV, 141; İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim eş-Şâfiî el-Yemenî, *el-Beyân fi fikhil-İmâmîş-Şâfiî* (thk. Abdusselam Muhammed), I-XIII, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1425/2004, V, 83; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref ed-Dimaşkî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb liş-Şirâzi* (thk. Muhammed Necib el-Mutî'i), I-XXIII, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabi, Kâhire 1415/1995, IX, 369-370.

30 Şirâzi, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Yûsuf el-Firûzabâdi, *el-Mühezzeb fi fikhil-İmâmîş-Şâfiî* (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd/Âli Muhammed Muavvad), I-VI, Dâru'l-marife, Beyrut 1424/2003, II, 28; Rüyânî, *a.g.e.*, VI, 195; İmrânî, *a.g.e.*, V, 83; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 370; Râfiî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed el-Kazvinî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz el-marûf biş-Şerhi'l-kebir* (thk. Ali Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-XIV, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1417/1997, IV, 353.

31 Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ, *et-Tehzîb fi fikhil-İmâmîş-Şâfiî* (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd/Âli Muhammed Muavvad), I-VIII, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1418/1997, III, 386-387; Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, IV, 353; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 131.

32 Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 198.

33 Cüveynî, *a.g.e.*, V, 154; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 131.

34 Gazzâlî, *el-Vasît*, IV, 141.

35 Kaffâl el-Mervezî (417/1026) ve Ebû Ali es-Sincî (430/1039)'nin *Şerhu't-Talhis* adlarıyla İbnü'l-Kâss'ın *et-Talhis*'ine yazdıkları şerhlerde ve Kadî Hüseyin (462/1070)'in *et-Ta'lika*'da, İmam Şâfiî'nin Bağdat'ta Rebî' b. Süleyman el-Murâdî (270/884)'ye yeşil bakla aldırıldığı aktarılmıştır (Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, IV, 353, nâşirlerin dipnotu). Eserler elimizde olmadığı için, nâşirlerin bu bilgisini herhangi bir yorum yapmadan sadece aktarmakla yetiniyoruz.

36 Rebî' b. Süleyman, İmam Şâfiî'yi Mısır'a gelmeden önce Nusaybinde gördüğünü söylemiştir (Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn, *Menâkibuş-Şâfiî* (thk. es-Seyyid Ahmed es-Sakr), I-II, Mektebetu dâri't-turâs, Kâhire 1390/1970, I, 237). Buna göre eğer Bağdat'a görmüş olsaydı buna mutlaka değinirdi.

şeklindeki *kavlin* ya da *vechin* kaynağını teşkil eden rivayet zayıf kabul edilmiş ve mezhepte kabul görmemiştir. En iyimser görüşle bile *el-kadîm* olarak alınacağı, *kavli cedîd*inse bunun aksi olduğu vurgulanmıştır³⁸. Bu rivayetin zayıf kabul edilmesinden ziyade İmam Şâfiî'nin, yeşil, taze, ham, olgunlaşmamış ve üstteki ikinci yani her iki kabuğunda bulunan baklanın ve diğer baklagillerin satımının câiz olmadığına dair açık *nassı* bulunmasından dolayı, mezhepte konu hakkında kesin hükme varılmıştır³⁹.

Mergînânî, İmam Şâfiî'ye *bâkilla* (bakla) lafzını nisbet etmişken Şâfiî, baklayı da içine alan, daha genel bir lafız olan ve baklagillere tekabül eden *bakl* ve *bukûl* lafızlarını kullanmıştır⁴⁰. Şâfiî nadiren, *bâkilla* kelimesinin müteradifi olan *fûl* kelimesini kullanmıştır⁴¹.

İmam Şâfiî'nin baklagillerin satımının hükmü hakkındaki görüşü, üzerinde iki kabuğun bulunduğu, birinci yani üstteki kabuğun olgunlaşınca kendiliğinden yarıldığı, ikinci yani alttaki kabuğunsa kaldığı bütün meyve, sebze ve ekinler için geçerlidir⁴². Bunlardan cevizin satımı hakkında şunları kaydetmiştir:

*Cevizin üzerinde iki kabuk bulunur: Birinci kabuk, insanların kaldırdıkları/kırdıkları kabuğun üzerinde bulunan kabuktur. Üstteki kabuğun bulunduğu cevizin satımı câiz değildir. Kaldırmak/kırmak için üzerinde kabuğu bulunan cevizin satımı câizdir. Çünkü ceviz, üstteki kabuk olmadan olgunlaşmaz ama alttaki kabuk olmadan olgunlaşır*⁴³.

Şâfiî, cevizin açtığı zaman satılacağını, bunun dışında satılamayacağını⁴⁴, üzerinde iki kabuğun bulunduğu her şeyin böyle olduğunu, bademin de içinde bulunduğu diğer bir takım meyveler için de aynı hükmün geçerli olduğunu, insanların kabuğuyla

37 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Tehzibu'l-esmâ ve'l-luğât* (thk. Ali Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-(el-Esmâ)-II(el-Luğât), Dâru'n-nefâis, Beyrut 1426/2005, I, 275; İsnevî, el-İmâm Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasan b. Ali b. Ömer el-Emevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye* (thk. Kemâl Yusûf el-Hût), I-II, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1422/2001, I, 30; İbn Kadî Şühbe, Takiyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed el-Esedî ed-Dımaşkî, *Tabakâtu'l-fukahâiş-şâfi'iyye* (thk. Ali Muhammed Ömer), I-II, Mektebetu's-sekâ-feti'd-dîniyye, Kâhire t.y., I, 33-34.

38 Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ, *Esnâ'l-metâlib şerhu Ravdi't-tâlib (ve bi-hâmîşihî Hâşiyetu's-şeyh Şihâb Ebi'l-Abbâs Ahmed er-Remlî el-Kebîr)*, I-IV, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, y.y. t.y., II, 106; Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatib, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* (thk. Muhammed Halil Aytânî), I-IV, Dâru'l-marife, Beyrut 1418/1997, II, 118; İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *Tuhfetu'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc (Havâşî's-Şirvânî ve'l-Abbâdî)*, I-X, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1427/2006, IV, 516; Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc (Hâşiyetu's-Şebrâmellesî)*, I-VIII, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1430/2009, IV, 174.

39 Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf el-Firûzabâdî, *et-Tenbih fi'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî* (thk. Ali Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-erkam, Beyrut 1418/1997, 274/el-Mühezzeb, II, 28; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 370/Ravdatu't-tâlibin, II, 131.

40 Şâfiî, *el-Ûm*, IV, 97, 98, 99, 139.

41 Şâfiî, *el-Ûm*, IV, 103.

42 Şâfiî, *el-Ûm*, IV, 105.

43 Şâfiî, *el-Ûm*, IV, 99.

44 Şâfiî, *el-Ûm*, IV, 99.

biriktirip kırılınca tazeliği giden, tadı değişen ve çabuk bozulmaya yüz tutan - kabuğundaki yumurta ve muz gibi- kabuklu her şeyin aynı kategoride olduğunu vurgulamıştır⁴⁵.

Mergînânî'nin, İmam Şâfiî'ye nisbetle satılmasının câiz olmadığını aktardığı ürünlerden biri de *ilk kabuğundaki fıstıktır*. Bu nitelikteki fıstığın satımı hakkında, İmam Şâfiî'nin herhangi bir ifadesi bulunmamakla beraber, yukarıda dile getirdiğimiz gibi, *üzerinde iki kabuğu bulunan her şeyin* kapsamına fıstık da girdiği için, *tahrîc* yoluyla onun ilk kabuğundaki fıstığın satışını câiz görmediği sonucuna ulaşılabilir. Nitekim Mâverdi, her iki kabuğunda yaş olarak faydası bulunmayan ve kabuklarıyla birlikte yenmeyen fıstığın, fındığın ve cevizin, gerek kuru gerekse yaş olsun satımının câiz olmadığını kaydetmiştir⁴⁶.

Mergînânî, İmam Şâfiî'nin *başağın satımı* hakkında iki *kavlinin* bulunduğunu aktarmıştır. *Hidâye*'nin en önemli şârihi olan İbnu'l-Hümâm (861/1457), *başağın satımı* ifadesini, *buğdayın başağında satımı* olarak açmıştır⁴⁷. Şâfiî, "ilim ehlinde kimsenin, liflerindeki buğdaydan ve lifli hububattan öşür aldıklarını görmedim. Aynı şekilde onların, liflerin ve tanelerin değişik değişik olmalarından dolayı, başağındaki buğdayı buğdayla gerek ölçek olarak gerekse tartı olarak karşılıklı satmalarına cevaz verdiklerini görmedim⁴⁸" ve "bazı insanlar, buğdayın ve o anlamda olanın başağında satımında, bize muhalefet etmişler ve onun cevazında birleşmişlerdir⁴⁹" diyerek buğday vb. ürünlerin başağında satılmasının câiz olmadığını belirtmiştir. Şâfiî, *kavl-i cedid* dönemi eseri olan *el-Üm*'de câiz olmadığını söylediğine göre, *el-kadîm*'de câiz olduğu görüşüne sahip olduğu anlaşılmaktadır⁵⁰. *Bazı insanlar* ifadesinden de muhtemelen Hanefî ve Mâlikî âlimlerini kastetmiştir⁵¹.

Mergînânî, Şâfiî'nin bunların satımının câiz olmamasını '*akit konusunun, alıcının hiçbir menfaatin olmadığı bir şeyle örtülü olma*'ya bağladığını, bunu da '*içinde altın ve gümüş parçacıklarının bulunduğu toprağın kendi cinsiyle satımına*' benzettiğini nakletmiştir. İmam Şâfiî ise; henüz toprakta bitmemiş olma, olmayan bir şeyin satımı, olup olamayacağının ya da ne kadar ve nasıl olacağının bilinmemesi, bilinmeyen bir

45 İmam Şâfiî ayrıca diğer mezhep imamlarının görüşlerine de yer vermiştir: "Benim dışındakiler şöyle demişlerdir: Bunlar arasında başağında kuruyan her şeyin satımı câizdir. İbn Sirin'den, onun câiz gördüğü rivayet edilmiştir. Bu konuda İbn Sirin'den, ondan daha önce olan kimselerden benzerinin aktarılmadığı bir rivayet bulunmaktadır. Eğer sabit olursa ona uyarız. Fakat onun sabit olduğunu bilmiyoruz. Allah a'lem. Kıyasta da câiz değildir ve sadece tümünün iptal edilmesi söz konusudur. Allah a'lem" (Şâfiî, *el-Üm*, IV, 105. Ayrıca bkz. Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 201).

46 Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 198.

47 İbnu'l-Hümâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdolvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-kadir* (*Şerhu'l-İnâye li'l-Bâberti, Hâsiyetu Sa'di Efendi, Tekmiletu Netâicu'l-efkâr li-Kadizâde*), I-X, Dâru'l-fikr, Beyrut 1434/2012, VI, 293.

48 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 104; Müzenî, *a.g.e.*, 118.

49 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 106.

50 Mehâmîlî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed ed-Dabî, *el-Lubâb fi'l-fikhiş-Şâfiî* (thk. Ahmed Ferid el-Müzidî), Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, Beyrut 1425/2004, 80; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 198; Şirâzî, *el-Mühcezzeb*, II, 28-29; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 373.

51 Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 198.

şeyin satımı, hastalıktan emin olamama⁵², sahibi olunmayanın satımı⁵³ vb. nedenlere bağlayarak illetlendirmiştir⁵⁴. 'Alıcının hiçbir faydasının olmadığı bir şeyle örtülü olma' ifadesi Mâverdî'de yer almaktadır:

Delilimiz, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in aldatmanın olduğu satışı nehyetmesidir. Alıcının menfaatinin olmadığı bir kabukla örtülü olan bir şeyin satımında aldatma bulunmaktadır⁵⁵.

Mergînânî'nin, Şâfiî'ye nisbet ettiği 'içinde altın ve gümüş parçacıklarının bulunduğu toprağın kendi cinsiyle satımına benzer' ifadesi, *el-Ümm*'ün farklı nüshalarında 'içinde buğdayın bulunduğu toprağın toprakla satımı' şeklinde yer almaktadır⁵⁶. Müzeni, onun bu ifadesini 'içinde gümüşün bulunduğu toprağın toprakla satımı' şeklinde almış⁵⁷, Mâverdî de gümüş ifadesine *altını* eklemiştir⁵⁸. Mergînânî'nin, Şâfiî'nin 'buğday'ın, Müzeni'nin 'gümüş'ün ve Mâverdî'nin 'altın'ın bulunduğu toprağın toprakla satışı ifadelerini; altın ve gümüş parçacıklarının bulunduğu toprak anlamına gelen⁵⁹ 'turâbu's-sâğ'e' kalıbında ifade ettiği görülmektedir. Dolayısıyla Mergînânî'nin, İmam Şâfiî'nin ve Şâfiî mezhebi âlimlerinin ifadelerini, kendi lafız ve cümleleriyle 'kâle's-Şâfiî' diyerek aktardığı ve bunu mezhep çatısı altında Şâfiî'ye nisbet ettiği anlaşılmaktadır.

1. Şart Muhayyerliği

Hidâye (5. Örnek):

Şart muhayyerliği satıcı ve alıcı için alış-verişte câizdir. Üç gün ve daha azı için muhayyer olma hakları vardır... Ebû Hanîfe'ye göre bundan daha fazlası câiz değildir. Bu, Züfer (r.h.) ve Şâfiî (r.h.)'nin de görüşüdür⁶⁰.

52 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 100, 101, 104.

53 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 101.

54 İmam Şâfiî'nin, baklagillerin olgunlaşmadan satılmalarını câiz görmemesinin illetini, satır aralarından bu şekilde tespit etmeye çalıştık. Ayrıca Şâfiî, bu şekildeki bir alış-veriş geçersiz görenin delilinin ne olduğu şeklinde sorulara; bunun delilinin, üzerinde derisi olduğu halde koyun etini satın alan kişiye cevaz veren hiç kimseyi bilmediğini söyleyerek cevap vermiştir. Görüldüğü gibi Şâfiî, kabuğundaki meyve ve ekinin satılmasının câiz olmasının, üzerinde derisi bulunan kesilmiş hayvan etinin câiz olmamasına kıyas etmiştir. Hatta buğdayın, baklagillerin ve akdarının üzerinde bulunan kabuğun, derinin eti gizlemesinden daha fazla içindeki hububatı gizlediğini vurgulamıştır. İmam Şâfiî, başağdaki tarım ürünlerine zekât (öşür) düştüğüne hükmeden hiçbir ilim ehlini bilmediğini belirterek bir başka delili zikretmiştir. Diğer delilleri de; ilim ehlinin başağında bulunan buğdayın buğdayla satılmasına cevaz verdiklerini görmediğini ve başağında bulunan hububatın, sahipleri arasında taksim edilmelerini menettiklerini söyleyerek aktarmıştır. Sahipleri arasında taksim edilmesinin menedilmesinin, satışının menedilmesine benzediğini (*eşbeh*) söylemiştir (*el-Üm*, IV, 103-104).

55 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, V, 198-199.

56 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 104; Abdulttalip, *el-Üm* (nâşirin dipnotu), IV, 104.

57 Müzeni, *a.g.e.*, 118.

58 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, V, 197, 198.

59 Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddin, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (thk. Eymen Salih Şaban), XIII, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1420/2000, VIII, 43.

60 Mergînânî, *a.g.e.*, V, 31-32.

Mergînânî'nin naklettiği gibi İmam Şâfiî, şart muhayyerliğinin üç gün ile sınırlı olduğunu ve üç günden fazlasının câiz olmadığını belirtmiştir⁶¹.

Hidâye (6. Örnek):

Kendisine muhayyerlik şartı koşulan kimsenin, süresi içinde feshetme ve onaylama hakkı vardır. Eğer diğerinin huzurunda olmaksızın onay verirse câiz olur. Eğer feshederse, Ebû Hanîfeye ve Muhammede göre diğeri hazır bulunmadan câiz olmaz. Ebû Yûsuf câiz olur demiştir. Bu, Şâfiî'nin de kavlidir⁶².

Mergînânî, muhayyerlik hakkı bulunan bir kimsenin, akdin diğer tarafı hazır bulunmadan akdi feshetme hakkına sahip olması şeklindeki Şâfiîlerin görüşünü, 'Şâfiî'nin kavli' lafızlarıyla aktarmıştır. Şâfiî fıkıh âlimleri, muhayyerlik süresi içinde taraflardan biri, diğeri bulunmadan akdi feshetme hakkına sahip olduğunu kaydetmişlerdir⁶³. Ancak bu görüşün 'Şâfiî'nin kavli' olduğuna dair bir kayda rastlayamadık. Muhtemelen Mergînânî, mezhebin görüşünün mutlaka mezhep imamının yazılı veya sözlü ifadelerine, ders veya fetva yoluyla aktardıklarına dayanması gerektiğine kâni olduğundan, mezhebin görüşünü Şâfiî'ye nisbetle 'Şâfiî'nin kavli' olarak ifade etmeyi tercih etmiştir.

Hidâye (7. Örnek):

Muhayyerlik hakkı olan kişi vefat edince, muhayyerliği bozulur ve mirasçılarında intikal etmez. Şâfiî (r.h.): Ona varis olunur. Çünkü bu, alış-verişte gerekli, sabit olan bir haktır, bunda ayıp ve belirleme muhayyerliği gibi miras geçerli olur⁶⁴.

İmam Şâfiî, ayrılmadan önce taraflardan birinin ölmesi durumunda, mirasçılarının kendisinin yerine geçeceğini, muhayyerlik hakkı bulunan kişi için var olan hakların mirasçılara için de geçerli olacağını kaydetmiştir⁶⁵. Mergînânî, muhayyerlik kısımlarında herhangi bir ayırıma girmeksizin mutlak muhayyerlikten bahsetmiştir. Şâfiî'nin 'ayrılmadan önce taraflardan biri ölürse' ifadesinden, meclis muhayyerliğinden bahsettiği anlaşılmaktadır.

İmam Şâfiî, *kitâbu'l-mükâteb'in beyu'l-mükâtebi ve şîrâuh* alt başlığı altında mükâteb kölenin alış-verişi konusunu işlerken, mukâteb köle câiz olan bir şeyi şart muhayyerliği olmadan satar ya da alır ve alış-verişin yapıldığı yerden ayrılmadan vefat ederse, alış-veriş akdinin bağlayıcı olduğunu (*vacip*) kaydetmiştir⁶⁶. 'Alış-veriş bağlayıcı olur' ifadesinin zâhirinden, muhayyerliğin ölümle sona ereceği, efendisinin kendisine mirasçı olamayacağı anlamı çıkmaktadır⁶⁷.

61 Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Kitâbu İhtilâfi'l-İrakiyyeyn* (el-Üm VIII, 217-390 arası, thk. Rifat Fevzi Abdulluttalib), Dâru'l-vefâ, Mansûra 1422/2001, VIII, 226-228; Müzenî, a.g.e., 111; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, V, 65-69.

62 Mergînânî, a.g.e., V, 40.

63 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, V, 70; Cüveynî, a.g.e., V, 57; Şîrâzi, *el-Mühezzeb*, II, 8; İmrânî, a.g.e., V, 30.

64 Mergînânî, a.g.e., V, 41.

65 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 11.

66 Şâfiî, *el-Üm*, IX, 404.

67 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, V, 58.

Mâverdî, İmam Şâfiî'nin yukarıda verdiğimiz *kitâbu'l-büyû*' ve *kitâbu'l-mükâteb*'deki ifadelerinin farklılığından, mezhebin ilk dönem âlimlerinin şu üç sonuca ulaştığını kaydetmiştir:

1. Ebû İshâk el-Mervezî (340/951)'nin görüşü: Konu, iki ayrı yerdeki iki *kavle* göredir:

a. Ölüm, hem hürün hem de mükâtebin alış-verişteki meclis muhayyerliğini bitirir. Muhayyerlik ne hürün mirasçılarına ne de mükâtebin efendisine intikal eder. Çünkü muhayyerlik bedenî ayrılıkla bitince, bedeni ve ruhu birbirinden ayıran ölümle öncelikli olarak bitmesi gerekir.

b. Muhayyerlik hakkı ölümle sona ermez, hürün mirasçılarına mükâtebinse efendisine intikal eder. Bu, iki *kavlden* en sahih (*asah*) olanıdır. Çünkü meclis muhayyerliği akitle, üç gün muhayyerliği de şart ile oluşmuştur. Üç gün muhayyerliği ölümle bitmeyince ve miras kalınca, meclis muhayyerliğinin de ölümle bitmemesi ve miras kalması gerekir. Ayrıca meclis muhayyerliği ikrahla gerçekleşen ayrılıkla bozulmayınca, ölümle bozulmaması daha evladır. Çünkü ölüme daha çok ikrah bulunmaktadır.

2. Ebû Ali b. Ebî Hureyre (345/956)'nin görüşü: Konu, iki ayrı yerdeki tek *kavle* göre olup, anlattığımız nedenden dolayı muhayyerlik ölümle sona ermez, hürün mirasçılarına ve mükâtebin efendisine intikal eder. *Kitâbu'l-mükâteb*'deki '*alış-veriş bağlayıcı olur*' ifadesiyle, mükâtebin muhayyerlik süresi içinde vefat etmesi durumunda alış-verişin bozulacağını iddia edenlere karşı çıkmayı amaçlamıştır. Çünkü köle olarak vefat etmiştir.

3. Buna göre, iki ayrı yerdeki *nassının* değişik olmasından dolayı cevap da değişikdir. Muhayyerlik hürden mirasçılarına intikal eder, ölümle bitmez. Mükâtebinse efendisine intikal etmez, ölümle biter⁶⁸.

Mâverdî'nin ve kendisinden sonra diğer mezhep âlimlerinin sunmuş olduğu bu üç maddede, mezhebin görüşü açıkça belirtilmemiş olmakla beraber, bütün muhayyerliklerin ve bu kabilden olmak üzere mükâtebin muhayyerliğinin ölümle sona ermeyeceği, mirasçılara ya da efendilerine geçeceği anlaşılmaktadır. Birinci maddede *asah* olan *kavle* göre ve ikinci maddedeki görüşe göre ölümle gerçekleşen muhayyerlik hakkı, mirasçılara intikal eder. Muhayyerliğin ölümle sona ermeyeceği ve mirasçılara intikal edeceği görüşünde olan Şâfiî fakihler; İmam Şâfiî'nin '*alış-veriş bağlayıcı olur*' ifadesini '*alış-veriş geçerli olur*' şeklinde yorumlamanın yanında, kıyas işlemini de etkin bir şekilde devreye sokmuşlardır. Çünkü meclis muhayyerliğinin akdin kendisinden doğduğunu, şart muhayyerliğinin akdin kendisinden değil ayrıca bir şartın ileri sürülmesinden doğduğunu, dolayısıyla meclis muhayyerliğinin şart mu-

68 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 57-58.

hayyerliğinden daha güçlü olduğunu, şart muhayyerliğinin ölümle sona ermeyeceği ve mirasçılara intikal edeceğine göre⁶⁹, ondan daha güçlü olan meclis muhayyerliğinin evleviyetle ölümle sona ermemesi ve mirasçılara intikal etmesi gerekir⁷⁰.

Konu hakkında iki *kavlin* bulunması, bu *kavillerin ashâb* tarafından üç ayrı *turukla* farklı görüşlere dönüşerek aktarılması, İmam Gazzâlî tarafından hayıfla karşılanmasına neden olmuştur. Gazzâlî, ashâbın iki *kavil* arasındaki farkı tespit etme konusunda gereksiz yere tekellüfe girdiğini, muhayyerliğin mirasçıya ait olduğunu, mükâtebin mirasçısının bulunmadığını, efendisinin gerçekte onun mirasçısı olmadığını, dolayısıyla onun ölümüyle muhayyerliğinin bittiğini, zira mirasın nakledilmesinin mümkün olmadığını söyleyerek çok farklı bir boyuttan konuyu değerlendirmiştir⁷¹. Gazzâlî'nin görüşü, kendisinden sonraki fakihler tarafından dile getirilmediği göz önünde bulundurulduğunda, bu farklı yaklaşımın mezhep içinde bir yankı uyandırmadığı görülmektedir.

İlk ve sonraki dönem mezhep âlimleri konu hakkındaki *turukları* vermekte yetindikleri için, mezhebin görüşünün kapalı kaldığı zannı oluşmuştur⁷². Mezhebin görüşü, mezhebin nihai görüşlerinin şekillendiği ve en muteber eserleri olan *Tuhfetu'l-muhtâc* ve *Nihâyetu'l-muhtâc*'da benzer ifadelerle açıkça dile getirilmiştir. Bunlardan *Nihâyetu'l-muhtâc*'ın konuyla ilgili ibaresini şu şekilde aktarabiliriz:

Taraflardan biri ya da her ikisi mecliste vefat ederse, aklını yitirse ya da bayılırsa, asah olan görüş muhayyerliğin şart muhayyerliğinde olduğu gibi -genel dahi olsa- mirasçılara, -hâkim dahi olsa- veliye, mükâtebin ya da me'zûnun efendisine ve müvekkile intikal etmesidir. Hatta bu, meclis muhayyerliğinde daha evladır, çünkü akitle sabit olmuştur⁷³.

Mükâtebin meclis muhayyerliği esnasında vefat etmesi durumunda, muhayyerliğinin intikal edip etmeyeceği konusundaki farklı görüşlerin bulunmasından olacak ki,

69 *Hiyârûs-selâste*ki (*şart muhayyerliği*) muhayyerlik hakkının ölümle bozulmayacağı konusunda, Şâfi mezhebinde herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır (Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, V, 58).

70 İmam Şâfi'nin, alış-veriş dışında da muhayyerliği işlemlerinden ve muhayyerlik hakkına sahip bulunan kişinin o hakkını kullanmadan vefat etmesi durumunda muhayyerlik hakkının mirasçılara geçeceğini beyan etmesinden, onun, mirasçılara intikal edecek muhayyerlik hakkını, muhayyerliğin bütün kısımları için geçerli saydığı anlaşılmaktadır. Şâfi'nin, *ikrâr ve hibe (el-ikrâr ve'l-mevâhib)* konusunu işlerken muhayyerlik hakkının mirasçılara geçeceği bir örnek üzerinde durduğunu görmekteyiz. Örneğin bir kişi birine hibede bulunacağını ikrar etse, *vâhib, mevhubün lehe* hibeyi (*mevhûb*) teslim etmediği ve hibe onun mülkiyetine geçmediği sürece, *vâhibin* hibeden vazgeçme muhayyerliği bulunmaktadır der. Şâfi bu örnekte, hibe ikrarında bulunan kişinin hibeyi teslim etmeden vefat etmesi durumunda, muhayyerlik hakkının mirasçılara geçeceğini, mirasçılardan dilerlerse hibeyi teslim edeceklerini, dilerlerse hibeden vazgeçeceklerini belirtir (*el-Üm*, VII, 543). Bundan da Şâfi'nin, muhayyerlik hakkının mirasçılara intikal etmesi durumunu mutlak olarak aldığı, belirli kısımlarına inhisar etmediği, bütün kısımları için geçerli saydığı anlaşılmaktadır.

71 Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 104.

72 Cüveynî, *a.g.e.*, V, 23-24; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, II, 9-10; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 104; Beğavî, *a.g.e.*, III, 317; İmrânî, *a.g.e.*, V, 32-33; Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Veciz*, IV, 178-179; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibin*, II, 65.

73 Muhammed er-Remlî, *a.g.e.*, IV, 12.

'*asah olan görüş*' ifadesine yer verilmiştir. Bu ifade daha önce Hatîb eş-Şîrbînî (977/1569) ve İbn Hacer el-Heytemî (974/1567) tarafından kullanılmıştır⁷⁴.

Mergînânî, muhayyerliğin ölümle sona ermeyeceği ve mirasçılara intikal edeceği şeklindeki Şâfiî'nin görüşünün dayanağını; "çünkü bu, alış-verişte gerekli, sabit olan bir haktır, bunda ayıp ve belirleme muhayyerliği gibi miras geçerli olur" ifadeleriyle aktarmıştır. Şâfiî'ye nisbet edilen bu gerekçe, onun ifadelerinde geçmemekle beraber, mezhep âlimlerinin eserlerinde benzer şekilde "alış-verişte sabit olan bir seçim olup, buna göre; ayıp muhayyerliği olduğu gibi mirasçının, varisin yerine geçmesi câiz olur" ifadeleriyle yer almıştır⁷⁵.

Hidâye (8. Örnek):

*Kim, istediğini on liraya almak üzere iki elbiseyi satın alsın ve üç günle muhayyer olsa bu câizdir. Üç elbise de aynı şekilde câizdir. Eğer dört elbise olursa alış-veriş fâsittir. Kıyasa göre, alınanın bilinmemesinden dolayı alış-veriş tümünde fâsittir. Bu Züfer (r.h.) ve Şâfiî (r.h.)'nin kavlidir*⁷⁶.

Mergînânî'nin Şâfiî'nin *kavli* olarak ifade ettiği bu nakil, onun eserlerinde geçmemekle ve herhangi bir eserde ona nisbet edilmemekle beraber, Şâfiî fıkıh âlimleri tarafından, iki veya daha fazla köleden, elbiseden ve benzeri şeylerden birinin, ücretleri eşit olduğu takdirde, malın ve bedelin bilinmemesinden dolayı satımının bâtil olduğu vurgulanmıştır⁷⁷.

2. Görme Muhayyerliği

Hidâye (9. Örnek):

*Her kim görmediği bir şeyi satın alırsa, alış-veriş câizdir. Gördüğünde, kişinin muhayyerlik hakkı vardır. İsterse onu, belirlenen ücretin tümüyle alır, isterse ondan vazgeçer. İmam Şâfiî (r.h.): Akit asla sahih değildir. Çünkü satın alınan belli değildir*⁷⁸.

İmam Şâfiî, *kitâbu'l-büyû*'un başında, gerekli şartları taşıyan alış-veriş akdinin taraflar için bağlayıcı olduğunu, muhayyerlikten, gördüğü bir ayıptan, ileri sürdüğü bir şarttan ya da câiz olduğu takdirde *görme muhayyerliğinden* dolayı kişinin reddetme hakkının olduğunu belirtmiştir. İmam Şâfiî'nin kitaplarının râvisi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî, bu ibareye "Şâfiî, görme muhayyerliğinden vazgeçmiş ve '*hiyâru'r-rû'ye câiz değildir*' demiştir" anekdotunu eklemiştir⁷⁹.

74 Şîrbînî, *a.g.e.*, II, 61; İbn Hacer el-Heytemî, *a.g.e.*, IV, 375.

75 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 59; Cüveynî, *a.g.e.*, V, 24; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 9-10.

76 Mergînânî, *a.g.e.*, V, 45.

77 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 24; Gazzâlî, *el-Vasit*, II, 69; İmrânî, *a.g.e.*, V, 72; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Minhâcu't-tâlibin ve umdetu'l-müftin* (thk. Muhammed Tâhir Şaban), Dâru'l-minhâc, Beyrut 1426/2005, 211; Şîrbînî, *a.g.e.*, II, 22; İbn Hacer el-Heytemî, *a.g.e.*, IV, 277-278; Muhammed er-Remli, *a.g.e.*, III, 469.

78 Mergînânî, *a.g.e.*, V, 51.

79 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 6.

İmam Şâfiî, ‘*beyu’l-urûd (ticaret malının satımı)*’ konusunu işlerken, ancak üç alış-veriş türünün câiz olduğunu söylemiş ve bunlardan birinin ‘*gaip mal*’ın satımı olduğunu, gördüğü zaman müşterinin onda muhayyer bulunduğunu belirtmiştir. Yukarıdaki paragrafın aktarımından sonra Rebî’ el-Murâdî’nin notunun eklenmesinde olduğu gibi burada da, Şâfiî’nin ibaresinin bitiminde onun en gözde öğrencisi Ebû Yakub el-Büveytî (231/846)’nin;

Şâfiî’nin benimsediği ve kendisiyle amel ettiği alış-veriş türü ikidir: Görünen, hazır olan malın satımı ya da belli bir süreye kadar taahhüt edilmiş malın satımı. Bunların üçüncüsü yoktur.

ifadesi eklenmiştir. Rebî’ el-Murâdî’nin “Şâfiî, görme muhayyerliği olan alış-verişten vazgeçmiştir” bilgi notu burada da aktarılmıştır⁸⁰.

İmam Şâfiî’nin *el-Üm*’de ‘*es-sünne fi’l-hiyâr*’ ve ‘*es-sulh*’ konularını işlerken, görme muhayyerliğine yer verdiği örneklere, Rebî’ el-Murâdî aynı şekilde “Şâfiî vazgeçmiş ve ‘*hiyâru’r-rü’ye* alış-verişi ve kendisi gaip olan bir şeyin satımı câiz değildir’ demiştir” ve “bir şeyin kendisini görme muhayyerliğinden vazgeçmiştir” ifadeleriyle tashihlerini eklemiştir⁸¹.

el-Üm’de İmam Şâfiî’nin *hiyâru’r-rü’yeyi* kabul ettiğini gösteren ibarelerine Büveytî ve Rebî’ el-Murâdî’nin tashihlerinin ilave edildikleri örnekler bulunduğu gibi, onun *hiyâru’r-rü’yeyi* benimseyip de talebelerinin tashihlerinin yer almadığı örnekler de bulunmaktadır⁸².

Müzenî, gerek talebeleri tarafından tashih edilmiş ve gerekse tashih edilmemiş olsun, bütün örnekleri göz önünde bulundurarak şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

el-İmlâda, el-cedîd ve el-kadîm kitaplarında, es-sadak ve es-sulhda, hiyâru’r-rü’yeye cevaz vermiştir. Bütün bunlar o anlamda câiz değildir. Hiyâru’r-rü’yeyi reddetmek, benimsemekten daha evlâdır. Zira onun kavlinin ash ve manası şu şekildedir: Alış-veriş iki türdür, taahhüt edilmiş vasf, bilinen mal, bunun üçüncüsü yoktur. Ayrıca bir kısmı görünmeyen elbisenin satımını, bilinmediği için yok hükmünde saymıştır. Peki, nasıl olur da hiç görünmeyen, elbise midir değil midir bilinmeyen bir şeyin satımına cevaz verir ve hatta ona görme muhayyerliği hakkı tanır!⁸³

Müzenî’nin bu ibaresini izah eden Mâverdî, öncelikle alış-verişin taksimatını yapar ve alış-verişi, bir malın kendisinin (*beyu’r-rakabe*) ve menfaatinin (*beyu menfaa*) satımı olarak ikiye ayırır. Malın zatının satımını da malın satımı (*beyu a’yân*) ve sıfatının satımı (*beyu sıfât*) şeklinde ikiye, malın satımı (*beyu’l-a’yân*)’nı da

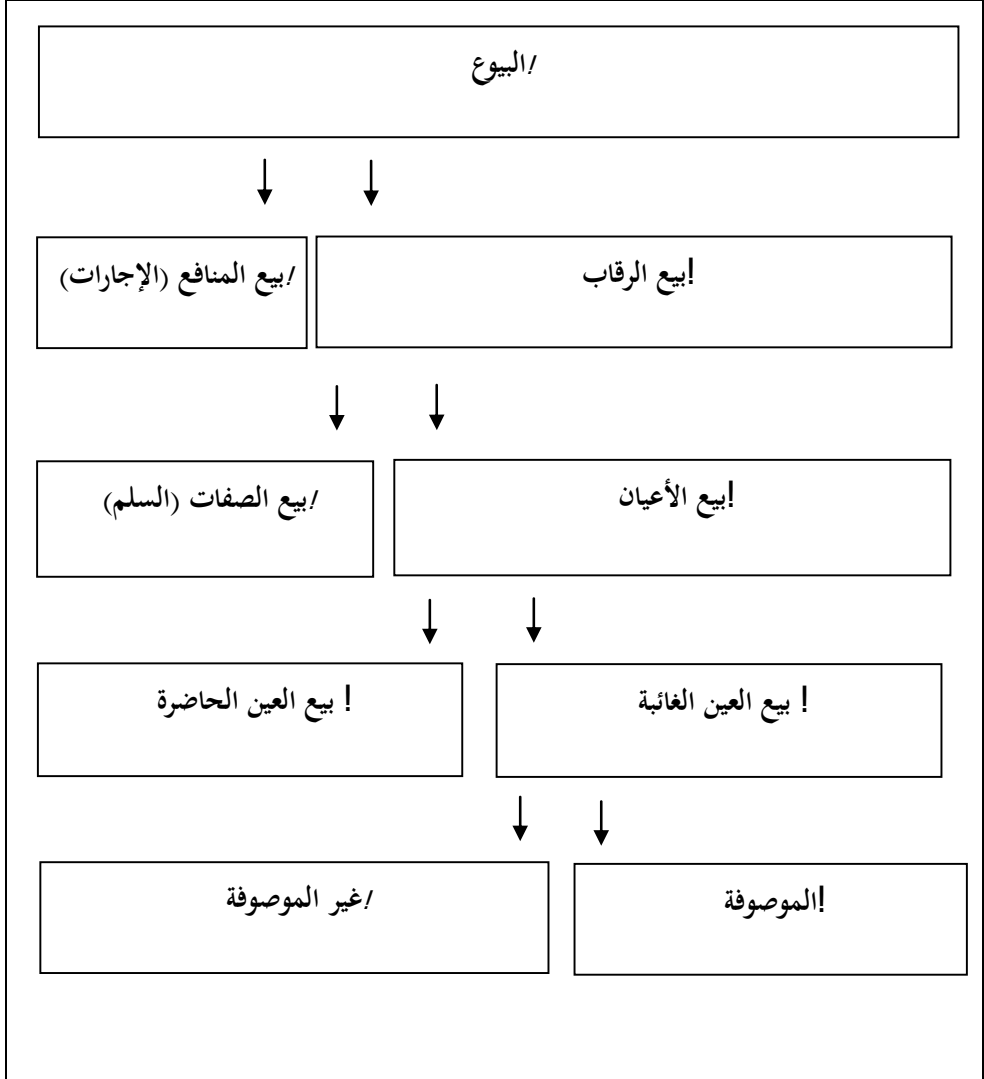
80 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 73.

81 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 153, 467.

82 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 104, 139, 476, V, 223, VI, 195-196.

83 Müzenî, *a.g.e.*, 110.

hazır ve gaip olarak ikiye, gaip bey'i de mevsuf ve gayr-i mevsuf şeklinde iki kısma ayırır⁸⁴.



Tablo 1: Vasıfları Muayyen Hazır Malların Genel Mallar İçindeki Konumu

Mâverdî bu taksimat çerçevesinde; menfaatin satımının (*bey'u'l-menâfi*) icâre, sıfatın satımının (*bey'u's-sifât*) selem akdi olduğunu ve dolayısıyla bu akitlerin câiz olduğunu belirtmiştir. Hazır malın satımının (*bey'u'l-ayni'l-hâzıra*) câiz, nitelikleri

84 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, V, 14.

belli olmayan gaip malın (*gayri'l-mevsûfa*) satımının bâtil olduğunu, nitelikleri belli gaip malın (*el-mevsûfa*) satımı hakkında iki *kavlin* olduğunu belirtmiştir⁸⁵. Böylece Mâverdî, hakkında İmam Şâfiî'nin iki *kavlinin* bulunmasına bağlı olarak, ilk dönem Şâfiî fakihlerin, satımının cevazında iki görüşe ayrıldıkları konunun çerçevesini çizmiş ve bunun, nitelikleri belli gaip muayyen malın satımı (*bey'u'l-ayni'l-gâibeti'l-mevsûfa*) olduğunu belirtmiştir.

Mâverdî, önce gaip malın satımı hakkında Şâfiî ile diğer mezhep imamları arasındaki görüş ayrılığını ve bunların delillerini serdedi, sonra mevsuf gaip malın satımına geçer. Mâverdî, vasıfları muayyen gaip malın satımı ve dolayısıyla *hiyâru'r-rü'ye* hakkında, birinin câiz diğerinin câiz olmadığı şeklindeki iki *kavli*, bu *kavilleri* benimseyen ashâbın delillerini sunar. Görüşleri ve delilleri yalın olarak zikrettiği için, bunlar arasında hangi tercihte bulunduğu net olarak anlaşılammaktadır⁸⁶. Benzeri şekilde İmamı'l-Harameyn'in *Nihâyetu'l-matlab*, Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476/1083)'nin *el-Mühezzeb* ve Nevevî'nin *Ravdatu't-tâlibin* adlı eserlerinde de bir netliğin olmadığı görülmektedir⁸⁷. Ancak bununla beraber Mâverdî'nin *el-İknâ' fi fikhîş-Şâfiî'de*, Şîrâzî'nin de *et-Tenbih fi fikhîş-Şâfiî'de*, vasıfları muayyen gaip malın satımını sahih görmeyen *kavli* tercih ettikleri açıkça görülmektedir⁸⁸.

Mâverdî, muhtasar fûrû-i fikh eseri *el-İknâ'da* “gaip olan malın *hiyâru'r-rü'ye* ile satımı câiz değildir” şeklinde özlü ifadelerle *hiyâru'r-rü'ye*yenin câiz olmadığını vurgulamıştır⁸⁹. Şîrâzî de, muhtasar eseri *et-Tenbih'de* “müşterinin görmediği malın satımı hakkında iki *kavil* vardır, bunların en sahih olanına göre (*asah*) câiz değildir” ifadeleriyle, vasıfları belli olsun olmasın gaip malın satımının câiz olmadığı şeklindeki görüşünü özetlemiştir⁹⁰. Beyhakî (458/1066), *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr* adlı eserinde, *kitâbu'l-büyyû'un* girişinde *hiyâru'r-rü'ye* bâbında, İmam Şâfiî'nin *el-kadîmin kitâbu's-sarf*, *es-sulh* ve diğerlerinde, bu alış-veriş akdini mubah gördüğünü, sonra bundan vazgeçtiğini ve ondaki riskten dolayı câiz değildir dediğini kaydetmiştir⁹¹.

İmam Nevevî *el-Mecmû'da*, ilk dönem Şâfiî fikh âlimleri arasında tartışmalı olan ‘görünmeyen malın satımı’ ve ‘*hiyâru'r-rü'ye*’ konusunu şu şekilde özetlemiştir:

Görünmeyen hazır olan malın satımı hakkında iki meşhur kavil vardır: el-Kadîmde, el-İmlâ ve es-sarf gibi el-cedîd kitaplarında sahihtir demiştir. el-Üm, el-Büveytî, el-cedîdin bütün kitaplarında sahih değildir demiştir. Mâverdî el-Hâvî'de, İmam Şâfiî'nin el-kadîm, el-İmlâ, es-sulh, es-sadâk, es-sarf, el-müzâraa gibi altı eserinde

85 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 14.

86 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 14-19.

87 Cüveynî, *a.g.e.*, V, 5-6; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 24-25; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibin*, II, 22-23.

88 Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-İknâ' fi'l-fikhîş-Şâfiî* (thk. Hıdır Muhammed Hıdır), Dâru İhsân, Tahrân 1420 (1378), 91; Şîrâzî, *et-Tenbih*, 266-267.

89 Mâverdî, *el-İknâ'*, 91.

90 Şîrâzî, *et-Tenbih*, 266-267.

91 Beyhakî, *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr*, VIII, 9.

sahih olduğunu açıkça ifade ettiğini (nas) söylemiştir. er-Risâle, es-siyer, el-icâre, el-gash, el-istibrâ ve mal konusundaki et-tasarraf gibi altı eserde sahih olmadığını belirttiğini aktarmıştır. Ashâb, iki kavilden asah olanı hakkında ihtilafa düşmüştür. Beğavî ve Rûyânî sahih olduğunu söyleyen kavli tashih etmiştir. Çoğu da bâtil olduğunu söyleyen kavli tashih etmiştir. Müzenî, Büveytî ve Rebî' bunlardandır. Mâverdi onlardan bunu aktarmış aynı zamanda tashih etmiş, Şirâzî et-Tenbîh'te, Râfî el-Muharrer'de tashih etmiştir. En sahih olan kavil budur (asah), cumhuru ashâbın fetvası da buna göredir ve onlar bunun dışındaki diğer konuları buna göre detaylandırmışlardır (tefrî'). Bu kavil esas alınır. Çünkü bu, Şâfiî'nin son nassıdır. Bu, kendinden önceki kavillerin hükmünü kaldıran (nâsîh) kavildir⁹².

Özellikle ilk dönem Şâfiî fürû-i fikhî literatüründe, görme muhayyerliği hakkında 'eğer câizse'⁹³, 'eğer sahih olursa'⁹⁴, 'eğer cevaz verirse'⁹⁵ vb. ifadeler kullanıldığı, gaip malın satımı üzerine diğer bazı konular *tefrî* edildiği (detaylandırıldığı)⁹⁶ ve 'hiyâr-ru'r-rü'ye' ifadesi sıkça kullanıldığı için, gaip malın satımı ve görme muhayyerliği hakkında mezhepte üzerinde ittifak edilen bir görüşün olmadığı düşüncesi oluşabilir. Şâfiî mezhebinde gaip malın satım akdine bağlı olarak ve de bunun dışındaki diğer akitlerde görme muhayyerliğinin bulunup bulunmadığı hususunun etraflıca tahkik edileceği bir çalışmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Görme muhayyerliğini burada detaylıca ele almak, çalışmamızın mahiyetine uymayacağı ve çerçevesini aşacağı için, sadece böyle bir çalışmanın kaçınılmaz görüldüğüne işaret etmekle yetineceğiz ve mezhebin nihâî görüşünü vererek konuyu bitireceğiz.

Mezhebin ilk dönem eserlerinde gaip malın satımıyla görme muhayyerliği hakkında farklı görüşler bulunmasına ve Nevevî de dahil olmak üzere kendisine kadar olan eserlerde 'hiyâr-ru'r-rü'ye' ifadesi sıklıkla yer almasına rağmen, önce Râfî ve Nevevî sonra da İbn Hacer el-Heytemî ve Muhammed er-Remlî, mevzubahis satım akdiyle muhayyerlik türünün câiz olmadığını hükme bağlamışlardır⁹⁷. İmam Şâfiî'nin gerek *kadîm* ve gerekse *kavl-i cedîd* eserlerin muhtelif yerlerinde, *vasıfları muayyen gaip malın satımı* akdini ve bu kabilden olmak üzere *hiyâr-ru'r-rü'ye*yî benimsediği, sonradan bundan vazgeçtiği ve Merginânî'nin belirttiği gibi *görme muhayyerliğini* sahih kabul etmediği anlaşılmaktadır.

92 Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 350-351.

93 Şâfiî, *el-Ûm*, IV, 6; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 13; Cüveynî, *a.g.e.*, V, 5-6.

94 Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 72, 75; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 209/*Ravdatu't-tâlibin*, II, 63.

95 Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 173.

96 Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 20-21; Cüveynî, *a.g.e.*, V, 6-10; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 74-75; Rûyânî, *a.g.e.*, VI, 21-23; İmrânî, *a.g.e.*, V, 76-78.

97 Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdulkerim b. Muhammed el-Kazvinî, *el-Muharrer fî fikhî'l-İmâmîş-Şâfiî* (thk. Muhammed Hasan İsmail), Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, Beyrut 2005, 137-138; Nevevî, *Minhâcu't-tâlibin*, 212; Şirbinî, *a.g.e.*, II, 25; İbn Hacer el-Heytemî, *a.g.e.*, IV, 289-290; Muhammed er-Remlî, *a.g.e.*, III, 478-479.

Merginânî, İmam Şâfiî'nin görme muhayyerliğini sahih kabul etmemesini “çünkü satın alınan belli değildir” şeklinde gerekçelendirdiğini aktarmıştır. İmam Şâfiî'nin görme muhayyerliğini kabul etmediğini gösteren açık bir ifadesi bulunmadığı gibi, bunu kabul etmeme gerekçesine dair de açık bir ifadesi bulunmamaktadır. Ancak bununla beraber, İmam Şâfiî'nin bu muhayyerlik türünü kabul etmediğini söyleyen Şâfiî fıkıh âlimleri, onun gerekçe olarak, alınan malın bilinmemesini (ve dolayısıyla riskin bulunmasını) gösterdiğini belirtmişlerdir⁹⁸.

3. Ayıp Muhayyerliği

Hidâye (10. Örnek):

*Eğer bir kişi, kâfir diye bir köle satın alsa, o da müslüman çıksa onu geri çevirmez, çünkü bu kusurun ortadan kalkmasıdır. Şâfiî'ye göre onu geri çevirir, çünkü kâfir, müslümanın çalıştırılmadığı yerde çalıştırılır. Şartın ortadan kalkması, kusur konumundadır*⁹⁹.

İmam Şâfiî'nin konuyla ilgili herhangi bir ifadesine ulaşamadık ancak Şîrâzî, Beğavî (516/1122) ve İmrânî (558/1163), Merginânî'nin belirttiği gibi, kâfir olması kaydıyla satın alınıp da müslüman çıkan kölenin, onu alan müşterinin onu iade etme hakkının olduğunu kaydetmişlerdir¹⁰⁰. Müzenî'nin, müslümanın kâfirden daha üstün olduğundan hareketle iade etme hakkının olmadığı görüşüne sahip olduğu aktarılmış, fakat servet açısından kâfir kölenin müslüman köleden daha tercihe şayan olduğu, çünkü müslüman kölenin aksine kâfir kölenin hem müslümanlarca hem de kâfirlerce alınıp satılacağı tezi ileri sürülerek kendisine cevap verilmiştir¹⁰¹. Cüveynî de, kâfirlerin bölgesine komşu olsak, kâfirler bizimle çokça iç içe olsa ve kâfir de daha kıymetli olsa, bununla beraber şart ihlal edilse, muhayyerlik sabit olur demiştir. Aksi takdirde şartlı yapılan alımda şartın ihlal edilmesi gibi olmuş olur diyerek, kâfir diye satın alınıp müslüman çıkan kölenin iade edilmesi gerektiğini vurgulamak istemiştir¹⁰². Müzenî'nin görüşü ve Cüveynî'nin muhayyerlik şıkkı mezhepte tercih edilmemiştir. Zira mezkûr fakihler, herhangi bir kayıtla mukayyed hale getirmeksizin ve muhayyerlik ihtimalini ifade etmeksizin kölenin iade edilmesi gerektiğini kaydetmişlerdir¹⁰³. Mamafih mezhebin nihai görüşü de bu yöndedir¹⁰⁴.

98 Müzenî, *a.g.e.*, 110; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 15-19; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 24-25; Cüveynî, *a.g.e.*, V, 6.

99 Merginânî, *a.g.e.*, V, 67.

100 Şîrâzî, *et-Tenbîh*, 276/*el-Mühezzeb*, II, 93-94; Beğavî, *a.g.e.*, III, 447-448; İmrânî, *a.g.e.*, V, 296.

101 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 93-94; Beğavî, *a.g.e.*, III, 448; İmrânî, *a.g.e.*, V, 296. Takiyuddin es-Sübki (756/1355), Müzenî'nin bu görüşünü kendisinden Ebû't-Tayyib et-Taberî (450/1058)'nin ve başkalarının aktardığını, ashâbdan bazılarının da kendisine uyduğunu ve onun görüşünü tahrir edilmiş *kavil* olarak alıp mezhepten saydıklarını belirtmiştir (Sübki, Takiyuddin Ali b. Abdilkâfi, *el-Mecmû' (Tekmiletu's-Sübki)* (thk. Muhammed Necib el-Muttî), X-XI, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabi, Kahire 1995, XI, 577).

102 Cüveynî, *a.g.e.*, V, 247-248.

103 Şîrâzî, *et-Tenbîh*, 276/*el-Mühezzeb*, II, 93-94; Beğavî, *a.g.e.*, III, 447-448; İmrânî, *a.g.e.*, V, 296.

104 Sübki, *a.g.e.*, XI, 577; Şîrbîni, *a.g.e.*, II, 72.

Mergînânî, İmam Şâfiî'nin kölenin iade edilmesinin gerekçesini “çünkü kâfir, müslümanın çalıştırılmadığı yerde çalıştırılır, şartın ortadan kalkması, kusur konumundadır” ifadeleriyle dile getirdiğini aktarmıştır. Konuyu ele alan fakihler, kâfir kölenin hem müslümanlar hem de gayr-i müslimler tarafından alınıp satıldığı için müslüman köleden maddi değer bakımından daha avantajlı olduğunu ve bu avantajın kaybolmasından dolayı, kâfir diye satın alınan müslüman kölenin, onun sahibinin onu iade etme hakkına sahip olduğunu belirtmişlerdir¹⁰⁵. Mergînânî'nin Şâfiî'ye nisbet ettiği “çünkü kâfir, müslümanın çalıştırılmadığı yerde çalıştırılır” ifadesini herhangi bir eserde bulamadık. Muhtemelen Mergînânî bu ifadeyi, mezhebin günümüze ulaşmamış ve elimizde bulunmayan mutemed eserlerinden almıştır. Mergînânî'nin aktardığı “şartın ortadan kalkması, kusur konumundadır” ifadesine de aynı şekilde ulaşamadık. Ancak Cüveynî'nin ‘*şartın ihlali*¹⁰⁶, Beğavî'nin de “rağbetin azlığı, kıymeti düşürür¹⁰⁷” ifadelerine yer verdiklerini, bunların Mergînânî'nin aktardığı ifadelerle yakın olduğunu belirtmek gerekir.

Hidâye (11. Örnek):

Her kim yumurta, karpuz, acur, salatalık ya da ceviz satın alır, onu kırar ve onun bozuk olduğunu görürse; eğer onunla faydalanamıyorsa ödediği ücretin tümüyle satıcıya rüçû eder... eğer bozuk olduğu halde onunla faydalanabiliyorsa iade etmez fakat kusurdan kaynaklanan eksiklik oranında rüçû eder... İmam Şâfiî (r.h.): İade eder, çünkü kırma işlemi satıcının yetkisiyle olmuştur¹⁰⁸.

İmam Şâfiî “her kim Hindistan cevizi, ceviz, badem, fıstık ya da yumurta alır, onu kırar, onun bozuk ya da kusurlu olduğunu görür, bunun üzerine iade etmeyi ve ücreti mukabilinde rüçû etmeyi isterse; bu konuda iki *kavil* bulunmaktadır” diyerek şu açıklamalarda bulunmuştur:

Birinci kavil: Kusurlu, bozuk ve sağlam oluşu bilgisine onu kırmadan ulaşamayacağından dolayı, iade etme ve ücreti mukabilinde rüçû hakkı vardır. Eğer satıştan maksadı içiyse, satıcı alıcıyı yönlendirmiştir.

İkinci kavil: Eğer kırmışsa, satıcı istemediği sürece iade etme hakkı yoktur. Alıcı, sağlam olduğundaki kıymetiyle bozuk olduğundaki kıymeti arasındaki oranda satıcıya rüçû eder¹⁰⁹.

105 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 94; Beğavî, *a.g.e.*, III, 448; İmrânî, *a.g.e.*, V, 296.

106 Cüveynî, *a.g.e.*, V, 248.

107 Beğavî, *a.g.e.*, III, 448.

108 Mergînânî, *a.g.e.*, V, 73-74.

109 Şâfiî, *el-Ûm*, IV, 140. İmam Şâfiî'nin kendi eseri olan *el-Ûm*'de yer alan “bu konuda iki kavil vardır (*fihâ kavlan*)” ifadesi dikkat çekicidir. Zira bu vb. terimler, daha sonraki dönemlerde öğrencileri ve ashâb tarafından geliştirilmiştir. Mezhep fakihlerinin kendi imamlarına nisbet ettikleri bu terimlerin, imamın bizzat kendisinin kullandığını görmekteyiz.

Müzenî İmam Şâfi'den, yenilecek maddesi içinde olan şeylerden satın aldığı herhangi bir şeyi kırdığında ve onun bozuk olduğunu gördüğünde şunu önerdiğini duyduğunu aktarır:

(Üçüncü kavlî:) *Sağlam olduğundaki bozuk haliyle kırılmış olduğundaki bozuk hali arasındaki bir değer oranında iade hakkın vardır*¹¹⁰.

Böylece konu hakkında üç *kavlin* bulunduğu anlaşılmaktadır¹¹¹. Müzenî, ikinci *kavli* tercih etmiş, bunu *el-eşbeh* terimini kullanarak “bu *kavil*, illet açısından asla daha benzerdir (*eşbeh*), çünkü satıcı istemediği sürece, alıcı kesilmiş haldeki elbiseyi iade edemeyeceği gibi kesilmiş haldeki Hindistan cevizini de iade edemez” şeklinde ifade etmiştir¹¹². Müzenî, kesilmiş elbiseyle Hindistan cevizine, kırılmış cevize bademi kıyas ederek bunların iade edilemeyeceğini anlatmak istemektedir¹¹³. Mâverdî, Müzenî'nin tercihinin “kesilmiş haldeki elbise iade edilmez, çünkü bunun kusuru öğrenme amacı dışında ortaya çıkan bir eksikliktir, ama Hindistan ceviziyle cevizin kesilmesi kusurun öğrenilmesi amacıyla yapılan bir işlemdir” şeklinde cevap vermiştir¹¹⁴. Mâverdî, Hindistan cevizinin cevize benzediğini, elbiseye benzemediğini, bunların birbirlerinden farklı olduğunu ve yiyeceği içinde olan kabuklu yiyeceklerin elbiseye kıyaslanamayacağını dile getirmek istemektedir. Mâverdî, müşterinin iade hakkının olduğu *kavli* tercih etmiş ve bunu da *asah* lafzıyla ifade etmiştir¹¹⁵.

Şîrâzî, konu hakkındaki *kavilleri* yalın olarak sunmakla yetinmiş, gerek *el-Mühezzeb*'de gerekse *et-Tenbih*'te hangi *kavli* tercih ettiğini belirtmemiştir¹¹⁶. Ancak *el-Mühezzeb*'de, iade edilemeyeceği şeklindeki *kavli* ‘bu Müzenî'nin görüşüdür’ ibaresiyle dile getirmesi, bu *kavlin* yalnız Müzenî tarafından tercih edildiği, diğer *ashâb* tarafından tercih edilmediği ve dolayısıyla mezhebin görüşü olmadığı şeklinde bir kanaate sahip olduğu söylenebilir.

Cüveynî, konu hakkında iki *kavli* vermiş, bu iki *kavil* üzerine detaylandırmada (*tefri*) bulunmuş ve hangi *kavli* tercih ettiğini belirtmemiştir¹¹⁷. Rûyânî, üç *kavlin* olduğunu söylemiş, iade edileceği ve ücretin geri isteneceği şeklindeki *kavlin* *sahih* olduğunu belirterek tercihinin izhar etmiştir¹¹⁸. İmam Gazzâlî dile getirilen *kavilleri* *vecihler* olarak ifade etmiş ve müşterinin tazmin yükümlülüğüyle beraber iade hakkının bulunduğu *vechi* tercih etmiş ve bunu *âdal* (en uygunu) terimiyle belirtmiştir¹¹⁹. Beğavî, satıcının rızası olmaksızın iade edilemeyeceği şeklindeki Müzenî'nin de

110 Müzenî, *a.g.e.*, 122.

111 Rûyânî, *a.g.e.*, VI, 262-267.

112 Müzenî, *a.g.e.*, 122.

113 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 263.

114 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 263.

115 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 263.

116 Şîrâzî, *et-Tenbih*, 276/*el-Mühezzeb*, II, 90.

117 Cüveynî, *a.g.e.*, V, 261-262.

118 Rûyânî, *a.g.e.*, VI, 262-267.

119 Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 119.

tercihi olan *kavlin asah* olduğunu söylemiş ve bunun aynı zamanda Ebû Hanîfe (150/767)'nin görüşü olduğunu belirtmiştir¹²⁰. İmrâni, iki *kavlin* olduğunu söylemiş, kendi tercihini belirtmemiş, '*iade edilmesinin engellenemeyeceği*' şeklindeki *kavlin* Ebû Hâmid el-İsferâyîni (406/1016) tarafından *sahih* kabul edildiğini belirtmiş ve bazı problemleri bu *kavil* üzerine *tefri'* etmiştir. Bu *kavle* binaen, müşterinin tazmin yükümlüğünün olup olmadığı hakkında da iki *kavil* olunca, konu hakkında toplamda üç *kavle* ulaşıldığını belirtmiştir¹²¹.

Görüldüğü gibi kırılınca, kesilince ya da soyulunca kusurlu olduğu ya da bozulduğu anlaşılan yiyecek maddelerinin, bu maddelerin sağlamlığı bilgisine ancak bu şekildeki kırma vb. işlemle ulaşıyorsa ve bunların kabuklarının bir kıymeti varsa, onları satın alan müşterisi tarafından satıcıya iade hakkının olup olmadığı hakkında Şâfiî fakihleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu farklı görüşlerle beraber ashâbin çoğunluğunun benimsediği görüşe göre¹²² iade hakkı vardır ve bu aynı zamanda mezhebin mutemed ve nihaî görüşüdür¹²³.

Mergînânî'nin de belirttiği gibi İmam Şâfiî, iade etme hakkının bulunmasının sebebinin "çünkü kırma işlemi satıcının yetkisiyle olmuştur" şeklinde belirtmiştir¹²⁴.

4. Fâsid Alış-Veriş

Hidâye (12. Örnek):

*Fâsid, teslim gerçekleşince mülkiyet ifade eder. Mebî', müşterinin elinde tazmin yükümlülüğüyle kalır. Fâsid alış-verişte mebî'in müşterinin elinde tazminli kalması hususunda, İmam Şâfiî (r.h.)'nin ayrı görüşü (hilâf) bulunmaktadır*¹²⁵.

İmam Şâfiî, bazı meseleleri ele alırken yaptığı tahlillerle, fâsid alış-verişle mülkiyetin satıcıdan çıkmayacağını¹²⁶ ve müşteriye intikal etmeyeceğini¹²⁷ beyan etmiştir.

Müzeni, "eğer bir kişi satmamak üzere veya bedelinde bir kaybın olmaması üzerine bir cariye satın alırsa, alış-veriş fâsid olur, şayet teslim alır ve azat ederse, azat etmesi câiz olmaz" ifadeleriyle konuyu ele almıştır¹²⁸. Mâverdî, Müzeni'nin ibaresini şu şekilde açıklamıştır:

Dediği gibi, ya ücretinin bilinmemesinden ya şartının fâsid oluşundan ya da ücretinin haramlığından dolayı fâsid bir alımla bir şey satın alırsa, onu teslim

120 Beğavî, *a.g.e.*, III, 463.

121 İmrâni, *a.g.e.*, V, 287-288.

122 Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, IV, 261; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 90-91; Sübkî, *a.g.e.*, XI, 499.

123 Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 222/*Ravdatu't-tâlibîn*, II, 90-91; Şirbinî, *a.g.e.*, II, 79; İbn Hacer el-Heytemî, *a.g.e.*, IV, 419-420; Muhammed er-Remlî, *a.g.e.*, IV, 68-69;

124 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 140; İmrâni, *a.g.e.*, V, 287.

125 Mergînânî, *a.g.e.*, V, 90-91.

126 Şâfiî, *el-Üm*, III, 62, 137, IX, 435.

127 Şâfiî, *el-Üm*, IX, 409.

128 Müzeni, *a.g.e.*, 127.

*almayı hak etmiş olmaz. Şayet teslim alırsa, teslimle ona sahip olmaz. Teslimden sonra satım akdiyle, hibeyle ya da azat etmeyle tasarrufta bulunursa, bunlar bâtil ve reddedilmiş olur*¹²⁹.

Mâverdi, ‘*fâsid alış-verişle, teslimle ve tasarrufla mülkiyetin oluşmayacağı sabit olunca...*’ ifadeleriyle mezhepte fâsid alış-verişle mülkiyetin oluşamayacağını hükme bağlamıştır¹³⁰.

İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, “karşılıklardan birinde yer alan şartın ifsâdıyla alış-veriş fâsid olursa; Ebû Hanîfe'nin aksine, teslim gerek gerçekleşsin gerek gerçekleşmesin, fâsid alış-veriş bize göre mülkiyet ifade etmez” ifadeleriyle¹³¹, İmam Gazzâlî de “fâsid satın alım, mülkiyet ifade etmez” ifadeleriyle¹³² mezhepte fâsid alış-verişin mülkiyet sağlamadığını vurgulamışlardır.

Mergînânî'nin belirttiği gibi İmam Şâfiî, fâsid bir akitle gerçekleşen alış-verişin mülkiyet ifade edeceği görüşüne sahip olan Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşe sahip olmuştur.

Hidâye (13. Örnek):

*Ümm-i veledin, müdebberin ve mükâtebin satılması fâsittir. ... Efendisinin ölümünden sonra ehliyetinin bâtil oluşundan dolayı, müdebber hakkında hürriyet sebebi hali hazırda gerçekleşmiştir. ... Müdebberden maksat mutlak müdebberdir, mukayyet değil. Mutlak müdebberde İmam Şâfiî (r.h.)'nin ayrı görüşü vardır*¹³³.

Efendisinin, “ölümünden sonra hürsün”, “eğer ölürsem hürsün” vb. şekillerde hürriyetini kendi ölümüne bağladığı köleye *mutlak müdebber*, “bu yolculuğumdan dönersem hürsün”, “bu hastalığımдан ölürsem hürsün” şeklinde hürriyetini mutlak ölümüne değil başka bir vasa bağladığı köleye *mukayyed müdebber* denir. *Mukayyed müdebber* köle, icmâen satılabilir¹³⁴.

İmam Şâfiî, Hz. Aişe (r.a.)'nin, kendisine sihir yapan ve bunu itiraf eden müdebber cariyesinin satılmasını emrettiği ve böylece satıldığı rivayetinden hareketle, müdebber kölenin satılabileceğine hükmetmiştir¹³⁵. Ayrıca Şâfiî, borcunun bütün mal varlığını kapsadığı efendinin, köleleri arasında müdebber olmayanın satılmasında olduğu gibi, müdebber kölesini satarak borcunu eda edeceğini belirtmiştir¹³⁶. Görüldüğü gibi Şâfiî, mutlak ya da mukayyed ayırımına gitmeksizin müdebber kölenin satılabil-

129 Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 316.

130 Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, V, 317.

131 Cüveynî, *a.g.e.*, V, 383.

132 Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 323.

133 Mergînânî, *a.g.e.*, V, 92-93.

134 Aynî, *a.g.e.*, VIII, 143.

135 Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Kitâbu İhtilâfi Mâlik ve Şâfiî (el-Üm VIII, 513-778 arası, thk. Rifat Fevzi Abdulmutalib)*, Dâru'l-vefâ, Mansûra 1422/2001, VIII, 680.

136 Şâfiî, *el-Üm*, IX, 313.

leceğine hükmederek Ebû Hanîfe'den farklı bir görüşe sahip olmuştur. Şâfiî fıkhı âlimleri de, müdebber kölenin satılmasının câiz olduğu hususunda mezhep imamlarını takip etmişlerdir¹³⁷.

Hidâye (14. Örnek):

Hurma ağacındaki meyvenin, toplanmış hurma karşılığında aynı ölçüde tahmini olarak satılması demek olan muzâbene bey'i câiz değildir. ... İmam Şâfiî (r.h.): Beş veskten¹³⁸ düşük olanın satılması câizdir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) müzâbene bey'ini yasakladı, arâyâ bey'ine ruhsat tanıdı¹³⁹.

İmam Şâfiî 'bâbu bey'i'l-arâyâ' başlığı altında, bazı hadis-i şeriflere ve âsâra dayanarak *bey'u'l-arâyânın* câiz olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in meyvelerin olgunlaşmadan satılmalarını ve meyvenin (hurmanın) hurma karşılığında satılmalarını yasakladığı rivayetlerini aktardıktan sonra, Zeyd b. Sâbit'ten "Hz. Peygamber (s.a.v.) *arâyâyâ* ruhsat tanıdı" rivayetini aktarmıştır¹⁴⁰. Zeyd b. Sâbit'ten farklı bir senetle "Hz. Peygamber (s.a.v.), *ariyye sahibinin, onu tahmini olarak satmasına ruhsat tanıdı*"ğını rivayet etmiştir¹⁴¹.

İmam Şâfiî, Abdullah b. Ömer'e "sermayemdeki hurmaları yüz vesk olarak, fazla çıkarsa onlara olacağı az çıkarsa onlardan gideceği şartıyla sattım" tarzında sorulan soruya onun; "Hz. Peygamber (s.a.v.) bunu yasakladı, ancak *arâyâ* alış-verişine ruhsat tanıdı" ifadeleriyle cevap verdiğini kaydetmiştir¹⁴².

Ebû Hüreyre (r.a.)'den aktardığı bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), beş veskten düşük ya da beş vesk olan *bey'u'l-arâyâyâ* ruhsat tanımıştır. Râvinin beş vesk ya da beş veskten düşük şeklinde tereddüt ettiğini aktarmıştır¹⁴³.

İmam Şâfiî'nin dayandığı bir başka rivayete göre; sahâbîlerden ihtiyaç sahibi bir grup Hz. Peygamber (s.a.v.)'e taze hurmanın geldiğini, insanlarla beraber yiyecekleri taze hurma alacak paralarının olmadığını, kendilerinde gıdalarından arta kalan kuru hurmanın bulunduğunu söyleyerek şikâyette bulunurlar. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), taze hurma tüketebilmeleri için *arâyâyâ* ellerinde bulunan kuru hurmayla tahmini olarak karşılıklı satmalarına ruhsat tanıır¹⁴⁴.

137 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, VI, 105, X, XVIII, 102, 115; Şirâzi, *el-Mühezzeb*, II, 18, 165, 605; Cüveynî, *a.g.e.*, VI, 81, XI, 339; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 263.

138 1 vesk yaklaşık 175 kg'dır (Ünal, Halit, "Arâyâ", *DİA*, III, 337, TDV Yayınları, İstanbul 1991, 337; Yeniçeri, Celal, "Müzâbene", *DİA*, XXXII, 232-233, TDV Yayınları, İstanbul 2006, 232-233. Detaylı izah için bkz. Kallek, Cengiz, "Vesk", *DİA*, XXXIII, 70, TDV Yayınları, İstanbul 2013, 70).

139 Merginânî, *a.g.e.*, V, 98-99.

140 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 107-108.

141 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 109.

142 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 108.

143 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 109.

144 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 110, 115.

İmam Şâfiî, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in meyvenin (hurmanın) hurmayla satılmasını yasakladığını, ancak halkın taze hurma tüketmeleri için ariyyeye, hurmanın hurmayla tahminen satılmasına ruhsat tanıdığı bir başka rivayet de nakletmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in meyvenin (hurmanın) hurmayla satılması demek olan *müzâbeneyi* yasakladığı ancak *arâyâya* ruhsat tanıdığı bir rivayet daha aktararak konunun değerlendirilmesine geçmiştir¹⁴⁵.

İmam Şâfiî, rivayet ettiği hadis-i şerifler ve âsâr çerçevesinde, câiz olmayan akitlerden istisna addedilerek *arâyâ* akdine ruhsat tanındığını şu şekilde temellendirmiştir:

Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sadece beş vesk ya da beş veskten düşük arâyânın satılmasına izin vermesi, tasvir ettiğim gibi, ariyye akdine sadece kendisine helâl olmayan kişiye ruhsat tanıdığına delâlet etmektedir. Eğer arâyâ, diğer alış-veriş türleri gibi olsaydı, beş veskin, beş veskten daha azının ve daha çoğunun aynı olması gerekirdi, fakat o kişiye bu alış-veriş akdinde, yenilmek üzere kendisine ve ailesine rahatlık sağlamak amacıyla ruhsat tanıdı, daha fazlasını yasakladı¹⁴⁶.

Öyle görünüyor ki, yukarıda verdiğimiz hadis-i şeriflerden birinin senedinde yer alan bir râvinin, beş vesk ya da beş veskten az şeklinde tereddütlü ifadeye yer vermesinden dolayı, İmam Şâfiî de câiz olan *arâyânın* beş vesk ya da beş veskten düşük olduğu görüşüne sahip olmuştur.

İmam Şâfiî konuyu işlemeye devam ederken, beş vesk satın alındığı zaman alış-verişi feshetmeyeceğini, beş veskten fazla satın alındığında akdin tümünün feshedileceğini çünkü akdin câiz olan ve olmayan alış-verişte gerçekleştiğini söylemesinden, câiz olan *arâyânın* üst limitinin beş vesk olduğu görüşüne sahip olduğu anlaşılmaktadır¹⁴⁷.

Müzeni, İmam Şâfiî’nin “ariyyenin beş veskten daha az olması bana daha hoş gelmektedir, beş veski feshetmem ama daha fazlasını feshederim” dediğini naklettikten sonra, beş vesk oranındaki ariyyenin câiz olmadığını ve hocasının görüşüne katılmadığını şu şekilde dile getirmiştir:

Aslında beş veskte akdin feshedilmesi gerekir, çünkü şüphelidir. Dalındaki hurmanın kuru hurma karşılığında satılmasının aslı, yakînen haramdır. Bunda sadece Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yakîni olarak ruhsat tanıdığı helâldir. Hadislerin bildirdiğine göre beş veskten düşük olan yakîndir. Beş vesk yakîn değildir. Yakîn, şüpheyle bâtil olmaz¹⁴⁸.

Müzeni’nin bu ifadelerini şerheden Mâverdî, beş veskten fazla ariyyenin câiz olmadığı, beşten düşüğünün câiz olduğu hususunda mezhebin görüşünün değişmediğini,

145 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 110-111.

146 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 112.

147 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 112.

148 Müzeni, *a.g.e.*, 120.

beş vesk ariyye hakkındaysa iki *kavlin* bulunduğunu belirtmiştir. Müzenî'nin de tercih ettiği birinci *kavle* göre, Şâfiî'nin *kitâbu's-sarf*ta beş veskte ariyyenin câiz olmadığını açıkça belirttiğini (*nas*), İkinci *kavle* göreyse *el-Ûm*'de câiz olduğunun ifade edildiğini kaydetmiştir¹⁴⁹. Mâverdî, ikinci *kavli* detaylandırmış (*tefrî*) olmakla beraber tercihini belirtmemiştir.

Ebû İshâk eş-Şirâzî, beş vesk ariyye hakkında iki *kavlin* olduğunu kaydetmekle yetinmiş, tercihini belirtmemiştir¹⁵⁰. İmâmu'l-Harameyn, Müzenî'nin görüşünü *zâhir* ve *mütteceh* (meyledilen) olarak nitelemiş, mezhep imamının *nassinin* *zâhiri* olan beş vesk ariyyenin *sahih* olduğu görüşünün temellendirilmesinin (*tevcih*) gerçekten zor olduğunu vurgulamıştır¹⁵¹.

Ebû'l-Mehâsin er-Rûyânî, konu hakkında iki *kavlin* olduğunu, beş vesk *arâyânın* câiz olmadığı şeklindeki *kavlin* Müzenî ve Ahmed b. Hanbel'in, câiz olduğu yönündeki *kavlin* de Ebû Hâmid el-İsferâyîni'nin tercihi olduğunu belirtmiştir¹⁵². Rûyânî, Kaffâl es-Sağîr el-Mervezî (417/1026)'nin farklı bir yaklaşımına yer vermiştir. Rûyânî'nin aktardığına göre Kaffâl, buradaki iki *kavlin* anlamı, önce nehiy vârid olup sonra mı *arâyâya* ruhsat tanındı yoksa nehiy ve ruhsat birlikte mi vârid oldu problemine yöneliktir demiştir. Önce nehiy gelip sonra ruhsat olmuşsa ki bu *azhar* ve *asah* olandır, beş vesk câiz olur, çünkü aslolan nehiydir, eğer nehiy ruhsatla birlikte vârid olmuşsa beş vesk câiz olmaz, çünkü bunda aslolan ibâhadır demiştir. Bunun bir öncesinden daha *evlâ* olduğunu söylemiştir¹⁵³. Görüldüğü gibi Kâffâl, câiz olduğu yönündeki *kavlin* *azhar* ve *asah*, câiz olmadığı yönündeki *kavlin*se *evlâ* olduğunu belirterek herhangi bir tercihte bulunmamıştır.

İmam Gazzâlî *el-Vasît*'te beş vesk *arâyâda* iki *kavlin* bulunduğunu, ashâbın bir kısmının bir *kavli*, diğer bir kısmının da diğer *kavli* tercih ettiğine kısaca temas etmekle yetinmiş, kendi tercihini belirtmemiştir¹⁵⁴. *el-Vecîz*'de, *azhara* göre beş veskin câiz olduğunu kaydetmiştir¹⁵⁵. Beğavî, Müzenî'nin tercih ettiği *kavli*, *asahhu'l-kavleyn* ifadeleriyle tercih etmiştir¹⁵⁶. İmrânî, iki *kavli* vermekle yetinmiş herhangi bir tercihte bulunmamıştır¹⁵⁷.

İlk dönem Şâfiî fakihler arasında, beş veskten fazla *arâyânın* câiz olmadığı, beş veskten azınınsa câiz olduğu hususunda herhangi bir görüş ayrılığının bulunmadığını özellikle belirtmek gerekir. Beş vesk *arâyânın* hükmü hakkında, fakihlerin kâhir ek-

149 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, X, 216-217.

150 Şirâzî, *el-Mühezzeb*, II, 59.

151 Cüveynî, *a.g.e.*, V, 168.

152 Rûyânî, *a.g.e.*, VI, 206.

153 Rûyânî, *a.g.e.*, VI, 206-207.

154 Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 143.

155 Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vecîz fi fihî'l-İmâmi-Şâfiî* (thk. Ali Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-II, Dâru'l-erkam, Beyrut 1418/1997, I, 314.

156 Beğavî, *a.g.e.*, III, 401-402.

157 İmrânî, *a.g.e.*, V, 198.

seriyetinin iki *kavlin* bulunduğunu delilleriyle aktardıkları, bunlar arasında herhangi bir tercihte bulunmadıkları ve dolayısıyla mezhep görüşünün hangi yönde olduğunu belirsiz kaldığı görünmektedir. Gerek Cüveynî'nin beş vesk ariyyenin sahih olduğu görüşünün temellendirilmesinin gerçekten zor olduğunu vurgulaması ve gerekse Beğavî'nin, Müzenî'nin tercih ettiği *kavli asahhu'l-kavleyn* ifadeleriyle tercih etmesi, mezhebin görüşünün câiz olmadığı yönünde ağırlık kazandığı söylenebilir. Rûyânî'nin ve başka Şâfiî fakihlerin de beş vesk ariyyenin câiz olmadığı *kavli azhar* gördükleri ve bunun Ahmed b. Hanbelî'nin de görüşü olduğu kaydedilmiştir¹⁵⁸. Nitekim *ashâbu't-tercihten* olan İmam Nevevî'nin de, *Minhâcu't-tâlibîn*'de *arâyâyı* beş veskten az olarak tanımlamasından¹⁵⁹, *Ravdatu't-tâlibîn*'de beş veskten fazla ariyyenin katıyyen, beş veskinse iki *kavilden azhar* olanına göre câiz olmadığını vurgulamasından¹⁶⁰, mezhebin görüşünün beş vesk *arâyânın* câiz olmadığı şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.

Mergînânî'nin, İmam Şâfiî'nin ve dolayısıyla mezhebin, *arâyânın* câiz olduğu oran hakkındaki görüşünü sunarken; mezhep imamının iki *kavlinin* ve fakihlerinin iki *tercihinin* bulunduğu temas etmeksizin, ilk dönem fakihlerin bir kısmının benimsediği ve sonraki dönemlerde mezhebin görüşü olarak yerleşen görüşü, mezhep imamının ve fâkihlerinin görüşüne muvafık olarak sunduğu tespit edilmiştir.

Hidâye'de İmam Şâfiî'nin görüşlerine sıklıkla yer verildiğini belirtmiştik. *Kitâbu'l-büyü*'da da yirmi yedi yerde Şâfiî'nin görüşleri aktarılmıştır. *el-Büyü*'da İmam Mâlik'e bir defa kısaca temas edildiği, Ahmed b. Hanbelî ise eserde hiç değinilmediği göz önünde bulundurulduğunda, Hanefî mezhebinin en muteber kaynaklarından biri olan *Hidâye*'nin İmam Şâfiî'ye ve Şâfiî mezhebine ne denli ehemmiyet atfettiği daha iyi anlaşılacaktır. *el-Büyü*'da geçen yirmi sekiz örnekten ancak yarısı üzerinde durabildik. Örneklerin tümünü incelemek elbette faydadan hali olmayacaktı, ancak bu durumda çalışmamız makale formatını aşan bir boyuta ulaşacaktı. Eserin tümünde yer alan diğer mezhebe ait görüşlerin, o mezheplere aidiyetini inceleyerek bir sonuca ulaşmak, ancak müstakil kitap çalışmalarıyla mümkün olabilecektir. Biz de ele aldığımız ve gerektiğinde tafsilatıyla tahkik ettiğimiz on dört örnekten hareketle, eserin diğer mezheplerin görüşlerine ne derece bir sıhhatle yer verdiğini serdetmeye çalıştık.

Sonuç

el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedi'nin *kitâbu'l-büyü*' örnekliğinde, Hanefî mezhep imamı ve onun öğrencileri dışındaki diğer mezhep imamlarının görüşleri aktarılırken, tafsilata girilmemiş ve bir takım ayrıntılara dikkat çekilmemiştir. Eserin müellifi Burhâneddin el-Mergînânî, bazı meselelerde İmam Şâfiî'nin görüşünü aktarırken, onun *kavlinde* tafsil, takyid, tahsis ya da tavsif bulunduğu halde bunlara değinmemiştir.

158 Râfiî, *el-Aziz şerhu'l-Veciz*, IV, 385.

159 Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 233.

160 Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 132-133.

İmam Mâlik'in de kısaca temas ettiği görüşünde kayıt bulunduğu halde, bu kayda değinmeden onun görüşünü mutlak olarak vermiştir. Şâfiî mezhebi içindeki *kavil*, *vücûh* ve *turuk* ayrımlarına ve mezhep içi görüş farklılıklarına girmemiş, sadece mezhebin *azhar*, *sahih* ve *asah* görüşlerine yer vermiştir.

Mergînânî çoğunlukla '*kâleş-Şâfiî*', bazen de '*kavluş-Şâfiî*', '*indeş-Şâfiî*', '*fihî hilâfuş-Şâfiî*', '*hilâfen liş-Şâfiî*' ve '*aniş-Şâfiî*' ifadelerini kullanarak İmam Şâfiî'nin görüşlerini aktarmıştır. Bu ifadelerle ekseriyetle bizzat Şâfiî'nin *nassını* nakletmiş, nadiren de mezhep fakihlerinin görüşlerini aktarmıştır. Bu kalıplarla mezhep imamının görüşlerini kastettiği gibi, mezhep âlimlerinin görüşlerini de kastetmiştir. '*Şâfiî'nin kavli*' ifadesi aslında İmam Şâfiî'nin *nassı* için kullanıldığı halde, Mergînânî bunu zaman zaman mezhep fakihlerinin görüşleri için de kullanmıştır. Bu kalıplarla, çoğunlukla Şâfiî'nin lafzına sadık kalarak nakilde bulunmuş, bazen de onun görüşünü mefhumuyla dile getirmiştir. Böylece Mergînânî, İmam Şâfiî'nin ve Şâfiî mezhebi âlimlerinin ifadelerini, bazen kendi lafız ve ifadeleriyle '*kâleş-Şâfiî*' diyerek aktarmış ve Şâfiî'ye nisbet etmiştir. Görüşler, mezhebe değil mezhep imamına nisbet edilmiştir.

Mergînânî, İmam Şâfiî'nin delil olarak kullandığını belirttiği hadis-i şerifin aynısını kullanmamış, ama konuya uygun delil olarak kullanılacak şekilde onun farklı varyantlarını kullanmış, hadisin delil olma yönüne riayet etmiş ancak varyanta riayet etmemiştir.

Mergînânî'nin, İmam Şâfiî'nin görüşüne delil (*tevcih/ta'lîl*) olarak sunduğunu belirttiği ifadelerde bazen müphemlik oluşmuştur. Onun görüşüne delil olarak aktardığı ifadeler, ya Şâfiî'nin *kavlinin* ve mezhebin görüşünün *tevcih*i değildir ya da mezhepte tercih edilmeyen bir *kavlinin* *tevcih*idir. *Delil*, *tevcih* ve *ta'lîl* olarak kullandığı tespitlerin, bunlardan hangisine ait olduğunda kapalılık oluşmuştur.

Kitâbu'l-büyü'da, İmam Mâlik'in bir görüşü haricinde, İmam Şâfiî'den başka bir mezhep imamının görüşüne yer verilmemiştir. Eserde, Hanefî fakihlerin hata ve sehv olduklarını tespit ettikleri mevzular müstesna, İmam Şâfiî'nin görüşlerinin işlendiği örneklerde, onun görüşlerine büyük oranda sadık kalınmış, İmam Şâfiî ve dolayısıyla Şâfiî mezhebi temsil edilmiş, bazen de Şâfiî'nin görüşlerindeki *tafsil*, *kayıt*, *tahsis*, *tavsif* vb. durumlara riayet edilmeksizin onun görüşü icmâlen, mutlak ve genel olarak verilmiş, bu yönüyle de Şâfiî veya mezhebi temsil edilememiştir.

Kaynakça

- Arabî, Hişam Yesrî, *Coğrâfiyyetu'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, Dâru'l-basâir, Kahire 1426/2006.
- Aybakan, Bilal, “Şâfiî Mezhebi”, *DİA*, XXXVIII, 233-247, TDV Yayınları, İstanbul 2010.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddin, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (thk. Eymen Salih Şaban), I-XIII, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1420/2000.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ, *et-Tehzîb fî fikihi'l-Îmâmîş-Şâfiî* (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd/Alî Muhammed Muavvad), I-VIII, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1418/1997.
- Bağdâdî, el-Kadı Ebû Muhammed Abdulvahhâb b. Ali, *el-İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hilâf* (thk. el-Habîb b. Tâhir), I-II, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1420/1999.
- _____, *el-Meûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne* (thk. Humeys Abdülhak), el-Mektebetu't-ticâriyye, Mekke t.y., 1104.
- _____, *Uyûnu'l-mesâil* (thk. Ali Muhammed İbrahim), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1430/2009.
- Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 1-21, TDV Yayınları, İstanbul 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *Menâkibuş-Şâfiî* (thk. es-Seyyid Ahmed es-Sakr), I-II, Mektebetu dâri't-turâs, Kâhire 1390/1970.
- _____, *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr* (thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî), I-XV, Dâru kuteybe/Dâru'l-va'y/Dâru'l-vefâ, Beyrut/Kahire 1412/1991.
- _____, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), I-X, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003.
- Buhârî, İmam Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul t.y.
- Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb* (thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb), I-XXIII, Dâru'l-minhâc, Beyrut 1428/2007.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ, *Esnâ'l-metâlib şerhu Ravdi't-tâlib (ve bi-hâmişihî Hâsiyyetuş-şeyh Şihâb Ebî'l-Abbâs Ahmed er-Remlî el-Kebîr)*, I-IV, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, y.y. t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vecîz fî fikihi'l-Îmâmîş-Şâfiî* (thk. Alî Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-II, Dâru'l-erkam, Beyrut 1418/1997.

_____, *el-Vasît fî'l-mezheb* (thk. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdurrahman), I-IV, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1422/2001.

İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *Tuhfetu'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc (Havâşîş-Şirvânî ve'l-Abbâdî)*, I-X, Dâru'l-fikr, Beyrut 1427/2006.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, Müsnedi Ahmed b. Hanbel (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-hadis, Kahire 1416/1995.

İbn Kadî Şühbe, Takiyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed el-Esedî ed-Dımaşkî, *Tabakâtu'l-fukahâiş-şâfiyye* (thk. Ali Muhammed Ömer), I-II, Mektebetu's-sekâfeti'd-diniyye, Kâhire t.y.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-tahsîl veş-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li-mesâilî'l-Müstahrece* (thk. Muhammed Hâci vd.), I-XX, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988.

İbnu'l-Berâzeî, Ebû Saîd Halef b. Ebî'l-Kâsım Muhammed el-Ezdî el-Kayravânî, *et-Tehzîb fî ihtisâri'l-Müdevvene* (thk. Muhammed el-Emin), I-IV, Dâru'l-buhûs, Dubâ 1423/2002.

İbnu'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid es-Sîvâsî, *Fethu'l-kadîr (Şerhu'l-İnâye li'l-Bâbertî, Hâşiyetu Sa'dî Efendi, Tekmiletu Netâicu'l-efkâr li-Kadızâde)*, I-X, Dâru'l-fikr, Beyrut 1434/2012.

İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim eş-Şâfiî el-Yemenî, *el-Beyân fî fikhi'l-İmâmîş-Şâfiî* (thk. Abdusselam Muhammed), I-XIII, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1425/2004.

İsnevî, el-İmâm Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasan b. Ali b. Ömer el-Emevî, *Tabakâtuş-Şâfiyye* (thk. Kemâl Yusûf el-Hût), I-II, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1422/2001.

Kallek, Cengiz, “*el-Hidâye*”, *DİA*, XVII, 471-473, TDV Yayınları, İstanbul 1998.

_____, Cengiz, “*Vesk*”, *DİA*, XXXXIII, 70, TDV Yayınları, İstanbul 2013.

Leknevî, Abdulhay, *Şerhu'l-allâme Abdulhay el-Leknevî* (thk. Naîm Eşref Nûr Ahmed), I-VIII, İdâretu'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 1418.

Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-İknâ' fî'l-fikhiş-Şâfiî* (thk. Hıdır Muhammed Hıdır), Dâru'İhsân, Tahran 1420 (1378).

_____, *el-Hâvî'l-kebîr* (thk. Ali Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-XVIII, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1414/1994.

- Mehâmîlî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed ed-Dabî, *el-Lubâb fi'l-fikhiş-Şâfiî* (thk. Ahmed Ferîd el-Müzîdî), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1425/2004.
- Mergînânî, Burhâneddin Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedî*, I-VIII, Mektebetu'l-büşrâ, Karaçi 1435/2014.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'l-Îmâm Muhyiddin en-Nevevî* (thk. Halîl Me'mûn Şihâ), I-XIX, Dâru'l-marife, Beyrut 1420/1999.
- Müzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya, *Muhtasaru kitâbi'l-Ûm*, Dâru'l-marife, Beyrut 1425/2004.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref ed-Dımaşkî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb liş-Şîrâzî* (thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î), I-XXIII, Dâru ihyâit-turâsî'l-arabî, Kâhire 1415/1995.
- _____, *Minhâcu't-tâlibîn ve umdetu'l-müftîn* (thk. Muhammed Tâhir Şaban), Dâru'l-minhâc, Beyrut 1426/2005.
- _____, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-luğât* (thk. Alî Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-(el-Esmâ)-II(el-Luğât), Dâru'n-nefâis, Beyrut 1426/2005.
- _____, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-müftîn* (thk. Halîl b. Me'mûn Şihâ), I-IV, Dâru'l-marife, Beyrut 1427/2006.
- Râfiî, Ebû'l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed el-Kazvînî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz el-marûf biş-Şerhi'l-kebir* (thk. Alî Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-XIV, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1417/1997.
- _____, *el-Muharrer fi fikhi'l-Îmâmiş-Şâfiî* (thk. Muhammed Hasan İsmail), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2005.
- Râzî (İbn Ebî Hâtim), Ebû Muhammed Abdurrahman, *Âdâbuş-Şâfiî ve menâkibuh* (tkm. Muhammed Zâhid el-Kevserî, thk. Abdulğani Abdulhâlik), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc (Hâşiyetuş-Şebrâmellesî)*, I-VIII, Dâru'l-fikr, Beyrut 1430/2009.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdulvâhid b. İsmâil, *Bahru'l-mezheb fi fûrû'i mezhebi'l-Îmâmiş-Şâfiî* (thk. Ahmed İzz/Înâye ed-Dımaşkî), I-XIII, Dâru ihyâit-turâsî'l-arabî, Beyrut 1423/2002.
- Sıkkîlî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Yûnus et-Temîmî, *el-Câmi' li-mesâilil-Müdevvene* (thk. komisyon), I-XXIV, Dâru'l-fikr, Beyrut 1434/2013.

Sübki, Takiyuddîn Ali b. Abdilkâfi, *el-Mecmû' (Tekmiletu's-Sübki)* (thk. Muhammed Necîb el-Mutî'i), X-XI, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, Kahire 1995.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ûm* (thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib), I-XI, Dâru'l-vefâ, Mansûra 1422/2001.

_____, *Kitâbu İhtilâfi Mâlik veş-Şâfiî (el-Ûm VIII, 513-778 arası, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib)*, Dâru'l-vefâ, Mansûra 1422/2001.

_____, *Kitâbu İhtilâfi'l-Irakıyyeyn (el-Ûm VIII, 217-390 arası, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib)*, Dâru'l-vefâ, Mansûra 1422/2001.

_____, *Müsnedu'l-İmâmiş-Şâfiî* (thk. Mâhir Yasin Fahl), I-IV, Şirketu garrâs, Kuveyt 1425/2004.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzabâdî, *et-Tenbih fi'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâmiş-Şâfiî* (thk. Ali Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-erkam, Beyrut 1418/1997.

_____, *el-Mühezzeb fi fikhil-İmâmiş-Şâfiî* (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd/Ali Muhammed Muavvad), I-VI, Dâru'l-marife, Beyrut 1424/2003.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* (thk. Muhammed Halîl Aytânî), I-IV, Dâru'l-marife, Beyrut 1418/1997.

Ünal, Halit, "Arâyâ", *DİA*, III, 337, TDV Yayınları, İstanbul 1991.

Yeniçeri, Celal, "Müzâbene", *DİA*, XXXII, 232-233, TDV Yayınları, İstanbul 2006.

Zeylâî, Cemaluddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye* (thk. Muhammed Avvâme), I-IV, Müessesetu'r-reyyân/Dâru'l-kible, Beyrut/Cidde 1418/1997.

Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ

İsmail ALTUN*

ÖZ

Peygamberler diyarı Kudüs, İslâm'da özel bir yere ve kudsiyete sahiptir. Müslümanların ilk kıblesi yerlerden biri olan Kudüs topraklarına ve Mescid-i Aksâ'ya gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin gösterdiği ilgi ve bu ilginin sebepleri üzerinde durulacaktır. Ayrıca sahabenin Mescid-i Aksâ'ya ve İsrâ hadisesine fazla önem vermediğine veya ilgi göstermediğine dair günümüzde ileri sürülen bazı farklı görüş ve iddialar eleştirel bir bakış açısıyla ele alınıp değerlendirilecek, bu görüş ve iddiaların ne derece doğru veya tutarlı olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu makalede, faziletine dair ayet ve hadislerin bulunduğu, tarihi ve manevî değeri yüksek yerlerden biri olan Kudüs topraklarına ve Mescid-i Aksâ'ya gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin gösterdiği ilgi ve bu ilginin sebepleri üzerinde durulacaktır. Ayrıca sahabenin Mescid-i Aksâ'ya ve İsrâ hadisesine fazla önem vermediğine veya ilgi göstermediğine dair günümüzde ileri sürülen bazı farklı görüş ve iddialar eleştirel bir bakış açısıyla ele alınıp değerlendirilecek, bu görüş ve iddiaların ne derece doğru veya tutarlı olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Sahabe, Kudüs, Mescid-i Aksâ, Beytü'l-Makdis.

ABSTRACT

Jerusalem and Al-Masjid Al-Aqsa According to the Companions of the Prophet

Jerusalem, the land of prophets, has a special place and holiness in Islam. It became the focus of interest, primarily for the Companions of the Prophet (PBUH) and also for the whole Islamic world; due to the fact that it was the first qibla (the direction of worship) and also it is the city in which the Masjid al-Aqsa takes place, where the Messenger of Allah (PBU) had entered into it and had worshipped on the night of Isra (journey from Mecca to Jerusalem).

In this article, we will dwell on the interest shown by the Companions for the city of Jerusalem and for Masjid al-Aqsa - about which, there are verses from Quran and hadiths (prophetic narrations) regarding their value and a place having a high historical and spiritual importance-, both at the time of the Prophet (PBUH) and following his death and reasons of this interest. Furthermore, we will also deal with different modern views and claims; asserting that the Companions had not paid due attention or shown interest for Masjid al-Aqsa or the event of Isra (journey from Mecca to Jerusalem); we will exhibit a critical approach on the matter and try to put forward an evaluation on the accuracy or consistency of those views and claims.

Keywords: Companions of the Prophet, Jerusalem, al-Masjid al-Aqsa, Bait al-Maqdis.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. (e-posta: ismail.altun@atauni.edu.tr).

Giriş

İnsanlık tarihinin kadim şehirlerinden biri olan ve günümüze kadar varlığını koruyan Kudüs, başta Hz. Peygamber ve sahabe olmak üzere bütün İslâm dünyası için dinî bir merkez hüviyetindedir. Bu itibarla Hz. Peygamber ve sahabiler, gerek tarihî ve kültürel dokusuyla İslamî bir geçmişi olan Kudüs'e, gerekse bu şehrin göz bebeği olan ve hâsseten Kur'ân-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde zikri geçen Mescid-i Aksâ'ya¹ özel ilgi göstermişlerdir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da sahabiler, Kudüs'e olan ilgilerini devam ettirmiş, buraya sahip çıkılması gerektiğinin bilinciyle hareket etmişlerdir. Nihayet bu mukaddes belde, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde fethedilmiştir. Fetihden sonra da bu ilgi inkitaya uğramamış, sahabe Kudüs'e ve Mescid-i Aksâ'ya fevkalâde ehemmiyet vermeye ve rağbet göstermeye devam etmişlerdir.

Ancak günümüzde, sahabenin Kudüs'e ve Mescid-i Aksâ'ya hususi bir ehemmiyet vermediklerine veya fazla rağbet göstermediklerine dair görüş ve iddialar ortaya atılmıştır. Nitekim bir araştırmacı, fetih esnasında Hz. Ömer'in ve sahabenin, 'Mescid-i Aksâ burasıdır, ilk kiblemiz burasıdır' diyerek Kudüs'e özel ilgi göstermediklerini ve buraya hususi bir bölge muamelesi yapmadıklarını öne sürmüştür. Fetih sonrası halifenin ve sahabenin Mescid-i Aksâ'yı bulma ve yerini tespit etme konusunda bir gayretlerinin olmadığını ve bu mescide tazim ettiklerine ya da önem verdiklerine dair kaynaklarda herhangi bir bilginin yer almadığını iddia etmiştir.² Böylece Hz. Peygamber'in İsrâ gecesi Kudüs'e yürütülmediğini ve Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te bulunamayacağını ispat etmek istemiştir.

Bir başka araştırmacı ise Hz. Ömer'in Kudüs'ü önemseydiğini belirtmiş ancak bazı klasik kaynaklarda Hz. Ömer'in ve sahabenin İsrâ hadisesini bu bölgeyle ilişkilendirdiklerine dair herhangi bir bilginin bulunmadığını ileri sürmüştür. Bunun sebebini

1 Hz. Âdem döneminde tesis edilen, Hz. Süleyman zamanında ise tecdid edilen Mescid-i Aksâ, daha sonraki dönemlerde çeşitli yıkımlara maruz kalmıştır. Hz. Peygamber döneminde Kudüs'te bugünkü şekliyle yer alan kubbe bir mabed bulunmamaktadır. Bkz. İsmail Altun, "Hz. Peygamber döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksâ Var mıydı?" *Turkish Studies, Karşılaştırmalı Dinî Araştırmalar (Comparative Religious Studies)*, Ankara-Winter 2017, c. 12, sayı, 2, ss.1-22, s. 8, 15. Fakat bir mekânın mescid olarak isimlendirilmesi için etrafının duvarlarla örülmüş olması şart değildir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde Kâbe'nin etrafı duvarlarla örülmüş değildir. Kâbe'nin etrafı ilk olarak Hz. Ömer döneminde duvarla kuşatılmıştır. Bkz. Belâzürî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya, *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Abdullah Enis et-Tübbâ'-Ömer Enis et-Tübbâ', Beyrut, 1987, s. 62. Ancak duvarlarla çevrilmeden önce de Kâbenin etrafını oluşturan boş alana Mescid-i Haram ismi verilmiştir. Bkz. Bakara, 2; 144, 149, 150, 191, 196, 217; Maide, 5; 2; Enfal, 8; 34; Tevbe, 9; 7, 19, 28; İsrâ, 17; 1; Hac, 22; 25; Fetih, 48; 25, 27. Tıpkı bunun gibi İsrâ hadisesinin gerçekleştiği dönemde temelleri bulunan ve mekânı bilinen Süleyman mabedinin, daha önce üzerine bina edildiği boş alana Mescid-i Aksâ ismi verilmiştir. Filhakika İslâm'ın ilk dönemlerinde Mescid-i Aksâ tabiri ile özellikle etrafı surlarla kuşatılmış olan Harem alanı yani sahra/hacer-i muallak ve etrafındaki ibadet alanı kastedilmiştir. Harem alanının içerisine ise sür kaplarından girilmektedir ve Hz. Peygamber İsrâ gecesinde bu kapıların birinden mescide girip namaz kılmıştır. Bunun için bu kapı "Muhammed kapısı" olarak isimlendirilmiştir. Geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Altun, "Hz. Peygamber döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksâ Var mıydı?" s. 15, 16, 18.

2 Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, Mekke Yılları, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 165; A. Mlf. İsrâ ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2009/1, cilt: VII, sayı: 16, ss. 43-58, s. 48-49.

de sonraki dönemlerde olduğunun aksine erken dönemlerde Müslümanların İsrâ hadisesine fazla önem vermemelerine bağlamıştır.³ Bu anlayışa göre Hz. Ömer ve sahabe, Kudüs'ü önemsemiş fakat İsrâ hadisesine fazla önem vermemişlerdir.

Kimi şarkiyatçılar da Müslümanların, Emeviler döneminden itibaren Emevi halifesi Abdu'l-Melik'in sarfettiği gayretler neticesinde Kudüs'e önem vermeye başladıklarını ileri sürmüşlerdir. Nitekim Macar şarkiyatçısı Yahudi Goldziher'e göre, Emevi halifesi Abdu'l-Melik b. Mervan (ö. 86/705), kendisiyle hilafet mücadelesinde bulunduğu Abdullah b. Zübeyr'in hâkimiyetindeki Mekke'ye mukabil kendi hâkimiyetindeki Kudüs'e kudsîyet kazandırmak maksadıyla meşhur hadis imamlarından İbn Şihab ez-Zühri (ö. 124/742)'ye hadis uydurma görevi vermiştir.⁴ Kezâ Alman şarkiyatçısı Yahudi J. Horovitz, Kur'an'da zikri geçen Mescid-i Aksâ'nın yerinin Kudüs'te gösterilmiş olmasının, Abdu'l-Melik'in müminler nazarında Kudüs'e hususi bir ehemmiyet kazandırmak bakımından sarfettiği gayretlerle ilgili olduğunu iddia etmiştir.⁵ İslam Ansiklopedisi'ndeki "Kudüs" maddesinin yazarı Hollandalı şarkiyatçı B. Schrieke'ye göre ise muahhar kaynaklar açık bir sebebe dayanmaksızın Mescid-i Aksâ'yı Kudüs olarak almışlardır. Schrieke, Abdullah b. Zübeyr'in hâkim olduğu Mekke'ye karşı Kudüs'ü şerefli göstermek isteyen Emevi siyasetinden mülhem tarafgir bir te'vil neticesinin ürünü olarak Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te gösterildiğini ileri sürmüştür.⁶ Bu iddialardan, Müslümanların Emeviler dönemine kadar Kudüs'ü pek fazla önemsemedikleri, Emevi halifesi Abdu'l-Melik'in Mescid-i Aksâ'nın yerini Kudüs'te göstermesinden itibaren bu topraklara hususi bir ehemmiyet vermeye başladıkları gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmanın hazırlanmasındaki esas gaye, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin ve Hz. Ömer'in Kudüs'e ve Mescid-i Aksâ'ya özel ilgi gösterip göstermediklerini, şayet göstermişlerse bu yakın ilginin hangi sebeplerden kaynaklandığını ortaya koymaktır. Ayrıca sahabenin fetih sonrasında Kudüs'e ve Mescid-i Aksâ'ya özel ilgi göstermediklerine veya Kudüs'ü önemsedikleri halde İsrâ hadisesine fazla önem vermediklerine dair günümüzde ileri sürülen farklı görüş ve iddiaları ele alıp değerlendirmeye tabi tutmaktır. Kezâ Emevi halifesi Abdu'l-Melik'in, müminler nazarında Kudüs'e hususi bir ehemmiyet kazandırmak maksadıyla Mescid-i Aksâ'nın yerini Kudüs'te gösterdiğine dair şarkiyatçılar tarafından ortaya atılan iddialara cevap aramaktır. Çalışmamızın, başta İsrâ ve Miraç olmak üzere bir kısım tarihî hadiselerin daha doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağını ümit ediyoruz. Konuyu fetih öncesi ve fetih sonrası sahabe gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ olmak üzere iki ayrı başlık halinde ele almak uygun olacaktır.

3 İsrâfil Balcı, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*, Ankara, 2014, s. 125-129.

4 Goldziher, I., *Muslim Studies*, İngilizceye çev. C. R. Barber-S. M. Stern, New York Üniversitesi Yayınları, İngiltere, 1971, s. 44-45.

5 J. Horovitz, 'Mi'râc', *İA*, İstanbul, 1979, VIII, 344-45.

6 B. Schrieke, 'İsrâ', *İA*, İstanbul, 1987, V/II, 1126.

1. Fetih Öncesi Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ

Kur'an-ı Kerim'de ismi doğrudan zikredilmeyen ancak müteaddid ayetlerde bereketli kılındığı⁷ ve mukaddes olarak vasıflandırıldığı⁸ anlaşılan Kudüs, Müslümanların ilk kiblesidir. Bilindiği gibi Allah Resûlü ve sahabe hicretten önce Mekke'de, hicretten sonra da 16 ay kadar Medine'de namazlarını Beytü'l-Makdis'e yönelerek kılmışlardır.⁹ Özellikle İsrâ hadisesinden sonra sahabiler, bu mukaddes beldeye yoğun ilgi göstermiş, Hz. Peygamber (as)'in vefatı sonrasında ise Kudüs'ü fethetmeyi amaçlamışlardır.¹⁰ Çünkü Resûlullah, vefatından hemen önce Beytü'l-Makdis'in yakında fethedileceğini müjdelemiş¹¹ hatta Şam/Filistin topraklarına gönderilmek üzere Üsâme b. Zeyd komutasında bir ordu hazırlamıştır. Bu sebeple sahabiler Allah Resûlü'nün vefatının hemen ardından Kudüs topraklarını fethetmişlerdir. Filistin bölgesinin önemli bir kısmı, Hz. Ebû Bekir döneminden itibaren Müslümanların hâkimiyetine girmiştir. Hz. Ebû Bekir'in Filistin cephesi komutanı Amr b. el-Âs, başta Gazze ve Nablus olmak üzere birçok kenti Hıristiyan Bizans'tan alarak İslam topraklarına katmış¹² ve Kudüs önlerine kadar gelmiştir. Hz. Ebû Bekir döneminde ilk fethedilmesi gereken yerlerden biri olarak görülen Kudüs, nihayet Hz. Ömer döneminde 17/638 yılında Ebu Ubeyde b. Cerrâh komutasındaki İslâm askerlerinin gayretleriyle Bizanslılardan teslim alınmış ve İslâm topraklarına dâhil edilmiştir.¹³ Ayrıca Hz. Peygamber döneminden itibaren bazı sahabiler ibadet ve ziyaret maksadıyla Mescid-i Aksâ'ya özel yolculuklar yapmışlardır.¹⁴

Bu bilgiler ışığında Kudüs'ün, Mekke döneminden itibaren sahabenin ilgi odağı haline geldiğini onların gözünde ve gönlünde bu toprakların müstesna bir yere sahip olduğunu ifade etmek mümkündür.¹⁵ Denebilir ki Hz. Ömer zamanında gerçekleşecek

7 7. Araf, 137; 17. İsrâ, 1; 21. Enbiya, 71, 81; 34. Sebe, 18.

8 5. Maide, 21.

9 Taberî, Ebû Cafer Mümmed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1119, II, 417 (I, 1281).

10 Muhammed Demirci, "Kudüs'ün Kısa Tarihi ve Hz. Ömer'in Emannamesi" *Mescid-i Aksâ Sempozyumu*, İstanbul Barış Platformu, İstanbul, 2009, s. 95-96.

11 Makdisî, Ziyauddin Muhammed, *Fedâilu Beyti'l-Makdis*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfiz, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1405, s. 69; Heysemî, Nureddin Ali b. Ebi Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut, 1967, IX, 411 (no: 16150); Muciruddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-Celîl bi Târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, Amman, 1999, I, 233.

12 Bkz. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s.188. Ayrıca bkz. Mahfuz Söylemez, Kudüs ve Osmanlı Arşiv Vesikaları Işığında Yahudilerin Bölgeye Yerleşmeleri Üzerine Notlar, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 1, sayı 2, ss. 33-56, s. 35.

13 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 189; Taberî, *Târîh*, IV, 68 (I, 2528).

14 Bkz. İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Amir el-Cezzar, byy, 2005, XXVII, 141; Muciruddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-Celîl bi Târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, I, 231-37; Tanık Ahmed Hicazi, *Şia ve Mescid-i Aksâ*, Konya, 2010, s. 54, 57; Ahmet Güç, "Yeryüzünde Üç Büyük Mescid", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, cilt: V, sayı: 5, s. 270.

15 Filhakika Kudüs sadece sahabe için değil, Wellhausen'ın da işaret ettiği gibi sahabeden önceki bütün Müslümanlar için mukaddes bir belde idi. Wellhausen bu gerçeği şu ifadelerle dile getirmektedir: "Burası (Kudüs), sadece Yahudi ve Hıristiyanların değil, en eski devrinde bütün Müslümanların en mukaddes yeri idi." Bkz. Wellhausen, J., *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Prof. Dr. Fikret Işıltan; İlahiyat Fakültesi Yayınlarından, Ankara 1963, s. 101.

olan Kudüs fethinin hikâyesi, Müslümanların namazlarını Beytü'l-Makdis'e yönelerek kıldıkları andan itibaren başlamıştır. Binaenaleyh sahabenin henüz fetih edilmeden önce Kudüs'e ve Mescid-i Aksâ'ya hususi ilgi gösterdiği saraheten anlaşılmaktadır. Bu ilginin sebeplerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- 1 Kudüs topraklarının faziletini bildiren ayetler, sahabenin dikkatini bu topraklar üzerine çekmiştir. Kur'an-ı Kerim'de, Kudüs topraklarının faziletine dair birçok ayet vardır. Bu ayetlerden beş tanesi Kudüs topraklarının bereketli kılındığını ifade ederken,¹⁶ biri de bu toprakları *el-Ardü'l-Mukaddese* olarak nitelemektedir.¹⁷ Bu iki vasıf kullanmaksızın Kudüs'e işaret eden daha başka ayetler de vardır.¹⁸
- 2 Kudüs'ün en önemli özelliği Peygamberlik yurdu olmasıdır.¹⁹ Çok sayıda peygamberin yaşadığı mukaddes bir mekân olması ve peygamberlerden miras kalan Beytü'l-Makdis'i içerisinde barındırması açısından da Kudüs,²⁰ sahabenin gözünde önemli bir yere sahip olmuştur.
- 3 Sahabenin Kudüs'e gösterdiği ilginin sebeplerinden biri de Mescid-i Aksâ'nın etrafının mübarek kılınması ve bu mescidin, Allah'ın yeryüzündeki ilâhi âyetlerinden bir kısmını bünyesinde veya çevresinde barındırmasıdır. Dolayısıyla, Mescid-i Aksâ sıradan bir mekân değil içerisinde veya çevresinde bir kısım harikaları barındıran mübarek bir mescittir. Âyet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır: *"Kulunu, kendisine birtakım ayetlerimizi göstermemiz için bir gece Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescidi Aksâ'ya yürütenin şanı pek yücedir. Şüphesiz o herşeyi işitendir, görendir."*²¹ Yusuf el-Kradâvî'nin de belirttiği gibi Kur'an, Mescid-i Aksâ'nın önem ve bereketini Mescid-i Nebevî inşa edilmeden ve hatta hicretten birkaç sene önce ilan etmiştir. Hadis-i şeriflerle de Kur'an'ın ilan ettiği bu husus teyid edilmiştir.²²
- 4 Mescid-i Aksâ'nın Mescid-i Harâm'dan sonra yeryüzünde inşa edilen ikinci mescid olması, sahabenin Kudüs topraklarına önem vermesinin sebepleri arasında zikredilebilir. Nitekim hadis kaynaklarının birçoğunda nakledilen sahih bir hadise göre, Ebû Zer el-Ğifârî (ra) şöyle demiştir: *"Bir gün Allah Resûlü'ne; 'Ey Allah'ın Resulü! Yeryüzünde ilk önce hangi mescit inşa edilmiştir?' diye sordum. Resûlullah; 'Mescid-i Harâm.' buyurdu. 'Sonra hangisi' diye sordum.*

16 Bkz. 7. Arâf, 137; 17. İsrâ, 1; 21. Enbiyâ, 71, 81; 34. Sebe', 18.

17 5. Mâide, 21.

18 Bkz. 2. Bakara, 58, 259; 3. Âl-i İmran, 37-39; 10. Yunus, 93; 19. Meryem, 16-17; 23. Muminun, 50. Kudüs ve Mescid-i Aksâ ile ilgili ayetler hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Cabarin, Raid Fethi Halid, "Tarihî Süreçte Mescid-i Aksâ", Çağdaş Araştırmalar Merkezi (Merkez Dirasat al-Muasarah) Arapçadan çev. Suna Demir, *Mescid-i Aksâ Sempozyumu*, İstanbul Barış Platformu, İstanbul, 2009, s. 40-47.

19 Yusuf el-Karadavi, *Her Müslümanın Ortak Davası Kudüs*, Nida Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 18.

20 Ömer Faruk Harman, "Kudüs", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 327.

21 17. İsrâ, 1.

22 Yusuf el-Karadavi, *Her Müslümanın Ortak Davası Kudüs*, s. 17.

'Mescid-i Aksâ.' buyurdu.²³ Ben; 'İkisi arasında kaç (yıl fark) vardır?', dedim. Bunun üzerine; 'Kırk yıl.' şeklinde karşılık verdi ve ilave etti: Nerede namaz vaktine ulaşırsan orada namazını kıl, orası mescittir.²⁴

- 5 Bilindiği üzere Kudüs, Müslümanların ilk kiblesidir. Kible Kâbe'ye döndürülmeden önce Müslümanlar, namazlarını belli bir müddet Beytü'l-Makdis'e yönelerek kılmışlardır.²⁵ Bu durum sahabenin dikkatini bir dönem oraya tevcih etmiş ve müslümanların bu şehri dinî bir merkez olarak görmelerinin sebeplerinden birini teşkil etmiştir.²⁶ Müslümanlara yüzlerini Mescid-i Haram'a çevirmelerini emreden Kur'an ayetleri ininceye kadar Kudüs, Müslümanların kiblesi olmaya devam etmiştir. Bu ayetlerden birinde Hz. Peygamber'e ve ashabına hitaben şöyle buyrulmaktadır: "Biz senin yüzünün semaya doğru çevrilip durduğunu muhakkak görüyoruz. Artık seni hoşnud olacağın bir kibleye muhakkak tevcih edeceğiz. Haydi, yüzünü Mescid-i Haram tarafına döndür. Ve her nerede bulunursanız yüzlerinizi onun tarafına tevcih ediniz. Ve şüphe yok ki kendilerine kitap verilmiş olanlar da bunun Rabbleri tarafından hak olduğunu elbette bilirler. Ve Allah onların amellerinden gâfil değildir."²⁷ Bir başka ayette de "Her nereden yola çıkarsan yüzünü Mescidi harama doğru çevir ve her nerede olsanız yüzünüzü ona doğru çevirin..."²⁸ buyrulmaktadır. Bu ayetler Medine döneminde Hz. Peygamber ve ashabının Mescid-i Kibleteyn (iki kibleli mescid)'de namaz kıldıkları esnada nazil olmuştur. Dolayısıyla Müslümanlar vakit namazının bir bölümünü Kudüs'e, bir bölümünü de Mekke'ye doğru yönelerek kılmışlardır.²⁹
- 6 İsrâ ve Mi'râc hadisesi Kudüs'ün kıymetini sahabe gözünde bir kat daha artırmıştır. Resûlullah (as) hicretten önce İsrâ suresinin birinci ayetinde de zikredildiği gibi bir gece Mescid-i Harâm'dan çevresi mübarek kılınan Mescid-i Aksâ'ya yürütülmüştür. Allah Resûlü (as) Cibril ile birlikte Beytü'l-Makdis'e girmiş ve orada iki rek'at namaz kılmıştır.³⁰ Yüce Allah, yeryüzünde gerçekleşen

23 Abdur-Rezzâk, Ebû Bekir, es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habibu'r-Rahman el-Azami, Beyrut, 1983, I, 403 (no: 1578), III, 348 (no: 5925); İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muammer Avvâme, Beyrut, 2006, XIX, 572 (no: 37082); Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1315, Ehâdisü'l-Enbiyâ, 10.

24 Abdur-Rezzâk, *el-Musannef*, I, 403 (no: 1578), III, 348 (no: 5925); Buhârî, Ehâdisü'l-Enbiyâ, 40; Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Riyad, 1998, Mesâcid, I, 2. Benzer ifadeler için bkz. Malik b. Enes, *Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-Azami, byy, 2004, I, 266 (no: 360); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb Arnavut-Adil Mürrşid, Beyrut, 1995, I, 309, V, 157; Buhârî, Ehâdisü'l-Enbiyâ, 10; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünen*, İstanbul, 1981, Mesâcid, 7; Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, *Sünen*, thk. Abdül-Fettâh Ebû Gûdde, Halep, 1986, Mesâcid, 3.

25 Nesâî, Tefsir, 13.

26 Harman, "Kudüs", *DİA*, XXVI, 327.

27 2. Bakara, 144.

28 2. Bakara, 150.

29 Yusuf el-Karadavi, *Her Müslümanın Ortak Davası Kudüs*, s. 14.

30 Müslim, İman, 259, 278. Yakın ifadeler için ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIX, 244 (no: 37725). Bir araştırmacı İbn Kesir'i referans göstererek sahabe'den Hz. Huzeyfe'nin Hz. Peygamber'in Kudüs'e gittiğini kabul etmediğini ileri sürmektedir. Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 166 (dipnot). Oysa İbn Kesir'de böyle bir bilgi yer almamaktadır. Hz. Huzeyfe Hz. Peygamber'in Kudüs'e gitmediğini değil, Beytü'l-Makdis'e vardığını ancak orada

İsrâ yolculuğunun bitiş ve gökyüzünde gerçekleşen Mi'râc yolculuğunun başlangıç noktası olarak Kudüs'ü seçmiştir.³¹

- 7 Resûlullah'ın, Şam/Filistin topraklarının biran önce fethedilmesini arzlaması, bu maksatla Üsâme ordusunu hazırlatması ve Beytü'l-Makdis'in yakında fethedileceğini ashabına müjdelemesi de Müslümanların Kudüs'e olan ilgisini iyice pekiştirmiştir. Bilindiği gibi Allah Rasûlü, ömrünün son günlerinde Roma İmparatorluğu'na karşı sefere göndermek üzere büyük bir ordu hazırlayarak genç bir sahâbi olan Üsâme b. Zeyd'i bu ordunun başına geçirmiştir. Ancak Üsâme, ordusuyla hareket etmek üzereyken, Hz. Peygamber dâr-i bekaya irtihal etmiştir. Sahabe, Resûlullah'ın arzusu istikametinde Şam/Filistin topraklarını fethetmek üzere icraata başlamışlardır. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in, hilâfet makamına geçtikten sonraki ilk icraatı, Hz. Peygamber'in talimatı gereği Üsâme ordusunu Suriye'ye göndermesi olmuştur. İlk fethedilmesi gereken yerlerden biri olarak görülen Kudüs, Hz. Ebû Bekir döneminde fethedilmek istenmiş, nihayet Hz. Ömer döneminde 17/638 yılında Bizanslılardan alınmış ve İslâm topraklarına dâhil edilmiştir.³² Yine Resûlullah, vefatı yaklaştığı günlerde Şeddad b. Evs'i muzdarip ve üzgün görüp onu teselli ederken şu ifadeleri dile getirmiştir: *"Âgâh olun! İnşâallah Şam yakında fetholunacaktır. Âgâh olun! İnşâallah Beytü'l-Makdis de yakında fetholunacaktır. Sen ve senden sonra da çocuğun orada inşâallah imamlar olacaksınız."*³³ Resûlullah'ın verdiği müjde tahakkuk etmiş ve bu sevindirici haberden yaklaşık altı yıl sonra Beytü'l-Makdis fetholunmuştur. Şeddâd da hicretin 58. senesinde 75 yaşında vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. Kabri Mescid-i Aksâ'nın surlarının altındaki Bâbu'r-Rahme (Rahmet Kapısı) kabristanındadır.³⁴ Yine Ebû Ümâme el-Bahilî'nin anlattığına göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: *"Ümmetimden bir topluluk, galip oldukları halde kendilerine Allah'ın emri gelinceye kadar düşmanlarını kahretmeye devam edeceklerdir ve başlarına gelen hastalıklar dışında hiçbir düşman onlara zarar veremeyecektir"* Orada bulunanlar, *"Yâ Resûlallah! Bu kimseler nerede olacaklar?"* diye sordular. Hz. Peygamber, *"Beytü'l-Makdis'te ve onun çevresinde olacaklar"* buyurdu.³⁵ İbn Ömer ile Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir başka sahih hadiste ise Allah Resûlü, Müslümanlarla Yahudiler

namaz kılmadığını ifade etmiştir. Bkz. İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, XX, 248 (no: 37728); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 387, 392, 394; Tirmizi, "Tefsiru'l-Kur'an", 18; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Cize, 1998, IV, 276; Ancak onun bu sözü de kabul edilmemiştir. Nitekim İbn Kesir'e göre Huzeýfe'nin bu sözü kabule şayan değildir. Zira Hz. Peygamber'in Beytü'l-Makdis'te namaz kıldığı sabittir. Ayrıca ispatlayıcı nass, reddedici nassa tercih edilir. Bkz. İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed ve Arkadaşları, Kahire, 2000, VIII, 400; A. Mlf., *el-Bidâye*, IV, 276.

31 Yusuf el-Karadavi, *Her Müslümanın Ortak Davası Kudüs*, s. 15.

32 Belâzürî, *Fütühul-Büldân*, s. 189; Taberî, *Târih*, IV, 68 (I, 2528).

33 Makdisî, *Fedâilu Beyti'l-Makdis*, s. 69; Yakın ifadeler için bkz. Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, IX, 683 (IX, 411) (no: 16150); Muciruddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-Celîl bi Târihi'l-Kuds ve'l-Halîl*, I, 233.

34 Muciruddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-Celîl bi Târihi'l-Kuds ve'l-Halîl*, I, 233.

35 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 269.

arasında gerçekleşecek savaşı da haber vermiştir. Zaferin, neticede Müslümanların olacağını, öyle ki, ağaçların ve taşların bile Müslümanların safında durup onlara düşmanın saklandığı yeri söyleyeceğini müjdelemiştir.³⁶ Bu hadisi şeriflerde Kudüs şehrinin düşmanlar -özellikle de Yahudiler- tarafından zaman zaman işgal edileceği ve büyük bir tehde maruz kalacağı fakat netice itibariyle galibiyetin Müslümanlara ait olacağı anlatılmaktadır. Hz. Peygamber'in ise ümmetine sürekli olarak bu kutsal şehri korumalarını, düşman eline esir düşmemesi için uğruna cihad etmelerini ve esir düşmesi halinde ise savaşp onu özgürlüğüne kavuşturmalarını öğütlediği anlaşılmaktadır. Onun içindir ki Müslümanlar Kudüs'ü ribat ve cihat şehri olarak nitelendirmişlerdir.³⁷

- 8 Sahabenin Kudüs'e gösterdiği özel ilginin bir diğer sebebi, Mescid-i Aksâ'da kılınan namazların, Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevi hariç diğer mescitlerde kılınan namazlardan daha faziletli olduğuna dair nakledilen hadislerdir. Nitekim mescitlerin en faziletli Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevi ve Mescid-i Aksâ'dır. Hadislerde bildirildiğine göre bu mescitlerde kılınan namazlar, diğer mescitlerde kılınan namazlardan çok daha faziletlidir.³⁸ Mezkûr hadislerden birinde şöyle buyrulmaktadır: "Beytü'l-Makdis'te/Mescid-i Aksâ'da kılınan namaz, Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevi haricindeki mescitlerde kılınan beş yüz namaza denktir."³⁹ Yine Resûlullah (as), kendilerine özel yolculuk yapılabilecek üç mescitten birinin Mescid-i Aksâ olduğunu beyan etmiştir. Birçok hadis kitabında sahih olarak nakledilen bir hadisi şerifte Resûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: "(İbadet kastıyla olan özel) yolculuk, ancak şu mescidden birine olur: Mescid-i Harâm'a, Mescid-i Rasûl'e ve Mescid-i Aksâ'ya."⁴⁰ Bazı rivayetlerde Mescid-i Aksâ yerine Beytü'l-Makdis,⁴¹ bazılarında ise Mescid-i İlyâ⁴² tabiri kullanılmıştır.⁴³ Dolayısıyla Kudüs, Müslümanların nezdinde Mekke ve Medine'den sonra üçüncü kutsal şehir, Mescid-i Aksâ ise Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevi'den sonra üçüncü kutsal mescittir.

36 Müslim, Fiten, 81, 82 (No: 2920, 2921).

37 Bkz. Yusuf el-Karadavi, *Her Müslümanın Ortak Davası Kudüs*, s. 20, 21.

38 İbn Mâce, İkâmetu's-Salâh, 198; Ayrıca bkz. İbnu'l-Cevzi, Cemalüddin Ebu'l-Ferec, *Târîhu Beyti'l-Makdis*, byy. tsz. s. 3; A. Mlf., *Fedâilü'l-Kuds*, Cebrail Süleyman, Beyrut, 1980, s. 88-90.

39 Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, III, 675, (IV, 7), (No: 5873).

40 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VIII, 720 (no: 15785); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 7; Buhâri, Fadlu's-Şalât, 1, 6; Benzer ifadeler için bkz. Abdu'r-Rezzâk, *el-Musannef*, V, 132 (no: 9158, 9159, 9160), İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 176 (7620), VIII, 721 (no: 15790, 15792), 722 (no: 15793); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 278; Buhâri, Ceza'u's-Sayd, 26, Savm, 67; Müslim, Hacc, 15/415, 511, 512; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşâs es-Sicistani, *Sünen*, Kahire, 1988, Menâsik, 98; İbn Mâce, İkâmetu's-Salâh, 196; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, İstanbul 1981, Şalât, 326; Nesâî, Mesâcid, 10.

41 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 175 (no: 7619), VIII, 720 (no: 15787).

42 Müslim, Hac, 513. İlyâ, Romalıların Kudüs şehrine verdikleri Latince Aellia isminin Arapçalaşmış şeklidir. Nebi Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 270. Bir başka ifadeyle Arapların Kudüs ya da Beytü'l-Mukaddes dedikleri yere Yunanca İlyâ vilayeti denir. Evliya Çelebi, *Seyahatname (Kısaltılmış Versiyon)*, Sadeleştirerek çev. Tefvik Temelkuran-Necati Aktaş- Mümin Çevik, İstanbul, 2006, s. 565.

43 Bu durum bu üç ayrı tabirin aynı yeri ifade ettiğini ve Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

İbn Teymiye, bu hadisin sıhhati hususunda ümmetin ittifak ettiğini kaydederken⁴⁴ İslâmî ilimler üzerindeki tetkikleriyle tanınmış Yahudi asıllı Macar müsteşrik Goldziher, mezkûr hadisin mevzû olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Emevi halifesi Abdu'l-Melik b. Mervan, kendisiyle hilafet mücadelesinde bulunduğu Abdullah b. Zübeyr'in hâkim olduğu Mekke'ye karşı Kudüs'e kudsiyet kazandırmak amacıyla İbn Şihab ez-Zühri'ye hadis uydurma görevi vermiş⁴⁵, İbn Şihab ez-Zühri de Abdu'l-Melik'in arzusuna uyarak bu hadisi uydurmuştur. Talat Koçyiğit'in de belirttiği gibi⁴⁶ bu hadisin uydurulduğuna dair Goldziher'in elinde hiç bir delil bulunmamaktadır. Goldziher, bu iddiasını Şii Ya'kûbî'nin Tarihindeki bir rivayete dayandırmış, fakat bu rivayeti de tahrif etmiştir. Çünkü söz konusu rivayette Halife Abdu'l-Melik'in, Zühri'ye hadis uydurma görevi verdiğine dair her hangi bir ibare bulunmamaktadır.⁴⁷ Kaldı ki, Zühri tarafından uydurulduğu iddia edilen mezkûr hadis, daha başka tariklerden de nakledilmiştir. Bunlardan birincisi, Zühri'nin Ebû Hureyre'den rivayeti; ikincisi, Kaza'nın Ebû Sa'id el-Hudri'den rivayeti; üçüncüsü ise, Selman el-Ağarr'ın Ebû Hureyre'den rivayetidir.⁴⁸ Goldziher, her nedense, aynı hadisin diğer rivayet şekillerini de hesaba katmamıştır. Bu arada cerh ulemasından hiç birinin Zühri'yi yalancılıkla itham etmediğini ve ondan medh u sena ile bahsettiklerini⁴⁹ hatırlatmış olalım.

- 9 Sahabenin Kudüs topraklarına yoğun ilgi göstermesinin sebeplerinden biri de Allah Rasûlü'nün Müslümanları Mescid-i Aksâ'ya gidip namaz kılmaya teşvik etmesi ve orada namaz kılmanın mağfirete vesile olacağını müjdelemesidir. İsnadı sahih olan bir hadis-i şerifte⁵⁰ Resûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Süleyman b. Dâvûd (a.s.) Beytü'l-Makdis'i bina ettiğinde Allah Teâlâ'dan üç dilekte bulunmuştur. Bunlar, Allahın hükmüne uygun hüküm verme gücü ve kabiliyeti, kendisinden sonra kimselere nasib olmayacak bir mülk ve saltanat ve yalnızca namaz kılmak niyetiyle Mescid-i Aksâ'ya gelenlerin bağışlanmasıdır. Hadisin devamında Hz. Peygamber'in şu açıklaması yer almaktadır: “Cenab-ı Hak, Süleyman'a bunlardan ilk ikisini vermiştir. Üçüncü dileğinin de kabul edilmiş olmasını umarım.”*⁵¹ Bir başka hadisi şerifte bildirildiğine göre de Meymüne

44 İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XXVII, 105.

45 Goldziher, *Muslim Studies*, s. 44-45.

46 Talat Koçyiğit, I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1967, cilt: XV, s. 49.

47 Bkz. Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdu'l-Emir Mihnâ, Beyrut, 1993, II, 177-78.

48 Bkz. Müslim, Hacc, 15/415, 511, 512, 513.

49 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Talat Koçyiğit, I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi, s. 43-55.

50 Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türki, Beyrut, 2006, V, 207; Zerkeşi, Muhammed b. Abdillâh, *İ'lâmu's-Sâcid bi Ahkâmi'l-Mesâcid*, thk. Ebu'l-Vefa Mustafa el-Merâği, Kahire, 1999, s. 29.

51 Nesâî, *Mesacid*, 6 (no: 1408). Benzer ifadeler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 176; İbn Mâce, *İkametü's-Salâh*, 196. İlk iki dilek ayetlerde de zikredilir. Bkz. Sâd 38/35; Enbiya 21/78-79.

(r.anhâ): “Yâ Resûlallah! Beytül-Makdis hakkında bize fetva ver (tavsiyede bulun)” dedi. Resûlullah (as) şöyle buyurdu: ‘Oraya gidin ve içinde namaz kılın.’ Hadisin râvisi diyor ki: ‘O zaman burası Dâru’l-Harb’di.’ (Onun için Allah Resûlü sözlerine şöyle devam etti): ‘Eğer oraya gidemez ve içinde namaz kılamazsanız kandillerinde yakılmak üzere oraya zeytinyağı gönderin.’⁵² Bu hadiste zikredilen zeytinyağı bir sembol olarak düşünülebilir. Esasında yapılması tavsiye edilen, Kudüs’ün ve Mescidi Aksâ’nın önemsenmesi, orada özgürce ibadet edilebilmesi için bu mukaddes beldenin bir an önce İslâmî kimliğe kavuşturulmasının sağlanması ve bu kimliğinin korunması için gayret gösterilmesidir.

2.Fetih Sonrası Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ

Mescid-i Aksâ Hz. Âdem döneminde tesis edilmiştir.⁵³ Hz. Süleyman zamanında ise tecdid edilmiştir.⁵⁴ Hz. Süleyman’dan sonraki dönemlerde de çeşitli yıkımlara maruz kalmıştır. Bâbil kralı Buhtunnasır’ın/Nabukadnazar’ın MÖ 587 yılında Kudüs’ü işgali sırasında yağmalanan ve tekrar yakılan Süleyman mâbedi, MÖ 537-515 yılları arasında yeniden yapılmıştır. Kudüs, MÖ 37’de Romalılar’ın Yahudiye kralı ilân ettikleri I. Herod (Büyük Herod) tarafından ele geçirilince mâbed genişletilerek yeniden inşa edilmiştir. Bu inşaat Hz. İsa’nın doğumundan yirmi yıl kadar önce başlamış ve onun zamanında da sürmüştür. Mezkûr mabed, MS 70 yılında Kudüs’ün Romalılar tarafından kuşatılması esnasında komutan Titus tarafından tekrar tahrip edilmiştir.⁵⁵ Yerine Hadrian döneminde Jüpiter Tapınağı yaptırılmıştır.⁵⁶ Bilahare, Roma’nın Hristiyanlaştığı dönemde o da yıkılmıştır.⁵⁷ Buna rağmen Mescid-i Aksâ’nın temelleri ve kapsadığı alanı belirgin bir vaziyette öylece kalmıştır.⁵⁸

Hz. Peygamber’in miraca yükseltildiği zaman Kudüs’te bugünkü şekliyle yer alan dikili bir mabed bulunmamaktadır.⁵⁹ Ancak Hz. Süleyman tarafından bina edilen ve

52 Ebu Dâvûd, Kitâbu’s-Salât, 14.

53 Zerkeşi, *İlâmu’s-Sâcid bi Ahkâmi’l-Mesâcid*, s. 30; Muciruddin el-Hanbelî, *el-Ünsü’l-Celil bi Târîhi’l-Kuds ve’l-Halil*, I, 8; Ahmed Ömer Haşim, *el-Mescidü’l-Aksâ ve Mekânetuhu fi’l-İslâm*, *Mecelletü’l-Ezher*, 53/7, Kahire, 1981, s. 1304; Muhammed Abdu’l-Kerim, *Kitâbu’l-Mescidi’l-Aksâ*, byy, tsz, s. 14, 17.

54 Kurtubi, *el-Câmiu’l-Ahkâmi’l-Kur’ân*, V, 207; Ebû Adirrahman es-Selefi, *İsâdu’l-Ahissâ bi Zikri Sahihi Fedâilî-Şâm ve’l-Mescidi’l-Aksâ*, byy, tsz, II, 22; Zerkeşi, *İlâmu’s-Sâcid bi Ahkâmi’l-Mesâcid*, s. 29-30; Muciruddin el-Hanbelî, *el-Ünsü’l-Celil bi Târîhi’l-Kuds ve’l-Halil*, I, 9; Ahmed Ömer Haşim, *el-Mescidü’l-Aksâ ve Mekânetuhu fi’l-İslâm*, s. 1304-05; Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, “Cami”, *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 47.

55 Tanyu, “Ağlama Duvarı”, *DİA*, İstanbul, 1988, I, 474-75; Bozkurt, “Mescid-i Aksâ”, *DİA*, XXIX, 270.

56 Buhl, F., “Kudüs” *İA*, İstanbul, 1993, VI, 954.

57 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 656; Muhammed Abdu’l-Kerim, *Kitâbu’l-Mescidi’l-Aksâ*, s. 20-23; Özcan, Mustafa, “Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mabedin Kaderi” *Mescid-i Aksâ Sempozyumu*, İstanbul Barış Platformu, İstanbul, 2009, s. 65-66.

58 Raid Salah, “Aksâ Tehlikede”, çev. Mustafa Salah, *Mescid-i Aksâ Sempozyumu*, İstanbul Barış Platformu, İstanbul, 2009, s. 22-23.

59 Zemahşeri, Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakaiki Ğavamidi’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekavil fi Vucûhi’t-Tevîl*, thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed, Riyad, 1998, III, 493.

daha sonra yıkımlara maruz kalan Mescid-i Aksâ'nın temelleri bulunmakta,⁶⁰ mekânı bilinmekte⁶¹ ve burası Beytül-Makdis olarak da isimlendirilmektedir.⁶²

Hz. Ömer, Kudüs'e geldiğinde Süleyman Mabedi'nin sadece enkazı bulunmaktadır. Çünkü Hristiyanlar, reddi mirastan dolayı ve Yahudilerin Hz. Mesih'e yaklaşımından ötürü Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman (a.s.)'ın mirasına bigâne kalmışlar ve Mescidi kendi hâline terk etmişlerdir. Mescidin bulunduğu mekânı mezbele haline getirmişlerdir.⁶³

Kudüs'ün fethinden sonra Hz. Ömer Kudüs patriğinden kendisine Hz. Dâvûd'un mescidini göstermesini talep etmiştir. Patrik, Hz. Ömer'i Beytül-Makdis'teki bir kiliseye götürmüş ve buranın Hz. Dâvûd'un mescidi olduğunu söylemiştir. Hz. Ömer, patriğin yalan söylediğini, zira Resûlullah'ın daha önce Hz. Dâvûd'un mescidini kendilerine tavsif ettiğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Patrik bir başka kiliseyi göstermiş, Hz. Ömer, onu yine yalan söylemekle itham etmiştir. Daha sonra patrik Hz. Ömer ve arkadaşlarını Beytül-Makdis mescidine götürmüştür.⁶⁴ Hz. Ömer, İsrâ gecesi Resûlullah'ın girdiği kapıdan Mescide girmiştir.⁶⁵ Mescidi gören Hz. Ömer, tekbir getirmiş ve şunları söylemiştir: "Allah'a yemin olsun ki burası, Resûlullah (as)'ın bize anlattığı Dâvûd (as)'un mescididir ki kendisi geceleyin oraya yürütülmüştü." Sonra Rumların İsrâil Oğullarına öfkelenerek mezbele haline getirdikleri bu mekânı Müslümanlarla birlikte temizlemiş ve Hz. Dâvûd'un mihrabında namaz kılmıştır.⁶⁶ Hz. Ömer Hz. Dâvûd'un mihrabında/Allah Resûlü'nün namaz kıldığı yerde⁶⁷ tahiyetül-mescid namazı kılmıştır.⁶⁸ Ertesi gün de Müslümanlara sabah namazı kaldırmış, birinci rekâtte Sâd suresini, ikinci rekâtte ise İsrâ suresini okumuştur.⁶⁹

60 Tanyu, I, 474-75; Salah, "Aksâ Tehlikede", s. 22, 27.

61 Nitekim Hz. Dâvûd, Sahre'nin (hacer-i muallak) üzerine bir mescid yapmakla emrolunmuştur. Bkz. İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan, *Târihu Medînet-i Dimaşk*, thk. Muhibbuddin Ebu Saïd Ömer b. Garâme el-Amrevî, Beyrut, 1995, XXVI, 368. Ayrıca bkz. Nebi Bozkurt, "Kubbetü's-Sahre", *DİA*, XXVI, 305. Buna göre Mescid-i Aksâ'nın mekânı bellidir.

62 Zerkeşi, s. 277; Âyiş Abid, s. 212-13. Bu konuda tafslatlı bilgi için bkz. Altun, "Hz. Peygamber döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksâ Var mıydı?" s.8, 15.

63 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 656; Abdu'l-Kerim, *Kitâbu'l-Mescidi'l-Aksâ*, s. 20-23; Özcan, "Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mabedin Kaderi", s. 65-66.

64 Muciruddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-Celîl bi Târihi'l-Kuds ve'l-Halîl*, I, 226-27; el-Khatip, Abdullah, Kur'an'da Kudüs, çeviren: Ramazan Işık, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IX, sayı: 1, ss. 109-143, s. 121.

65 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 656. Musevilere, Hristiyanlara ve Müslümanlara göre Kudüs'ün en kutsal bölümü, eski kentnin doğu tarafında duvarlarla ayrılmış ve zemini yükseltilmiş 300x480m. genişliğindeki bir sahanlık üzerinde bulunan kısımdır. Bu alan Harem-i Şerif adıyla anılmıştır. Bkz. F. Buhl, "Kudüs", *İA*, VI, 953. İslâm'ın ilk dönemlerinde Mescid-i Aksâ tabiri ile özellikle Harem-i şerif'in tamamı kastedilmiştir. Bkz. Ahmed Mahmud Şefik, *Târihu'l-Kuds*, Amman, 1984, 200-201; Harman, "Kudüs", *DİA*, XXVI, 324. Dolayısıyla Harem-i Şerif'in/Mescid'in etrafı surlarla kaplıdır ve Harem alanının içine kapılardan girilmektedir.

66 Muciruddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-Celîl bi Târihi'l-Kuds ve'l-Halîl*, I, 226-27; el-Khatip, Abdullah, *Kur'an'da Kudüs*, s. 121.

67 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 38; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 662, 656; Abdu'l-Kerim, *Kitâbu'l-Mescidi'l-Aksâ*, s. 20-23; Özcan, "Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mabedin Kaderi", s. 65-66.

68 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 656; Abdu'l-Kerim, *Kitâbu'l-Mescidi'l-Aksâ*, s. 20-23; Özcan, "Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mabedin Kaderi", s. 65-66.

69 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 656; Abdu'l-Kerim, *Kitâbu'l-Mescidi'l-Aksâ*, s. 20-23; Özcan, "Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mabedin Kaderi", s. 65-66. Benzer ifadeler için bkz. Taberî, *Târih*, III, 611 (I, 2409).

Öğlen namazı vakti geldiğinde ise Hz. Ömer, Bilal-i Habeşî'den Mescid-i Aksâ'da ezan okumasını istemiştir.⁷⁰ Bunun üzerine Hz. Bilal (ra), Mescid-i Aksâ'da ezan okumuş, onun sesini duyan sahabiler Allah Resûlü'nü hatırlamış ve gözyaşlarına hâkim olamamışlardır.⁷¹

Bütün bunlar, o tarihte Kudüs'e ayrı bir önem verildiğini ve Allah Resûlü'nün namaz kıldığı yere varıncaya kadar Kudüs'e dair birçok şeyin sahabiler tarafından bilindiğini göstermektedir. Bu sebeptir ki Hz. Peygamber döneminden itibaren Abdullah b. Ömer başta olmak üzere⁷² Ebû Ubeyde, Muâz b. Cebel, Bilâl b. Rabâh, Temîm b. Uveys ed-Dârî ve Abdullah b. Selâm gibi sahabiler ibadet ve ziyaret maksadıyla Mescid-i Aksâ'ya yolculuk yapmışlardır.⁷³

Halife Hz. Ömer dönemine kadar Beytü'l-Makdis'te yeniden bir mescit inşası için hiçbir girişimde bulunulmamıştır.⁷⁴ Kudüs'ün fethinden sonra Hz. Ömer, Mescid-i Aksâ'nın yerini tesbit ettirerek burada ahşaptan⁷⁵ 3000 kişinin namaz kılabilirdiği büyük bir mescid yaptırmıştır.⁷⁶ Mezkûr mescid, Kumâme Kilisesi'ne bitişik olarak inşa edilmiştir. Hz. Ömer, burada bir hafta kadar da ibadet etmiştir. Caminin doğu tarafı köşesinde Hz. Ömer mihrabı, onun hemen yakınında Hz. Dâvûd mihrabı bulunmaktadır. Minberin sağında ise Hz. İsâ makamı yer almaktadır. Evliya Çelebi, Cuma günü hatiplerin minbere kılıç ile çıktıklarını ve bu kılıcın Hz. Ömer'in kılıcı olduğunu kaydetmektedir.⁷⁷ İbn Teymiye, Hz. Ömer'in bu mescidi Mescid-i Aksâ'nın ön tarafında bina ettiğini ve bazı insanların buraya el-Aksâ ismini verdiklerini belirtmektedir.⁷⁸

Mescid-i Aksâ Hz. Ömer döneminden sonra Emevilerin de ilgi odağı haline gelmiş ve bu dönemde Mescid-i Aksâ yeniden inşa edilmiştir. Bunun arkasından Mescid-i Aksâ'nın imar ve himaye aşamaları devam etmiştir.⁷⁹ Şunu da belirtmek gerekir ki âlimlere ve tarihçilere göre Hz. Süleyman'ın bina ettiği Mescid-i Aksâ, bu gün bu isimle anılan binadan daha kapsamlıydı. Kapıları bulunan büyük surların iç kısmında kalan alanın tamamına şer'î anlamda mescid adı verilirdi.⁸⁰ Günümüzde

70 Muciruddin el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-Celîl bi Târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, I, 228; Ağırakça, Ahmet, "Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın İslâm'daki Yeri" *Mescid-i Aksâ Sempozyumu*, İstanbul Barış Platformu, İstanbul, 2009, s. 86.

71 Muciruddin el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-Celîl bi Târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, I, 228.

72 İbn Teymiye, *Mecmû-ul-Fetâvâ*, XXVII, 141.

73 Muciruddin el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-Celîl bi Târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, I, 231-37; Hicazi, *Şia ve Mescid-i Aksâ*, s. 54, 57. Ayrıca bkz. Ahmet Güç, "Yeryüzünde Üç Büyük Mescid", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, cilt: V, sayı: 5, s. 270.

74 Salah, "Aksâ Tehlikede", s. 22-23.

75 Salah, "Aksâ Tehlikede", s. 22-23.

76 F. Buhl, "Kudüs" *IA*, VI, 956; Önkâl-Bozkurt, "Camî", *DİA*, VII, 48.

77 Evliya Çelebi, s. 566, 568.

78 İbn Teymiye, *Mecmû-ul-Fetâvâ*, XXVII, 11.

79 Salah, "Aksâ Tehlikede", s. 22-23. Bazı rivayetlerde, Mescid-i Aksâ'nın ikinci defa Emevî Halifesi Abdü'l-Melik b. Mervân tarafından inşa edildiği belirtiliyorsa da 90-96 (709-714) yıllarında Mısır valiliği yapan Kurre b. Şerik dönemine ait Grekçe divan kayıtlarından binayı yaptırmanın İ. Velid olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", *DİA*, XXIX, 270.

80 Muhammed Abdü'l-Kerim, *Kitâbu'l-Mescidi'l-Aksâ*, s. 10.

Müslümanların “Burak Duvarı” Yahudilerin ise “Ağlama Duvarı” olarak adlandırdıkları duvar, Kral Herod/Hirodes’in yaptırdığı mâbedin çevresini kuşatan duvarın bir kısmıydı. Burası tarihte “Burak Duvarı” diye bilinmekteydi. Fakat daha sonra Kudüs’ü ele geçirme emelinin ön adımlarından biri olarak siyonistler tarafından “Ağlama Duvarı” olarak adlandırılmıştır.⁸¹ Bugünkü haliyle duvarın en üstünde bulunan on bir sıra, İslâmî dönemden kalmadır. Geri kalan kısım ise Hz. Süleyman döneminden kalma olmayıp Herod dönemi mimari özelliklerini taşımaktadır. Ancak Yahudiler bu duvarı Süleyman Mâbedi’nden bir kalıntı kabul ettikleri için kutsal bir mekân saymaktadırlar.⁸²

Değerlendirme ve Sonuç

Kur’an-ı Kerim’de, Kudüs ismi doğrudan zikredilmese de birçok ayet-i kerimenin bu kutsal toprakları konu aldığı anlaşılmakta ve bu ayet-i kerimelerde mezkûr toprakların mübarek ve mukaddes kılındığı beyan edilmektedir. Kudüs topraklarının bereketli kılındığını ifade eden ayetlerin tamamı Mekki’dir. Bu toprakları *el-Ardu’l-Mukaddese* diye vasıflandıran ayet ise Medenîdir.⁸³ Bu iki vasıf kullanılmaksızın Kudüs’e işaret eden daha başka Mekki ve Medenî ayetler de vardır.⁸⁴ Özellikle Kudüs’ten mübarek topraklar diye söz eden ayetlerin Mekki olması, Kur’an’ın, bu toprağın ehemmiyetini Medine’ye hicretten çok önce sahabeye bildirdiğini göstermesi bakımından calib-i dikkattir. Kezâ sahabelerin, Mekke döneminden itibaren namazlarını Beytü’l-Makdis’e yönelerek kılmaları, Kudüs tarihinin Müslümanlar için risaletin ilk yıllarından itibaren başladığını ve dolayısıyla Kudüs’ün, İslâmiyetin doğuşundan itibaren ümmetin vicdanında yaşamakta olduğunu ortaya koyması açısından önemlidir. İsrâ hadisesinin ise sahabenin vicdanında yaşayan Kudüs sevgisini iyice pekiştirdiği anlaşılmaktadır. Bunlara ilaveten Resûlullah’ın, Beytü’l-Makdis’in yakında fethedileceğini müjdelemesi ve mahza namaz kılmak niyetiyle Mescid-i Aksâ’ya gelenlerin başışlanacağını haber vermesi, sahabenin Kudüs’ü fethetmeyi gaye edinmelerinin sebepleri arasında zikredilebilir. Bunun içindir ki sahabeler, Kudüs topraklarının fethedilmesi yolunda ellerinden gelen her şeyi yapmayı görev telakki etmişlerdir. Sahabenin bu çabası Hz. Ömer’in hilafeti döneminde sonuç vermiş ve Kudüs, fethedilerek İslâm topraklarına dâhil edilmiştir. Böylece sahabeler, Kudüs’ün fethini isteyen ve müjdeleyen Resûlullah’a olan bağlılıklarını ortaya koymuşlardır.

Yukarıda da belirtildiği üzere Kudüs’ün fethinden hemen sonra Hz. Ömer ilk olarak, daha önceki dönemlerde tahrip edilen ancak temelleri bulunan ve mekânı bilinen Mescid-i Aksâ’nın yerini araştırmaya ve soruşturmaya başlamıştır. Mescidin yerini tespit eden halife, kapıları bulunan büyük surların iç kısmında yer alan bu

81 Salah, “Aksâ Tehlikede”, s. 22, 27.

82 Bkz. Tanyu, “Ağlama Duvarı”, *DİA*, I, 474-75.

83 5. Mâide, 21.

84 Bkz. 2. Bakara, 58, 259; 3. Âl-i İmran, 37-39; 10. Yunus, 93; 19. Meryem, 16-17; 23. Muminun, 50. Bakara ve Al-i İmran surelerinde yer alan ayetler hariç diğerleri yine Mekki’dir.

Mescide özellikle Resûlullah'ın girdiği kapıdan girmeyi tercih etmiş ve Mescidi görünce tekbir getirmiştir. Arkasından bu Mescidin, Resûlullah (as)'ın kendilerine anlattığı Mescidin ta kendisi olduğunu vurgulamıştır. Bu tür rivayetlerden İsrâ gecesi Resûlullah'ın Kudüs'e yürütüldüğü ve Mescid-i Aksâ'nın özellikleri hakkında Hz. Peygamber tarafından sahabeye daha önce bilgi verildiği anlaşılmaktadır.

Bilahare Hz. Ömer, Rumların mezbeleğe çevirdikleri bu mekânı Müslümanlarla birlikte temizlemiş ve Allah Resulü'nün namaz kıldığı yerde gerek münferit, gerek cemaatle namaz kılmıştır. Bilal-i Habeşi'ye de Mescid-i Aksâda ezan okutmuştur. Ayrıca Hz. Ömer, Mescid-i Aksâ'nın ön tarafında büyük bir mescid yaptırmış, burada bir hafta kadar da ibadet etmiştir. Sahabilerden bir kısmı da ibadet ve ziyaret maksadıyla Mescid-i Aksâ'ya yolculuklar yapmışlardır. Görülüyor ki sahabe, gerek fetihten önce gerekse fetihten sonra Kudüs'e ve hususen Mescid-i Aksâ'ya fevkalâde önem vermiştir. Allah Resulü'nün namaz kıldığı yere varıncaya kadar Mescid-i Aksâ'ya dair birçok şeyi araştırma ve tespit etme hususunda sahabenin ciddi gayretleri olmuştur.

Bu sebeple fetih esnasında Hz. Ömer'in ve sahabenin, Kudüs'e özel ilgi göstermediklerine, buraya hususi bir bölge muamelesi yapmadıklarına ve bu hususla ilgili kaynaklarda herhangi bir bilginin yer almadığına dair ileri sürülen iddiaların temelsiz olduğu anlaşılmaktadır. Yine erken dönemlerde Müslümanların İsrâ hadisesine fazla önem vermediklerine, sonraki dönemlerde bu hadisenin fazla önemsenmeye başladığına veya Müslümanların Emevi halifesi Abdül-Melik b. Mervan döneminden itibaren Kudüs'e önem vermeye başladıklarına ilişkin bir kısım araştırmacıların ve oryantalistlerin açıktan veya imalı bir şekilde ileri sürdükleri argümanların doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Kezâ Kudüs'ün fethi sırasında halife Hz. Ömer'in ve sahabenin Mescid-i Aksâ'yı bulma ve yerini belirleme konusunda bir gayretlerinin olmadığına ilişkin iddiaların da isabetli olmadığı idraklere yansımaktadır. Bu tür görüş ve iddiaların ciddi araştırmaların ürünü olmadığı, sathî bilgilerden ve önyargılardan kaynaklandığı ya da maksatlı olarak ortaya atıldığı açıktır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, sahabe mukaddes şehir Kudüs'e ve etrafı mübarek kılınmış Mescid-i Aksâ'ya Mekke döneminden itibaren büyük ehemmiyet vermiştir. Dolayısıyla sahabenin Kudüs'le ilişkisinin risalet kadar eski olduğu anlaşılmaktadır. Risaletin ilk yıllarından bu yana bu mukaddes topraklara gösterilen yakın ilgi ve alakanın günümüze kadar süregeldiğini de belirtmek gerekir. Dün olduğu gibi bugün de İslâm âlemi Kudüs'ün kutsiyetine inanmakta ve yıllardır işgal altındaki bu mübarek beldenin tekrar özgürlüğüne kavuşmasını beklemekte ve ümit etmektedir.

Kaynakça

- Abdu'l-Kerim, Muhammed, *Kitâbu'l-Mescidi'l-Aksâ*, byy, tsz.
- Abdu'r-Rezzâk, Ebû Bekir, es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-Azamî, Beyrut, 1983.
- Ağırakça, Ahmet, "Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın İslâm'daki Yeri" *Mescid-i Aksâ Sempozyumu*, İstanbul Barış Platformu, İstanbul, 2009.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut-Adil Mürşid, Beyrut, 1995.
- Ahmed Ömer Haşim, el-Mescidü'l-Aksâ ve Mekânetuhu fi'l-İslâm, *Mecelletü'l-Ezher*, 53/7, Kahire, 1981.
- Altun, İsmail, "Hz. Peygamber döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksâ Var mıydı?" *Turkish Studies, Karşılaştırmalı Dinî Araştırmalar (Comparative Religious Studies)*, Ankara-Winter 2017, ss. 1-22.
- Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Mekke Yılları, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.
- _____, İsrâ ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2009/1, cilt: VII, sayı: 16, s. 43-58.
- Balcı, İsrâfil, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*, Ankara, 2014.
- Belâzürî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya, *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Abdullah Enis et-Tübbâ'-Ömer Enis et-Tübbâ', Beyrut, 1987.
- Bozkurt, Nebi, "Kubbetü's-Sahre", *DİA*, 2002, XXVI, 305.
- _____, "Mescid-i Aksâ", *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 270.
- Buhari, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1315/1897.
- Buhl, F., "Kudüs" *İA*, İstanbul, 1993, VI, 953-56.
- Cabarin, Raid Fethi Halid, "Tarihî Süreçte Mescid-i Aksâ", *Çağdaş Araştırmalar Merkezi (Merkez Dirasat al-Muasarah) Araççadan çev. Suna Demir, Mescid-i Aksâ Sempozyumu*, İstanbul Barış Platformu, İstanbul, 2009, s. 37-49.
- Demirci, Muhammed, "Kudüs'ün Kısa Tarihi ve Hz. Ömer'in Emannamesi" *Mescid-i Aksâ Sempozyumu*, İstanbul Barış Platformu, İstanbul, 2009, s. 95-96.
- Ebû Adirrahman es-Selefi, *İsâdu'l-Ahissâ bi Zikri Sahihi Fedâilîş-Şâm ve'l-Mescidi'l-Aksâ*, byy., tsz.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, *Sünen*, Kahire, 1988.

- Evlıya Çelebi, *Seyahatname (Kısaltılmış Versiyon)*, Sadeleştirek çev. Tefvik Temel-kuran-Necati Aktaş- Mümin Çevik), İstanbul, 2006.
- Goldziher, I., *Muslim Studies*, İngilizceye çev. C. R. Barber-S. M. Stern, New York Üniversitesi Yayınları, İngiltere, 1971.
- Güç, Ahmet, “Yeryüzünde Üç Büyük Mescid”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, cilt: V, sayı: 5.
- Harman, Ömer Faruk, “Kudüs”, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 324-27.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau’z-Zevâid ve Menbau’l-Fevâid*, Beyrut, 1967.
- Hicazi, Tarık Ahmed, *Şia ve Mescid-i Aksâ*, Konya, 2010.
- Horovitz, J., ‘Mi’râc’, *İA*, İstanbul, 1979, VIII, 344-45.
- el-Khatip, Abdullah, Kur’an’da Kudüs, çeviren: Ramazan Işık, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IX, sayı: 1, ss. 109-143.
- İbn Asâkir, Ebu’l-Kasım Ali b. Hasan, *Târîhu Medinet-i Dımaşk*, thk. Muhibbuddin Ebu Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî, Beyrut, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muammed Avvâme, Beyrut, 2006.
- İbn Kesir, Ebu’l-Fida İsmail, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed ve Arkadaşları, Kahire, 2000.
- _____, *el-Bidaye ve’n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdu’l-Muhsin et-Türki, Cize, 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, İstanbul, 1981.
- İbn Teymiye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, thk. Amir el-Cezzar, byy, 2005.
- İbnu’l-Cevzî, Cemalüddin Ebu’l-Ferec, *Târîhu Beyti’l-Makdis*, byy, tsz.
- _____, Cemalüddin Ebu’l-Ferec, *Fedâilü’l-Kuds*, thk. Cebrail Süleyman, Beyrut, 1980.
- Karadavi, Yusuf, *Her Müslümanın Ortak Davası Kudüs*, Nida Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Koçyiğit, Talat, I. Goldziher’in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1967, cilt: XV, s. 43-55.
- Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed, *el-Câmiu’l-Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdu’l-Muhsin et-Türki, Beyrut, 2006.

- Makdisî, Ziyauddin Muhammed, *Fedâilu Beyti'l-Makdis*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfîz, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1405, s. 69.
- Malik b. Enes, *Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, byy, 2004.
- Mucîruddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-Celîl bi Târihi'l-Kuds ve'l-Halîl*, Amman, 1999.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Riyad, 1998.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, *Sünen*, thk. Abdu'l-Fettah Ebû Ğudde, Haleb, 1986.
- Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebi, "Cami", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 47-48.
- Özcan, Mustafa, "Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mabedin Kaderi" *Mescid-i Aksâ Sempozyumu*, İstanbul Barış Platformu, İstanbul, 2009.
- Salah, Raid, "Aksâ Tehlikede", çev. Mustafa Salah, *Mescid-i Aksâ Sempozyumu*, İstanbul Barış Platformu, İstanbul, 2009.
- Schrieke, B., 'İsrâ', *İA*, İstanbul, 1979, V/II, 1126.
- Söylemez, Mahfuz, Kudüs ve Osmanlı Arşiv Vesikaları Işığında Yahudilerin Bölgeye Yerleşmeleri Üzerine Notlar, *Süriye Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 1, sayı 2, ss. 33-56.
- Şefik, Ahmed Mahmud, *Târihu'l-Kuds*, Amman, 1984.
- Taberî, Ebû Cafer Mummed b. Cerîr, *Târihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1119.
- Tanyu, Hikmet, "Ağlama Duvarı", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 474-75.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ, *Sünen* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), İstanbul 1981.
- Wellhausen, J., *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan; İlahiyat Fakültesi Yayınlarından, Ankara 1963.
- Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdu'l-Emîr Mihnâ, Beyrut, 1993.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakaiki Ğavamidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekavîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed, Riyad, 1998.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh, *İ'lâmu's-Sâcid bi Ahkâmi'l-Mesâcid*, thk. Ebu'l-Vefa Mustafa el-Merâĝî, Kahire, 1999.

Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfîlerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr

Betül GÜRER*

ÖZ

Tasavvuf tarihinin tesirleri çağları aşan sûfîlerinden biri olan Hallâc-ı Mansûr, ileri sürdüğü fikirleri, ortaya koyduğu sıra dışı sûfîlik tavrı ve trajik ölümü ile büyük bir şöhrat kazanmıştır. O, farklı sahalara mensup birçok ilim ve fikir adamının dikkatini çekmiş, bunlardan bazılarının ağır eleştirilerine maruz kalırken, pek çoğunun da takdirlerini kazanmıştır. Söz konusu eleştiri ve takdire tasavvuf ehli içinden gelen örneklerin sayısı ise dikkat çekici ölçüde fazladır. Hallâc'ın yaşadığı dönemde ona methiyelerde bulunan ve onu tenkit eden sûfîler olduğu gibi, o, ölümünün ardından da birçok mutasavvıftan övgü ve tenkit almıştır. Bu makalede, Hallâc'ın tasavvufî görüşleri ve sûfî kişiliği hakkında onun çağdaşlarından 14. yüzyıla kadar olan bazı mutasavvıfların övgüleri ve yergileri ele alınacak, onun tasavvuf ehli üzerindeki tesirlerine sadece bu bağlamda ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Hallâc-ı Mansûr, şathiye, tasavvuf, ilâhî aşk, İbn Atâ, Cüneyd-i Bağdâdî.

ABSTRACT

Mansur al-Hallaj In Context of The Critics and Appreciations of Sufis

One of the most influential sufis in the history of sufism Mansur al-Hallaj, has earned a great reputation for his ideas, extraordinary sufi attitude, and tragic death. Hallaj has sparked attention of many scholars and intellectuals from different fields some of which criticized him very severely while many of others hold him in a high regard. The majority of aforementioned critics and appreciations have come from the community of sufi. Such as there were many sufis who praised or criticized him in his life, so too were there after his death. This article will deal with praises and critics of sufis lived between his life time to 14. century, about Hallaj's sufistic ideas and personality and clarify his effects on mystics in this context.

Keywords: Mansur al-Hallaj, shatahat (estatic utterance), sufism, divine love, Ibn Ata, al-Junayd al-Baghdadi.

* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, (btlguclu@yahoo.com).

Giriş

Tasavvuf tarihinde savunduğu fikirleri uğrunda zulme uğrayanların sembol ismi haline gelmiş olan “aşk şehidi” Hallâc-ı Mansûr,¹ sekr ve telvin ekolünün ilk temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Hallâc, 244/858 yılında İran’ın Fars eyaletinde bulunan Beyzâ’nın kuzeydoğusundaki Tûr’da doğmuştur. Henüz çocukluk çağında iken ünlü kurrâların da bulunduğu Vâsî’ta gitmiş ve burada Kur’ân-ı Kerim’i Âsım kıraatine göre ezberlemiştir. O, tasavvufî hayatının başlarında önce Sehl et-Tusterî’nin (ö. 283/896) sohbetlerine katılmış (260-262/874-876), ondan sûfîliğin temel prensiplerini öğrenmiş, daha sonra Basra’da bulunan Amr b. Osman el-Mekki’nin müridi olmuştur (262-264/876-878). Onunla arasının açılmasının ardından 264/878 yılında Bağdat’a Cüneyd-i Bağdâdî’nin yanına gitmiştir. 260/873- 272/885 yılları arasını kapsayan yıllar arasında Hallâc, dinî ve tasavvufî fikirlerinin temellerini oluşturmuş ve bu tarihten itibaren onları kendine mahsus üslûbu ile çevresine yaymaya başlamıştır. Zaman içerisinde Hallâc’ın vaazları ve üslûbu halk tarafından beğenilmiş ve ilgi toplamıştır. Fakat dönemin meşhur din bilginlerinden bazıları onun görüşlerinden rahatsız olmuş, bunun üzerine Hallâc, beşer yıllık periyodlar halinde Türk illerine ve Hint ülkesine seyahatte bulunmuştur.²

Hallâc Basra’da bulunduğu sırada Abbasî hilafetini tehdit eden Zenc isyanı gerçekleşmiş ama o, bu ayaklanmaya muhalif bir tavır takınmamıştır.³ Karmatîlerin Abbasî Devleti’ni tehdit ettiği, 256/870 yılında başlayıp 270/883’e kadar devam eden Zenc isyanının etkilerinin ve onun yarattığı istikrarsızlığın sürdüğü bu dönemde, Hallâc’ın fikirleri ulema ve sûfî sınıfını, halk üzerindeki tesirleri ise yöneticileri rahatsız etmiştir.⁴

Hallâc-ı Mansûr ilk defa 301/913 yılında yargılanmış ve bu yargılama neticesinde onun idamına kadar sürecek olan hapis yılları başlamıştır. Yaklaşık sekiz yıl süren bu mahpusluk döneminin akabinde Hallâc 309/922 yılında idam edilmiştir. İdam edilmeden önce kırbaçlanmış, burnu, kolları ve ayakları kesilmiş ve daha sonra idam

1 Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Attâr, Ferîdüddîn, *Tezkiretü’l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yay., Bursa 1984, s. 617-628; Massignon, Louis, *İslâm’ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi*, çev. İsmet Birkan, Ardiç Yay., Ankara 2006, s. 35-52; Uludağ, Süleyman, “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 377-381; Öztürk, Yaşar Nuri, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1997, s. 67-71. Hallâc’ın hayatı hakkındaki kaynaklar için bk. Bakış, Rıza, “Hüseyn b. Mansûr el-Hallâc”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, editör: Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yay., İstanbul 2015, c. 7, s. 55. Hallâc-ı Mansûr hakkında geçmişte birçok araştırma yapıldığı gibi, onun hayatı ve fikirleri günümüzde de özellikle Batı’da birçok çalışmaya konu olmaktadır. Bunlardan en meşhuru hiç şüphesiz Louis Massignon’un *La Passion de Hallaj: Martyr Mystique de l’Islam* (Paris 1975) isimli çalışmasıdır.

2 Bakış, a.g.md., s. 55-58.

3 Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, s. 377.

4 Özellikle Zâhiriye mezhebinin ikinci imamı olarak bilinen İbn Dâvud ez-Zâhiri (ö. 297/910) öncülüğünde bir grup âlim ve Abbasi veziri Hâmid b. Abbas (ö. 311/923) onun aleyhinde propaganda yapmış ve böylece iktidar tarafından düşman olarak algılanıp yargılanması sağlanmıştır. Bk. Öztürk, a.g.e., s. 93; Gündoğdu, Cengiz, “Doğuş Dönemi Zühhd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, c. I, sy. 1, 1997, s. 54. Hallâc’ın yargılanması ve idamına giden sürecin genel bir panoraması için ayrıca bk. Bakış, a.g.md., VII, 59-66.

edilmiştir. Baş kesilerek Dicle üzerindeki köprüye dikilmiş, gövdesi de yakılarak külleri nehrin sularına atılmıştır.⁵

Hallâc'ın bu şekilde adeta “hunharca” katledilmesinin en büyük sebebinin onun “ene'l-Hak”⁶ sözüyle ulûhiyet iddiasında bulunması olduğu düşünülse de genel kanaat, bu kararın verilmesinde birtakım siyâsî oyunlar olduğu yönündedir. Hallâc'ın idam süreci ile ilgili tarihi rivayetlerden de bu durum açıkça anlaşılmaktadır.⁷ Hallâc-ı Mansûr'u tasavvuf tarihinde öne çıkaran şey, öncelikle onun bazı tasavvufî düşünceleri, sıra dışı sözleri, öğretileri ve davranışları, sonra ise trajik ve genel görüşe göre haksız yere idamıdır.

Hallâc hakkında kanaat belirtenler üç kategoride değerlendirilmektedir. Bunlar: Destekleyip savunanlar, karşı çıkanlar ve kesin bir görüş belirtmeyenlerdir.⁸ Bu üç farklı tutumu aynı şekilde mutasavvıflarda da görmekteyiz. Tasavvuf ehli içerisinde onu dengi bulunmayan, yüksek mertebeye sahip bir velî sayanlar olduğu gibi, gerek anlayışı gerek söylemleri ve gerekse “sûfi ağırbaşlılığına sığmayan” davranışlarından dolayı eleştirenler de olmuştur. Hallâc'ın asırlardır yorumlanan sözleri ve anlaşılmaya çalışılan fikirleri, vahdet-i vücûd anlayışının ilk terennümleri şeklinde değerlendirilmiş ve tasavvufî düşüncede yeni yaklaşım tarzlarının doğmasına sebep olmuştur. Birçok sûfi, onun görüşlerinin ve özellikle de “ene'l-Hak” söyleminin hakikate aykırı olmadığını eserlerinde izah etmişlerdir.⁹

Burada çalışmanın sınırları ile ilgili olarak şu hususu özellikle belirtmek istiyoruz: Makalenin ilerleyen sayfalarında, Hallâc'ın görüşlerinin izahına ve onun tasavvuf tarihindeki genel tesirlerine girmeyeceğiz.¹⁰ Zira bu, makale sınırını aşan çok geniş bir çalışmanın konusudur. Biz makalemizde, sûfilerin Hallâc hakkındaki olumlu ve olumsuz kanaatlerine ve bunların zeminine ışık tutmak amacıyla, sadece, Hallâc'ın

5 Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, s. 378.

6 Hallâc'ın “ene'l-Hak” söylemini dile getirdiği ifadelerinden biri şudur: “Eğer Allah'ı tanıyorsanız eserini tanıyınız. İşte o eser benim, ben Hakk'ım.” (Hallâc, Hüseyin b. Mansûr, *Kitâbü't-Tavâsîn*, nşr. Kâmil Mustafa eş-Şeybi, Menşûrâtü'l-Cemel, Köln 1997, s. 137.) Kanaatimizce, bu ifade konteksi içinde değerlendirildiğinde, diğer sûfilerde de örneklerine rastladığımız üzere şatahat türü sözlerden farklı bir içerikte değildir.

7 Bk. Şeybi, Kâmil Mustafa, *ed-Divân ve yelihi Kitâbü't-Tavâsîn* (Giriş), Menşûrâtü'l-Cemel, Köln 1997, s. 18. Hallâc'ın yargılanmasının sebepleri hakkında ayrıca bk. Ocak, Ahmet Yaşar, *Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1999, s. 48.

8 Hallâc'a dört grubun karşı çıktığı belirtilmektedir: Bunlar, siyâsî korkusu dolayısıyla iktidar, dini görüşlerini reddeden fukaha, gaib imamı kabul etmemesi dolayısıyla şiiler ve makalemizde sebeplerini izah edeceğimiz şekilde bazı sûfilerdir. Daha fazla bilgi için bk. Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1985, s. 64. Hallâc'ın taraftarı ve muhalifi olan şahısların bir listesi için bk. Cebecioğlu, Ethem, “Hallâc-ı Mansur”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXX, 1988, s. 340-341.

9 “Ene'l-Hak” sözünün hakikate aykırı olmadığına dair yorumlar için mesela bk. Kılıç, M. Erol, *Tasavvufa Giriş*, Sufi Yay., İstanbul 2012, s. 129-130; Işık, Emin, *Aşk Meşk Etmek*, Sufi Yay., İstanbul 2010, s. 192-193. Kanaatimizce göre de “ene'l-Hak” sözü, meşhur kutsî hadis “... Kulum bana nafilerle yaklaşmaya devam eder... ta ki ben onun duyan kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum...” (Buhârî, Rikâk, 38; İbn Mâce, Fiten, 16) hadisinin yorumu çerçevesinde değerlendirilebilir.

10 Hallâc'ın tesirleri hakkında bk. Bakış, Rıza, *Hallâc'a Göre Varlık ve Dini Tecrübe*, Doktora Tezi, danışman: Turan Koç, Erciyes Üniversitesi, 2010, s. 26-32; Cebecioğlu, a.g.m., s. 342-343.

yaşadığı çağdan 14. yüzyıla kadar, bu övme ve yermede öne çıkan bazı sûfilerin onun hakkında yaptıkları methiyeleri ve ona yönelttikleri eleştirileri bir makale sınırlarına sığabilecek şekilde ele alacağız ve bu bağlamda, genel tespit ve değerlendirmelerde bulunacağız. Takdir edilir ki makalemizde görüşlerini ele aldığımız bir sûfinin Hallâc hakkındaki görüşleri dahi rahatlıkla bir makaleye konu olacak kadar geniş olabilir. Dolayısıyla biz seçtiğimiz sûfilerden örnekleme yoluyla konuyu çalıştık. Hallâc'ın sözleri, davranışları ve müridleriyle münasebeti ile ilgili olarak, sûfilerdeki yansımalarının bir çerçevesini çizmeyi planladık. Övgü ve yergileri tespit etmede ise Hallâc'a yöneltilen eleştirilerdeki olumlu veya olumsuz yaklaşımı esas aldık.

A. Hallâc'ı Öven Sûfiler

1. Ebu'l-Abbâs İbn Atâ (ö. 309/922)

Hallâc'ın idamla yargılandığı günlerde, öldürülmesi pahasına da olsa, onu yargı önüne getiren Abbasi veziri Hâmid'e karşı Hallâc'ın fikirlerini savunma cesareti gösteren tek arkadaşı İbn Atâ'dır. Bir diğer tabirle, İbn Atâ, hiç kimsenin iktidara karşı, Hallâc hakkındaki olumlu fikirlerini söyleyemediği bir dönemde yani, Hallâc yargı önündeyken, onu savunup destekleyen tek kişidir. İbn Atâ, Hallâc'ı desteklemesinin yanında, hapisteyken kaleme aldığı *Tavâsîn* adlı eserini gizlice dışarı çıkarıp muhafaza etmiş ve günümüze kadar gelmesini sağlamıştır.¹¹ Dolayısıyla, o sadece bir Hallâc taraftarı olarak değil, aynı zamanda "Hallâcî tasavvuf geleneği" diyebileceğimiz bir anlayışın tanınmasına ve anlaşılmasına hizmet eden bir sûfi olarak da bilinmektedir.

Hallâc'ın günümüze ulaşan eserleri içinde, İbn Atâ'ya hitaben yazılmış olan iki adet mektup bulunmaktadır.¹² Bu mektuplarda Hallâc, dostuna olan muhabbetini ve aralarındaki manevi beraberliği şöyle dile getirir: "*Allah bana senin ömrünü uzatması lutfunu göstereceğin ve beni senin ölümünü görmekten esirgeceğin. ... Şu bir gerçek ki senin kalbimdeki samimi aşkın alevlerini, sana olan sevgimin mücevherlerini hiçbir mektup anlatamaz. ... Bu yüzden sana şöyle diyorum: Yazıyorum ama sana değil, aslında kendi ruhuma yazıyorum, mektup kullanmadan.*"¹³

İbn Atâ, Hallâc hapiste iken, onun bir şekilde infaz edileceğini anlamış ve gelip "özür dile canını kurtarırısın" diyerek onu korumaya çalışmıştır. Hallâc'ın "bana söylediğini kendin yapsana" demesi üzerine İbn Atâ, ağlayarak, "keşke Hüseyin b. Mansûr'la yekvücûd olaydım" demiştir. Attâr'ın aktardığı bir başka rivayete göre ise, İbn Atâ, gönderdiği bir kişi vasıtası ile Hallâc'a "kurtulman için bu söylemekte olduğun sözden dolayı özür dile" diye haber yollamıştır. Hallâc ise "bu sözü söyleyen kim ise ona söyle, o özür dilesin" şeklinde cevap vermiştir. Bu cevabı duyunca İbn Atâ "biz Hüseyin b. Mansûr'un onda biri değiliz" diyerek ağlamıştır.¹⁴

11 Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 67.

12 Hallâc'ın eserleri hakkında bk. Bakış, "a.g.md.", s. 66; Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", s. 380-381.

13 Hâşim, *a.g.e.*, s. 60; Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 140.

14 Attâr, *a.g.e.*, s. 623.

Klasik tasavvuf kaynaklarında birçok görüşü zikredilen İbn Atâ, Hallâc yargılanırken ona karşı olumlu tutumunu açıkça göstermiş, halkı Hallâc lehine gösteri yapmaya kışkırtmış ve bunlardan dolayı Vezir Hâmîd'in adamları tarafından dövülerek öldürülmüştür.¹⁵ Tasavvufun ilim dalı hüviyeti kazandığı ve ilk şehidini verdiği 4./10. asırda yaşamış olan, Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-tefsîr* ve Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle* gibi eserlerinde görüşlerine sıkça atıf yapılan İbn Atâ, Hallâc kadar şöhret sahibi olmasa da onun davasının en sıkı savunucularından biri olmuştur.

2. Ali b. Osman el-Hücvirî (ö. 465/1072)

Klasik tasavvuf kaynaklarından *Keşfü'l-Mahcûb*'un müellifi olan Hücvirî, eserinde Hallâc-ı Mansûr'un biyografisine yer veren ilk sûfilerdendir. Üstelik o, Hallâc'ın hayat hikâyesini zikretmemeyi büyük bir eksiklik kabul etmiş ve "bu kitaba onun hâl tercümesini almamak emanete riayet etmemek olurdu" diyerek,¹⁶ eserine Hallâc'ın biyografisini almayan Kuşeyrî'yi imâ etmiş ve eleştirmiştir.

Hücvirî'nin Hallâc'ı öven ve onunla aynı görüşleri paylaştığını belirten sûfilerden iki yönden ayrıldığını söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi *Keşfü'l-Mahcûb*'da Hallâc'ın hayat hikâyesine tahsis ettiği kısımda, onun hayatını kronolojik olarak anlatmaya değil, daha ziyade fikirlerini savunmaya ve aldığı eleştirilerden aklamaya odaklanmasıdır. Sûfi müellifler arasında, Hallâc adında iki kişinin bulunduğunu ve büyük sûfi Hallâc-ı Mansûr'un o diğer Hallâc ile karıştırıldığını söyleyen ilk kişi Hücvirî'dir. Onun verdiği bilgiye göre, Hasan b. Mansûr el-Hallâc adında bir kişi vardır. Bağdatlı bir mühlid olan bu şahıs aynı zamanda Ebû Said Karmatî'nin de arkadaşıdır. İşte Hasan b. Mansûr el-Hallâc adındaki bu kişi, sûfi Hallâc'ın sihirbazlığa ve hokkabazlığa nispet edilmesine sebep olmuştur.¹⁷

Hücvirî'nin Hallâc taraftarı olan diğer sûfilerden farklı olan ikinci yönü ise onun, Hallâc'ın fikirlerini savunmak üzere müstakil eserler kaleme almış tek müellif olmasıdır. Hücvirî, bugün elimizde olmayan *Şerhu kelimâti'l-Hallâc* ve *Minhâcü'd-dîn* adlı eserlerini Hallâc'ın görüşlerini savunmak üzere kaleme aldığını bizzat kendisi belirtmektedir.¹⁸

Hallâc'ın yaşadığı müddetçe takva ve salah elbisesi içinde bulunduğunu belirten Hücvirî, onun âbidliğine şöyle temas etmektedir: "O, namazına ihtimam göstermiş, vaktinin çoğunu zikir ve münâcatta geçirmiş, fasılasız oruç tutmuş, tevhid konusunda hoş ve latif sözler söylemiş biridir."¹⁹ Hücvirî, "güçlü bir himmet ve yüce bir hâl sahibi

15 Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 74; Öztürk, *a.g.e.*, s. 94-95.

16 Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbi, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 253.

17 Bk. Hücvirî, *a.g.e.*, s. 253.

18 Hücvirî, *a.g.e.*, s. 256. Ayrıca bk. Öztürk, *a.g.e.*, s. 123; Uludağ, Süleyman, "Hücvirî", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 459-460.

19 Hücvirî, *a.g.e.*, s. 255.

idi” diyerek vasıflandırdığı Hallâc’ı reddeden sûfilerin, fikirlerini ve akidesini tamamen yanlış bulmalarından dolayı değil, bazı davranışlarını tasvip etmemeleri sebebiyle onu reddettiklerini özellikle vurgulayan Hücvirî, Hallâc’ı tasavvuf yolunun “sermest”lerinden ve iştiyak sahibi sûfilerinden sayar. Onun hâllerinde temkin sahibi olmaması sebebiyle sözlerine tâbi olunamayacağını da zikreder. Müellif, “Elhamdülillah, Hallâc benim kalbimde çok azizdir. Fakat onun yolu hiçbir esas üzere müstakim değildir, hiçbir mahalde istikrarlı değildir” derken²⁰ onun sözlerinden doğan yanlış anlaşılmaları kısmen haklı bulmaktadır.

Hücvirî, Hallâc’ın bazı eserlerini farklı bölgelerde gördüğünü, fikirlerinde bazı ihtilaflar fark ettiğini de zikretmektedir. Bunları Hallâc’ın geçtiği mertebelerdeki değişikliklere bağlayan müellif, onları ancak muhakkik ve basiret ehli kimselerin anlayabileceğini çünkü ancak böylesi kişilerin ibare ve ifadeden bağımsız olarak manaya nüfûz edebilen insanlar olduğunu dile getirmektedir.²¹ Ne var ki Hücvirî’nin nazarında Hallâc, mağlûb ve meczûb biri olduğu için onun ittihad ve hulûl manasına gelen sözlerinden dolayı yadırganmaması gerekmektedir. Çünkü bu hâlde olan kimsenin yanlış anlaşılacak sözler söylemesi ihtimal dâhilindedir. Hallâc’ı, bu hâlde söylediği sözlerden dolayı eleştirenler, onun ifadelerini anlayamayıp vehimlerinin kendilerine Hallâc hakkında verdiği tasavvur doğrultusunda hüküm verenlerdir ki onların bu hükümleri de kendilerine râcidir.²² Hücvirî, tasavvufun ilim dalı haline geldiği dönemde yaşamış bir müellif sûfi olarak Hallâc’ın görüşlerinin tasavvufî meşruiyetini kazanmasına katkıda bulunan kişilerin ilklerindedir. Ondan yaklaşık bir asır sonra Gazâlî ile birlikte Hallâc’ın itibarı tüm dinî çevrelerde artmaya başlayacaktır.

3. Muhammed Gazâlî (ö. 505/1111) ve Ahmed Gazâlî (ö. 520/1126)

Tasavvufî hayat ve düşüncenin İslâmî ilimler sahasında itibar ve meşruiyet kazanmasında şüphesiz en etkili isimlerden biri olan ve vahdet-i vücûd anlayışının öncülerinden sayılan Muhammed Gazâlî, sadece tasavvufun bir ilim olarak diğer İslâmî ilimler arasında meşruiyet kazanmasında değil, aynı zamanda Hallâc-ı Mansûr’un sünnî bir sûfi olarak kabul edilmesinde de önemli bir belirleyici olmuştur.²³ O, şatahat sahibi diğer sûfilerle birlikte Hallâc’ı da “hakikat semasına çıkmış âriflerden” ve “hakikati ilmî irfanla bulan, kesretten uzaklaşmış, mahzâ birliğe dalmış kimselerden” saymaktadır. Gazâlî, Hallâc’ın “ene’l-Hak” sözünü söylediği boyutun fenâ hâli olduğuna işaret ederek bu hâlin özelliklerini anlatırken Hallâc’ın: “*Ben sevdiğim, sevdiğim de ben. Biz bir bedene girmiş iki ruhuz*”²⁴ şiirini örnek verir. Gazâlî’ye göre fenâ, insanın bir ayna üzerine düşen görüntüye bakarken bir anda aynanın varlığını fark etmeyip, aynayı o görüntüden ibaret sanmasına benzemektedir. İşte bu hâlin kişide baskın

20 Hücvirî, *a.g.e.*, s. 256.

21 Hücvirî, *a.g.e.*, s. 255.

22 Hücvirî, *a.g.e.*, s. 256.

23 Şeybî, *Hallâc* (Giriş), s. 19.

24 Hallâc, *Divân*, s. 62.

olması, onu fenâ sahibi yapmaktadır. Gazâlî “fenâ” ve “fenâü'l-fenâ” olarak adlandırdığı bu hâlleri tanımladıktan sonra Hallâc'ı aklamak istercesine bu hâle düşen kimsenin kendini bilmediği gibi kendini bilmediğinin de farkında olmadığını vurgulamaktadır. İşte o kimsenin durumunun mecaz diliyle “ittihad”, hakikat diliyle ise “tevhid” olarak adlandırıldığını belirtmektedir.²⁵ Açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, Gazâlî, Hallâc'ın “ene'l-Hak” derken esasen tevhidi idrak ve müşâhede ettiğini düşünmektedir. Bununla birlikte, Hüccetü'l-İslâm, *İhyâ*'da da “ene'l-Hak” gibi sözlerin avama zarar verebileceğini, fakat bunu söyleyen kimselerin gayb halinde olup, herhangi bir iddiayla bunu dile getirmediğini zikretmektedir.²⁶ Gazâlî'nin Hallâc'ın yüzyıllar boyunca eleştirilmesine sebep olan “ene'l-Hak” sözünün maksadını ve zeminini açıklayarak, onu bu şekilde savunan beyanları birtakım eleştirilerin önüne geçtiği gibi, en azından Hallâc hakkındaki eleştirilerin dozunun azalmasını sağlamıştır, denilebilir.

Şairliği ile tanınan kardeş Gazâlî'de ise Hallâc bir esin kaynağıdır. O da Hallâc'ın “*Ben sevdiğim, sevdiğim de ben. Biz bir bedene girmiş iki ruhuz*” şiirini örnek vererek burada tevhide/birliğe gerçek bir yakınlık olduğunu vurgulamaktadır.²⁷ Ahmed Gazâlî'nin şiirlerinde ve özellikle İblis konusundaki görüşlerinde²⁸ Hallâc'dan esinlendiği anlaşılmaktadır. Ahmed Gazâlî'nin öğrencisi ve Hallâc gibi şehit bir sûfî olan Aynülkudât Hemedânî (ö. 525/1131) ise üstadının anlayışını daha ileri götürerek Hallâc'ın İblis anlayışına yeni yorumlar kattığı gibi “Nur-ı Muhammedi” kavramını da “surûr-ı âşıkân o pîşvây-ı ârifân” diye andığı Hallâc'dan almıştır.²⁹ Hallâc'ın adını ve *Tavâsîn* adlı eserini açıkça zikretme cesareti gösteren Hemedânî'nin bir Hallâc hayranı olması ve Hallâc gibi idam edilmesi de ayrıca dikkati çeken bir husustur.³⁰

4. Ahmed Yesevî (ö. 562/1166)

Hallâc'ın ölümünden yaklaşık iki buçuk asır sonra yaşamış olan Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî'de de Attâr gibi, Hallâc'a karşı büyük bir hayranlık dikkati çekmektedir. Öyle ki Hallâc'ın verdiği mücadeleyi şiirleri vasıtasıyla adeta bir destana dönüştüren sûfî şairlerden birinin de Ahmed Yesevî olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim *Dî-*

25 Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, *Mişkâtü'l-envâr (Mecmûatü Resâli el-İmâm el-Gazâlî içinde)*, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire ts, s. 294-295. Massignon, Gazâlî'nin *Mişkât*'ta Hallâc'ı haklı çıkaran yorumlar yapması üzerine bu eserin Endülüslü Kâdi İyâd Sebti (ö. 544/1150) tarafından eleştirilip reddedildiğini kaydetmektedir. Bk. Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 81.

26 Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, *İhyâ ulûmü'd-dîn*, tah. Abdürrahim Hüseyin İraki, Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut ts., c. 1, s. 61.

27 Gazâlî, Ahmed b. Muhammed, *Aşkın Halleri*, çev. Turan Koç-M. Çetinkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2005, s. 20.

28 Ahmed Gazâlî, İblis'i aşk üstadı olarak görmesinin yanında, onun gerçek tevhid ehli olduğunu da savunmaktadır. Bu fikir tasavvuf tarihinde ilk olarak Hallâc tarafından ortaya atılmıştır. Hallâc-ı Mansûr'un İblis konusundaki görüşleri için bk. Öztürk, Yaşar Nuri, “Hallâcî Tasavvuf Geleneğinin İblis Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, 2002, s. 1-15.

29 Öztürk, a.g.e., s. 163-164.

30 Bk. Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 82.

vân-ı Hikmet'te, Hallâc'ın hem hayat hikâyesinden kesitleri hem de davasını anlatan çok sayıda şiir bulunmaktadır. Ahmed Yesevî:

*Mansûr der "ene'l-Hak" erenlerin işi doğru;
Mollalar der: "Doğru değil" gönlüne kötü gelip
Söyleme "ene'l-Hak", "kâfir oldun Mansûr" deyip
Kur'ân içinde budur" deyip, öldürdüler taş atıp.
Bilmediler mollalar "ene'l-Hakk"ın manasını
Zahir ehline hâl ilmini Hak görmedi münasip³¹*

dizeleriyle zâhir ehlinin, onun davasının ve anlayışının hakikatinden uzak oluşuna işaret etmektedir. Zâhir ehlinin bu tavrına karşın Ahmed Yesevî, Hallâc'ın mana saçan bir Hak âşığı oluşunu şöyle dile getirmektedir:

*Kul Hoca Ahmed kan ağlayıp, Mansûr gibi özünü as
Hakk'ı bilen âşıklar, yurda mana saçarlar³²*

Yesevî, Hallâc'ın verdiği mücadeleyi idealize ederek kendisinin de aynı yolda yürüme arzusunu ise şöyle belirtir:

*Aşk yolunda âşık olup Mansûr geçti
Belini bağlayıp Hak işini sıkı tuttu
Melâmetler ihanetler çok işitti
Ey müminler hem Mansûr oldum ben işte³³*

Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'inde yer alan "Mansûr gibi cemâl için kavga eyledim",³⁴ "Mansûr gibi başım verip aşk darağacında",³⁵ "Mansûr gibi eş ve dosttan kaçıp kayboldum",³⁶ "Aşk kapısında Mansûr gibi oldum ben işte"³⁷ mısraları, onun Hallâc'ı kendisine rehber edindiğini belirttiği dizeleridir. Bunların yanı sıra, Ahmed Yesevî'ye göre, Hakk'ın dergâhına layık olabilmenin bir şartı da Hallâc gibi olmaktır:

*Âşık değil nefsi daima tepmedikçe,
İşte bu dünya izzetinden geçmedikçe,
Mansûr benzeri "Vâ şevkâ" diye ölmedikçe,
Dergâhına lâayık değil, dostlarım ha³⁸*

Ahmed Yesevî, "Mansûr"³⁹ olarak zikrettiği Hallâc'ın adını her anışında onun gibi

31 Yesevî, Ahmed, *Dîvân-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice, H Yay., İstanbul 2016, s. 155.

32 Yesevî, *a.g.e.*, s. 370.

33 Yesevî, *a.g.e.*, s. 27.

34 Yesevî, *a.g.e.*, s. 13.

35 Yesevî, *a.g.e.*, s. 17, 118.

36 Yesevî, *a.g.e.*, s. 17.

37 Yesevî, *a.g.e.*, s. 26.

38 Yesevî, *a.g.e.*, s. 348.

39 Asıl adı Hüseyin olmasına rağmen tarih boyunca ve genel olarak Hallâc, Osmanlılarda ve İran'da ise daha çok Mansûr veya Hallâc-ı Mansûr şeklinde anılmıştır. Aynı zamanda babasının da adı olan "Mansûr" isminin kullanılmasında mücadelesinin zafere ulaşmış olduğu mesajı verilmek istenmiştir. Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", s. 377.

olma iştiyakını da dile getirmektedir. Yani, aşağıdaki beyitlerden de anlaşılacağı gibi, Hallâc, onun için Hakk'a vâsıl olma noktasında ideal bir modeldir:

*Mansûr gibi candan geçip darağacına konsam,
Darağacı üzere şevklenerek Hakk'ı desem,
Bu iş ile ya Rab, seni bulur muyum?⁴⁰*

...

*Mansûr gibi başım verip darağacını oynatsam,
Yüz bin türlü ceza çekip can incitsem,
Aciz kulun cemalini görür mü ki?⁴¹*

Hallâc'ın tüm hayatı boyunca oldukça geniş bir coğrafyada seyahatlerde bulunduğunu söylemiştik. Onun uğradığı yerler arasında Türkistan bölgesi de bulunmaktadır. Hallâc bu beldelerde bulunduğu sırada Türk topluluklarıyla da karşılaşmıştır. Dolayısıyla onlar üzerinde tesirler bırakmış olması kuvvetle muhtemeldir. Hatta Türklerin İslâmlaşmasında büyük rolü olan Ahmed Yesevî'nin de Hallâc'ın o bölgede bıraktığı izlerden payını aldığını iddia edenler olmuştur.⁴² Bu sebeple, bazı araştırmacılar Türklerin Müslüman olmasında Hallâc'ın etkisinin olduğunu düşünmektedirler. Söz konusu etkinin açık örneklerine Yesevîlik ve Bektâşilik gibi Türk tarikatlarında açıkça rastlanmaktadır. Meselâ Bektâşi tekkelerindeki mürşidin kabul dairesi olan meydana “dâr-ı Mansûr” denmesi bu bakımdan dikkat çekicidir.⁴³

Hallâc'ı Mansûr'un mücadelesi, “Darağacında can verme”, “aşk kapısında Mansûr olma”, tabirleriyle Ahmed Yesevî başta olmak üzere birçok şair sûfinin dilinde deyimleşerek Türk tasavvuf edebiyatına birer motif olarak yansımıştır. Türk edebiyatı tarihinde Hallâc-ı Mansûr ve onun vahdet fikrini ortaya koyan “ene'l-Hak” sözü, yüzyıllar boyu birçok müellif ve şair tarafından yorumlanmış, bu çerçevede bir edebî-tasavvufî tedâi sistemi oluşmuştur.⁴⁴ Yukarıda Hallâc'la ilgili sadece birkaç şiirini sunduğumuz Ahmed Yesevî'nin birçok methiye ile birlikte hikmetlerinde hayranlıkla zikrettiği Hallâc-ı Mansûr, onun tasavvuf yolunda etkilendiği ve örnek aldığı ideal şahsiyetlerden biridir.

5. Feridüddin-i Attâr (ö. 618/1221)

Tasavvuf tarihinin en velûd şair sûfilerinden Attâr'da Hallâc-ı Mansûr hayranlığı ve bağlılığı hemen dikkat çekmektedir. O, *Tezkire*'de, Hallâc'ın daha ziyade menkıbevi

40 Yesevî, *a.g.e.*, s. 95.

41 Yesevî, *a.g.e.*, s. 109.

42 Bk. Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 227.

43 Tatcı, *a.g.e.*, s. 43. Bektâşilikte Hallâc'ın etkisi hakkında daha fazla bilgi için bk. Özcan, Hüseyin, “Bektâşilikte Dâr Kavramı ve Hallâc-ı Mansûr Etkisi”, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, c. VIII, sy. 29, 2002. http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/huseyin_ozcan_bektasilikte_dar_hallaci_mansur.pdf [Erişim tarihi: 11.02.2017]

44 Hallâc'ın Türk edebiyatına etkisi hakkında daha fazla bilgi için bk. Tatcı, *a.g.e.*, s. 6-7.

kişiliğine odaklanmış ve ona ayırdığı kısma, “Hak şehidi, hakikat ormanının aslanı, saflar yaran, cesur, siddik ve dalgalı deryaya dalmış olan Mansûr” ifadeleriyle başlamıştır. Attâr, ona böyle methiyelerde bulunurken, “Hallâc’ın işi bir acıib iştir, onda kendine has birtakım garip vakalar vardır. O hem gayet hararet ve iştiyak içinde idi, hem de şiddetli firak alevleri içinde mest, kararsız ve perişan idi”⁴⁵ diyerek onun sıra dışı, hatta anlaşılması güç yönüne temas etmektedir. Hallâc’ın daima riyazet ve ibadetle meşgul olduğunu, “ene’l-Hak” derken dahi şeriat ve Ehl-i Sünnet çizgisinde bulunduğunu vurgulayan Attâr, onun tasavvuf ehli tarafından sermestliğinden dolayı yadırgandığını zikretmektedir.⁴⁶ Hallâc hakkındaki bilgilerin büyük bir kısmının da kaynağı olan *Tezkire*’de, Hallâc’ı velayetin en kâmil örneklerinden biri⁴⁷ olarak gören Attâr, onun hayatını anlatırken, sûfilerin Hallâc hakkındaki görüşlerini ve sözlerini de aktarmakta ve bu suretle onun tasavvuf tarihindeki etkilerine ışık tutmaktadır.

Öztürk’e göre, Ferîdüddîn-i Attâr, Hallâc’a olan söz konusu bağlılığını, İran tasavvufi şiirinin önde gelen isimlerinden Hakîm Senâî’den (ö. 535/1131[?]) tevarüs etmiştir. Nitekim Mevlânâ, Attâr’ı Hallâc’dan asırlar sonra onun ruhunu taşıyan biri olarak görmektedir. Mevlânâ Attâr’la birlikte kendisinin de Senâî’nin bir varisi olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda, bahsi geçen üç şairde yani Senâî, Attâr ve Mevlânâ’da ortak esin kaynağı olarak Hallâc ön plana çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle, Hallâc’ın etkisi, farklı devirlerde, şiir diliyle konuşan bu sûfilerde görünür hâle gelmiştir. Mevlânâ, Attâr ile Hallâc arasındaki bağı “Hallâc’ın ruhu yüzyıllar sonra Attâr’da tecellî etti” diyerek vurgulamıştır.⁴⁸ Hallâc gibi idam edilmiş olan Attâr, “Hallâc’ın gönlüne düşen ateşin aynısı benim de hayatıma düşmüştür” sözüyle onunla fikrî beraberliğin yanında kader birliği de yaptığını işaret etmektedir.⁴⁹ Attâr, şiirlerindeki vahdet-i vücûd temalı görüşlerini, Hallâc’dan esinlendiği “fenâ” telakkisi ile Ahmed Gazâlî’den aldığı “aşk” anlayışını harmanlayarak teşekkül ettirmiştir.⁵⁰ Ondaki Hallâc tesirinin en somut örneği ise Hallâc’ın İblis anlayışını tekrarladığı *İlâhînâme* adlı eseridir.⁵¹

Attâr’ın buraya kadar bahsi geçen iki kitabının yanı sıra onun Hallâc’a bağlılığını gösteren bir başka kitabından daha söz edebiliriz. Bilindiği gibi edebî literatürde *Mansûr-nâme* adıyla, Hallâc’ın hayatını ve kerametlerini ele alan mesnevî nazım şekliyle kaleme alınmış tahkiyevî eserler bulunmaktadır.⁵² İşte kaynaklarda Attâr’ın da *Hallâc-nâme* adıyla böyle bir eseri olduğu zikredilmektedir. Ancak kitabın

45 Attâr, *a.g.e.*, s. 616.

46 Attâr, *a.g.e.*, s. 618.

47 Massignon, *Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi*, s. 83.

48 Şahinoğlu, Nazif, “Ferîdüddin Attâr”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 95.

49 Öztürk, *a.g.e.*, s. 165.

50 Şahinoğlu, *a.g.md.*, s. 96.

51 Öztürk, *a.g.e.*, s. 165.

52 Kendisine *Mansûr-nâme* nispet edilen başka şairler de bulunmaktadır. Bunlar: Niyâzî-i Kadîm (14-15. yüzyıl), Ahmed-i Dâî (ö. 824/1421), Mürîdî-i Aydınî (14-15. yüzyıl), Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694)’dir. Bk. Tatçı, *Hallâc-ı Mansûr Menâkıbnâmesi*, s. 55.

günümüze kadar ulaşmış bir nüshası bulunmamaktadır.⁵³ Kısaca, Ferîdüddîn-i Attâr, eserlerinde Hallâc'ın izleri açıkça görülen sûfilerden biridir. Bu bağlamda, onun Hallâc'la aynı pencereden hayata ve eşyâya baktığını ve aynı hakikati müşâhede ederek ondan söz ettiğini söylemek mümkündür.

6. Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö. 672/1273)

Hallâc-ı Mansûr gibi sekr ekolüne mensup, onun gibi coşkulu şiirler söylemiş olan Mevlânâ'nın, bu âlemi onunla aynı pencereden görmüş ve aynı hakikati mısralara dökmüş bir şair sûfi olduğu kabul edilir. O, beyitlerinde Hallâc'ın hakiki âşık oluşuna ısrarla vurguda bulunduğu gibi, onun başına gelenlerin “bir gaddarlık” neticesinde olduğunu belirtmektedir. “*Vaktâki kalem bir gaddârın elinde olur, şüphesiz Mansûr berdâr olur.*”⁵⁴ beyitinde, onun haksız yere katledildiğini kesin bir dille ifade etmektedir. Ona göre, Hallâc fukahânın gazabına uğramış, imanı uğrunda canını feda ederek kemâlin zirvesine çıkmıştır.⁵⁵ Mevlânâ'da Hallâc'ı Mansûr'un gerek kendi şahsiyeti gerek “ene'l-Hak” söylemi ile dile getirdiği düşünceleri ve gerekse hayat hikâyesinin unsurları birer metafora dönüşmüştür. Daha ziyade *Dîvân-ı Kebîr*'de karşımıza çıkan “bâde-i Mansûr/Mansûr şarabı” “ene'l-Hak kadehi” “can Mansûr'u” gibi metaforlarla Mevlânâ, hakîkî aşkı ve âşıkı anlatmaktadır. Örneğin yeryüzünde aşk-ı ilâhîye düşenlerin birer Mansûr olduğunu ve her birinin bir darağacında asıldığını şöyle dile getirmektedir: “*Âşıkların ağızları, damakları Mansûr şarabı ile o şarabın lezzeti ile dopdolu. Böylece yüzlerce Mansûr'un, senin aşkınla darağacında ayakları sallamp durmadadır.*”⁵⁶

Mevlânâ, “Mansûr şarabı”nın⁵⁷ Muhammed ümmetine mahsus olduğunu ve ancak nefisini tezkiye edenlerin onu tadabileceğini söylemektedir: “*Mansûr şarabı üzüm şarabı gibi herkese her zaman sunulmaz. Mansûr şarabı ancak yatağını, yastığını devşirip kaldıran, gecesini uyku ile öldürmeyen Hak âşıkına seher vaktinde sunulur.*”⁵⁸

53 Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 83; Şahinoğlu, a.g.md., s. 98.

54 Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı ve diğerleri, Kitabevi Yay., İstanbul 2006, c. 3, s. 390. Beyitin yorumu için ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, Mustafa, “Hallâc'ın Ene'l-Hak Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahat Yorumu”, *Tasavvuf Dergisi*, sy. 15, 2005, s. 196.

55 Saîdî, Semîr, *el-Hüseyn b. Mansûr el-Hallâc*, Menşûrâtü Dâri Alâiddin, Dîmaşk 1996, s. 72.

56 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, haz. Şefik Can, Ötügen Yay., İstanbul 2006, c. 3, s. 257. Bahsi geçen mecazlardan “Mansûr kadehi” örneğine Yunus Emre'nin bir şiirinde de rastlanmaktadır. Bk. Yunus Emre, *Dîvân*, haz. Mustafa Tatcı, Sahhaflar Kitap Sarayı Yay., İstanbul 2005, s. 226.

57 Mesnevi şârihlerinden A. Avni Konuk, “Mansûr şarabı”ndan muradın Hallâc'a münkeşif olan vahdet sırrı olduğunu ve bu şaraptan kaynaklanan sarhoşluğun “ene'l-Hak” narası attırıldığına dikkat çekmektedir. Konuk, a.g.e., c. 1, s. 135. Bir başka ifadeyle, “Mansûr şarabı”, marifetullaha mazhar olan, kendinde sadece Hakk'ın varlığını hisseden, Allah'a karşı duyduğu hayranlığın verdiği manevî zevkle “ene'l-Hak” diyen Hallâc-ı Mansûr'u darağacına götürülen aşkın doğmasına sebep olan manevî şaraptır ve onun adına nispetle bu isim verilmiştir. Bk. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 3, s. 297.

58 Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c.1, s. 45. Mansûr şarabı *Dîvân-ı Kebîr*'de pek çok yerde geçmektedir. Mesela bk. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 1, s. 131; 424; c. 2, s. 284; 346.

Mevlânâ hakikate vakıf olma noktasında, Hallâc ile aynı perspektiften hayata baktığını, hatta düşünce, ufuk ve söylem bakımından onu geride bıraktığını belirtmektedir: “İşaret söyleyici olan Mansûr, halk tarafından darağacına geldi. Benim sırlarımın sertliğinden ve şiddetinden dolayı, beni Hallâc darağacına asar.”⁵⁹ Buna benzer bir başka şiirinde ise Hallâc-ı Mansûr’dan önce onunun sahip olduğu irfana ulaştığını söyler: “Biz dünya ma’rekeden ve Mansûr’un nüktesinden evvel, can âleminin Bağdâd’ında “ene’l-Hak” narasını vurur idik.”⁶⁰

Hallâc’a eserlerinde çok sayıda atıf yapan Hz. Mevlânâ, onu akik taşına benzeterek “ilâhî nurun âşiki” şeklinde telakki etmektedir.⁶¹ Ona göre Mansûr, aşk ateşine düşmüş, sağırlıktan kurtulmuş bir safâ ehlidir;⁶² sâdıklardandır. Mevlânâ’nın ifadesiyle, “Sâdıklar, gönül parasını hakikat mâdeninde ararlar. Ayarı tam ihlâs altınını orada elde ederler. Şühûd damgasını basarlar üstüne. Hallâc-ı Mansûr gibi başlarıyla oynarlar.”⁶³

Mevlânâ, Hallâc ile Şems-i Tebrizî’yi (ö. 645/1247 [?]) aynı hakikati temâşâ eden ve aynı akıbete uğramış kimseler olarak görür. Ona göre, her ikisini de yakan ilâhî aşk ateşidir: “Tebrizli Şems’in ateşi Hallâc’ın dükkânına düştüğü için Mansûr sevinerek darağacına asılmıştır.”⁶⁴ Mevlânâ, Maşûk-ı Hakikî olan Hakk’ın aşkını Şems’ten öğrendiğini ve kendisinin de bir Mansûr olduğunu ifade eder: “Sen yüce meclisimize geldin, yüzünü gösterdin de akl da fikri de aldın. Artık can Mansûr’una her taraf bir başka darağacı oldu.”⁶⁵ Yani, Şems’in Mevlânâ’ya bıraktığı miras Hallâc’ın ideal modeli olduğu âşıklık sanatıdır. Mevlânâ bu bağlamda bir Hallâc muakkibi olarak değerlendirilebilir.

Hallâc, Mevlânâ’nın şiirlerinde, Yüce Maşuk uğrunda canını seve seve veren hakiki âşiktir. “Hallâc-ı Mansûr’u senin aşkımla darağacına astıkları zaman, başını ipte tuttu, onu çıkarmadı. Mademki, dostumun ipi gönlümün boynuna geçmiştir, bundan nasıl baş çıkarırım? dedi ve seve seve canını verdi”⁶⁶ diyen Hz. Mevlânâ, Hallâc’ı aynı zamanda Hak âşıklarının hepsinin bir temsilcisi olarak değerlendirmektedir: “Âşıkların her biri birer Mansûr’dur. Kendini seve seve öldürtür.”⁶⁷ Mevlânâ’nın şiirlerinde sıklıkla zikrettiği ve “hakiki âşığın sembolü” haline getirdiği Hallâc,

59 Konuk, *a.g.e.*, c. 1, s. 135.

60 Konuk, *a.g.e.*, c. 2, s. 217.

61 “Zîrâ ki bu kara taş ve o akik idi. O nûrun düşmanı ve bu âşik idi.” (Konuk, *a.g.e.*, c. 9, s. 646) beyitinde Mevlânâ, Hallâc’ı “enallah” diyen Firavun ile mukayese ederek, Firavun’un sıradan bir taş, Hallâc’ın ise kıymetli akik taşı olduğunu zikreder.

62 Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 1, s. 100.

63 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mecâlis-i Sebâ*, haz. Dilaver Gürer, İlkhâr Yay., İstanbul 2017, s. 101.

64 Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 2, s. 167.

65 Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 2, s. 60.

66 Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 1, s. 375. Mevlânâ bir başka beyitte de “Senin sevgi darağacına asılan Hallâc-ı Mansûr’un gönlü başına gelen büyük belalardan, felaketlerden gam yemez” der. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 1, s. 397.

67 Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 1, s. 393.

Mevlevî kültürüne de tesir etmiştir. Öyle ki Mevlânâ'nın yolundan giden Mevlevî musikişinaslar ve neyzenler, kullandıkları neylerden büyükçe, en tok ve en içli sese sahip olanına “Nây-ı Mansûr” adını vermeyi âdet edinmişlerdir.⁶⁸ Mamafih ney de geçirdiği işlemler, yani başına gelenler sebebiyle Hallâc-ı Mansûr'la aynı kaderi paylaşmaktadır.

7. Yunus Emre (ö. 720/1320 [?])

Yunus Emre de Hallâc'ın serüveninin ve mücadelesinin destanlaşmasını sağlayan isimlerden biridir.

*Gevher bu can maksûdudur can maksûdun Mansûr'udur
Maksûd için Mansûr'layın ber-dâr olan gelsin beri*⁶⁹

mısralarında, Hallâc-ı Mansûr bir metafor ve sembol haline gelmektedir. Pek çok şair gibi şiiirlerinde Hallâc'dan çokça bahseden ve daha ziyade onun “ene'l-Hak” sözü üzerinde duran⁷⁰ Yunus Emre, Hallâc üzerinden Hak âşıklığını anlatmıştır. Ona göre, “Mansûr” hakîkî Maşuk olan Hak'ka canını feda eden âşıkların genel adıdır. Hak âşıkları zümresine kendisini de dahil eden şair, Mansûr'un verdiği mücadeleyi kendisinin de vermeye hazır olduğunu adeta meydan okurcasına dile getirmiştir:

*Bugün Mansûr benim aşk yolunda
Yürüyüp çarh uram şol dâra karşı*⁷¹

Yunus'un şiiirlerindeki Hallâc-ı Mansûr teması, Mevlânâ'nın ve Ahmed Yesevî'nin şiiirlerindeki Hallâc motifi ile örtüşmektedir. Bu şairlerden her üçünde de Mansûr, Yüce Maşûk'un aşkına düşmüş, samimi âşıktır. Her üç ârif ve sûfî şair de Mansûr gibi âşık olduklarını, onun yandığı ateşin kendilerini de yaktığını dile getirmektedirler. Meselâ Yunus Emre:

*Yolunda Mansûr olayım ene'l-Hak demin urayım
Asılıp vaslın dârına ber-dâr olayım bir zaman*⁷²
derken; Ahmed Yesevî:

*Yakam tutup hazretine sığınıp geldim
Aşk kapısında Mansûr gibi oldum ben işte*⁷³

diyerek Hallâc'la kendisini bir görmektedir. Mevlânâ ise “Şu zamanda Mansûr gibi ben de senin darağacının altındayım” isimli bir gazelinde:

68 Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap Yay., İstanbul 1977, s. 48.

69 Yunus Emre, *a.g.e.*, s. 261.

70 Bk. Yunus Emre, *a.g.e.*, s. 167, 180, 193, 245, 335.

71 Yunus Emre, *a.g.e.*, s. 262. Benzer şiiirler için bk. Yunus Emre, *a.g.e.*, s. 189, 193, 221.

72 Yunus Emre, *a.g.e.*, s. 241.

73 Yesevî, *a.g.e.*, s. 26.

“*Sen şimdi ene'l-Hak kadehini doldur! Mansûr şarabından sun!
Şu zamanda Mansûr gibi ben de senin darağacının altındayım*”⁷⁴

diyerek Allah Teâlâdan muhabbetini dilemekte ve kendisinin de Mansûr gibi canını vermeye hazır olduğunu söylemektedir. Mevlânâ ve Yunus Emre'nin Hallâc'ın şahsında muhabbetullahı ve Hakk'a vâsıl olmanın yollarını anlattıkları görülmektedir. Ahmed Yesevî, Mevlânâ, Yunus Emre gibi pek çok sûfinin dilinde Hallâc “bir ifade aracı/bir sembol” olmuştur.

8. Hallâc'ı Öven Diğer Sûfiler

Hallâc-ı Mansûr hayatı boyunca çevresine pek çok kişiyi toplamış ve düşünceleriyle farklı sınıflara mensup çok sayıda kimse üzerinde etkili olmuştur.⁷⁵ Hallâc'ın mürid ve muhiblerinin yanı sıra, şu üç kişi çok yakın dostu olarak öne çıkmaktadır: İbn Atâ, Ebû Bekir Şibli (ö. 334/946) ve sûfi İbn Hafif'tir (ö. 371/982). İbn Hafif, gördüğü teslimiyet karşısında Hallâc'ın “rabbânî bir âlim” olduğunu ve yeryüzünde mislinin bulunamayacağını ifade etmiştir.⁷⁶ Hallâc'ın çağdaşı olan sûfilere İbrâhim b. Muhammed en-Nasrabâdî (ö. 367/977) ise “Nebî ve sıddıklardan başka bir muvahhid varsa o, Hüseyin b. Mansûr'dur”, demiştir.⁷⁷ Hallâc'ın idam edilişinden kısa süre sonra vefat etmiş olan Sülemî ise, *Tabakât*'inde onun biyografisine yer vermiş, diğer eserlerinde ondan büyük oranda nakiller yapmış ve birçok sûfi nezdinde muhakkiklerden biri olduğunu vurgulamıştır.⁷⁸ Coşkun bir sûfi olarak bilinen Ebû Saîd Ebu'l-Hayr (ö. 440/1048) da “Hüseyin b. Mansûr yükseklerin en yüksekinde idi. Doğu ile batı arasında hiç kimse bu tevhid vadisinde onun gibi dolaşmadı” demiştir.⁷⁹ Meşhur Kübrevî şeyhlerinden Necmeddin-i Dâye'nin (ö. 654/1256) de eserlerinde Hallâc-ı Mansûr'dan övgüyle söz edip, görüşlerine yer verdiği görülmektedir. O Hallâc'ın “ene'l-Hak” demesinin içinde bulunduğu hâlden kaynaklandığını ve bu konuda mazur görülmesi gerektiğini belirtmektedir.⁸⁰ Mevlânâ ve Mevlevîlik kültüründe Hallâc'ın bıraktığı tesir son derece barizdir. Bu tesir, Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'de (ö. 712/1312) de açıkça görülmektedir. O, *Maârif*'te “saygıdeğer ve eşsiz bir insan” diyerek methettiği Hallâc'ın adının anılmadığı vaaz meclisinin revnak olmayacağına dikkat çekerek Hallâc'ın kıyamete kadar övüleceğine vurgu yapmaktadır.⁸¹

74 Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 2, s. 283-284.

75 Mesela Şafîi hukukçusu İbn Süreyc (ö. 306/918) Hallâc hakkında, “Benim kanaatimce o, Kur'ân'ı ezberlemiş, onun ilimlerine vakıf olmuş, fıkıh ve hadis bilgini, gündüzleri oruç tutup geceleri ibadetle geçiren biridir. Ben asla onun küfrüne hüküm veremem” diyerek açıkça onu savunur. Bk. Massignon, Louis, *Receuil de Textes Inédits*, Paris 1929, s. 60; Hâşim, a.g.e., s. 56.

76 Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtü's-sûfiyye*, tah. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 236; Hücvirî, a.g.e., s. 254; Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 75.

77 Öngören, Reşat, “İbrahim b. Muhammed Nasrabâdî”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 417.

78 Nasrallah Pürcevâdî, Hallâc'ın Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr*'inde zikrettiği görüşlerini derleyerek, *Tefsîru el-Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc* adıyla neşretmiştir. Bk. Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Mecmûatü asâri Ebî Abdurrahmân es-Sülemî*, nşr. Nasrallah Pürcevâdî, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, byy. 1990, s. 359-412.

79 Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, çev. Lamî'î Çelebi, Marifet Yay., İstanbul 1993, s. 199.

80 Baltacı, Halil, *Necmeddin Dâye-i Râzî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 87.

81 Sultan Veled, Bahâeddin Muhammed b. Celâleddin, *Maârif*, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1377/1419, s. 10-11.

Makalemizde buraya kadar Hallâc'ın yaşadığı dönem ile 14. yüzyıl arasındaki bazı sûfilerin Hallâc hakkındaki olumlu görüşlerini ele almaya çalıştık. Burada bir fikir vermek amacıyla 14. yüzyıldan sonra, özellikle Osmanlı devrinde yaşamış ve Hallâc'a methiyelerde bulunmuş birkaç sûfiden örnekler sunmanın yerinde olacağını düşünüyoruz. Mesela, Hallâc gibi trajik bir şekilde öldürülmesi sebebiyle "İkinci Mansûr" diye anılan sûfi şair Nesîmî (ö. 820/1417 [?]), şiirlerinde Hallâc-ı Mansûr'a ve "ene'l-Hak" motifine sıkça atıf yapmıştır.⁸² Yine 15. yüzyılda yaşamış ve manzum bir Hallâc menakıbnamesi yazmış olan Niyâzî-i Kadîm adlı sûfi şair de eserinde, Hallâc'ın ilmî ve tasavvufî üstünlüğü ile birlikte, onun hayat hikâyesini şiir diliyle son derece veciz biçimde anlatmıştır.⁸³ Osmanlı sûfilerinden Şemseddin Marmaravî (ö. 1007/1504),⁸⁴ Abdülmecîd Sivâsî (ö. 1049/1639)⁸⁵ ve Abdülehad Nûrî'nin (ö. 1061/1651)⁸⁶ Hallâc'ın çeşitli yönlerini zikrederek onu övdüğünü görmekteyiz. Bunların yanı sıra, Bir 18. yüzyıl Osmanlı Dîvân şairi ve aynı zamanda sûfisi olan Edirneli Kâmî (ö. 1136/1724), *Tuhfetü'z-zevrâ* isimli mesnevîsinde Hallâc'a müstakil bir bölüm tahsis etmiş ve burada övücü bir üslupla Hallâc'ın hayatından kesitler sunmuştur.⁸⁷

Son devir Mevlevîlerinden Tahirü'l-Mevlevî (ö. 1951) Hallâc hakkındaki şüpheleri gidermek üzere müstakil bir risâle kaleme almış ve "şehîd-i mağfûr Hüseyin el-Hallâc" diye zikrettiği Hallâc'ın haksız yere öldürüldüğü görüşünü savunmuştur.⁸⁸ Buraya kadar isimlerini ve Hallâc hakkındaki görüşlerini zikrettiğimiz sûfilerde de görüldüğü üzere, Hallâc henüz hayattayken tasavvuf ehlinde pek çok kişi tarafından takdir edilmiş, ölümünden sonra da büyük bir itibar ve hayranlık kazanmıştır.

B. Hallâc'ı Yeren Sûfiler

1. Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910)

Amr b. Osman el-Mekkî, Hallâc-ı Mansûr'un Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) gibi sohbetlerine katıldığı sûfilere biridir. Ancak onun Hallâc'a tarikat hırkası giydiren şeyhi olması, Hallâc'la irtibatı ve ona tesiri bakımından diğer sûfilerden farklı bir konumda değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Amr b. Osman'ın Hallâc ile yakın ve dostane ilişkisi çok uzun sürmemiştir. Hallâc'ın Yakub

82 Bk. Üzümlü, İlyas, "Nesîmî (Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 5.

83 Bk. Tatçı, a.g.e., s. 85-182.

84 Hallâc hakkındaki övgüleri için bk. Ögke, Ahmet, *Yığıtbaşı Veli Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî*, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 103-104.

85 Bk. Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, s. 386.

86 Bk. Baz, İbrahim, *Abdülehad Nûrî*, İnsan Yay., İstanbul 2007, s.418-420.

87 Edirneli Kâmî'nin mesnevîsindeki Hallâc'a tahsis ettiği bölüm, K. Üstüner tarafından tahlil edilmiş ve makale olarak yayınlanmıştır. Bk. Üstüner, Kaplan, "Bir Dîvân Şairinin Hallâc-ı Mansûr Yorumu", *International Journal of Language Academy*, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.18033/ijla.265>. s. 124-135.

88 Güngör, Zülfikâr, "Tahirü'l-Mevlevî'nin Hallâc-ı Mansûr'a Dâir Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXIX, Ankara 1999, s. 581-597.

el-Akta'nın kızı ile evlenmesi, Amr b. Osman ile Hallâc'ın problem yaşamasına sebep olmuştur. Çünkü Amr b. Osman el-Mekkî'ye göre, Ebû Yakub el-Akta, Zenc isyanlarının başı olan kişi ile iyi ilişkiler kuran biridir. Amr b. Osman ise, Abbasî yönetimine yakın olduğu gibi, onun devletin atamış olduğu kadılarla bağlantıları bulunmaktadır.⁸⁹ Dolayısıyla Hallâc'ın kayınpederi ile şeyhi arasındaki siyâsî görüş ayrılıklarının oldukça derin olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra, kaynaklarda Hallâc'ın bu evliliği şeyhi Amr b. Osman el-Mekkî'ye danışmadan yaptığı ve bu sebeple Amr'ın Hallâc'la irtibatını kestiği de rivayet edilmektedir.⁹⁰

Hallâc, ileride de zikredileceği üzere, Cüneyd-i Bağdâdî'nin mesafeli tavrı sebebiyle onun meclisinden ayrılmak zorunda kalınca Bağdat'tan Tuster'e gelmiş, buradan da beş yıl sürecek uzun bir yolculuğa çıkmıştır. Bu yolculuk sırasında Ahvaz'da bulunduğu esnada şeyhi Amr b. Osman el-Mekkî, oradaki insanlara kendisini kötüleyen mektuplar yazınca, Hallâc ondan giydiği hırkayı çıkarmıştır.⁹¹

Hallâc ile Amr b. Osman el-Mekkî arasında problem çıkmasıyla ilgili olarak Serrâc (ö. 378/988) şöyle bir bilgi vermektedir: Amr b. Osman'ın hurûf ilmine dair bilgiler ihtiva eden bir kitabı bulunmaktadır.⁹² Bu kitabı öğrencilerinden biri izinsizce alıp gitmiştir. Bunun üzerine Amr b. Osman, “bunu alanın elleri ve ayakları kesilip boynu vurulsun!” diye beddua etmiştir. Kaynaklarda, bu kişinin Hallâc-ı Mansûr olduğu ve Amr b. Osman'ın bedduasının gerçekleştiği nakledilmektedir.⁹³ Bu tarz menkıbevî anlatıların gerçekliği tartışmalı olsa da, Hallâc ile Amr b. Osman el-Mekkî'nin ilişkisi hakkında çok da olumlu bir tablo çizmek mümkün değildir. Çünkü Amr b. Osman, Hallâc'a karşı özellikle evliliğinden sonra sürekli muhalefet halinde olmuştur. Kanaatimizce bu, Hallâc'ı eleştiren diğer sûfilerdeki sebeplerden değil, daha ziyade kişisel ve özel nedenlerden kaynaklanmaktadır.

2. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)

Tasavvuf geleneğinde temkin ve sahv ekolünün en önemli temsilcilerinden olan Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc'ın Sehl et-Tusterî ve Amr b. Osman el-Mekkî'den sonra üçüncü şeyhidir.⁹⁴ Bu noktada onun Hallâc-ı Mansûr üzerinde büyük tesire sahip kişilerden biri olduğu söylenebilir. Çünkü Hallâc'ın, çözüme kavuşturamadığı birçok meselede Cüneyd'e danıştığı bilinmektedir. Kaynakların verdiği bilgiye göre, Hallâc 263/877 yılından sonra şeyhi Amr b. Osman el-Mekkî'den ayrılmasının akabinde Cüneyd'in sohbetlerine katılmaya başlamıştır. Ne var ki Hallâc'ın tasavvufi meşrebi

89 Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 120.

90 Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 111.

91 Attâr, *a.g.e.*, s. 619; Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, s. 377; Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 59.

92 Abdurrahman Câmî, bahsi geçen kitabın tevhid ve tasavvuf ilimlerinin havâssa mahsus olan konularına dair bir eser olduğunu ve Hallâc'ın onu izinsizce alarak halka açıkladığını, bunun üzerine Osman el-Mekkî'nin kendisine beddua ettiğini belirtir. Bk. Câmî, *a.g.e.*, s. 200.

93 Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma' İslam Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996, s. 401.

94 Altıntaş, *a.g.e.*, s. 61.

ve davranış tarzı ile Cüneyd'in meşrebi arasında büyük ölçüde fark bulunması,⁹⁵ bu iki sūfinin görüş ve anlayış farklılığına düşmesine daha doğrusu mürid konumundaki Hallâc'ın şeyhi olan Cüneyd'de tam teslim olamamasına sebep olmuştur. Hallâc'ın ikinci hac yolculuğunu gerçekleştirdiği 281/895 tarihinden sonra Cüneyd'le yolları ayrılmıştır.

Kaynaklarda iki sūfî arasında hangi sebeplerden dolayı ayrılık yaşandığına dair kesin bilgi bulunmamaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hallâc'ı iki hususta eleştirdiği anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi, Hallâc'ın şeyhlerinin sözlerine riayet etmemesi ve bağlı bulunduğu şeyhini terk etmesidir. Hallâc-ı Mansûr'un, Amr b. Osman el-Mekkî ile yaşadığı bazı problemlerde Cüneyd'de danışması ve daha sonra onun tavsiyelerine de uymaması, Cüneyd'in Hallâc'ın bu başına buyruk tavrını beğenmediğini düşündürmektedir. Hücvirî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hallâc'a karşı mesafeli davranmasını, Hallâc'ın ilk önce Sehl et-Tusterî'ye bağlı iken izinsizce ondan ayrılmasına, daha sonra Amr b. Osman el-Mekkî'ye bağlanıp onu da terk ederek kendisine gelmesine bağlamaktadır.⁹⁶ Hallâc, ilk haccından döndükten sonra Bağdat'ta Cüneyd'in sohbetlerine katıldığı sırada ona sorduğu bazı sorulara cevap alamamıştır. Hallâc'ın maksatlı sorular sorduğunu düşünen Cüneyd, sohbetlerine katılmasından rahatsız olduğu için onu meclisinden uzaklaştırmıştır.⁹⁷

Cüneyd'in eleştirdiği hususlardan ikincisi, Hallâc'ın "ene'l-Hak" söylemidir. Bu söylem Cüneyd'in tasavvufî anlayışına ve meşrebine uzaktır. Cüneyd onu, bu sözü neticesinde uğrayacağı akıbet konusunda uyarmıştır. Rivayete göre Hallâc Cüneyd'in evinin kapısını çalmış. Cüneyd "kim o?" diye seslenince, Hallâc, "Ben Hakk'ım" diye cevap vermiş. Bunun üzerine Cüneyd, "hayır, Hakk'ım, deme, Hak tarafından de. Kanımla kim bilir hangi darağacını ıslatacaksın" diye ikazda bulunmuştur. Hallâc da Cüneyd'de, "darağacını kanımla boyadığım gün sen de zâhir ehlinin kisvesini giyersin" demiştir.⁹⁸

Hallâc ile Cüneyd arasında geçtiği aktarılan bu diyalogdan da anlaşılacağı üzere, Cüneyd, onun "ene'l-Hak" sözünün manasına değil söyleme şekline itiraz etmekte ve farklı bir ifade yolu önermektedir. Diğer taraftan, bazı kaynaklarda, Hallâc'ın "darağacını kanımla boyadığım gün sen de zâhir ehlinin kisvesini giyersin" sözünden hareketle Cüneyd'in Hallâc'ın idam hükmüne imza attığına dair bir rivayet bulunsa da, 297/909 yılında, yani Hallâc'dan on iki sene önce vefat ettiği için, bu bilgi doğru değildir.⁹⁹

95 Farklı ekollere mensup bu iki sūfinin tasavvufî haller ve makamlar hakkındaki görüşlerinin bir mukayesesi için bk. Singh, Darshan, "Cüneyd ve Hallâc'ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmâta Karşı Tutumları", çev. A. Cahit Haksever, *Tasavvuf Dergisi*, c. II, sy. 4, Ankara 2000, s. 231-238.

96 Bk. Hücvirî, *a.g.e.*, s. 254. Cüneyd'in eleştirisi hakkında benzer bir yorum için ayrıca bk. Attâr, *Tezkire*, s. 618.

97 Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", s. 377.

98 Attâr, *a.g.e.*, s. 618. Hallâc'ın Cüneyd'le ilk karşılaştığı sırada gerçekleştiği rivayet edilen bu konuşmaların çeşitli varyantları bulunmaktadır. Ancak Massignon bunun ilk karşılaşmada vaki olma ihtimalinin bulunmadığını savunmaktadır. Bk. Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 153.

99 Attâr, *a.g.e.*, s. 618.

Attâr'ın naklettiğine göre, Cüneyd'e "Hüseyn b. Mansûr'un bu sözünün tevili var mıdır?" diye sorulması üzerine, "bırakınız katletsinler, zira gün tevil günü değildir" demiştir.¹⁰⁰ Attâr'ın bu rivayeti ve benzer nakiller, Hallâc'ın katline şer'î bir gerekçe bulmak için Cüneyd'in ağzından getirilen yorumlardır ve bu sözlerin aslı yoktur. Nitekim Hallâc'ın yargı süreci henüz başlamadan Cüneyd vefat etmiştir.¹⁰¹

Cüneyd ile Hallâc arasındaki anlaşmazlığın temel sebebi olarak düşündüğümüz meşrep farklılığını onlardan üç asır sonra yaşamış olan sûfi-şair Yunus Emre şöyle dile getirmiştir:

*Hakikat her vücûdun câmi aşktır
Ne cân kim cân içinde cânı aşktır.*

...

*Ene'l-Hak çağırır Mansûr dilinden
Cüneyd'de cübbe vü irfanı aşktır.*¹⁰²

Yani, Hallâc ve Cüneyd'in her ikisi de ilâhî aşkı tatmış kimselerdir. Ancak Hallâc onu ene'l-Hak sözüyle ifade ederken, aynı hakikat Cüneyd'de tasavvufi resmiyet ve irfan şeklinde tezahür etmiştir. Nitekim tasavvuf tarihinde Cüneyd-i Bağdâdî sahv ekolünün temsilcisi olarak bilinirken Hallâc vecd ve sekr ekolünün müntesibi olarak tanınmaktadır.¹⁰³

Hallâc-ı Mansûr'un Cüneyd'le ilişkisinin bu şekilde cereyan etmesinde devrin yöneticilerinin sûfilere şüphe ile yaklaşmasının ve birçok sûfinin bazı sûfiler tarafından ilâhî, gaybî sırların ve bazı hakikatlerin alenen konuşulmasının tehlikeli addedilmesine dair kanaatlerin etkili olduğu söylenebilir.¹⁰⁴ Bu dönem tasavvufun mihne dönemlerinden biridir.¹⁰⁵ Dolayısıyla Hallâc'ın, yaşadığı manevî tecrübeleri kendine has bir "rahatlıkla" dile getirmesi, diğer bazı sûfiler gibi, Cüneyd-i Bağdâdî tarafından da hoş karşılanmamış olsa gerektir.

3. Ebû Yakûb en-Nehrecûrî (ö. 330/941)

Hallâc'ın çağdaşı olan sûfilerden Ebû Yakub en-Nehrecûrî, onun bazı kerametlerini, sihir ve büyü şeklinde yorumlayarak itibarını düşüren bazı söylemlerde bulunmuştur.¹⁰⁶ Hallâc'ın hayatını konu alan hemen hemen tüm eserlerde Nehrecûrî'nin ağzından anlatılan "tatlı çörek getirme hikâyesi"¹⁰⁷ yer almaktadır. Nehrecûrî, bu olayın ilk gerçekleştiği sırada, Hallâc'ın sihirbazlık yaptığı intibaha kapıldığını, fakat olayı araştırınca

100 Attâr, *a.g.e.*, s. 623.

101 Bk. Bakış, *a.g.md.*, s. 60.

102 Yunus Emre, *a.g.e.*, s. 141.

103 Farklı ekollere mensup bu iki sûfinin tasavvufi haller ve makamlar hakkındaki görüşlerinin bir mukayesesi için bk. Singh, Darshan, "Cüneyd ve Hallâc'ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmâta Karşı Tutumları", çev. A. Cahit Haksever, *Tasavvuf Dergisi*, c. II, sy. 4, Ankara 2000, s. 231-238.

104 Schimmel, Annemarie, *Hallâc "Kurtarın Beni Tanrıdan"*, çev. Ahmetcan Asena, Pan Yay., İstanbul 2011, s. 18.

105 Bk. Hücvirî, *a.g.e.*, s. 302-303; Cebecioğlu, *a.g.m.*, s. 330; Gündoğdu, *a.g.m.*, s. 52-55.

106 Bk. Attâr, *a.g.e.*, s. 619.

onun bir kerametinin gerçekleştiğine inandığını ve önceki fikrinden vazgeçtiğini dile getirmektedir.¹⁰⁸

4. Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1166)

Abdülkâdir Geylânî de Hallâc'ı düşüncelerini dile getirme biçiminden dolayı eleştirmektedir. O, Hallâc'ın gerek sûfiler ve gerekse zâhir ehli tarafından eleştirilmesine sebep olan “ene'l-Hak” sözünü söylediği boyutu veciz sözlerle tasvir eder ve bu boyuttaki müşâhedesinin onu tehlikeli sözler söylemeye sevk ettiğini ve bunda da hata ettiğini şu sözleriyle ifade etmektedir:

“Bazı âriflerin akıl kuşu, suret ağacı yuvasından uçtu. Meleklerin saflarını yarararak gökyüzüne yükseldi. O, sultanın şahinlerinden bir şahindi. Ama gözleri ‘İnsan zayıf yaratılmıştır’¹⁰⁹ bağıyla bağlıydı. Gökyüzünde aradığı avı bulamadı. Ta ki kendisine bir av belirdi de ‘Rabbimi gördüm!’ (dedi). Matlubunun ‘Yüzünü çevirdiğin her tarafı Allah'ın vechi kaplamıştır’¹¹⁰ sözleriyle, onun hayranlığı daha da arttı. Sonra da yeryüzüne düşüverdi. Akıl gözüyle (eşyaya) baktı. Eserden başka bir şey müşâhede edemeyince, tefekkür etti ve iki âlemde de mahbubundan başka matlup bulamadı. Bunun üzerine coştı. Kalbinin sarhoş lisanıyla “ene'l-Hak” dedi. Beşere yakışmayan bir beste okudu. Varlık bahçesinde sarardı gitti.”¹¹¹

Abdülkâdir Geylânî, Hallâc'ın bu tavrının şeriat tarafından yargılandığını, çünkü tarikatı muhafaza etmenin, şeriatın emirlerini yerine getirmekten geçtiğini “sonunda, şeriat makası gelir ve dava uğrunda fazla uzayan bu kanadı budar” diyerek dile getirmektedir.¹¹²

“Hallâc tökezlemiş, ayağı kaymıştı. Zamanında elinden tutacak bir kimse yoktu. Eğer onun zamanında olsaydım, onun elinden tutardım. Zira ben, kıyamete kadar ahbablarımdan, müridlerimden ve bana muhabbet besleyenlerden ayağı kayanların ellerinden tutacağım” demek suretiyle Hallâc'ın dîçâr olduğu akibeti ona bu yolda rehberlik edecek birini bulamamasıyla ilişkilendirmektedir.¹¹³

Abdülkâdir Geylânî, Hallâc'ın başına gelenlerin onun kendi tercihinin tabî bir neticesi olduğunu düşünmektedir. Geylânî'ye göre “o, helâkine sebep olacak şekilde farklı bir tarzda ıslık çalmış, bunun üzerine Melik'in kartalı ‘Allah âlemlerden müs-

107 Bk. Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 165; Schimmel, *a.g.e.*, s. 39.

108 Hâşim, *a.g.e.*, s. 24.

109 Nisâ, 4/28.

110 Bakara, 2/115.

111 Gürer, Dilaver, *Abdülkâdir Geylânî*, İnsan Yay., İstanbul 2006, s. 99; Rifâî, Ken'an, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, haz. Mustafa Tahralı, sad. Müjgan Cunbur, Cenân Eğitim Kültür ve Sağlık Neşriyatı, İstanbul 2008, s. 111.

112 Gürer, *a.g.e.*, s. 100.

113 Sayyâdî, Ebu'l-Hüdâ, *Kılâdetü'l-cevâhir fî zikri Gavs er-Rufâî ve etbâihî'l-ekâbir*, Matbaatü'l-Edebiyye, Beyrut 1301, s. 459; Geylânî, Abdülkâdir b. Mûsâ, *Risâleler*, haz. Dilaver Gürer, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 184. Abdülkâdir Geylânî'nin Hallâc'la ilgili görüşleri hakkında ayrıca bk. Öztürk, *a.g.e.*, s. 125.

*tağnîdir*¹¹⁴ yuvasından uçarak onun üzerine doğru gelmiş ve ‘*Her nefis ölümü tadacaktır*’¹¹⁵ pençesini ona geçirmiştir.”¹¹⁶

Abdülkâdir Geylânî, Hallâc’ın tecrübesinde olduğu gibi ilâhî hakikatleri müşâhede edenlerin zâhiren yanlış ya da yanlış yorumlanmaya müsait sözler söylemesine mani olmak için, bu tarz ifadelerin gelişigüzel telaffuz edilmesini doğru bulmamıştır.

5. Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182)

Abdülkâdir Geylânî’nin çağdaşı, arkadaşı ve onunla aynı tasavvufî anlayışa sahip olan Ahmed er-Rifâî, Hallâc-ı Mansûr’un fikirlerini en çok eleştiren sûfî olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahmed er-Rifâî’nin Hallâc hakkındaki temel eleştirisi, onun “ene’l-Hak” sözüne yöneliktir. Ahmed er-Rifâî’ye göre Hallâc, tasavvuf yolunda hakikate, irfana ve kemâle ulaşamayanlardandır. Eğer Hallâc hakikatten nasiplenmiş olsaydı bu sözü söylemezdi. O, hakikate dair küçük bir sada işitmiş ve bununla vehminin tasavvurlarına kapılmıştır. Kulağına gelen birtakım vızıltularla kuruntuya kapılarak hâlden hâle düşmüş ve bu suretle “ene’l-Hak” diyerek hata etmiştir.¹¹⁷ İlâhî mekre uğramıştır. Mukarrebler zümresine dahil olup da kalbinde Allah korkusu artmayan kimse mekr-i ilâhîye uğramıştır ki Ahmed er-Rifâî’ye göre, Hallâc da bunlardan biridir. Ahmed er-Rifâî aynı zamanda, bu durumdaki kimseleri ilâhî sınırları aşan “cahiller” olarak görmektedir.¹¹⁸

Ahmed er-Rifâî genel olarak tüm şatahat ifadelerine karşı çıkan ve sûfînin, tüm fiil, söz ve davranışlarını Kur’an ve sünnete uygun şekilde tanzim etmesi gerektiğini vurgulayan¹¹⁹ bir sûfîdir. Dolayısıyla onun bu hassasiyeti göz önüne alındığında, Hallâc’ı eleştirmesi tabii bir durumdur.

Ahmed er-Rifâî’nin Hallâc’ı yukarıda bahsi geçtiği şekilde tenkit etmesine karşın, Rifâîliğin yakın dönem temsilcilerinden Ken’an Rifâî (ö. 1950) “ene’l-Hak” sözünün tevhid dışında bir iddia olmadığı, bilakis imanın ifadesi olduğu görüşündedir. Ona göre, Hallâc Hakk’ın hakikatini dile getirmekte, “ben yokum, Allah’tan başka bir varlık yok” demektedir. Zâhiren zorlama bir yorumla küfrü çağırırsa bile Hallâc, “ene’l-Hak” sözünü cezbe halinde söylemiştir. Bu esnada onun saf ve berrak sularında dalgalar ve fırtınalar vardır. Bu sözdeki gerçek ise dalga ve fırtınalar durunca görülecektir.¹²⁰

114 Ankebût, 29/6.

115 Ankebût, 29/57.

116 Geylânî, *a.g.e.*, s. 181-182.

117 Rifâî, Ken’an *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, s. 111.

118 Rifâî, Ahmed b. Ali Yahya, *el-Burhânü’l-Müeyyed (Kurtarıcı Öğütler)*, çev. Sıdkı Gülle, Bedir Yay., İstanbul 1976, s. 66.

119 Ahmed er-Rifâî’nin şatahat söyleyen sûfiler hakkındaki görüşleri için bk. Kaplan, Hayri-Şık, İsmail, “Ahmed er-Rifâî’nin İtikadi ve Kelâmî Görüşleri”, *Tasavvuf Dergisi*, sy. 16, Ankara 2006, s. 93.

120 Rifâî, Ken’an, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, Kubbealtı Nşr. İstanbul 2000, s. 423.

Abdülkâdir Geylanî ve Ahmed er-Rifâî'nin şatahat olarak tabir edilen sözlere ve söyleyenlerin tavırlarına karşı çıkmalarının, İslam dünyasında yeni teşekkül eden tasavvufî eğitim kurumlarını yani tarikatları tartışmasız ve sağlam bir zemin üzerine inşa etme gayretlerinden kaynaklandığı düşünülebilir. Tarikatları ve tasavvufî hayatı bahsettiğimiz şeklide koruma gayreti, tasavvuf tarihi boyunca Hallâc'ı öven sûfiler olduğu gibi yeren sûfilerin de çıkmasına yol açmıştır.

Makalemiz her ne kadar 14. Yüzyıla kadar yaşamış sûfilerle sınırlı ise de tıpkı Hallâc'ın öven sûfiler olduğu gibi, bu yüzyıldan sonra onu eleştiriler yöneltten yani yeren sûfiler de var olmaya devam etmiştir. Makalemizin sınırları dolayısıyla burada bunlardan sadece iki sûfiyi İbrahim Gülşenî (ö. 940/1534) ve İsmail Hakkı Bursevî'yi (ö. 1137/1725) örnek vermekle yetiniyoruz: Gülşenî, Hallâc'ı idam edenleri asla mazur görmese de, onu sırrı açığa vurmasından dolayı tenkit etmektedir.¹²¹ İsmail Hakkı Bursevî, Hallâc'ın "ene'l-Hak" diyerek rubûbiyet sırrını ifşâ etmesini ârifliğe yakışmayan bir davranış şeklinde telakki ederek eleştirmektedir.¹²²

C. Hallâc'ın Düşüncesi Hakkında Kesin Kanaat Belirtmeyen Sûfiler

1. Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946)

Ebû Bekir Dülef b. Cahder eş-Şiblî, İbn Atâ ile beraber Hallâc'ın yakın dostları arasında yer almaktadır. Ancak Şiblî'nin Hallâc'ı ve fikirlerini savunma noktasında gerek kişilik yapısı ve gerekse konjonktür sebebiyle, İbn Atâ kadar cesur olmadığı göze çarpar. Nitekim Hallâc'ın yargılanma sürecinde Şiblî de sorgulanmış ve Hallâc'ı ima ederek hakkında "Eğer bir kimse böyle konuşuyorsa ona konuşmak yasaklanmalı" demiştir.¹²³

Şiblî, tasavvuf tarihindeki şathiyat sahibi sûfiler gibi, coşkulu sözler söyleyen, hatta böyle zamanlarda, kendisine divane denilecek düzeyde çeşitli taşkınlıklarda bulunan biridir. Kendisini Hallâc ile mukayese ederek şöyle der: "Ben ve Hallâc aynı şey idik, beni divaneliğim kurtardı, onu ise akli batırdı."¹²⁴ Şiblî'nin bu ifadesinden, onun, Hallâc'ın "ene'l-Hak" söylemini değil bu söylemin dile getirilme biçimini eleştirdiği anlaşılmaktadır. O, Hallâc'ın kendi sonunu kendisinin hazırladığını düşünmektedir: "Ben ve Hallâc aynı şey idik, ne var ki o sırrı açığa vurdu ben sakladım" ve Hallâc'a "ben seni sırları halka açma diye uyarmadım mı?"¹²⁵ Bu sözlerde Şiblî'nin üzüntüsü açıkça belli olduğu gibi, Hallâc'a karşı bir siteminin varlığı da sezilmektedir.

Hallâc idam edilmeden önce taşlanırken yakın dostu olan Şiblî taş yerine gül atmıştır. Kaynaklara göre, Hallâc atılan taşlardan değil Şiblî'nin attığı gülden incinmiş

121 İbrahim Gülşenî'nin Hallâc hakkındaki eleştirilerini dile getirdiği şiirleri için bk. Konur, Himmet, *İbrâhîm Gülşenî Hayatı Eserleri Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 206-207.

122 Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhü'l-Mesnevî*, haz. İsmail Güleç, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 321.

123 Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 637.

124 Attâr, *Tezkire*, s. 617; Câmî, *a.g.e.*, s. 200.

125 Öztürk, *a.g.e.*, s. 123.

ve âh etmiştir.¹²⁶ İşte, Şibli'nin gül atması, bahsi geçen sitemin sembolik bir ifadesi olduğu gibi, aynı zamanda şer'î fetvaya muvafakat etme anlamına da gelmektedir. Yani, bu tavır, Şibli'nin Hallâc'ın davranışlarını onaylamadığının da bir ifadesidir.¹²⁷ Şibli'nin, arkadaşı İbn Atâ gibi, Hallâc'ı ölümü pahasına savunmadığı ve dolayısıyla günün şartları gereği siyâsî davranmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Buna karşılık, Şibli, Hallâc'ın yakın çevresinde bulunan biri olarak onun fikirlerini öğrenmiş ve bunları etrafındaki genç tasavvuf mensuplarına öğretme vazifesini misyon edinmiştir.¹²⁸ Hallâc'ın ölümünden sonra görüşlerini yakınlarına aktarmış ve onun anlayışının yayılmasını sağlamıştır. Bu noktada İbn Atâ'nın ölümüyle ortaya çıkan boşluğu bir anlamda o doldurmuştur.

2. Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072)

Her ne kadar Hallâc'dan nakiller yapsa da¹²⁹ Abdülkerim Kuşeyrî'nin, onun sözleri ve düşünceleri hakkında net bir görüş belirtmekten kaçındığı görülmektedir. O, *Risâle*'ye Hallâc'ın biyografisini almadığı gibi "en'e'l-Hak" sözüne de herhangi bir atıf yapmamıştır. Kuşeyrî'nin bu davranışı, Hallâc'ın fikirlerini eleştirenlerin, özellikle de zâhir ehlinin saldırılarından kendini korumaya çalışması olarak anlaşılabilir. Çünkü o, sadece Hallâc'ın değil, şatahat lisanıyla konuşan sûfilerin de bu tarz sözlerine eserinde yer vermemiştir.

Biz onun Hallâc'la ilgili görüşlerine Hücvirî'nin *Keşfü'l-Mahcûb*'unda ve Ferîdüddîn-i Attâr'ın *Tezkire*'sinde rastlıyoruz. Mesela, her iki kaynak da Kuşeyrî'den şöyle bir nakilde bulunur: "O, eğer hakikat ve mana erlerinden biriye kendisini reddedenlerin terk etmeleriyle terk edilmiş olmaz. Şayet Hak tarafından reddedilmiş, halkın kabul ettiği birisiye, halkın kendisini kabul etmeleriyle de makbul sayılmaz. Tam bir teslimiyetle onu Allah'a bırakırız, O'na havale ederiz. Onda bulduğumuz Hak'tan nişan ve deliller miktarınca kendisine tazim eyeriz."¹³⁰ Hücvirî'ye göre, "şeyhler zümresinden çok azı müstesna, onun faziletteki kemalini, halindeki safâsını, mücahede ve riyazetteki gayretinin çokluğunu kimse inkâr etmemiştir"¹³¹ diyen Kuşeyrî, Hallâc'ın tasavvuf ehlinin büyük bir kısmı tarafından takdir edildiğini dile getirmektedir.

Hallâc hakkında kesin bir kanaat belirtmeseler de Şibli ve Kuşeyrî'nin onun görüşlerini kendilerinden sonrakilere aktardıkları görülmektedir. Dolayısıyla onların bu tercihini, o günkü genel durumun getirdiği bir zorunluluk olarak değerlendirebiliriz.

126 Attâr, *a.g.e.*, s. 625.

127 Attâr, Hallâc'ın idam edildiği gün Şibli'nin gördüğü bir rüyasını nakleder. Bu rüyada Şibli Allah Teâlâ'nın "sırrımızı bizim dışımızdakilere yaydığı için bu belâyı onun (Hallâc'ın) başına getirdik" şeklindeki hitabını işitmiştir. Attâr, *a.g.e.*, s. 627.

128 Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 75

129 Mesela bk. Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf, İntişârât-ı Bidâr, Kum 1995, s. 31, 217, 264, 329, 348, 354, 400, 426, 441, 465.

130 Hücvirî, *a.g.e.*, s. 254; Attâr, *a.g.e.*, s. 617.

131 Hücvirî, *a.g.e.*, s. 254.

Nitekim Hallâc'ın idamından asırlar sonra dahi onun görüşlerini savunan Aynükkudât Hemedânî, Ferîdüddîn-i Attâr, Nurullah Şüşterî (ö. 1019/1610) ve Nesimî gibi sûfîlerin de idam edilmesi, onların bu davranışını haklı göstermektedir.

Sonuç

Hallâc'ı zâhir-i şeriate muhalif görünen sözlerini gerekçe göstererek birtakım siyâsî sebeplerle idam edenler, onun ve fikirlerinin varlığını ortadan kaldırmak istemiş olsalar da reva gördükleri akıbet onu kahramanlaştırmış, trajik hikâyesini adeta insanların hafızalarına ve gönüllerine kazımıştır. Öyle ki Hallâc'ın çağından yani 4./10. yüzyıldan günümüze kadar, Orta Asya'dan Hindistan'a, Orta Doğu'dan Anadolu'ya kadar çok geniş bir coğrafyada etkisi devam etmiştir. Dolayısıyla trajik bir şekilde idam edilen Hallâc hakkında toplumun bütün kesimleri görüş serdetmiştir ve bu görüşler üç gruba ayrılmıştır. Bunlar: Hallâc'ın fikirlerini savunanlar, kabul etmeyenler ve hakkında kesin kanaat belirtmeyenler şeklinde sıralanmaktadır.

Bizim, sadece bazı sûfîlerin onun hakkındaki görüşlerini incelediğimiz bu makalemizde detaylarını aktarmaya çalıştığımız üzere, Hallâc'a içerden, yani kendisinin de mensubu bulunduğu sûfîler zümresinden çeşitli övgü ve yergiler gelmiştir. Hallâc'ı öven sûfîlerin yaklaşımları şu dört hususta odaklanmaktadır: 1. Bu sûfîlerden bir kısmı Hallâc'ın görüşlerinde aslında hatalı olmadığını, problemin daha çok duygu ve düşünceleri ifade şekliyle kaynaklandığını belirterek onu savunmuşlardır. 2. Diğer bir kısmı Hallâc'ın görüşlerini açıklamak suretiyle onun doğru şekilde anlaşılması için çabalamışlardır. 3. Bazı sûfîler Hallâc'ın aşk yolunda gösterdiği samimiyet ve sadakati, bu yolun en güzel timsallerinden kabul edip ona hayranlıklarını açıkça belirtmişler ve onu kendilerine model edinmişlerdir. 4. Özellikle şair sûfîlerin metinlerinde Hallâc'la ilgili bütün unsurlar birer sembol ve metafora dönüşmüştür. Zira Hallâc, şiir diliyle konuşan Ahmed Gazâlî, Attâr, Ahmed Yesevî, Mevlânâ ve Yunus Emre gibi sûfîlerde "Maşûk-ı Hakîkî" uğrunda canını seve seve feda eden bir Hak âşığı sembolü haline gelmiştir. Hallâc'ı öven bu sûfîlerde dikkat çeken bir başka husus da onların çoğunun Hallâc gibi coşkun tasavvuf anlayışını benimseyen, sekri sahvına galip sûfîler olmalarıdır.

Hallâc-ı Mansûr'u tenkit eden sûfîlerden şahsî ve özel bir sebepten dolayı eleştiren Amr b. Osman el-Mekkî dışında hiçbiri Hallâc'ın akidesine karşı çıkmamış, bir başka deyişle, sûfîlerin hepsi onu teoride haklı görmüşlerdir. Ancak onu tenkit edenlerin karşı çıktığı husus, Hallâc'ın gaybî alana mahsus olan birtakım ilâhî sırları gelişigüzel söylemesi, tasavvufî tabirle "sırrı fâş etmesi"dir. Kanaatimize göre, Hallâc'ın bu davranışının onun gibi şatahat ifadeleri bulunan diğer sûfîlerden farklı olarak tenkit almasının sebebi, tıpkı başka sûfîlerin Hallâc'ı örnek alarak aynı rahat tavrı benimsemesine ve onunla aynı akıbetle uğramasına mani olma çabasıdır. Hallâc'ı

tenkit edenlerden Ahmed er-Rifâî ve Abdülkâdir Geylânî ise tasavvuf tarihindeki en büyük, en yaygın ve en köklü tarikatlardan ikisinin kurucularıdır. Aynı zamanda müteşerri ve sünî tasavvufun en önde gelen temsilcilerinden olan bu sûfilerin Hallâc'ı eleştirmelerinin sebebinin şeriatın zâhirini ve müridleri korumak olduğu söylenebilir. Hallâc'ı yeren sûfilerin gerekçelerinden bir diğeri ise onun dilediği gibi şeyh değiştirmesi ve bağlı olduğu şeyhin tavsiye ve ikazlarına uymamasıdır. Esasen bu davranış tasavvufî terbiyenin esaslarına aykırı bir tavidir. Hatta tasavvuf kültüründe sıkça zikredilen “tarikatten düşen iflah olmaz” sözünün, Hallâc'ın başına buyruk tavrı sebebiyle şeyhleri tarafından dışlanmasından ve makalede ayrıntılarına yer verdiğimiz trajik sonu yaşamasından hareketle söylendiği düşünülebilir.

Hallâc hakkında kesin kanaat belirtmeyen Şiblî ve Kuşeyrî ise Hallâc karşıtlarının tepkilerinden kendilerini korumak için bu tavrı benimsemiş olabilirler. Netice itibarıyla, tasavvufun bir ilim dalı olarak teşekkül ettiği dönemde yaşamış ve ilk tasavvuf şehidi olarak tarihe geçmiş olan Hallâc, taraftarları ve karşıtlarıyla herkesin dikkatini çekmiş ve böylece İslâm tarihinde derin izler bırakmıştır.

Kaynakça

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1985.

Attâr, Ferîdüddîn, *Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yay., Bursa 1984.

Bakiş, Rıza, *Hallâc'a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe*, Doktora Tezi, danışman: Turan Koç, Erciyes Üniversitesi, 2010.

_____, “Hüseyn b. Mansûr el-Hallâc”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, editör: Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yay., İstanbul 2015, c. 7, s. 59-66.

Baltacı, Halil, *Necmeddin Dâye-i Râzî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2011.

Baz, İbrahim, *Abdülehad Nûrî*, İnsan Yay., İstanbul 2007.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhü'l-Mesnevî*, haz. İsmail Güleç, İnsan Yay., İstanbul 2004.

Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, çev. Lamî'î Çelebi, Marifet Yay., İstanbul 1993.

Cebecioğlu, Ethem, “Hallac-ı Mansur”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1988, c. XXX, s. 329-350.

- Çakmaklıoğlu, Mustafa, "Hallâc'ın Ene'l-Hak Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahat Yorumu", *Tasavvuf Dergisi*, sy. 15, 2005, s. 191-223.
- Gazâlî, Ahmed b. Muhammed, *Aşkın Halleri*, çev. Turan Koç-M. Çetinkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2005.
- Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, tah. Abdürrahim Hüseyin el-İrakî, Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut ts.
- _____, *Mişkâtü'l-Envâr (Mecmûatü Resâli el-İmâm el-Gazâlî içinde)*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts.
- Geylânî, Abdülkâdir b. Mûsâ, *Risâleler*, haz. Dilaver Gürer, İnsan Yay., İstanbul 2012.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap Yay., İstanbul 1977.
- Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000.
- _____, "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", *Ekev Akademi Dergisi*, c. I, sy. 1, 1997, s. 41-64.
- Güngör, Zülfikâr, "Tâhirü'l-Mevlevî'nin Hallâc-ı Mansûr'a Dâir Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1999, c. XXXIX, s. 581-597.
- Gürer, Dilaver, *Abdülkâdir Geylânî*, İnsan Yay., İstanbul 2006.
- Hallâc, Hüseyin b. Mansûr, *ed-Dîvân ve yelihi Kitâbü't-Tavâsîn*, nşr. Kâmil Mustafa eş-Şeybî, Menşûrâtü'l-Cemel, Köln 1997.
- Hücvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1996.
- Işık, Emin, *Aşkı Meşk Etmek*, Sufi Yay., İstanbul 2010.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Kaplan, Hayri-Şık, İsmail, "Ahmed er-Rifâî'nin İtikadî ve Kelâmî Görüşleri", *Tasavvuf Dergisi*, c. 7, sy. 16, Ankara 2006, s. 87-105.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Tasavvufa Giriş*, Sufi Yay., İstanbul 2012.
- Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı ve diğerleri, Kitabevi Yay. İstanbul 2006.
- Konur, Himmet, *İbrâhîm Gülşenî Hayatı Eserleri Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul 2000.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf, İntişârât-ı Bîdâr, Kum 1995.

Massignon, Louis, *Receueil de Textes Inédits*, Paris 1929.

_____, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan, Ardiç Yay., Ankara 2006.

Mevlânâ, Muhammed Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, haz. Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2006.

_____, *Mecâlis-i Sebâ*, haz. Dilaver Güner, İlkhârf Yay., İstanbul 2017.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1999.

Ögke, Ahmet, *Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî*, İnsan Yay., İstanbul 2001.

Öngören, Reşat, "İbrahim b. Muhammed Nasrabâdî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 417-418.

Özcan, Hüseyin, "Bektâşilikte Dâr Kavramı ve Hallâc-ı Mansûr Etkisi", *Folklor/Edebiyat Dergisi*, c. VIII, sy. 29, 2002 http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/huseyin_ozcan_bektasilikte_dar_hallaci_mansur.pdf [Erişim tarihi: 11.02.2017]

Öztürk, Yaşar Nuri, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1997.

_____, "Hallâcî Tasavvuf Geleneğinin İblis Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, 2002, s. 1-15.

Rifâî, Ahmed b. Ali Yahya, *el-Burhânü'l-Müeyyed (Kurtarıcı Öğütler)*, çev. Sıdkı Güllü, Bedir Yay., İstanbul 1976.

Rifâî, Ken'an, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, Kubbealtı Nşr., İstanbul 2000.

_____, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, haz. Mustafa Tahralı, sad. Müjgan Cunbur, Cenân Eğitim Kültür ve Sağlık Nşr., İstanbul 2008.

Saîdî, Semîr, *el-Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc*, Menşûrâtü Dâri Alâiddîn, Dımaşk 1996.

Sayyâdî, Ebu'l-Hüdâ, *Kılâdetü'l-cevâhir fî zikri Gavs er-Rufâî ve etbâihi'l-ekâbir*, Matbaatü'l-Edebiyye, Beyrut 1301.

Schimmel, Annemarie, *Hallâc "Kurtarın Beni Tanrı'dan"*, çev. Ahmetcan Asena, Pan Yay., İstanbul 2011.

Singh, Darshan, "Cüneyd ve Hallâc'ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmâta Karşı Tutumları", çev. A. Cahit Haksever, *Tasavvuf Dergisi*, c. II, sy. 4, Ankara 2000, s. 231-238.

Sultan Veled, Bahâeddin Muhammed b. Celâleddin, *Maârif*, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1377/1419.

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Mecmûatü asâri Ebî Abdîrrahmân es-Sülemî*, nşr. Nasrallah Pürcevâdî, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, byy. 1990.

_____, *Tabâkâtü's-sûfiyye*, tah. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Şahinoğlu, Nazif, “Ferîdüddin Attâr”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 94-95.

Şeybî, Kâmil Mustafa, *Hallâc ed-Dîvân ve yelihi Kitâbü't-Tavâsîn*, Menşûrâtü'l-Cemel, Köln 1997.

Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma' İslam Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996.

Uludağ, Süleyman, “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 377-381.

_____, “Hücvirî”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 459-460.

Üstüner, Kaplan, “Bir Dîvân Şairinin Hallâc-ı Mansûr Yorumu”, *International Journal of Language Academy*, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.18033/ijla.265>.

Üzüm, İlyas, “Nesîmî (Görüşleri)”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 3-5.

Yesevî, Ahmed, *Dîvân-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice, H Yay., İstanbul 2016.

Yunus Emre, *Dîvân*, haz. Mustafa Tatçı, Sahhaflar Kitap Sarayı Yay., İstanbul 2005.

Felsefî Açıdan İslamofobi ve Eleştirisi*

Sait KAR**

ÖZ

Son yıllarda artan İslamofobik söylem ve uygulamalar bu kavramın zihni altyapısının daha derinlerde olduğu fikrini doğurmaktadır. Zira dini, siyasi, ekonomik ve kültürel birçok sebebi olan İslamofobi, özü itibari ile yabancı düşmanlığı olarak tanımlanan Xenophobia'nın farklı bir versiyonu olarak karşımıza çıkmakta ve derin felsefi köklere sahip olduğu gerçeğini göstermektedir.

Bu itibarla çalışmamızın amacı, "islamofobi" kavramının felsefi altyapısının nasıl temellendirildiğini ve karşıt argümanın yine felsefe yardımı ile nasıl kurulabileceğini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: İslamofobi, Zenofobi/Öteki Düşmanlığı, Terörizm, Felsefe, Öze Bağlılık.

ABSTRACT

Philosophically Islamophobia And Criticism

Increasing Islamophobic rhetoric and practices in recent years have led to the idea that this concept has a deeper mental infrastructure. Islamophobia, which is a religious, political, economic and cultural phenomenon, is confronted as a different version of Xenophobia, which is essentially defined as xenophobia, and shows that it has profound philosophical roots.

In this respect, the aim of our work is to demonstrate how is based the philosophical infrastructure of the "Islamophobia" concept and how the opposing argument can be established with the help of philosophy.

Keywords: Islamophobia, Xenophobia, Terrorism, Philosophy, Commitment to Essence.

* Bu makale, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından düzenlenen "Uluslararası İslamofobi ve Terör" konulu sempozyumda sunulan ve özet olarak yayınlanan "İslamofobinin Felsefi Temelleri ve Felsefi Bağlamda Tenkid Zarureti" başlıklı bildirinin genişletilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (saitkar@odu.edu.tr).

Giriş

“Bütün insanlar doğal olarak bilmek ister.”¹ Aristo *Metafizik* adlı eserine bu ifadeyle başlar. İnsanoğlunun doğasında bulunan bu bilme arzusu ona, daima kendisini, etrafını ve ötesini bilme isteği aşılar. Kendini ve ötesini bilmenin bir yolu da felsefedir. Nitekim felsefe, gözlem, duyu ve her türlü akıl yürütme sonucu ulaşılan, akla dayalı nedenler ile kendini meşru kılmak iddiasında olan bir zihinsel etkinlik olarak tanımlanmaktadır.²

Bilindiği gibi bu zihinsel etkinliği ifade etmek için kullanılan “philosophia” kelimesi, “bilgi/bilgelik sevgisi” ya da “hikmet sevgisi” anlamlarına gelir. Bu itibarla da felsefenin, insanların kültürel hayatlarına içkin olgulardan uzak olduğunu düşünmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. İşte bu nedenle felsefe, hayatın her alanına nüfuz etmesi gereken bir bilgi arayışıdır ve bu arayışın, dinden ve dine bağlı unsurlardan uzak olması da düşünülemez.

Bu itibarla İslam’ın, dünya serüvenine başlamasından itibaren tarih, Doğu ve Batı ya da Müslüman Dünyası ve Hristiyan Dünyası (Christendom) olarak kurgulanan iki dünya arasında askeri, siyasi, ekonomik, dini ve sosyo-kültürel çekişmelere sahne olması ve bu çekişmelerin tarihten gelen korkuları sürekliliği diri tutma ve yeni şartlar altında yeni korkuların ortaya çıkması noktasında önemli bir etkiye sahip olduğu gerçeği³ bizi bu konuda düşünmeye ve söz söylemeye iten temel itki olmuştur.

11 Eylül 2001 tarihinde, İkiz Kuleler ve Pentagon’a yapılan saldırılar sonrasında tüm dünyada yeni bir söylem ve buna bağlı olarak da yeni bir tutumun geliştiği bilinen bir hakikattir. Ortaya çıkan bu yeni söylemin adı: İslamofobi; yeni tavır ise: İslam’a ve Müslüman’a karşı baskı, şiddet ve sindirme politikasıdır. Bu yeni kavram her ne kadar 11 Eylül saldırısı sonrası Hristiyan Batı dünyasında oldukça popülerite kazanmış olsa da zihinsel ve tarihi kökleri oldukça eskilere dayanan bir kavram;⁴ kökeni itibarıyla İslâm’ın ortaya çıkışından çok daha eskilere dayanan paradigmatic bir olgudur. Bu paradigma, Hazreti İsa’nın vefatından sonra, Yunanlı ve Latin Kilise Babaları tarafından üretilen “katıksız bir Batılı fenomen” olarak temayüz etmiş; “farklı, yabancı ya da aykırı” olanı ötekileştirici bir doktrine dönüşmüştür.⁵

Bu çalışmanın temel amacı da işte bu derin zihinsel ve tarihi köklerinin yanında çok ciddi felsefi altyapıya sahip olan bu doktrin’in yine felsefe yardımıyla kendisine içkin yanlış yaklaşımlarını ve bir karşı argümanın nasıl geliştirilebileceğini ortaya koymaktır.

1 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, (2. bs.), İstanbul 1996, s. 75.

2 Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2005, s. 3.

3 Er, Tuba; Ataman, Kemal, “İslamofobi ve Avrupada Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: XVII, sayı: 2, s. 748.

4 Kirman, M. Ali, “İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?”, *Journal of Islamic Research*, 2010, 21/1, s. 22.

5 Kızılkaya, Ahmet, “Geçmişten Günümüze İslamofobi: Kökeni, Tarihsel Gelişimi ve Bugünü”, *Orta Asya’da İslam (Temsilden Fobiye)*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, Ankara-Türkistan 2012, c. 1, s. 629.

Kavramsal ve Tarihsel Çerçeve

Yunan mitolojisinde dehşet ve korku tanrısı *Phobos*'tan gelen⁶ “fobi” kelimesi sözlükte, belli bir nesnenin, durumun veya etkinliğin yarattığı ve kişinin kendisi tarafından da yersiz veya aşırı kabul edilen usdışı, yoğun, inatçı bir korku şeklinde tanımlanmaktadır.⁷

“İslam” ve “fobi” sözcüklerinden oluşup, küresel bir olguyu ve sorunu niteleyen; en genel anlamıyla da “İslam’a karşı kin, nefret, düşmanlık ve önyargıyı” ifade eden⁸ “İslamofobi” kavramını tanımlamadaki en temel sorun, yüzyıllar öncesine uzanan köklü geçmişi nedeniyle dini, siyasi, ekonomik, kültürel, sosyolojik vb. pek çok sebepten beslenen bir yapıya sahip olmasıdır. Bu karmaşık yapısı nedeniyle İslamofobi olgusunu ve kökenlerini anlamak elbette kolay bir mesele değildir. Kavramsal belirsizliklere rağmen İslamofobi, zamanla hem İslam’dan korkma ve ürkme hem de Müslümanlardan çekinme ve onlardan hoşlanmama şeklinde tezahür eden irrasyonel bir korkudan kaynaklanan çeşitli söylem, tutum ve tavırlar bütününden oluşan bir olguya dönüşmüştür. Daha ziyade ırkçılık, önyargı, ayrımcılık, şiddet gibi kavramlarla tanımlandığı görülen İslamofobi’nin yaygınlık kazanmasında sosyal, kültürel, tarihî, dinî vb. çok çeşitli sebeplerin yanı sıra,⁹ “Xenophobia” olarak isimlendirilen “yabancı düşmanlığı”nın da etkili olduğunu söylemek mümkündür.¹⁰ Zira kendinden olmayı “öteki” ve doğal olarak da korkulması gereken bir tehdit olarak gören bu paradigma, İslamofobinin de mantıksal temelini oluşturmuştur.

İslam’ın tarih sahnesine çıkmasını takip eden yıllarda, hızla geniş alanlara yayılması, diğer dinlerin İslam’ı kendileri için tehdit olarak algılamalarına neden olmuştur.¹¹ Bizans kontrolündeki Orta Doğu ve Kuzey Afrika’nın büyük kısmının miladi yedinci ve sekizinci yüzyıllarda İslam hâkimiyeti altına girmesiyle de İslam, özellikle Hristiyanlar için yeni bir dini-siyasi düşman haline gelmiştir.¹²

-
- 6 Evkuran, Mehmet, “Bir Kimlik Politikası Olarak İslamofobi”, *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi*, ed. Osman Alacahan, Betül Duman, Ankamat Matbaacılık, Ankara 2012, s. 204; Aktaş, Murat, “Avrupa’da Yükselen İslamofobi ve Medeniyetler Çatışması Tezi”, *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, 13/1, s. 35; Dağ, Ahmet, “İslamofobia: Hegemonyayı Derinleştirme ve Bir Hegemonya Projesi Olarak Euro-İslam”, *1. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Abdulkadir Buluş vd., Ekopi Yay. Konya 2016, s. 36; Yüksel, Mehmet, “İslamofobinin Tarihsel Temellerine Bir Bakış: Oryantalizm ya da Batı ve Öteki”, *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi*, ed. Osman Alacahan, Betül Duman, Ankamat Matbaacılık, Ankara 2012, s. 103; Karşlı, Necmi, “İslamofobi’nin Psikolojik Olarak İncelenmesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, cilt: XIII, sayı: 1, s. 80.
- 7 Karşlı, a.g.m., s. 76.
- 8 Kirman, a.g.m., s. 22; Aktaş, a.g.m., s. 35; Dağ, a.g.m., s. 36; Karşlı, a.g.m., s. 80.
- 9 Kirman, a.g.m., s. 21-22.
- 10 Güngör, Feyza Şule, “Zenofobinin İslamofobiye Dönüşümü Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme”, *1. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Abdulkadir Buluş vd., Ekopi Yay. Konya 2016, s. 286; Er, Ataman, a.g.m., s. 755.
- 11 Karşlı, a.g.m., s. 80-81.
- 12 Buehler, Arthur F., “İslamofobi: Batı’nın ‘Karanlık Tarafı’nın Bir Yansıması”, çev. Mehmet Atalay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: LV, sayı: 1, s. 124.

Sekizinci ve onuncu yüzyıllar arasında denk düşen İslâm-Hristiyanlık karşılaşmasının bu ilk aşaması, yalnızca Haçlı seferlerinin yaşanmasına yol açacak siyasal ve askeri reaksiyonların oluşmasına neden olmamış, aynı zamanda Hristiyan entelektüellerin de İslâm'ı araştırma ve tanıma arzularını harekete geçirmiştir.¹³ Bu uzun tarihî süreçteki karşılaşmaların en önemlileri arasında 8. yüzyılda İspanya'da Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethedilmesi; 12 ve 13. yüzyıllardaki haçlı seferleri; çok sayıda kuşatmadan sonra 1453 yılında İstanbul'un fethi; 1538 yılında Preveze; 1571 yılında İnebahtı deniz savaşları ile 1529-1683 yıllarında Osmanlı'nın iki kez Viyana'ya kadar gelerek Avrupa'nın kapılarına dayanması sayılabilir.¹⁴

Söz konusu fetih hareketleri, ortaçağ Batılı dimağının İslâm'ı algılama tarzında belirleyici faktör olarak rol oynamış, bu da Hristiyan entelektüellerinin dengeli ve makul bilgilere dayanan bir İslâm görüşü ortaya koymalarına engel olmuştur.¹⁵ İslâm ve Müslümanlar, Maxime Rodinson'un da belirttiği gibi, Batı Hristiyanlığı için bir sorun ve tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır.¹⁶

Bu tarihi ve teolojik arka plan, özellikle 1989 yılında Berlin Duvarı'nın yıkılması ve komünizmin tarih sahnesinden çekilmesi sonrasında Batı dünyasının, yeni bir 'düşman', bir 'öteki' arayışına girmelerine ve bu bağlamda öteki olarak da İslâm'ı seçmelerine neden olmuştur. *The New York Times* gazetesi 1993 Eylül'ünde bu "düşman"ı şöyle duyurmuştur: "İslâm kökten dinciliği hızla küresel güvenlik ve barış için en önemli tehdit haline geliyor. 1930'lardaki nazizm ve faşizm, 1950'lerdeki komünizm tehdidi kadar büyük bir tehlike bu..."¹⁷

Aynı yıl Amerikalı Profesör Samuel Huntington, *Foreign Affairs* adlı dergide oldukça tartışmalı "The Clash of Civilizations/Medeniyetler Çatışması" adlı makalesini yayınlamıştır. Özünde ırkçı olan bu makalede, İslâm dünyası ile Hristiyan Batı dünyasının, birbirleriyle çatışacaklarını¹⁸ ve böylece İslâm'ın Batı Hristiyan dünyasının yeni düşmanı olacağını ilan etmiştir.¹⁹ Sonuçta soğuk savaş sonrası dönemde bir "öteki" arayışına giren Batı için İslâm, "kızıl komünist tehlike"nin yerini almıştır.²⁰

Derin bir tarihsel ve felsefi arka plana sahip olsa da bu kavram, başta Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da olmak üzere, giderek görünür olmaya başlayan İslâm karşıtı tutumları ifade etmek üzere yakın dönemlerde kullanılmaya başlanan yeni bir kavram

13 Kızılkaya, a.g.m., s. 629.

14 Kirman, a.g.m., s. 26.

15 Kalın, İbrahim Ben, *Öteki ve Ötesi, İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, İnsan Yayınları, (4. bs.) İstanbul 2016, s. 59; Kızılkaya, a.g.m., s. 629.

16 Rodinson, Maxime, *Batıyı Büyüleyen İslâm*, çev. Cemil Meriç, Pınar Yayınları, İstanbul 1983, s. 15.

17 Hollingworth, Clare, "Another Despotism Seeks to Infiltrate the West", *The New York Times*, 9 Sept. 1993; Onyebuchi, Ezeani Emmanuel; Chigozie, Chilaka Francis, "Islamic Fundamentalism and the Problem of Insecurity in Nigeria: The Boko Haram Phenomenon", *IOSR Journal Of Humanities And Social Science*, Volume 15, Issue 3 (Sep. - Oct. 2013), p. 46; Kirman, a.g.m., s. 23.

18 Huntington, Samuel P., "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, Summer 1993, 72/3, s. 24.

19 Huntington, a.g.m., s. 46.

20 Kirman, a.g.m., s. 26.

olarak ortaya çıkmıştır. Her ne kadar *Oxford Sözlüğü*, İslamofobi kavramının ilk olarak 1991 yılında Amerika'da yayınlanan *Insight* isimli bir dergide kullanıldığını ileri sürse de gerçekte bu kavramın ilk kullanımı 1925 yılında olmuştur. Zira İslamofobi kavramının bilinen en eski kullanımı, Fransa'da yayınlanan *Acces De Delire Islamophobe* başlıklı metindir.²¹

Huntington'un "Medeniyetler Çatışması" ve Francis Fukuyama'nın, "Tarihin Sonu"²² tezi, Müslüman göçü, İran devrimi, 11 Eylül, Londra, Paris, Madrid ve Brüksel saldırıları gibi olaylar ise İslamofobinin bir salgın halini almasına neden olmuş, buna bağlı olarak da Müslümanlarla ilgili takıntı, onlara karşı yersiz bir korkunun tırmanması hızına paralel olarak gelişmiştir.²³

İslamofobi olgusu, Hristiyan-İslam tarihini önceleyen Hristiyan ontolojisi uyarınca geliştirilmiş düşünce ve pratiklerin bir sonucudur. Bu olgu, Hazreti İsa'nın vefatından sonra kurumsallaşmaya başlayan ve Batıcı bir ideolojiye dönüşen Hristiyanlığın öteki ile kurduğu ilişkinin temel karakteristiğini oluşturmuştur. Kendi varoluşunu, "manipulatif ötekinin" varlığıyla temellendirmeye çalışan bu yaklaşım, anti-semitizmden anti-İslamizme dek uzanan geniş yelpazeli bir öteki listesi üretmiştir. Bu listenin başında ise, hiç şüphesiz, İslam ve Müslümanlar gelmektedir.²⁴

Mevcut şekilleri dikkate alındığında, İslamofobi bir çeşit ırkçılık haline gelmiştir çünkü dini inanç, kültür ve etnik köken temelinde insanları hedef alır ve onlara karşı nefreti körükler. Eskiden biyolojik aşığılama temelinde yapılan ırkçılık artık etnik, kültürel ve dini ırkçılık olarak ortaya çıkmaktadır. İslam söz konusu olduğunda, Müslümanların dini inançlarını ve kültürel uygulamalarını tarif etmek için militan, yabani, baskıcı, barbar, otoriter, bayağı ve şiddet yanlısı gibi sıfatlar kullanılmaktadır. "İrk olarak değersiz" kavramı yerini "din olarak değersiz" kavramına bırakmıştır." Bu bağlamda, İslamofobi'yi Araplara, Asyalılara ve Siyahlara duyulan etnik ve ırksal nefretten ayırmak mümkün değildir.²⁵

İslamofobinin Felsefi Kökenleri

Aydınlanma düşüncesinin dini ve mitolojik anlayışlara meydan okuyarak akılı, her türlü hakikatin yegane kaynağı şeklinde gören anlayışları²⁶ ile Rönesans ve reform hareketlerinin ardından gelişen birey merkezli anlayış, Batı uygarlığının üzerine kurulduğu temeli oluşturmuştur. Ancak bu ilkesiz temel, modern Batı uygarlığına anormal bir nitelik katan, onu bir çeşit canavara dönüştüren en önemli

21 Allen, Chris, *Islamophobia*, Ashgate Publishing Limited, England 2010, s. 5; Kızılkaya, a.g.m., s. 632.

22 Bkz. Fukuyama, Francis, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, Profil Yayıncılık (6. bs.), İstanbul 2016.

23 Buehler, a.g.m., s. 130.

24 Kızılkaya, a.g.m., s. 621.

25 Kalın, İbrahim, "İslamofobi ve Çok Kültürlülüğün Sınırları", *Orta Asya'da İslam (Temsilden Fobiye)*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, Ankara-Türkistan 2012, c. 1, s.194.

26 İmamoğlu, Tuncay, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri: Din ve İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 33.

unsurdur.²⁷ Zira modern anlamda bireycilik, kaçınılmaz olarak metafiziğin inkârını doğurur. Çünkü doğa-ötesi olan şeyler, bireyin ulaşamayacağı şeylerdir ki bu, modernizme göre kabul edilemez bir durumdur.²⁸

Modern bilim ve Aydınlanma felsefesi, her ne kadar kilise otoritesini yıkmış olsalar da Hristiyanlığın Batı düşüncesi üzerindeki etkisini ortadan kaldıramamıştır ve her şeye rağmen Hristiyanlık, Avrupa kimliğinin kurucu unsurlarından biri olagelmıştır. Bu nedenle İslâmofobi olgusu, her ne kadar İslâm'la ve Müslümanlarla ilişkili olsa da, esasında Batı felsefesi ile iç içe geçmiş olan Avrupa-merkezci Hristiyan teolojisinin bir niteliğidir ve bu nitelik kendisini her dönemde farklı biçimlerde açığa vurabilmektedir. Bu bağlamında, İslâmofobi olgusu için üç ayrı başlangıç düzeyinden bahsetmek mümkündür. Bu düzeyler, sırasıyla zihniyet, zaman ve mekân düzeyleridir. Zihniyet düzeyinde potansiyel haldeki İslâmofobik tutum, zaman düzeyinde olgusal bir varlığa kavuşmuş, mekân düzeyinde ise aktüel bir gerçeklik haline gelmiştir. Bu anlamda, İslâmofobinin belirli bir tarihsel süreç içerisinde oluşturulmuş bilinçli bir felsefi tutuma işaret ettiği söylenebilir.²⁹

Günümüz dünyasının yadsınamaz gerçekliklerinden biri olan İslâmofobi olgusunun, tarihsel süreç içerisinde bakıldığında Hristiyanlığın, Yahudiliğin ilahi kaynaklı epistemolojik temelleri üzerinde kurulmasına karşın, onun ontolojik düzeydeki inkârına dayalı olarak geliştiği görülmektedir. Yahudilerin Hazreti İsa'ya ve onun öğretilerine karşı şiddetli bir muhalefet göstermeleri, Yahudiliğe ve Yahudilere karşı olumsuz bir havanın doğmasına yol açmış ve bu durum, Hazreti İsa'nın vefatından sonra yazılan Kanonik İnciller başta olmak üzere, tüm kutsal Hristiyan metinlerine yansımıştır.³⁰ Hazreti İsa'nın öldürülmesinden Yahudiler sorumlu tutulmuş ve böylece Yahudiler, Hristiyan dünyası nazarında 'Tanrı katili' olarak görülmüş ve onlara büyük bir kin beslenmiştir.³¹ Bu, nesilden nesile aktarılan anti-semitizm hastalığının da Kanonik İncillere sirayet edişinin zeminini hazırlamıştır.³²

İslâmofobi olgusu, Hristiyanlığın Yahudiliğe karşı yürüttüğü bu mücadelenin bir parçası olarak gelişen anti-semitizmden kaynaklanmak suretiyle oluşturulan ötekilik kategorisinin kendisinden farklı olanı tanımlama bilincine işaret etmektedir. Söz konusu bilinç, kendisine 'farklılık', 'yabancılık' ve 'başkalık' atfettiği tüm öteki öznelere olumsuzlamaya dayalı olarak işleyen bir eğilime tekabül etmektedir. Hristiyan ontolojisinin 'yabancı', 'farklı' ve 'başka' olanla kurduğu bu ilişki, bir korku ve nefret ilişkisidir. İslâmofobi olgusu da, İslâm'a ve Müslümanlara yönelik olarak Hristiyan Batı dünyasının zihninde tecessüm eden bu korku ve nefret duygularının zamansal

27 Guenon, Rene, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev, Mahmut Kanık, Risale Basın Yayın, İstanbul 1986, s. 99.

28 Guenon, a.g.e., s. 102.

29 Kızılkaya, a.g.m., s. 624-625.

30 Kızılkaya, a.g.m., s. 626.

31 Adam, Baki, "Katolik Kilisesi'nin Kurtuluş Öğretisi Açısından Yahudiliğe ve İslâm'a Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 41, Ankara 2000, s. 200.

32 Kızılkaya, a.g.m., s. 626.

ve mekânsal bir yansımasından ibarettir. Kendisini ilk olarak Hristiyanlığın Yahudilikle kurduğu ilişkide bir zihniyet olarak açığa vuran ve daha sonra İslâmofobi haline evrilecek olan bu olgu, İslâm'ın doğuşuyla birlikte zamana, Hristiyanlıkla karşılaşma anından itibaren de mekâna inmiştir.³³

Milattan sonraki 4. asırdan itibaren Hristiyanlık, Roma'nın resmi dini haline gelince, Kilisenin ürettiği "bilgi içeriği" Batı kültürünün ve Batı felsefesinin temel belirleyeni haline dönüşmüştür.³⁴ Batı felsefesine içkin bu Hristiyan ontolojisi, söz konusu felsefe kapsamında ortaya çıkan bütün doktrinlerin açık veya örtük bir şekilde temel epistemolojisini belirlemiştir. Bu doğrultuda araştırmalar, çoğunlukla Hristiyan dininin felsefi düzeyde haklı çıkartılmasına yöneltilmiş; Hristiyanlık, Antik Uygarıkların analizinden mitolojik düşünceye, mitolojik düşünceden bilimsel düşünceye ve hatta sanata kadar neredeyse her alanda belirleyici tema olmuştur. Bu temanın belirleyiciliği ekseninde şekillenen Batı felsefesi tarihi, 'tek, evrensel, ilerlemeci, değişmeyen' ve benzeri özellikleriyle bütün bir dünya tarihini ve uygarlıklarını temsil etme kabiliyetini kendisinde bulmuş; böylece Geçmiş Zamanlar Dilimine ait her şeyi (dini, dili, kültürü, tarihi, bilimi, sanatı) kendi doğal çevresinden kopararak, dünyayı dilediği gibi kategorize etmiş, edebilmiştir.³⁵

Doğu Hristiyanlığıyla temas halindeyken söylemsel düzeyde bulunan İslâmofobi, İslâm'ın, siyasal Hristiyanlıkla (Batı Hristiyanlığı) karşılaştığı andan itibaren somut eylemselliklere dönüşmeye başlamıştır. Batı Hristiyanlığı, 8. yüzyılın başlarında gerçekleşen İspanya'nın fethi ile 9. yüzyılda Sicilya'nın alınmasına kadar Müslümanlarla yakın temasa geçmemiş, bu nedenle de Doğulu Hristiyan teologların çalışmalarıyla ilgilenmemiştir. Ancak 9. yüzyıldan itibaren, bu bölgelerde ve Akdeniz'in güney kıyılarında kültür olarak kendilerinden çok daha üstün bir konumda bulunan ve büyük bir askeri güce sahip olan Müslümanlarla karşılaşınca, İslâm'ın ve Müslümanların kendileri için büyük bir tehlike olduğunu düşünmeye başlamışlardır. İslâm'ı daimi bir korku nesnesine dönüştüren bu algı, yıkıcı eylemler dışında, tüm Ortaçağa yayılan ve oradan da günümüze uzanan son derece olumsuz bir İslâm imajının oluşmasına yol açmıştır.³⁶

Hristiyan Avrupa'nın İslâm tasavvurunun, esas itibarıyla bir tehdit algısına dayandığını ve bu tehdit algısının da, Ortaçağlardaki İslâm ve Müslüman imajını büyük ölçüde belirlemiş olduğunu söylemek mümkündür. Bahse konu imaj kapsamında, İslâm özünde şiddete dayalı, irrasyonel, takipçilerinin dünyevi ve şehvi arzularını kamçılaman, ötekini nihai aşamada yok etmeyi amaçlayan bir din olarak tasvir edilmiştir.³⁷

33 Kızılkaya, a.g.m., s. 637.

34 Kızılkaya, a.g.m., s. 626.

35 Kızılkaya, Ahmet, "Papaya Tepki Nasıl Olmalı", <http://www.yenisafak.com/yerel/papaya-tepki-nasil-olmali-17061>, erişim tarihi: 09.11.2016.

36 Kızılkaya, a.g.m., s. 628.

37 Kızılkaya, a.g.m., s. 630.

İslam dinine yönelik bu olumsuz tasvirlerin hemen tamamı, Batı Hristiyan geleneğine içkin felsefi altyapıdan kaynaklanır. Zira felsefi-bilimsel temellerini Antik Yunan'dan alan Batı düşüncesi, kendinden olmayanları ötekileştirme, asimile etme ya da yok etme arzusunu da aynı köklerden alır.³⁸ Nitekim Antik Yunan düşüncesinin en önemli isimlerinden olan Aristo'nun Asyalı toplumları, köle olmak için doğmuş ve kendilerini yönetmeye muktedir olan "seçkin" Yunanlılar tarafından yönetilecek olan doğal köleler³⁹ olarak nitelendirdiği görüşleri Yunan siyasi yapısının, Yunan olmayanları "barbar" olarak nitelendirmesine ve "doğal kölelik" fikrinin savunulmasına neden olmuştur.⁴⁰

Her ne kadar Batı medeniyeti Ortaçağ'da, Kilise babalarının etkisiyle, Yunan kültüründen uzaklaşıp Roma kültürü ile şekillenmiş olsa da Batı medeniyetinin manevi ve felsefi ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak bir din kültürü ortaya çıkmış, bu da modern dönemde Antik Yunan etkisinin yeniden belirleyici unsur haline gelmesine neden olmuştur.⁴¹ Ancak bu durum yine de Hristiyanlığın batı medeniyetinin şekillenmesinde kurucu unsur olduğu gerçeğini değiştirememiştir. Örneğin kendisini "Hristiyan bir ateist" olarak tanımlayan İtalyan yazar Oriana Fallaci, Avrupa'yı İslam'a karşı koruyan tek kültürel ve entelektüel zırhın Hristiyanlık olduğunu savunmuştur.⁴²

Avrupalılar, bir din olarak İslam ile bir kültür ve medeniyet olarak İslam'ı birbirinden ayırmış, birincisine şiddetle karşı çıkarken ikincisine hayranlıkla yaklaşmıştır. Hatta Roger Bacon gibi Skolastik düşünürler, Farabi ve İbn-i Sina gibi Müslüman filozoflarının aslında Hristiyan olduklarını, Müslümanların baskılarından korktukları için kendilerini zahirde Müslüman olarak gösterdiklerini bile iddia etmişlerdir.⁴³

Batılı Düşünürlerin İslam'a Yaklaşımları

Özellikle VIII ve IX. yüzyıllar, İslam karşıtı teolojik polemiklerin yoğunlaştığı bir dönem olarak karşımıza çıkar. Bu dönemde Bede, Yuhanna ed-Dımeşki ve öğrencisi Theodore Ebu Kurre gibi Hristiyan teologlar, eserlerinde İslam, Kur'an ve Hz. Muhammed'in isminden bahseden ilk Batılı düşünürler olmuşlardır. Ancak bu söz ediş pek de olumlu bir niteliğe sahip değildir. Örneğin Arapların İsmail soyundan geldiğine inanan Yuhanna ed-Dımeşki, Yunanca "De Haeresibus" isimli risalesinde İslam'ı yeni bir vahiy değil, Hristiyanlığın içinden çıkmış sapkın bir mezhep ve "Deccal'in habercisi" olarak nitelendirmiştir.⁴⁴ İslam'a ilişkin bu olumsuz Batı tasavvuru, Ortaçağın

38 Guenon, Rene, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 29.

39 Aristoteles, *Politics*, trns. Benjamin Jowett, Batoche Books, Kitchener 1999, s. 73.

40 Kalın, a.g.e., s. 39.

41 Kalın, a.g.e., s. 41-42.

42 Fallaci, Oriana, *The Force of Reason*, New York: Rizzoli 2006, Alıntılaman Kalın, a.g.e., s. 43.

43 Kalın, a.g.e., s. 72-73.

44 Çetinkaya, Bayram Ali, "Batı'da Hz. Muhammed (S) Üzerinden İslamofobi'nin Yansımaları, İslamofobi'nin Felsefi Kökenleri", *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi*, ed. Osman Alacahan, Betül Duman, Ankamat Matbaacılık, Ankara 2012, s. 122; Kalın, a.g.e., s. 64; Karşlı, a.g.m., s. 81; Kızılkaya, a.g.m., s. 630.

tamamına sirayet eden bir bakış açısı olarak nesilden nesile aktarılmış ve böylece İslâm'a ve Müslümanlara yönelik neredeyse ortak bir toplumsal kabul oluşmuş/oluşturulmuştur.⁴⁵

Nitekim Leibniz, Voltaire, Kant, Hegel, Marx, Engels, Nietzsche, Auguste Comte ve Ernest Renan⁴⁶ vd. gibi düşünürler, bu ortak yaklaşımı benimseyerek İslam coğrafyasında bilim ve felsefe namına hiçbir gelişmenin olmadığını iddia etmişlerdir. Bunların ortaya koydukları görüşler, Batı toplumlarının İslâm'a bakışının felsefi temellerini oluşturarak geçmişten günümüze, Batı'nın İslam algısını şekillendirmiştir.⁴⁷

Protogoras'tan⁴⁸ Hobbes'a⁴⁹ ve modern çağlara kadar uzanan birey merkezli yaklaşımlar; John Locke'un, insan zihnini "üzerinde hiçbir yazı bulunmayan, beyaz bir kâğıda"⁵⁰ benzettiği görüşü ile insan, her türlü değer in bizzat üreticisi, merkezi ve dayanağı olmuştur. Artık insan, kendi çıkarları için her türlü eylemde bulunabilme serbestisine sahip bir varlık olmuştur. Nietzsche'nin "sarışın canavar" dediği⁵¹ bu insan tipi son derece etkin, gergin, enerjik ve saldırgandır. Ölüm, bilinemezliğe veya hiçliğe batışın kapısı olduğu için de kaygılıdır. Bu kaygı, hayatı maksimum hazla dolu yaşayamama korkusundan kaynaklanır. Levinas'ın dediği gibi özgürlük anlayışı "kendisi için insan" kavrayışına dayanır. Bu kaygı ise onu planlı kötülüklerin içine iter.⁵²

Hobbes'un başka bir güç kalmadığından emin oluncaya dek insanın, cebren olabildiğince çok insanı hakimiyeti altına almasından başka akılcı bir yolun olmadığı⁵³; Hegel'in, savaşı zorunlu bir aşama olarak nitelendirdiği ve Nietzsche'nin de güç-istemini en temel ahlaklılık olarak överek, erkeğin savaş için kadınınsa savaşçıyı dindirmek için eğitilmesinin dışındaki her şeyin delilik olduğu⁵⁴ şeklindeki görüşleri Hitler'in Nazizm, devrimci komünizme ve İslâm'a karşı çıkar ve şiddet temelli yaklaşımlara ilham kaynağı olmuştur.⁵⁵

45 Kızılkaya, a.g.m., s. 630.

46 Bu düşünürlerin İslâm'a bakışları hususunda detaylı bilgi için bkz. Çetinkaya, a.g.m., s. 124 vd.

47 Kalın, a.g.e., s. 73.

48 Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2008, s. 115.; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 40; Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul 1998, s. 40.

49 Hobbes, Thomas, *De Cive Or The Citizen*, ed. Sterling P. Lamprecht, Appleton-Century-Crofts, Inc, New York 1949, s. I.

50 Locke, John, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınları, (2. bs.) Ankara 2000, s. 133-134.

51 Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 44; Güler, İlhami, "Batıdaki 'Öteki' Korkusunun Analizi ve İslam Dünyasında Direnişin 'Terör'e Kaymasının Psikanalizi", *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi*, ed. Osman Alacahan, Betül Duman, Ankamat Matbaacılık, Ankara 2012, s. 154.

52 Güler, a.g.m., s. 154.

53 Hobbes, Thomas, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, YKY Yayınları, (6. bs.), İstanbul 2007, s. 93.

54 Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, Asa Kitabevi, Bursa 1999, s. 76.

55 Yaran, Cafer Sadık, "Din ve Terör İlişkisinin Din Felsefesi Açısından Tahlili", *Dini Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 20, s. 52.

Aynı şekilde Martin Luther'in, İslâm karşıtı söylem ve fikirleri de Batı medeniyetinin şekillenmesinde etkin olan bir tutumun oluşmasına neden olmuştur. Bu tutum, geçmişteki örneklerine birebir benzemekle kalmamış, aynı zamanda Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinin de genel yaklaşımını belirlemiştir. Örneğin Fransız Aydınlanmasının en önemli isimleri arasında bulunan, İslâm'a ve onun peygamberine ilişkin olumlu ifadeler kullanan Voltaire bile, *Le Fanaticisme ou Mahomet le Prophete* isimli piyesinde oldukça olumsuz bir İslâm ve Peygamber portresi çizmiştir.⁵⁶

Ayrıca Yaqup Zaki'nin kaynak göstermeksizin Voltaire'in Büyük Frederick'e yazdığı mektuptan naklettiği şu ifadeler, modern batı düşüncesinde şekillenen İslam algısını açıkça ortaya koymaktadır:

*Şu deve tüccarı olan kimse, kasabanın ayak takımı güruhunu, baş melek Cebrail ile konuştuğuna ikna edip inandırır. Cennete alındığını, göklere yükseldiğini ve her sayfasında akl-ı selimi titreten, sindirimi zor kitabının bir bölümünün orada, bizzat kendisine teslim edildiğini ileri sürer...*⁵⁷

Bu olumsuz betimleme, Ortaçağ Hristiyan entelektüellerine özgü bir durum olmayıp, bir tarihsel süreklilik içinde modern dönemlere kadar uzanan ve benimsenen bir yaklaşım halini almıştır. Mesela Weber (1864-1920), İslâm'ın ilk ortaya çıkışında, şehirli aydınların değil; ganimet, fetih ve cinsel arzularını tatmin beklentisiyle motive edilmiş disiplinli savaşçılardan oluşan bir bedevi silahşorlar grubunun dini olduğunu iddia etmiştir.⁵⁸

İslâm'a karşı "öteki düşmanlığı" temeline dayanan bu algı, Batı toplumlarının genetiğine yerleşmiş bir tavır olmuştur.⁵⁹ Nitekim Batı toplumlarının İslâm'a bakışlarını şekillendirmede önemli rol oynayan akademik çalışmalar, 18. yüzyıldan itibaren karşımıza Oryantalizm olarak çıkar. Bilindiği gibi, "oryantalizm" döneminde yapılan araştırmalarda bilimsel bir kisve altında Müslümanlar genelde "öteki" olarak nitelenmiş, İslam özellikle akıl ve bilim karşıtı bir din konumuna yerleştirilmeye çalışılmış; İslam ve Hz. Muhammed hakkında "savaş", "şiddet", "şehvet" ve "cinsellik" temelinde kurulanmış ideolojik bir bakış geliştirilmiştir.⁶⁰

19. yüzyılın siyasal, ekonomik ve kolonyalist yapısı ise bilginin güç olduğu ilkesine dayalı olarak İslâm'ı bilme zorunluluğu doğurmuştur. Artık ortada korkulan, merak edilen ya da nefret edilen bir İslam değil, bilinmeyi, sömürülmeyi ve yeniden inşa edilmeyi gerektiren bir İslam vardır. Ernest Renan, Sorbonne'da verdiği "İslam ve

56 Voltaire, *Le Fanaticisme ou Mahomet le Prophete Tragedia*, Etienne Ledet Compaigne, Amsterdam 1743; Kızılkaya, a.g.m., s. 631.

57 Zaki, Yaqup, "İslamofobi Politikası", *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi*, ed. Osman Alacahan, Betül Duman, Ankamat Matbaacılık, Ankara 2012, s. 229.

58 Kurt, Abdurrahman, "İslâm ve Geri Kalmışlık Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 2, Bursa, 2008, s. 40; Kızılkaya, a.g.m., s. 631.

59 Güler, a.g.m., s. 154.

60 Kirman, a.g.m., s. 30.

Bilim” konferansında İslam’ın bilim ve felsefe üretemeyeceğini, ancak sekülerleşerek çağdaş, demokratik, özgür ve bilimsel olabileceğini ileri sürer.⁶¹

Oryantalizme göre İslam tarihi, batı tarihinin ters yüz edilmiş bir imajıdır. İslam şiddet dini ise bu, Hristiyanlığın barış ve sevgi dini olması nedeniyle. İslam baskıcı ve patrimonyal bir din ise bu, batı özgürlükçü olduğu içindir. Bu yaklaşım birçok batılı oryantalistin, Müslüman toplumdaki etnik ve mezhebi farklılıkların körüklenmesi, İslam dünyasında yeni bir zihniyet ihdas edilmesi, sonuç olarak İslam’ın parçalanması gerektiğini savunmalarına neden olmuştur.⁶² Edward Said de, “*Oryantalizm*” adlı kitabında bu çalışmaların ideolojik ve sömürgeci mantıkla yapılmış çalışmalar olduğunu “İnsan gerçeğine böylesine uzak ve böylesine gözleri kapalı bir ilmin varlığını fark etmiş olmasaydım, bu kitabı yazmaya karar vermezdim”⁶³ sözleriyle bu durumu açıkça ortaya koymuştur.

Avrupa, artık dünyaya “hakim medeniyet” zaviyesinden bakıp bütün dünyayı maddi ve entelektüel olarak kolonize etmektedir. Bu medeniyetin temel hedefi olan “çağdaşlaştırma misyonu”, Fransız misyonerlerine kadar, 19. yüzyıl Avrupa entelektüel birikiminin köklü inançları arasına girmiştir.⁶⁴

Bilindiği gibi “öteki kültürler” konusu, Herodot’tan bu yana antropolojinin üzerinde durduğu temel bir sorun olmuştur. Ötekilik, yabancı kültürlerin “büyük var oluş zinciri” içinde nasıl yer bulacağı sorusu hakkında derin teolojik problemleri ortaya çıkarmıştır. Oryantalizm miti sayesinde, Doğulu ötekinin Batılı özne ile aynı düzeyde bir özne olarak kabul edilmemesi durumu su yüzüne çıkmıştır.⁶⁵

Kendisini merkez olarak gören batı düşüncesi, seçkin milli kimlikler oluşturmak ve dini seçkinciliği gerekçelendirmek amacıyla İslâm’ı, düşman ve ‘öteki’ olarak tanımlamak zorundaydı⁶⁶ çünkü ötekini tanımlamak aslında bir anlamda kendini tanımak ve kendi kimliğinin farkına varmak demektir.⁶⁷ Sonuç olarak bu müsteşriklerin başlıca yanılgıları, her şeye kendi batılı bakış açılarından ve kendi zihniyetleri içinde kalarak bakmaları olmuştur.⁶⁸ Ayrıca, bireyselliği ön plana çıkaran batı kültürü, kendi dışındaki kültürlere karşı evrenselci-liberal söylemi geliştirerek, kimlik ve aidiyet kavramlarının zayıflatılması, sonuçta da etkisiz hale gelmesi sağlanmıştır.⁶⁹

61 Renan, Ernest, “İslam And Science”, English translation by Sally P. Ragep, https://www.mcgill.ca/islamicstudies/files/islamicstudies/renan_islamism_cversion.pdf, (Erişim Tarihi: 27.04.2017); Kalın, a.g.e., s. 311-314.

62 Kalın, a.g.e., s. 317.

63 Said, Edward W., *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, çev. Nezih Üzel, İrfan Yayıncılık, (4. bs.) İstanbul 1998, ss. 439-440.

64 Kalın, a.g.e., s. 334-335.

65 Çebi, Murat Sadullah, “İsviçre’deki Minare Karşısı Referandum Afişlerinde İslamofobi’nin Söylemsel İnşası”, *Bilig Dergisi*, 2015/73, s. 105.

66 Kalın, a.g.m., s. 200.

67 Kirman, a.g.m., s. 28.

68 Guenon, *Doğu Düşüncesi*, s. 21.

69 Kalın, a.g.e., s. 455.

Klasik oryantalist ve sömürgeci refleksle konuyu ele alanlar için problem oldukça açık ve nettir. İslam, modern Batılı değerlerle uyuşmayan geri, çağdışı, uzlaşmaz, fanatik ve çatışmacı, özgürlük düşmanı, kadın karşıtı, diktatörlüğü yücelten bir dindir.⁷⁰ Nitekim bu bakış açısına göre İslam; Batı medeniyeti ve değerlerine yönelik küresel bir tehdit olarak algılanmakta, akıl dışı, anti-modern ve katı bir inanç ve eylem düzeni olarak tasvir edilmektedir.⁷¹

Kökenlerini Heidegger, Levinas ve Derrida gibi düşünürlerin, Yunan felsefesindeki “Ontolojik Özne” nosyonuna dayandırdıkları bu “öteki”ni barbar olarak görme anlayışı; Aydınlanma düşüncesiyle birlikte yeniden aktüel hale gelmiştir. Bir güç felsefesi olarak “öteki” üzerinde bir şiddet doğuran bu bakış açısı, varlığı daima doğru-yanlış, siyah-beyaz, köle-efendi, dost-düşman, vahşi-medeni, ileri-geri, doğu-batı gibi ikili tarzda kurgular. Bu zıtlıklardan birini kendine özdeş kabul edip diğerini yok etmeyi, başaramazsa da hiç olmazsa kendisine indirgemeyi amaçlayan⁷² Batı, kendi uygarlıkları, Yunan-Roma döneminden kaynaklandığı için diğer tüm uygarlıkların da aynı kaynaktan çıkması gerektiği düşüncesine kapılmıştır.⁷³ “İlerlemeye” ve “evrime” inanmaya başladığından bu yana da doğunun köklerine bağlılığını ve buna bağlı olarak da batıya oranla daha durağan oluşunu bir aşağılık belirtisi olarak kabul etmiştir.⁷⁴ Ayrıca hakikati kendi seviyesine indirgemeye çalışan “Modern” insan⁷⁵ yeryüzünü fethetmek amacıyla gökyüzünden yüz çevirmek durumunda kalmıştır.⁷⁶

Batı felsefesi ile iç içe geçmiş olan bu Avrupa-merkezci Hristiyan teolojisinin bir niteliği olan İslâmofobi olgusu, İslâm’la kurulan ilişkilerin en temel dinamiklerinden biri olmuş, Müslümanlara karşı geçmişten günümüze dek süregelen ırkçı, ayrımcı, dışlayıcı pratiklerin hem nedeni hem de sonucu olarak teo-politik bir işlev görmüştür. Bu süreçte, İslâm ve Müslüman kavramları, terör ve terörizm yakıştırmalarıyla birlikte kullanılmış, neredeyse bütün Müslümanlar cahil ve kötü görülerek açık bir dışlanmaya maruz kalmışlardır. Ne yazık ki, nesnenin içeriği, ona yüklenen işlevler, isnat edilen suçlar ve hakkında oluşturulan imajlar açısından kayda değer hiçbir değişiklik yaşanmamış, başta İslâmofobi olmak üzere, Hristiyan Avrupa’nın ötekine yönelik olarak işleyen/işletilen her türlü kadim korkusu 21. yüzyıla aktararak devam etmiş,⁷⁷ kendisini demokrasi, çoğulculuk ve hoşgörünün vatani olarak gören Batı toplumlarında yükselişe geçen İslâmofobi böylece kullanışlı bir araç haline gelmiştir.⁷⁸ Bu sayede batı hem kendi iç çatışmalarını, korkularını ve gerginliklerini başka bir

70 Evkuran, a.g.m., s. 207.

71 Buehler, a.g.m., s. 132.

72 Güler, a.g.m., s. 153.

73 Guenon, *Doğu Düşüncesi*, s. 37.

74 Guenon, *Doğu Düşüncesi*, s. 31.

75 Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 114.

76 Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 47.

77 Kızılkaya, a.g.m., s. 632.

78 Kalın, a.g.e., s. 444.

noktaya yansıtılmış, hem de üzerinde operasyon yapmak istediği toplumlarda kaos ve karmaşa oluşturmayı başarmıştır.⁷⁹

Bu çarpık felsefi yaklaşım, özellikle Doğu Bloğunun çökmesinin ardından İslam'ın, şiddet ve terörle birlikte anılmasına neden olmuştur. Zira bireycilik, metafiziği reddettiği gibi bireyden üstün bir otoriteyi de kabul etmediği için anarşi ve çözülmenin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁸⁰ Bununla birlikte Batı, kendi köklerinden kaynaklanan bu yaklaşımı İslam'a yönlendirmiş ve onun üzerine yıkmaya çalışmıştır. Müslümanların kendilerini terörist olarak hissetmeleri için her yol denenmiştir. Hatta denilebilir ki Müslüman kültürünün şiddet ürettiğini düşündürecek bir kampanya ile karşı karşıya olduğumuz tartışmasız bir gerçektir.⁸¹

İnsanın insan olma gayretini engelleme çabası⁸² olarak tanımlanabilecek olan terör, insanlığı felakete götüren gayri ahlaki, gayri insani, gayri dini bir yol ve yöntem olarak kabul edilmekte⁸³ ve “adaletsizliğin çocuğu” olarak ifade edilmektedir. Ancak terörün, son yıllarda annesi İslam Coğrafyası, babası da İslam olarak gösterilmeye çalışılmaktadır.⁸⁴ Hâlbuki felsefi açıdan bakıldığında terör, sadece belirli bir kültürde ve sadece belirli bir zamanda gerçekleşmiş bir olay olmadığı için herhangi bir dine değil, insana ait bir olgu olarak kabul edilmelidir.⁸⁵ Bu nedenle terörü her hangi bir din veya kültürle ilişkilendirerek tanımlamanın, eksik ve maksatlı bir tanımlama olduğu açıktır.

Modernitenin ve aşırı sekülerleşmenin beraberinde gelen “varoluşsal boşluk”, insanları nihilizme ve anlamsızlığa sürüklemiş⁸⁶ ve böylece tam anlamıyla bir boşlukta kalan insan için dünyada yapılacak olan her türlü iş ve eylem, her hangi bir amaca matuf olma zorunluluğunu kaybetmiştir. Bu kaotik ortamda Hristiyan dünya ise kendi karanlık tarafı olan şiddet temayülünü İslam'a yansıtma çabasına girmiş ve böylece kendisine bir “öteki” ya da bir “düşman” oluşturmuştur.⁸⁷

İslam dünyası, özellikle son iki asırdır, Batı'nın kendi kültür ve gelişme modelini bu uluslara zorla kabul ettirme arzusundan doğmuş olan Batı tipi bir “entegrizmin”, her yolu mübah addeden dayatması ile kuşatılmış durumdadır.⁸⁸ Bu kuşatmanın son

79 Kalın, *a.g.e.*, s. 454.

80 Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 106.

81 Onat, Hasan, “Küresel Şiddet ve Terör: İnsan Olma Onuruna Vurulan Darbe”, *Dini Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 20, s. 21.

82 İnam, Ahmet, “Terör ve Din”, *Dini Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 20, s. 39.

83 Erdem, Mustafa, “Din ve Terör Üzerine”, *Dini Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 20, s. 11.

84 Tosun, Cemal “Küreselleşme, Din ve (İslamcı!) Terör”, *Dini Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 20, s. 15.

85 İnam, a.g.m., s. 38.

86 Onat, a.g.m., s. 29.

87 Buehler, a.g.m., s. 135.

⁸⁸Entegrizm, dini veya siyasi olsun bir inancı, tarihinin bir önceki döneminde sahip olduğu kültür yapısı veya müesseseleriyle özdeşleştirmektir. Böylece mutlak bir doğruya malik olduğuna inanmak ve onun kabullenilmesini dayatmaktır. Graudy, Roger, *Entegrizm*, çev. Kamil Bilgin Çileçöp Pınar Yayınları, İstanbul 2005, s. 7.

88 Onat, a.g.m., s. 20.

20 yılında ise Batı, ürettiği bu düşmana “terörist” damgasını vurup ardından da terörle mücadele adına asimetrik güç kullanmaya, Müslümanları ve İslam’ı “terör ve şiddet” kavramlarıyla beraber anmaya başlamıştır.⁸⁹

İslam dünyasındaki şiddet olgusunu, İslam dini ve kültürüne bağlamak gibi maksatlı söylemler⁹⁰ geliştiren batı düşüncesi hemen bütün tarihi boyunca İslam’a karşı tutumunu daimi bir ötekilik, düşmanlık ve aşağılama temeli üzerinden şekillendirmiş ve bu durum Hristiyan Batı düşüncesine içkin bir şekilde günümüze kadar ulaşmıştır.

Nitekim Kardinal Ratzinger’in Papa seçildikten sonra yapmış olduğu konuşmasında sarf ettiği sözler de Hristiyan dünyasının İslam’a bakışının değiştiğini en yetkili ağızdan ortaya koymuştur. Zira bu konuşma iki temel iddiaya dayanır: İslam akla değer vermeyen bir dindir ve Muhammed yeni bir şey getirmemiş inancını şiddet ve savaş yoluyla yaymıştır.⁹¹

Felsefi Köklerimizden Uzaklaşmanın Özeleştirisi

Tarihsel, teolojik, sosyolojik, ekonomik ve psikolojik pek çok nedeni olan ve son yıllarda Müslümanlara yönelik cadı avına dönüşen İslamofobi olgusunun gizlilikten realiteye ve oradan da aktüaliteye geçişi olarak da özetlenebilecek bu süreç, İslam’a ve Müslümanlara yönelik ırkçı-şoven bir siyasal ve toplumsal atmosfer yaratmıştır. Yüzyıllar önce gerçekleşen Haçlı seferleri ile Afganistan ve Irak gibi Müslüman ülkelere dönük olarak 21. yüzyılın başlarında gerçekleşen işgaller sırasında kullanılan dini motifler arasındaki paralellik ve hatta özdeşlik tesadüfi değildir. İslam’ı ve Müslümanları, Batıyla ve onun değerleriyle karşılaştırmanın sınırları içine hapsederek olumsuzlayan bu gelenek, “Tanrı’nın inayetinden yoksun insanlara hakiki dinin mesajını götürmek” için yapılan geçmiş savaşlardan, “insan hakları, demokrasi ve barış gibi değerlerden uzak toplumlara bunları taşımak” için yapılan günümüz işgallerine kadar uzanan zengin bir içeriğe sahiptir. Bu açıdan bakıldığında, İslam’ın ve Müslümanların “şiddete meyyal, şehvetperest, irrasyonel, gerici” ve benzeri şekildeki tarihsel tasvirini, Hristiyan teologlarla Batı düşüncesine yön veren düşünürler arasındaki kuramsal-yöntemsel yakınlığın hatta ittifakın bir sonucu olarak görmek mümkündür. Çağdaş Hristiyan Batı dünyasının İslam’a ve Müslümanlara ilişkin bilincinin temel referansları, bu ana akımın ürettiği ve artık kamuoyunun bilinçaltına anonim bir şekilde yerleşmiş olan manipülatif bilgi içeriğidir.⁹²

Esasında 11 Eylül sonrasında yaşanan bu süreci, SSCB’nin yıkılmasının ardından kendisine yeni bir düşman konsepti arayan, bu ihtiyacını İslam’a ve Müslümanlara

89 Kirman, a.g.m., s. 26.

90 Çağrırcı, Mustafa “İslamofobi Bağlamında Bir Özeleştirisi”, *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi*, ed. Osman Alacahan, Betül Duman, Ankamat Matbaacılık, Ankara 2012, s. s. 256.

91 Kirman, a.g.m., s. 31.

92 Kızılkaya, a.g.m., s. 638.

yönelik tarihsel öfkesini yeniden ve güçlü bir biçimde tedavüle sokarak gidermeye çalışan bilinçli ve sistematik bir çabanın sonucu olarak görmek mümkündür.⁹³ Mesela Danimarka'da devlet okullarında okutulan bir din dersi kitabında yer alan "Her ne kadar her Müslüman terörist değilse de, her terörist Müslüman'dır" ifadesi⁹⁴ İslam'a ve Müslümanlara karşı oluşan, mantıki açıdan hiçbir tutar yanı olmayan bu çarpık yaklaşımın geldiği son noktayı göstermesi açısından manidardır.

Görüldüğü gibi İslamofobi, Batı dünyasının kendi patolojik İslam algısının sonucu olan, mantığa dayanmayan fabrikasyon bir korkudur. Bu korkunun temel nedenleri İslam'ın doğru ve yeterli düzeyde bilinmemesi, ön yargı ve ötekileştirmeler, yazılı görsel ve sesli medya kanalları ile insanlarda İslam karşıtı klasik ve sosyal şartlandırma yapılmasıdır.⁹⁵

Bununla birlikte Batı uygarlığı, bu mantık dışı ve üretilmiş korkuya meşruiyet kazandırmak için gerekli olan şiddet ve terörü olanca gücüyle desteklemektedir. Zira küresel ölçekte yayılan şiddet ve terörün, ısrarla "İlmli İslam"dan söz eden Batılıların çıkarlarına hizmet edeceği aşıkardır. Bu sayede İslam'ın Batı kültür ve uygarlığına direndiğinin altı çizilecek ve yeni bir İslam inşası için projeler üretilmesinin önü açılmış olacaktır.⁹⁶ Bu projelerin temel argümanları da uygarlık, medenileşme ve küreselleşme gibi süslü sözlere dayandırılmaktadır. Oysaki uygarlık diye adlandırdığımız gelişme teknolojide, bilimde ve gücün kişisel olmayan bir biçimde kullanılışındaki gelişmedir; ahlakta bir gelişme değildir. Her teknolojik gelişme beraberinde bir güç artışı getirir ve güç de iyiye veya kötüye kullanılabilir.⁹⁷

Bilindiği gibi Doğuya ya da Batıya ontolojik birer sabit öz atfetmek, örneğin Doğuyu bilgelik, duygu, iman ile; Batıyı ise bilgi, akılcılık ve zeka ile özdeşleştirmek yaygın bir yaklaşım haline gelmiştir. İslamofobi konusunda da bu düalist düşüncenin sıkça kullanıldığı görülmektedir.⁹⁸

Peki durum gerçekten böyle midir? Gerçekten Doğu ile Batı arasında böylesine ontolojik bir fark var mıdır? Modern, uygar, medeni ve rasyonel olan Batı, geri kalmış, tembel ve çağdışı olan Doğu mudur? Değişim ve gelişme adı altında köklerinden kopmak yüceliği, geleneklerine bağlılık ise mutlaka aşağılığı mı gerektirir? Bu sorulara verilecek cevap elbette ki "hayır" olacaktır. Zira Guenon'un dediği gibi Doğu-Batı karşıtlığının temel sebebi, doğunun düşüncüyü eylemden üstün tutması, buna karşılık modern batının ise eylemi düşünceden üstün tutmasıdır.⁹⁹ Nitekim

93 Kızılkaya, a.g.m., s. 633.

94 Er, Ataman, a.g.m., s. 766.

95 Bu yönlendirme yolları hakkında detaylı bilgi için bkz. Lean, Nathan, *İslamofobi Endüstrisi*, çev. İbrahim Yılmaz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (2. bs.) Ankara 2015; Karşlı, a.g.m., s. 98.

96 Onat, a.g.m., s. 24.

97 Onat, a.g.m., s. 19.

98 Evkuran, a.g.m., s. 206-207.

99 Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 72.

sürekli bir değişimi ve görelî bir gelişmeyi amaç edinmiş batı uygarlığı, “Hristiyanlık” ile bağlarını koparıp, ilkesi olmayan bir birlik haline gelirken,¹⁰⁰ Doğu medeniyeti, tüm organizasyonunu dini geleneğe dayalı olarak şekillendirmiştir. Özellikle İslam toplumlarında din, sosyal düzenin bir ögesi değil, tam aksine kurucu ilkesini ve varlık nedenini bulduğu kaynaktır.¹⁰¹ Doğu ile batı arasındaki bu farklılık bir şema ile gösterilecek olursa, bir eksenin iki tarafında yer alıp gittikçe birbirinden uzaklaşan iki çizgi olarak değil, doğunun köklerine ve geleneklerine sahip çıkan, ekseninden sapmadan gelişen bir gövde, batının ise mevcut ekseninden ayrılan ve bir dalın gövdeden ayrılışı gibi ondan uzaklaşan bir çizgi şeklinde gösterilmesi gerekecektir.¹⁰²

Batı'nın çabası kendi egemenliğini sürdürüebilmekten başka bir şey değildir.¹⁰³ Nitekim Batı, olanca çeşitliliği ve zenginliği içinde büyük Müslüman coğrafyasını anlamaya çalışmak yerine yargılamaya ve indirgemeye dayalı bir basitleştirmeye başvurmaktadır. Ve “Bunların ılımlısı da Fanatığı de bir ve aynıdır. Ortada anlayacak bir şey bulunmamaktadır. İslam her haliyle ve yorumuyla modern Batı dünyası için düşmandır.” demeye gelen bir söylem Batı toplumlarında hızla yaygınlaştırılmaktadır. Hatta Avrupa'da oluşmaya başlayan yeni hümanizm, meşruiyetini büyük oranda İslamofobiden almaktadır. Böylece İslamofobi, yenedünya düzeninin efendileri için problem çıkaracak muhalif unsurları tasfiye eden ve aşırılıkları törpüleyen bir zımpara işlevi görmektedir. İslam dünyası boyun eğdiğinde ise geriye ciddiye alınacak hiçbir engel kalmayacaktır.¹⁰⁴

Görüldüğü gibi İslamofobi söylemi, Batı uygarlığının ürettiği ve üzerinde operasyon yapmayı planladığı uygarlıklara karşı kullandığı sanal ancak etkili bir argüman olmuştur. Onun etkili olmasının altında yatan sebep ise kullandığı tüm enstrümanları, akli/felsefi temeller üzerinde şekillendirmesidir. Zira Batı, modernliği kendi tekeline almış, kendi dışında kalan uygarlıklara ise bu seviyeye ulaşabilme ülküsü ile hareket etmesi gerektiği düşüncesini aşlamıştır. Bu bağlamda “İslam'ı modernleştirmeliyiz” demek de son derece basit bir kavrayışla şunu ifade eder: İslam, merkez değil uydudur ve dolayısıyla yörüngeden ayrılmaması gereken de İslam'dır. İslam, kendine ancak modernliğin yörüngesinde kaldığı yahut modernliğin yörüngesine girdiği müddetçe meşruluk temin edebilir. Bu dilsel ifade, modernliği nihai olarak varılması gereken bir tekamül noktası olarak görmek anlamını içerir. Yani İslam'ın modernleştirilmesi söylemi özsel olarak İslam'ın değil modernliğin ‘iyi’ olduğu vehminden hareket eder.¹⁰⁵

100 Guenon, *Doğu Düşüncesi*, s. 69.

101 Guenon, *Doğu Düşüncesi*, s. 71.

102 Guenon, *Doğu Düşüncesi*, s. 32; Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 64.

103 Onat, a.g.m., s. 20.

104 Evkuran, a.g.m., s. 208-209.

105 Karakaş, Halime, “İslam'ın Modernleştirilmesi ve Modern Bir Olgu Olarak Terör”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim*, 2003, sayı: 34, s. 20

Çözüm Kendi Özümüzle Yeniden İrtibatta

Değişime karşı çıkmak elbette mümkün değildir; bunun için de yapılması gereken husus, öncelikle olay ve olguları olduğu gibi, doğru olarak anlamak ve değerlendirmektir.¹⁰⁶ Bu da ancak akıllı doğru bir şekilde kullanan, eleştirel düşünebilen ve sorgulayabilen nesiller yetiştirmekle mümkün olacaktır. Ancak birincil vazifesi soru sormak ve eleştirel düşüncenin ufkunu genişletmek olan akıl, Aydınlanmanın tepkisel çalkantıları içinde asıl işlevini yitirmiş ve kendisi bir dogma haline gelmiştir ki bu da Batı düşüncesinin krizidir.¹⁰⁷

Doğu toplumları, kendini savunabilmek için, dogmatik olmayan akıllı kullanmak zorundadır. Zira akıl, bütünüyle ulaşılmaması gereken üstün değer bizzat kendisi yani bir amaç değil, öte dünyanın gerçekliklerini, onların ruhtaki uzantılarını ve gerçek değeri idrak edebilecek olan bir meleke¹⁰⁸ yani bir araçtır. Unutulmamalıdır ki Allah'ın ayetlerini anlamak bir müminin görevidir ve bu ayetlerden biri olan evreni anlamak, felsefe ve hikmet olmadan mümkün değildir. Bu nedenle de İbn-i Rüşd'e göre bir hakikat arayışı olan felsefe, bir elit lüksü değil, varlıklar üzerinde düşünmeyi ve ibret almayı emreden dinin bir vecibesidir.¹⁰⁹

Dinin bu vecibesini yok sayan ya da kullanmayan bireyler, dini metinleri ve onların anlam çerçevesini yeterince anlayamadıkları için zihinlerinde kurgusal bir dünya oluşturabilmektedirler. Böylesi bir yapay dünyada kurulan sınırlar ve oluşturulan içerik zamanla kendi içine kapanmakta ve kendinden olmayanı dışlamaktadır. Bu açıdan zihinlerde esen terör ve zihinlerde her gün işlenen cinayetlerin temelinde, din alanında yanlış bilgilendirme ve yanlış bilgilendirme, bireyin kendisini gelişim ve değişime kapatması gibi temel eksiklikler yer almaktadır.¹¹⁰

Bilindiği gibi İslam, farklı etnik köken, dil ve renge sahip sayısız insanı ortak inançlar ve büyük amaçlar etrafında toplayıp birbirine kaynaştırma özelliğine sahip olan ulvi bir değer olmanın yanında küçük hesaplar, amaçlar ve çıkarlar uğruna sınırsız istismara da konu olan sembolik bir sermayedir.¹¹¹ Dini istismar etmenin birinci şekli din ve dindarları toplumun tamamı veya bir kısmını hedef alan büyük bir tehlike olarak takdim etmek suretiyle toplumsal paranoya oluşturmak şeklinde icra edilir.¹¹² Böyle bir istismarın, İslamofobi lehine önemli argümanlar sağladığı açıktır.

106 Onat, a.g.m., s. 21.

107 Kalın, a.g.e., s. 29-31.

108 Guenon, *Doğu Düşüncesi*, s. 13.

109 İbn-i Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri; Faslı'l-Makal, el-Keşf an Minhaci'l- Edille*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, (3. bs.), İstanbul 2004, s. 76-77; Kalın, a.g.e., s. 361.

110 Saruhan, Müfit Selim, "Terörün Zihinsel Kökenleri", *Dini Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 20, s. 312; Karaman, Hayrettin, "Terör ve İslam Üzerine", <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00245.htm> (Erişim tarihi: 07.11.2016).

111 Öztürk, Mustafa, "Geçmişten Günümüze Din İstismarı", *Diyanet Aylık Dergi*, yıl: 2016, sayı: 309, s.10.

112 Öztürk, a.g.m., s. 13.

İstismarın bir diğer şekli de bir dinî grubun nasslar üzerinden kendini meşru ilan etmesi veya başka grupların dinî anlayış ve kavrayış tarzlarını gayrimeşru ilan etmek suretiyle yapılabilir. Çok boyutlu din istismarının en güncel ve en çarpıcı örneği ise FETÖ tecrübesidir.¹¹³ Meşhur filozof Kindi dini bu şekilde istismar edenler hakkında şunları aktarır:

“Hayvani nefislerinde yer eden haset kırı ile düşünce ufuklarını kuşatan karanlığın hakikatin nurunu görmelerini engellediği din istismarcıları, saldırgan ve zalim düşman olarak, haksız yere işgal ettikleri makamları korumak için elde edemedikleri ve çok uzağında buldukları insanî erdemlere sahip insanları küçümserler...”¹¹⁴ Böylesi bir istismarın da İslamofobik iddialar için ne derece önemli deliller teşkil edeceği ortadadır.

Teolojisi asli günah, dolayısıyla da korku ve güvensizlik fikrine dayalı olan Hristiyan dünya, dayandığı ilkeler sebebiyle, büyük bir ele geçirme arzusu ile çevrelenmiştir. Bu durum, diğer insanları ele geçirme ve sömürmek sonucunu doğurmuştur. Zamanla dini hayat, diğerine saygı duyan manevi özünü kaybetmiş “bu dünyada kazançlı olmak için paran, öbür dünyayı kazanmak için ise bir dinin olacak” anlayışı yerleşmiştir. Ancak böyle bir dini hayatın terörü beslemesi işten bile değildir. Nitekim dini böyle yaşayan ve böyle inanan bir insan, kendisi gibi düşünmeyenlere düşman kesilecektir.¹¹⁵

Aynı şekilde dini, akli unsurlarından bağımsız salt imani bir yapı olarak görmek de ciddi problemler doğuracaktır. Zira bu tür bir anlayış, bir taraftan din ve terör arasındaki potansiyel veya tarihsel açıdan reel ilişkinin görülememesine, diğer taraftan da temiz kalpli ve iyi niyetli bir fideistin, dini görünüm altındaki terörün yanlışlığını ve kötülüğünü fark edememesine sebep olacaktır.¹¹⁶ Ancak bir din mensubu kutsal kitap ve onun yorum teknikleri hakkında yeterince bilgi sahibi olmadan Tanrı'nın iyi ve kötü ile ilgili emir ve yasaklarını, doğrudan ilahi vahyi oluşturduğuna inandığı kitaplardan veya otoritelerden almaya kalkıştığında, hiç de beklenmedik sonuçların ortaya çıkması kaçınılmazdır.¹¹⁷

Bilindiği gibi kitleler; delil ve kanıtlarla değil modellerle hareket eder. Akli etkilerin yardımından mahrum olan bu kitleler; her şeye kolay inanırlık gösterir. Kendisini bir zümreye teslim eden bireylerin çoğu, kendi uzmanlıkları dışında net bir zihinsel düşünceye sahip değildirler.¹¹⁸ Bu bireylerin zihinlerinde yaşanan karmaşa ve ötekini dışlama terörünün en tehlikeli olanıdır ki bu zihinsel terör önlenmedikçe, şiddet ve kanla beslenen insanlık düşmanlığı önlenemez. Halkın bilgilenmemesi, bilgiden

113 Öztürk, a.g.m., s.12.

114 Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, (2. bs.) İstanbul 2006, s. 142.

115 İnam, a.g.m., s. 41-42.

116 Yaran, a.g.m., s. 51.

117 Yaran, a.g.m., s. 54.

118 Saruhan, a.g.m., s. 307.

payını almaması sözde dinin sözde temsilcilerinin gizemlerini ve toplum üzerindeki etkilerini artırmaktadır. Bu sebeple zihni geliştiren sorulardan yoksun olan bireyin kabuğunu kırması gerekir. Birey, kendini gelişim ve değişime kapayınca zihinsel kabullerle hareket eder, yeniliklere direnir. Böylece kendi doğru ve değerleriyle yaşayan insan, nihayetinde diğer insanların da kendi değer ve doğruları üzerinde bir gün birleşmesini arzular. Nitekim dinler arası diyalog adıyla yapılan çalışmalar bu yaklaşımın somut bir örneğidir. Zira Hristiyan zihni, diyalogu amaçlarken, bizimle teolojik ortaklık ve benzerliği olduğu noktasından hareket etmemektedir. Aksine farklılıklarımızı kendi lehlerine eritmek için çaba sarf etmektedir. Zihninde belirlediği, “en doğru yol, biricik kurtuluş yolu” gibi kendi kabulleriyle değerlendirmelerde bulunmaktadır.¹¹⁹ Böylece zihni, derin köklerine kadar peşin-hükümlerle dolmuş insan, Spinoza’nın dediği gibi, hem kendisine zarar verecek hem de içinde yaşadığı çalkantıları etrafındakilere yansıtacaktır.¹²⁰

Batı medeniyetinin İslam coğrafyasında yapmaya çalıştığı şey de tam olarak budur. Çeşitli saiklerle Müslümanların barbar, şiddet yanlısı ve gerici olduğunu iddia ederken elinde bunu temellendirebilecek argümanlar oluşturmaktadır. Maalesef, İslam toplumlarında da Batı’nın elini güçlendirecek nitelikte olaylar yaşanmaktadır. İslam ülkeleri olarak her birimiz birçok sorunla boğuşuyoruz. Din ile şiddet, hatta terör iç içe geçirilmekte, dinî kavram ve değerler çeşitli grup ve oluşumlarca, hoyratça istismar edilmektedir.¹²¹

Sonuç

İslam toplumlarında yaşanan bu şiddet olaylarının ana sebebi, kendi dinini ve tarihi tecrübesini dahi doğru “okuyamayacak” derecede vahim olan zihinsel bir gelişmemişliktir. Şiddeti besleyen sorunların temelinde de bu gerilik vardır. Çünkü ahlakın birinci şartı iyilik ve kötülüğün ne olduğunu bilmek, ikinci şartı ise duyguların ve tutkuların köleliğinden kurtulup aklın ve vicdanın buyruğuna girmektir. Bu cümleden olarak İslam dünyasındaki şiddet eylemlerinin önüne geçebilmek ve bu eylemlerle temellendirilen İslamofobiyi etkisiz kılmak için İslam’ın akıl, adalet ve rahmet dini olduğunu insanlığa göstermek zorundayız.¹²² Kısaca insanoğlu içine düştüğü bu problemi çözecek ve “onur”unu kurtaracaksa, doğru, güvenilir ve sağlam bilgiye bağlı olarak hareket etmek mecburiyetindedir.¹²³

Ancak Ziyaeddin Fahri’nin dediği gibi maalesef biz, fikir hayatımızın özünü teşkil eden ilmi ve felsefi hayat geleneğinden de mahrumuz. Bu nedenle öncelikle ilmi ve

119 Saruhan, a.g.m., s. 309-311.

120 Spinoza, Benedictus, *Etika*, çev. H. Ziya Ülken, Dost Yayınevi (2. bs.), Ankara 2006. s.70; Saruhan, a.g.m., s. 312.

121 Bardakoğlu, Ali, “Dini Değerlerin Buharlaşması”, *Diyanet Aylık Dergi*, yıl: 2016, sayı: 309, s. 8-9.

122 Çağrıncı, a.g.m., s. 259-260.

123 Onat, a.g.m., s. 30.

124

felsefi hayatın inkişafı için bu geleneğin kurulması gerekmektedir. Son yüzyıldaki fikir hareketlerinin gelenek olarak yaşayamaması, ilim ve felsefe ile doğrudan doğruya alakası olmayan din ve siyaset ihtiraslarını deşmekten kaynaklanmış; dini dedikodular ve siyasi ihtiraslar ilim ve felsefe için sarfedilen ferdi emeklerin heder olmasına sebep olmuştur. Ayrıca ilmi ve felsefi faaliyetin doğmasını temin edecek olan toprak-düşünce arasındaki münasebeti de dikkatlerden kaçırmamalıyız. Okumuşlarımız, hangi toprak üzerinde bulduklarının, hangi toprağın çocuğu olduklarının farkında değildirler. Yani işlediği malzemeyi bulunduğu ictimai hayatın havası ile kaynaştırmamış bir düşünme eyleminin, bereketsiz ve verimsiz olması kaçınılmazdır. Bununla ilmin ve felsefenin milli olduğu değil ilmi ve felsefi faaliyetin işleme tarzının, malzemesinin ve kaynağının milli olduğu kastedilmektedir.¹²⁴ Bu da ancak felsefi düşüncenin yeniden yerleştirilmesi ve geliştirilmesi ile mümkündür. Nurettin Topçu'nun da dediği gibi; felsefenin Müslüman Türk toplumundan uzaklaştırılması büyük bir kayıptır. Felsefi düşünceyi imanın yerine koymak elbette büyük bir hata olacak, fakat felsefi tefekkür olmadan imanın derinliklerine nüfuz etmek ve yakine ulaşmak da mümkün olmayacaktır.¹²⁵

Unutulmamalıdır ki kendisini “uygar” ve “medeni” olarak tanımlayan “Batı”, bu nitelikleri hak edişinin gerekçesi olarak Aydınlanma ve modernizm ile birlikte şekillenen ve gelişen akla ve bilime değer vermeyi gösterir. Ancak bu niteliklerin sadece Batıya ait olduğu gerekçesi ile yok sayılıp dışlanması, kötü olarak kabul edilmesi, Batılının değirmenine su taşımaktan, ekmeğine yağ sürmekten başka bir işe yaramadığı gibi bundan sonraki süreçte de yaramayacağı açıktır. Ayrıca unutulmamalıdır ki sadece Batıya ait olması mümkün olmayan bu değerler, kendi köklerimizde Batıda olduğundan çok daha fazlaca mevcuttur. Bu nedenle Batının, genelde “Doğu”, özelde ise “İslam” üzerinde kurmaya çalıştığı baskı ancak köklerimize daha sıkı ve doğru bir şekilde sarılarak geliştirilecek olan felsefi düşünme yöntemleri ile kırılacaktır. Şayet bu sağlanabilirse, ayakları sağlam bir şekilde yere basan bilimsel ve felsefi gelişmelerin, İslam coğrafyasında yeniden boy vermesi işten bile değildir.

Kaynakça

Adam, Baki, “Katolik Kilisesi'nin Kurtuluş Öğretisi Açısından Yahudiliğe ve İslam'a Bakışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 41, Ankara, 2000, ss. 195-224.

Aktaş, Murat, “Avrupa'da Yükselen İslamofobi ve Medeniyetler Çatışması Tezi”, *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, 13/1, ss. 31-54.

Allen, Chris, *İslamophobia*, Ashgate Publishing Limited, England 2010.

124 Fahri, Ziyaeddin, “Türkiye'de İlmi ve Felsefi Hayat'ın İnkişafı Şartları”, *Çığır Dergisi Neşriyatı*, yıl: 1983, sayı: 5, s. 17-21.

125 Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları İstanbul 1999, s. 58-60; Kalın, a.g.e., s. 383.

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, (2. bs.), İstanbul 1996.
- _____, *Politics*, trns. Benjamin Jowett, Batoche Books, Kitchener 1999.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2005.
- Bardakoğlu, Ali, “Dini Değerlerin Buharlaşması”, *Diyanet Aylık Dergi*, yıl: 2016, sayı: 309, ss. 6-9.
- Buehler, Arthur F., “İslamofobi: Batı’nın ‘Karanlık Tarafı’nın Bir Yansıması”, çev. Mehmet Atalay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: LV, sayı: 1, ss. 123-140.
- Çağrı, Mustafa, “İslamofobi Bağlamında Bir Özeleştiri”, *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi*, ed. Osman Alacahan, Betül Duman, Ankamat Matbaacılık, Ankara, 2012, ss. 255-260.
- Çebi, Murat Sadullah, “İsviçre’deki Minare Karşıtı Referandum Afişlerinde İslamofobi’nin Söylemsel İnşası”, *Bilig Dergisi*, 2015/73, ss. 99-136.
- Çetinkaya, Bayram Ali, “Batı’da Hz. Muhammed (S) Üzerinden İslamofobi’nin Yansımaları, İslamofobi’nin Felsefi Kökenleri”, *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi*, ed. Osman Alacahan, Betül Duman, Ankamat Matbaacılık, Ankara, 2012, ss. 117-152.
- Dağ, Ahmet, “İslamofobia: Hegemonyayı Derinleştirme ve Bir Hegemonya Projesi Olarak Euro-İslam”, *1. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Abdulkadir Buluş vd., Ekopi Yay. Konya, 2016, ss. 35-49.
- Er, Tuba; Ataman, Kemal, “İslamofobi ve Avrupa’da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: XVII, sayı: 2, ss. 747-770.
- Erdem, Mustafa, “Din ve Terör Üzerine”, *Dinî Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 20, ss. 9-12.
- Evkuran, Mehmet, “Bir Kimlik Politikası Olarak İslamofobi”, *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi*, ed. Osman Alacahan, Betül Duman, Ankamat Matbaacılık, Ankara, 2012, ss. 203-217.
- Fahri, Ziyaeddin, “Türkiye’de İlmî ve Felsefî Hayat’ın İnkişafı Şartları”, *Çığır Dergisi Neşriyatı*, yıl: 1983, sayı: 5, ss.3-29.
- Fallaci, Oriana, *The Force of Reason*, New York: Rizzoli 2006.
- Fukuyama, Francis, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, Profil Yayıncılık (6. bs.), İstanbul 2016.

- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.
- Guenon, Rene, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- _____, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, Risale Basın Yayın, İstanbul, 1986.
- Güler, İlhami, “Batıdaki ‘Öteki’ Korkusunun Analizi ve İslam Dünyasında Direnişin ‘Terör’e Kaymasının Psikanalizi”, *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi*, ed. Osman Alacahan, Betül Duman, Ankamat Matbaacılık, Ankara, 2012, ss. 153-156.
- Güngör, Feyza Şule, “Zenofobinin İslamofobiye Dönüşümü Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme”, *1. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Abdulkadir Buluş vd., Ekopi Yay. Konya, 2016, ss. 285-293.
- Hobbes, Thomas, *De Cive Or The Citizen*, ed. Sterling P. Lamprecht, Appleton-Century-Crofts, Inc, New York 1949.
- _____, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, YKY Yayınları, (6. bs.), İstanbul 2007.
- Huntington, Samuel P., “The Clash of Civilizations”, *Foreign Affairs*, Summer 1993, 72/3.
- İbn-i Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri; Faslu'l-Makal, el-Keşf an Minhaci'l- Edille*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, (3. bs.), İstanbul 2004.
- İmamoğlu, Tuncay, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri: Din ve İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- İnam, Ahmet, “Terör ve Din”, *Dinî Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 20, ss. 37-46.
- Kalın, İbrahim, *Ben, Öteki ve Ötesi, İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, İnsan Yayınları, (4. bs.) İstanbul, 2016.
- _____, “İslamofobi ve Çok Kültürlülüğün Sınırları”, *Orta Asya’da İslam (Temsilden Fobiye)*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, Ankara-Türkistan 2012, c. 1, ss. 181-205.
- Karakaş, Halime, “İslâm’ın Modernleştirilmesi ve Modern Bir Olgu Olarak Terör”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim*, 2003, sayı: 34, ss. 20-23.
- Karaman, Hayrettin, “Terör ve İslam Üzerine”, <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00245.htm> (Erişim tarihi: 07.11.2016).
- Karlı, Necmi, “İslamofobi’nin Psikolojik Olarak İncelenmesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, cilt: XIII, sayı: 1, ss. 75-100.

- Kızılkaya, Ahmet, “Geçmişten Günümüze İslamofobi: Kökeni, Tarihsel Gelişimi ve Bugünü”, *Orta Asya’da İslam (Temsilden Fobiye)*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, Ankara-Türkistan 2012, c. 1, ss. 621-640.
- _____, “Papaya Tepki Nasıl Olmalı”, <http://www.yenisafak.com/yerel/papaya-tepki-nasil-olmali-17061>, erişim tarihi: 09.11.2016.
- Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, (2. bs.) İstanbul 2006.
- Kirman, M. Ali, “İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?”, *Journal of Islamic Research*, 2010, 21/1, ss. 21-39.
- Kurt, Abdurrahman, “İslâm ve Geri Kalmışlık Sorunu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 2, Bursa, 2008, ss. 35-72.
- Lean, Nathan, *İslamofobi Endüstrisi*, çev. İbrahim Yılmaz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (2. bs.) Ankara 2015.
- Locke, John, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınları, (2. bs.) Ankara 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, çev. A. Turan Oflazoğlu, Asa Kitabevi, Bursa 1999.
- _____, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010.
- Onat, Hasan, “Küresel Şiddet ve Terör: İnsan Olma Onuruna Vurulan Darbe”, *Dini Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 20, ss. 19-30.
- Öztürk, Mustafa, “Geçmişten Günümüze Din İstismarı”, *Diyanet Aylık Dergi*, yıl: 2016, sayı: 309, ss. 10-13.
- Renan, Ernest, “İslam And Science”, English translation by Sally P. Ragep, https://www.mcgill.ca/islamicstudies/files/islamicstudies/renan_islamism_cversion.pdf, (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Said, Edward W., *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, çev. Nezhir Uzel, İrfan Yayıncılık, (4. bs.) İstanbul 1998.
- Saruhan, Müfit Selim, “Terörün Zihinsel Kökenleri”, *Dini Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 20, ss. 303-314.
- Spinoza, Benedictus, *Etika*, çev. H. Ziya Ülken, Dost Yayınevi (2. bs.), Ankara 2006
- Topçu, Nurettin, *Yarımkı Türkiye*, Dergâh Yayınları İstanbul 1999.

Tosun, Cemal, “Küreselleşme, Din ve (İslamcı!) Terör”, *Dini Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 20, ss. 13-18.

Voltaire, *Le Fanaticisme ou Mahomet le Prophete Tragedia*, Etienne Ledet Compaigne, Amsterdam 1743.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, (5. bs.), İstanbul 1998.

Yaran, Cafer Sadık, “Din ve Terör İlişkisinin Din Felsefesi Açısından Tahlili”, *Dini Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 20, ss. 47-59.

Yüksel, Mehmet, “İslamofobinin Tarihsel Temellerine Bir Bakış: Oryantalizm ya da Batı ve Öteki”, *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi*, ed. Osman Alacahan, Betül Duman, Ankamat Matbaacılık, Ankara, 2012, ss. 103-116.

Zaki, Yağup, “İslamofobi Politikası”, *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi*, ed. Osman Alacahan, Betül Duman, Ankamat Matbaacılık, Ankara, 2012, ss. 219-232.

Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

İlâhîyât Tetkikleri Dergisi (ILTED)

Yayın İlkeleri

1. İlâhîyât Tetkikleri Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayınlamak için ilâhîyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

2. İlâhîyât Tetkikleri Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mart, Aralık sayısı için ise 15 Eylül olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda *son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay* içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için, eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibraz edilmesi mecburidir.

5. Yayınlanması istenen yazıların aşağıdaki yazışma adresine biri isimli diğer ikisi isimsiz 3 çıktı halinde gönderilmesi gerekmektedir. Ayrıca eser, Microsoft Word ve pdf formatında elektronik posta adresine gönderilmelidir. Çeviri veya transkripsiyon çalışmalarında ise söz konusu 3 çıktıya ek olarak orjinal eserin 3 çıktısı gönderilmelidir.

6. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka bir yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

7. Yayınlanmayan yazıların gönderilen materyalleri, yazara geri iade edilmez.

8. Gönderilen yazılar editorya tarafından incelenir. Editöryanın temelde dikkate alacağı unsurlar, şunlardır:

a. İngilizce ve Türkçe özet ve başlık bulunmalıdır.

- b.** Makale, başlıklandırma, iç sistematik açısından mantıklı kurgulanmalıdır.
- c.** Yayın ve yazım ilkelerine uyulmalıdır.
- d.** Giriş, Sonuç ve Kaynakçası mutlaka bulunmalıdır.

Bu ve benzeri kurallara uyulmadığı görülen yazılar, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.

9. Ön incelemesi yapılan eser, yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı *iki hakeme* gönderilir. Yazının gönderildiği *her iki hakemden* olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayınlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayınlanacağı çalışma sahibine bildirilir. *İki hakemin* olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayınlanmaz. *Bir* olumlu, bir olumsuz görüş belirtilirse, raporlarının içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından eseri ya 3. hakeme gönderme ya da reddetme şeklinde karar verilir.

10. Gönderilen yazıların hakem raporlarında;

a. “Yayınlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı ilgili sayıda yayınlanır.

b. “Düzeltilmelerden sonra yayınlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkte yapar. Düzeltilmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı yayın kurulunca kontrol edilir. Düzeltilmişse yayınlanır, aksi takdirde reddedilir.

c. “Düzeltilmelerden sonra görmek istiyorum” görüşü belirtilmiş ise, eser yazara geri gönderilir. Düzeltilmelerden sonra yazı hakemlere arz edilir. Bu süreç sonrasında hakem raporları dikkate alınarak yazı yayınlanır.

d. Hakem raporuna gerekçeli olmak kaydı ile yazarın itiraz hakkı vardır. Yayın kurulu, hakem ile itiraz raporunu incelemek suretiyle eserin yayınlanıp yayınlanmaması hakkında karar verir.

e. “Yayınlanamaz” görüşü belirtilmiş ise yazı yayınlanmaz.

11. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla bir çalışma yayınlanabilir.

12. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden yazara bir(1) adet gönderilir.

13. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

14. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

15. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

17. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, İlahiyat Tetkikleri Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Makale Yazım Kuralları

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe Öz ve İngilizce Abstract ve Anahtar Kelimeler/Keywords italik olarak, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Office Word programında Sayfa Ebadı: 17x24 olacak şekilde ve içerişi "Book Antiqua" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 14,5 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek cd ortamındaki formatta, gerekse çıktısı verilen metnin kenar boşlukları, üstten 3,5 cm., alttan 3,5 cm., soldan 1,75 cm, sağdan 1,75 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, "8 punto"; "tek" satır aralıklı ve ilk satır "asılı-0.4 cm." olarak ayarlanmalıdır.

3. Metin içerisinde kesinlikle başlık formatı kullanılmamalı ve atılan başlıklar küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümelemleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda/dipnotlarda yazar isimleri soyad, ad sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (soyad, ad sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine "a.g.e." (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise "a.g.m." (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri

kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir. Ayrıca Kaynakçada makale, ansiklopedi maddesi ve yayımlanmış bildirilerin sayfa aralıkları tam olarak verilmelidir.

6. “Kaynakça”da yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre no, sûre ismi, ayet numarası (2. Bakara, 15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte’de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Muslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

Not: Belirlenen formata uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.

Uygulamalı Örnekler

Kitap:

Kabaklı, Ahmet, *Şiir İncelemeleri*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 2. baskı, İstanbul 2003, s. 18.

Editörlü Kitap:

Özler, Mevlüt, “Ehl-i Sünnet”, *Kelam El Kitabı*, editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 115

Kitap bölümü:

Altuner, Nuran, “Klâsik’te Sebki Hindî”, *Sanat ve Klâsik*, haz. Halit Özkan, Klâsik [Yay.], İstanbul 2006, s. 149.

Tez:

Aydın, Abdullah, *Hanyalı Nûrî Osmân Divânı*, Doktora Tezi, danışman: İsmail Hakkı Aksoyak, Gazi Üniversitesi, 2009, s. 142-143.

Çeviri kitap:

Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Uçok, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982, s. 347.

Kurum Yayınları:

TÜBİTAK, *21. Yüzyılda Bilimsel Yayıncılık: Hedefler ve Yaklaşımlar*, TÜBİTAK, Ankara 2002.

Yazarı Olmayan Yayın:

The Chicago Manual of Style (14th edition), The University of Chicago Pres, Chicago, 1993.

Makale:

Çağlar, Behçet Kemal, “Eskilere Nazireler: Şeyh Galib’e Nazire”, *Şadırvan*, c. I, sy. 24, 1949 (Eylül), s. 5.

İki yazarlı yayın:

Gökdemir, Sevgi-Gökdemir, Ayvaz, *Lise ve Dengi Okullar İçin Nazım Yönüyle Yardımcı Edebiyat Kitabı 3*, Ötüken Yay., İstanbul 1982, s. 59.

İkiden fazla yazarlı yayın:

Aça, Mehmet, v.dğr., *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, Kriter Yay., İstanbul 2009, s. 5.

Ansiklopedi Maddesi:

Kara, Ömer, “el-Müfredât”, *DİA*, İstanbul 2006, I, 504-505.

Tarihsiz yayın:

Kocatürk, Vasfi Mahir, *Divan Şiiri, Bugünkü Dile Çevrilmişleriyle*, Buluş Yay., Ankara, tsz., s. 178.

Tebliğ:

Kara, Ömer, “Musa Kazım Efendi`nin Hayatı ve Eserleri”, *Erzurumlu Şeyhulislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*, *Tebliğ ve Müzakereler*, Atatürk Üniversitesi Yay., s. 43-100.

İletişim Adresi:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlâhiyât Tetkikleri Dergisi Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ömer KARA (Editör)

Tlf: 0442 231 21 53

Gsm: 0505 476 09 16

Dergi e-posta adresi: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr

