

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI NO: 12



# HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YIL: 2000

SAYI: VI

ŞANLIURFA / 2001

**HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI NO: 12**

**Sahibi**

**Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Adına**

***Prof. Dr. İbrahim DÜZEN  
(Dekan)***

**Editör**

***Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN***

**Yazı İşleri Müdürü**

***Yrd. Doç. Dr. Yusuf Ziya KESKİN***

**Yayın Kurulu**

***Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN  
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Ziya KESKİN  
Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER***

**Dizgi**

***Dr. Kadir PAKSOY***

**Baskı**

***Elif Matbaası  
Tel: 0414 314 14 68  
Şanlıurfa***

**© Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumlulukları yazarlarına aittir.**

## İÇİNDEKİLER

|   |         |
|---|---------|
| Yusuf Ziya KESKİN<br><i>Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Âyet ve Hadislerin Tahlihi</i> .....   | 5-26    |
| Yusuf Ziya KESKİN<br><i>Hadis Usûlünde Ferd ve Garîb</i> .....  | 27-41   |
| İsmail KÖKSAL<br><i>Fikhî Mezhepler Arasındaki Usûl Farklılıkları</i> .....   | 43-82   |
| Cevher ŞULUL<br><i>İslâm Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği</i> .....  | 83-93   |
| Mahmut POLAT<br><i>Harranlı Sabî Ediplerden Hilâl b. el-Muhassin ve Garsü'n-Ni'me</i> .....   | 95-109  |
| Kasım ŞULUL<br><i>Batı Tarih Felsefesine Giriş</i> .....  | 111-132 |
| Mahammed Abdulhâdî Ebû Rîde<br><i>Aristoteles ve Kindî'ye Göre Âlemin Ezeliliği veya<br/>Yaratılmışlığı Problemi</i> .....  | 133-141 |
| Çeviri: Cevher ŞULUL  |         |
| Muhammed el-Casnazânî, Cemâl N. Huseyn, Şetha el-Dargazellî, Louay J. Fatoohi<br><i>H. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı ile<br/>İlgili Bir Araştırma</i> ..... | 143-172 |
| Çeviri: Kasım ŞULUL   |         |
| Yasin KAHYAOĞLU<br><i>Haricî Şair Katerî b. e-Fucae</i> .....   | 173-187 |
| Ahmet BEDİR<br><i>Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât Adlı Tefsirinde "Besmele"nin Yorumu</i> .....  | 189-213 |
| Hikmet AKDEMİR<br><i>Şeytanî Bir Fiil: Yaratılışı Değiştirmek</i> .....   | 215-220 |





HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
KÜTÜPHANESİ

Demirbaş No: .....

Tasnif No .....

POLİGAMİYİ DÖRTLE SINIRLAYAN  
ÂYET VE HADİSLERİN TAHLİLİ

Yusuf Ziya KESKİN\*

**P**oligami, yani bir erkeğin birden fazla kadınla evli olması hali, tarih boyunca değişik kültürlerce benimsenmiş bir uygulamadır. Eski Mısırlılar tarafından bilinen ve meşru kabul edilen çok evlilik, Atinalılar, Sâbiiler, Eski Çinliler, Bâbilliler, Hititler, Eski Sâmiler, Mıdyalılar ve Asurlularca da tatbik edilmiştir.<sup>1</sup> Allah'ın bazı resulleri - İbrahim,<sup>2</sup> Ya'kûb,<sup>3</sup> Mûsâ, Dâvûd<sup>4</sup> ve Süleyman<sup>5</sup> gibi- poligam bir evlilik hayatı sürmüşlerdi. Gerek Yahudilik,<sup>6</sup> gerekse Hristiyanlık, çok evliliğe izin vermiştir. Mevcut İncillerde, poligamiyi yasaklayan herhangi bir ifade yer almamıştır. Hristiyanlık üzerinde araştırma yapanların bazıları, -Protestanlığın kurucusu Martin Luther de dahil- Matta İncili'ndeki "on karılı koca" meselini<sup>7</sup> nazarı itibara alarak Hz. İsa'nın poligamiyi asla yasaklamadığı hükmüne varmışlardır.<sup>8</sup>

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi. [yzkeskin@hotmail.com](mailto:yzkeskin@hotmail.com)

1 Acar, "Poligami Konusunda Bazı Mûlahazalar", Ekev Akademi Dergisi, Ankara 1998, c.1, sy. 2, s.190.

2 Tekvin, 16/1-4; 25/12.

3 Tekvin, 29/21-30; 30/3-6,9; 33/22.

4 II. Samuel, 5/13.

5 I. Kirallar, 11/3. Ayrıca bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX,114; Aynî, *Umde*, XX,70.

6 Tesniye, 21/15.

7 Bkz: Matta, 25/1-12.

8 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II,666: Ateş, *Cevaplar*, s.135-36. Ayrıca bkz: Zuhaylî, *İslam Fıkhı*, IX.136.

Cahiliye döneminde de Araplar, poligam evlilik yapar ve çok evliliği erkeğin alameti gördükleri için bununla övünürlerdi.<sup>9</sup> O dönemde poligam evlilikte herhangi bir sınır yoktu. Bazı kimseler on kadınla bile evlenebiliyordu.<sup>10</sup> Nitekim kaynaklarda, İslâm geldiğinde on kadınla evli olan bazı kimselerin isimleri zikredilmektedir.<sup>11</sup>

İslâm, tek eşliliği tavsiye etmekle birlikte, birden fazla kadınla evlenmeye izin vermiş, bu sebeple çok yaygın olmamakla birlikte poligam evlilik günümüze kadar gelmiştir. Ancak İslâm geleneğinde poligam evlilik, dörtle sınırlı kabul edilmiş, bu sayıdan fazla yapılacak evlilik haram sayılmıştır.

Bu çalışmamızda, poligamiyi dörtle sınırlayan âyet ve hadisleri incelemeye çalışacağız. Dolayısıyla önce çok evliliğe izin veren Nisâ sûresi 3. âyeti, ardından çok evliliği dörtle tahdid eden rivâyetleri, son olarak da İslâm alimlerinin konuyla ilgili görüşlerini kaydedeceğiz.

### A. Nisâ Sûresi 3. Âyet

Kur'ân-ı Kerîm, eşler arasında adaleti yerine getirmek kaydıyla birden fazla evliliğe müsaade etmiştir.<sup>12</sup> Bu konudaki Nisâ sûresi 3. âyet meâlen şöyledir:

"Şâyet yetim (kızlarla evlendiğiniz takdirde on)lar hakkında adaleti yerine getiremeyeceğinizden korkarsanız, size helal olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder (mesnâ ve sülâse ve rubâ'a) alın. O (kadın)lar arasında da adalet yapamayacağınızdan korkarsanız bir tane alın; yahut elleriniz altında bulunan cariyelerle yetinin. Haksızlık etmemeniz için en uygun olan budur."

Görüldüğü gibi âyet, birden fazla evliliğe izin vermiş, ancak bu izni, eşler arasında adaleti yerine getirme şartına bağlamış; aksi takdirde tek eşle evlenmeyi tavsiye etmiştir. Nisâ sûresi 129. âyette ise, eşler arasında adaletin gerçekleştirilmesinin zorluğuna şöyle işaret edilmiştir:

"Ne kadar istesenez de kadınlar arasında (tam) adalet yapamazsınız. Öyle ise (birine) tamamen yönelip ötekini askıda (kocasızmış) gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir, sakınırsanız, Allah bağışlayan, merhamet edendir."<sup>13</sup>

Buna göre Kur'ân-ı Kerîm, poligamiye izin vermenin yanısıra asıl olarak tek eşliliği tavsiye etmektedir. Dünyadaki kadın-erkek sayısının birbirine yakın olması da, tek evliliğin esas olduğunu gösterir. Eğer çok evlilik asıl olsaydı, kadın sayısının buna elverişli olması gerekirdi.

9 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, IX,114.

10 Bkz: Taberî, *Tefsir*, IV,156; Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II,50; Zemahşerî, *Keşşâf*, I,467; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesir*, II,6; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensür*, II,428.

11 Bkz: İbn Habîb, *Muhabber*, s.357.

12 İrânî yazar Mehdî Bâzergân, Nisâ sûresi 3. âyetin hicretin sekizinci yılında indiğini belirtir. Bkz: Özsoy-Güler, *Komularına Göre Kur'ân*, s.863.

13 İrânî yazar Mehdî Bâzergân, Nisâ sûresi 129. âyetin hicretin onuncu yılında indiğini belirtir. Bkz: Özsoy-Güler, *Komularına Göre Kur'ân*, s.863.

Poligami, her zaman istisnai bir durum olmuştur. Nitekim tarih boyunca poligam evlilik yapan Müslümanların sayısı oldukça düşük oranlarda kalmıştır. Çünkü sosyal ve ekonomik şartlar, çok evliliğe imkan tanımamaktadır. Bununla birlikte kadında cinsel ilişkiye mani hastalığın bulunması, cinsel gücü fazla olan bazı erkeklerin ikinci bir eş almadığı takdirde zinaya düşme korkusu, kadının kısır olması, savaş zamanlarında olduğu gibi himayeye muhtaç kadın sayısının artması ve benzeri hallerde birden fazla evliliğe ihtiyaç duyulmuştur. İslâm, bu nevi ihtiyaçları göz önüne alarak çok evliliğe müsaade etmiştir.

Poligamiye izin veren Nisâ sûresi 3. âyetin iniş sebebi hakkında münferit bir olay nakledilmemiştir. İnış sebebi olarak ileri sürülen rivâyetler genellikle yorum kabilindedir. Bu âyetin sebep-i nüzûlünü en sarîh bir şekilde ifade eden Hz. Aişe rivâyetidir. Rivâyete göre Hz. Aişe'nin kız kardeşi Esmâ'nın oğlu 'Urve b. Zübeyr, Hz. Aişe'den, "*Şâyet yetim (kızlarla evlendiğiniz takdirde on)lar hakkında adaleti yerine getiremeyeceğinizden korkarsanız, size helal olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın...*" âyetinin manasını sormuş, bunun üzerine Hz. Aişe şöyle demiştir:

"Ey kız kardeşimin oğlu, bu âyetteki yetim kız, velîsinin velâyeti altında bulunup malında erkeği ortak yapar; kızın malı ve güzelliği, velfisi olan erkeğin hoşuna giderdi. Bu sebeple velfisi onunla evlenmek ister, fakat kızın mehrinde adalet etmek ve başkasının vereceği kadar mehir vermek istemezdi. İşte (bu âyette) o çeşit velîlerin, velâyeti altındaki yetim kızlarla, haklarında adalet ve onların mehirlerini en yüksek miktarına yükseltmedikçe evlenmeleri yasaklanmış, bunların dışındaki diğer kadınlarla evlenmeleri emrolunmuştur..."<sup>14</sup>

Hz. Aişe ile diğer bazı sahâbî ve tâbîflerden gelen rivâyetlere göre bu âyet; yetimler ve kadınlar arasında adaleti temin etmek, yetim mallarının haksız bir şekilde yenmesini önlemek ve yetimlerin mehirlerinde adaletli davranmayı sağlamak maksadıyla inmiştir.<sup>15</sup>

Poligamiye izin veren âyetteki "mesnâ ve sülâse ve rubâ'a" (ikişer, üçer, dörder) ifadesinde geçen vav harfî, müfessirlerin çoğunluğuna göre ibâha (helal kılma) ve tahyîr (tercih) anlamında olduğu, cem' için olmadığı kabul edilmiş ve bu âyetin evlenilecek kadın sayısını sınırlayıcı olduğu görüştü benimsenmiştir. Onlara göre Nisâ sûresi 3. âyet, yetimlerin haklarını korumak ve kadınlar arasında adaleti sağlamayı hedeflemekle birlikte, dört kadından fazlasıyla evlenmeyi yasaklayıcı bir hüküm ifade etmektedir.<sup>16</sup>

14 *Buhârî*, tefsir 4/1 (V,177); nikah 19 (VI,124); *Müslim*, tefsir 6.7.8 (III,2313-15); *Ebü Dâvûd*, nikah 12 (II,555); *Nesâî*, nikah 66 (VI,115-16); Taberî, *Tefsir*, IV,155; Dârekutnî, *Sünen*, III,264-65.

Bu âyetin yorumu kabilinden sebep-i nüzûlü hakkındaki rivâyetler için bkz: İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV,359; Taberî, *Tefsir*, IV,156; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II,50; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, II,6-7; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, II,427-28.

15 Bkz: İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV,359; Taberî, *Tefsir*, IV,156; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II,50; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, II,6-7; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, II,427-28.

16 Bkz: *Buhârî*, nikah 19 (VI,124); Taberî, *Tefsir*, IV,156; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II,50; Zemahşeri, *Keşşâf*, I,468; Kurtubî, *el-Câmi'*, V,17; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, II,7; İbn Kesir, *Tefsir*, I,460; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, IX,139; Aynî, *Umde*, XX,91; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, II,427-28; Reşid Rıza, *Menâr*, IV,340-41; Yazır, *Hak Dini*, II,512; Mevdûdî, *Tefhîm*, I,328; Seyyid Sâbık, *Fikhu's-sünne*, II,95; Sâbûnî, *Tefsiru âyâtü'l-ahkâm*, I,427; Ateş, *Tefsir*, II,557.

Kanaatimizce Nisâ sûresi 3. âyet, dörtten fazla kadınla evlenmenin yasak olduğu hükmünü koymak için vaz'edilmiş değildir. Âyetin maksadı, yetimlerin mallarını haksız yere yemekten sakındırmak, haksızlık edileceğinden endişe ediliyorsa, yetimlerin dışında diğer kadınlarla evlenmeyi tavsiye etmektir. Âyette geçen "ikişer, üçer, dörder" ifadesi, gerçekte bir sınırlama anlamına gelmemektedir. Nitekim Fâtır sûresi birinci âyette de (*melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a hamdolsun*) "mesnâ ve sülâse ve rubâ'a" sayıları kullanılmış; burada da "ikişer, üçer, dörder" ifadesiyle meleklerin kanat sayısının en fazla dört olduğu kastedilmemiştir.<sup>17</sup> Zaten Araplar, bu nevi kullanımda genellikle dörde kadar ifade ederler, sonraki sayıları kullanmazlar.<sup>18</sup> Buna göre "mesna ve sülâse ve rubâ'a" ifadesi, dil kuralları bakımından da sınırlama anlamına gelmemektedir.

Fahrüddîn Râzî (v. 606/1209) de, bu âyetin sınırlama anlamına gelmediği kanaatindedir.<sup>19</sup>

Nisâ sûresi 3. âyetin evlenilecek kadın sayısını belirleme amacı taşımadığını, sadece yetimlere haksızlık edilmesini önlemeyi hedeflediğini söyleyenler ise, bir erkeğin dörtten fazla kadınla evlenebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüşü, bazı Şîi ve Zâhirîler ileri sürmüştür.<sup>20</sup> Onlara göre "mesnâ ve sülâse ve rubâ'a" âyetindeki vavlar cem' (toplama) içindir. Bu sayıların toplamı da (2+3+4=9) dokuz eder. Dolayısıyla bir insan dokuz kadını nikahı altında bulundurabilir. Hz. Peygamber'in, dörtten fazla kadınla evli olan sahâbilerine, dörtten fazlasını boşamalarını emrettiğine dair rivâyetler zayıftır. Ayrıca Hz. Peygamber, nikahı altında dokuz kadın olduğu halde vefat etmiştir.<sup>21</sup> Dörtten fazla kadınla evli olmanın sadece Hz. Peygamber'e has olduğuna dair bir delil de yoktur.<sup>22</sup> Bu görüşü paylaşanlardan bazıları ise mesnâ'yı 2+2, sülâse'yi 3+3, rubâ'a'yı 4+4 olarak değerlendirip bu sayıların toplamı olan 18 kadına kadar alınabileceğini söylemiştir.<sup>23</sup>

Aralarında İmâm Ca'fer es-Sâdik (v. 148/765),<sup>24</sup> Zâhirî fakih İbn Hazm (v. 456/1063)<sup>25</sup> ve Şîi müfessir Tabresî'nin (v. 548/1153) de bulunduğu İslâm alimleri, bu görüşlere çeşitli açılardan itiraz etmişlerdir. Bunları şöylece özetleyebiliriz:

17 İbn Kesir de Fâtır sûresindeki ifadenin sınırlama anlamında olmadığı görüşündedir. Bkz: İbn Kesir, *Tefsir*, I,460.

18 Bkz: *Buhârî*, tefsir 4 (V,176); İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, IX,238; Aynî, *Umde*, XVIII,163.

19 Râzî, *Tefsir*, IX,175.

20 Bkz: İbn Hazm, *Muhallâ*, IX,441; Râzî, *Tefsir*, IX,175; Kurtubî, *el-Câmi'*, V,117; İbn Kesir, *Tefsir*, I,460; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, IX,139; Aynî, *Umde*, XX,91; Şevkânî, *Neyl*, VI,169; Reşid Rıza, *Menâr*, IV,340-41; Zuhaylî, *İslam Fıkhi*, IX,134.

21 Hz. Peygamber'in dokuz kadınla evli olduğuna dair rivâyetler için bkz: *Buhârî*, nikah 4 (VI,117), 102 (VI,155). Bazı rivâyetlerde ise Hz. Peygamber'in toplam 15 kadınla evlendiği, bunlardan 13'ü ile zifaf yaptığı, 11'ini aynı nikah altında bulundurduğu ve öldüğünde ise 9 nikahlı hanımının bulunduğu ifade edilmektedir. İbn Kesir, *Tefsir*, I,460.

22 Bkz: İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II,34; Râzî, *Tefsir*, IX,175; Kurtubî, *el-Câmi'*, V,17; İbn Kudâme, *Muğni*, IX,471; İbn Kesir, *Tefsir*, I,460; Şevkânî, *Neyl*, VI,169; Ateş, *Tefsir*, II,557.

23 Reşid Rıza, *Menâr*, IV,340-41.

24 İmâm Ca'fer es-Sâdik ve Şîi müfessir Tabresî'nin görüşü için bkz: Tabresî, *Mecma'u'l-beyân*, III,11.

25 İbn Hazm'in görüşü için bkz: İbn Hazm, *Muhallâ*, IX,441.

Fâtır sûresi birinci âyette geçen "mesnâ ve sülâse ve rubâ'a" ifadesindeki vavlar nasıl ki cem' için değilse,<sup>26</sup> Nisâ sûresi 3. âyette geçen aynı ifadeler de cem' için olmayıp ibâha (helal kılma) veya tahyîr (tercih) içindir.<sup>27</sup> Yani bir erkeğin isterse iki, üç veya dört kadınla evlenebileceğini ifade etmektedir. "Mesnâ ve sülâse ve rubâ'a" ifadesinden 9 veya 18 sayısını çıkarmak, Arap dil kurallarını bilmemektir.<sup>28</sup> Çünkü Araplar 9 sayısını ifade etmek için 2+3+4 demezler, bilakis böyle diyenleri ayıplarlar.<sup>29</sup> 18 sayısı da aynıdır. Allah en fasih lügatle hitap ettiğine göre, bu rakamların cem' için olduğunu söylemek mümkün değildir. Âyetteki dört sayısı da nihâi sınırdır.<sup>30</sup> Eğer dörtten fazlası helal olsaydı, Cenâb-ı Hak bunu açıkça belirtirdi.<sup>31</sup> Hz. Peygamber'in uygulamaları, -birazdan kaydedeceğimiz Gaylân b. Seleme hadisi gibi- dörtten fazla evlenmenin caiz olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>32</sup> Bu konudaki rivâyetler, en az hasen li ğayrihi mertebesindedir.<sup>33</sup> Dörtten fazla evlenmenin sadece Hz. Peygamber'e has bir uygulama olduğunda ittifak vardır.<sup>34</sup> Ahzâb sûresi 50. âyet buna işaret etmektedir.<sup>35</sup> Ayrıca sahâbe ve tâbiûndan dörtten fazla kadınla evlenmeyi helal kabul eden kimse çıkmamıştır.<sup>36</sup> Dolayısıyla dört sayısında icma meydana gelmiştir.<sup>37</sup>

Nisâ sûresi 3. âyette geçen "mesnâ ve sülâse ve rubâ'a" ifadesi açıkça sınırlama anlamına gelmese de, İmâm Şâfi'î'nin dediği gibi sünnet, âyetteki hükmün dörtle sınırlama anlamına geldiğini ortaya koymuş ve aynı anda dörtten fazla kadınla evlenmenin haram olduğuna delalet etmiştir.<sup>38</sup>

"Mesnâ ve sülâse ve rubâ'a" âyetinden hareket edilerek 9 veya 18 kadınla evlenmenin caiz olduğunu söylemek bizce isabetli bir istidlal değildir. Çünkü bu

26 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX,139.

27 Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II,50; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, II,8; İbn Kudâme, *Muğni*, IX,472; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I,460.

28 İbn Kudâme, *Muğni*, IX,472.

29 Kurtubî, *el-Câmi'*, V,17.

30 Zemahşerî, *Keşşâf*, I,468. Ayrıca bkz: Nevevî, *Minhâc*, XVIII,154.

31 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX,139; Aynî, *Umde*, XX,91.

32 Şâfi'î, *Ümm*, V,53; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX,139.

33 Şevkânî, *Neyl*, VI,170; Zuhaylî, *İslam Fkhi*, IX,134.

34 Şâfi'î, *Ümm*, V,175; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX,114,139; Aynî, *Umde*, XX,91; Dihlevî, *Hüccetullah*, II,412; Reşid Rıza, *Menâr*, IV,340-41; Sehârenfüri, *Bezl*, X,380.

35 Âyetin meâlî şöyledir: "Ey Peygamber, biz, ücretlerini (mehirlerini) verdiği eşlerini, Allah'ın sana ganimet olarak verdiği (i) savaş esirlerinden elinin altında bulunan (cariye)leri, amcanın, halalarının, dayının ve tayzelerinin seninle beraber göç eden kızlarını sana helal kıldık. Bir de kendisini (mehirsiz olarak) peygambere hibe eden ve peygamberin de kendisini almak istediği inanmış kadını, diğer mü'minlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere (helal kıldık). Biz, eşleri ve ellerinin altında bulunan (cariye)leri hakkında mü'minlere yapmalarını gerekli kıldığımız şeyi bil(dir)dik. (Onların bu hususta ne yapması lazım geldiğini daha önce açıkladık) ki, sana bir zorluk olmasın, (sen bir sıkıntıya, güç bir duruma düşmesin). Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir." Ahzab (33), 50.

36 Kurtubî, *el-Câmi'*, V,17; Zuhaylî, *İslam Fikhi*, IX,134.

37 İbn Hazm, *Muhallâ*, IX,441; İbn Kudâme, *Muğni*, IX,471; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX,139.

38 Bkz: Şâfi'î, *Ümm*, V,53.

şekilde bir ifade tarzı, yani dokuz sayısını ifade etmek için ikişer, üçer, dörder demek, en fasih kitap olan Kur'an'ın üslûbuna ve Arap dil kurallarına uymamaktadır.

Diğer yandan Ahzâb sûresi 50. âyet, dörtten fazla evliliğin sadece Hz. Peygamber'e has olduğu hususunda kesin bir hüküm ifade etmemektedir. Bu âyette Hz. Peygamber'e has olan hüküm, kanaatimizce dörtten fazla evlenme değil, kendisini ona hibe eden kadınla mehirsiz evlenebilmesidir. Bununla birlikte ashâb ve tâbiûnun dörtten fazla kadınla evlenmemiş olmaları, bu hükmün Hz. Peygamber'e has olduğunu gösterir.

İslâm alimlerinin poligamiyi dörtle sınırlarken başvurdukları delillerin başında, Müslüman olduğunda nikahı altında dörtten fazla kadın bulunan bazı sahâbîlere, Hz. Peygamber'in dörtten fazlasını ayırmalarını emretmesiyle ilgili rivâyetler gelir. Şimdi bu rivâyetleri inceleyeceğiz.

## B. Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Rivâyetler

Bu konudaki rivâyetlere göre Hz. Peygamber, Müslüman olduğunda dörtten fazla hanımı olan bazı sahâbîlere, bunlardan dördünü seçmelerini, geriye kalanlarını ise ayırmalarını emretmiştir. Konuyla ilgili rivâyetler, Buhârî ve Müslim dışındaki kaynaklarda yer almıştır.

Buhârî (v. 256/870), nikah bölümü 19. bab başlığında Nisâ sûresi 3. âyete atfen bir kimsenin dörtten fazla kadınla evlenemeyeceğini belirtmiş ve "mesnâ ve sülâse ve rubâ'a" ifadesinin tahyîr (tercih) anlamında olduğuna dair Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib'in görüşünü muallak olarak,<sup>39</sup> ayrıca nikah bölümünde nikah olunmaları helal ve haram olan kadınlarla ilgili 24. babda İbn Abbas'tan muallak olarak "Dört zevce üzerine ziyade olan kadın, o erkeğe annesi, kızı ve kız kardeşinin haram olması gibi haramdır." sözünü kaydetmiştir.<sup>40</sup> Buhârî, Nisâ sûresinin tefsirine girişte ise "mesnâ ve sülâse ve rubâ'a"nın iki, üç ve dört anlamında olduğuna dair bir görüşü isim vermeksizin muallak olarak zikretmiştir.<sup>41</sup>

Buna göre Buhârî, "mesnâ ve sülâse ve rubâ'a"nın sınırlayıcı olduğu kanaatinde. Ancak o, Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla ilgili birazdan kaydedeceğimiz rivâyetleri, muhtemelen sahih görmediği için kitabına almamış, bu konuda muallak rivâyetlerle iktifa etmek zorunda kalmıştır.

Müslim (v. 261/874) ise tefsir bölümünde, Nisâ sûresi 3. âyetin yorumuyla ilgili yukarıda zikretmiş olduğumuz Hz. Aişe rivâyetini kaydetmiş,<sup>42</sup> o da Buhârî gibi, birazdan inceleyeceğimiz rivâyetlere, -sahih görmediği için olsa gerek- yer vermemiştir.

39 *Buhârî*, nikah 19 (VI,124).

40 *Buhârî*, nikah 24 (VI,126). İbn Hacer, İbn Abbas'ın bu sözünü Firyâbî ve Abd b. Humeyd'in mevşûl olarak sahih bir isnadla rivâyet ettiklerini; Aynı de bu sözün İsmail b. Ziyâd'ın *Tefsir*'inde mevşûl olarak rivâyet edildiğini beşirmiştir. İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, IX,154; Aynı, *Umde*, XX,101.

41 *Buhârî*, tefsir 4 (V,176).

42 *Müslim*, tefsir 6.7 (III,2313-15).

Poligamiyi dörtle sınırlayan rivâyetlere göre Hz. Peygamber, Müslüman olduklarında nikahları altında dörtten fazla kadın bulunan Gaylân b. Seleme, el-Hâris b. Kays, Nevfel b. Mu'âviye, 'Urve b. Mes'ûd ve Safvân b. Ümeyye'ye, eşlerinden dördünü seçmelerini, diğerlerini ise bırakmalarını emretmiştir. Şimdi sırasıyla bu rivâyetleri inceleyeceğiz.

### 1. Gaylân b. Seleme Hadisi

Gaylân b. Seleme b. Mu'attib es-Sakafi, Tâifte kabilesinin ileri geleni idi. Şairliği, bilge kişiliği ve hikmetli sözleriyle tanınırdı. İbn Abbas, onun bazı şiirlerini nakletmiştir. Tâifin fethinden sonra (9/630) Müslüman olan Gaylân, Hz. Ömer'in hilafetinin sonlarına doğru vefat etmiştir.<sup>43</sup> Sahâbî biyografisi yazarları Gaylân'ı tanıtırken, Müslüman olduğunda nikahı altında on kadın bulunduğuna dair rivâyete de yer vermişlerdir.

Bu arada İbn Habîb, Gaylân'ın muhadram olduğunu söyler. O, bu görüşünü, ilk dönemlerde yaşamış muallim ve fakihleri sıralarken zikretmiştir.<sup>44</sup> Ancak Gaylân hakkında bilgi veren kaynaklar, onun sahâbî olduğunu belirtmişlerdir. Birazdan kaydedeceğimiz rivâyetlerden de onun sahâbî olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda Gaylân b. Seleme hakkında iki rivâyet geçmektedir. Birincisi, Müslüman olduğunda dörtten fazla olan zevcelerini ayırmasıyla ilgili merfû, ikincisi ise, Hz. Ömer döneminde eşlerini boşayıp, mallarını çocukları arasında taksim etmesiyle ilgili mevkûf rivâyettir. Şimdi her iki rivâyeti de kaydedeceğiz.

Merfû rivâyet şöyledir:

"Gaylân b. Seleme Müslüman olduğunda nikahı altında, henüz Müslüman olmayan on kadın<sup>45</sup> vardı. Gaylân Müslüman olunca, bu kadınlar da kendisiyle birlikte Müslüman oldular. Bunun üzerine Hz. Peygamber Gaylân'a, "onlardan dördünü tut, diğerlerini bırak"<sup>46</sup> dedi."<sup>47</sup>

Mevkûf rivâyet ise şöyledir:

"Gaylân, Hz. Ömer döneminde hanımlarını boşadı ve malını çocukları arasında paylaştırdı. Bu durum Hz. Ömer'e ulaştınca, "Şeytan'ın senin öleceğini işittiğini sanıyorum, fazla yaşayacağını zannetmiyorum. Allah'a yemin olsun ki, ya eşlerine dönüp malını çocuklarından geri alırsın, ya da karılarını malına mirasçı kılarım ve Ebû

43 İbn Sa'd, *Tabakât*, V,505-06; İbn Abdilber, *İstî'âb*, III,1256; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, IV,172-73; İbn Hacer, *İsâbe*, III,189-91.

44 İbn Habîb, *Muhabber*, s.475.

45 Hâkim'in Yahyâ b. Ebi Kesir tarihiyle kaydettiği bir rivâyette Gaylân'ın sekiz karısı olduğu ifade edilir. Hâkim, *Müstedrek*, II,193. Ancak Zehebî bu rivâyeti zayıf kabul etmiştir. Zehebî, *Telhis*, II,193.

46 Bazı rivâyetlerde "diğerlerini boşa" şeklindedir. Bkz: Beyhâki, *Sünen*, VII,182.

47 Şâfi'i, *Ümm*, V,53,175; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, IV,317; İbn Hanbel, II,13,44,83; İbn Mâce, nikah 40 (I,628); Tirmizî, nikah 33 (III,435); Dârekutnî, *Sünen*, III,269-70; Hâkim, *Müstedrek*, II,192,193; Beyhâki, *Sünen*, VII,181,182; İbn Belbân, *el-İhsân*, VI,182.

Riğâl'in\* kabrinin taşlanması gibi, (öldükten sonra) kabrinin taşlanmasını emrederim." dedi.<sup>48</sup>

Merfû rivâyet, bir çok râvî tarafından Ma'mer b. Râşid - Zührî - Sâlim - İbn Ömer tarikiyle mevsûl olarak nakledilmiştir. Bu rivâyeti Ma'mer'den de; Süfyân es-Sevrî,<sup>49</sup> el-Fadl b. Mûsâ,<sup>50</sup> İsmail b. 'Uleyye,<sup>51</sup> Mervân b. Mu'âviye,<sup>52</sup> Said b. Ebî Arûbe,<sup>53</sup> Yezîd b. Zürey,<sup>54</sup> İsa b. Yûnus,<sup>55</sup> Abdûla'la,<sup>56</sup> Yahyâ b. Ebî Kesîr,<sup>57</sup> Muhammed b. Ca'fer (Günder)<sup>58</sup> ve Abdurrahman b. Muhammed el-Muhâribî<sup>59</sup> mevsûl olarak rivâyet etmişlerdir.

Aynı hadisi Ma'mer b. Râşid,<sup>60</sup> İmâm Mâlik<sup>61</sup> ve Süfyân b. 'Uyeyne,<sup>62</sup> Zührî'den, o da Hz. Peygamber'den mürsel olarak rivâyet etmiştir.

\* Ebû Riğâl, Ka'be'yi yıkmak üzere çıktığı sefer sırasında Ebrehe'ye kılavuzluk eden ve miladi 570'de ölen Taifli bir kimsedir. Bir rivâyete göre Ebrehe, Ka'be'yi yıkmak için çıktığı sefer esnasında Taife varınca Sakif kabilesinin ileri gelenleri, reisleri Mes'ûd b. Mu'attib ile beraber kendisini karşılayarak emrine âmâde olduklarını, Lât Ma'bedi'ne dokunmadığı takdirde kendisine erzak ve rehber vereceklerini söylediler. Ebrehe'nin bu teklifi kabul etmesi üzerine Ebû Riğâl'i rehber olarak görevlendirdiler. Ebû Riğâl onları Mekke yakınlarındaki Muğammes'e kadar götürdü ve burada aniden öldü. Araplar onun ölümünü ilâhî gazabın bir tezahürü olarak yorumladılar ve bu tarihten itibaren bir hain nazarıyla baktıkları Ebû Riğâl'in mezarını taşlamayı gelenek haline getirdiler. Kazancı, "Ebû Riğâl", T.D.V.İ.A, X,217.

48 *İbn Hanbel*, II,14; *Dârekutnî, Sünen*, III,271-73; *Beyhakî, Sünen*, VII,183; *İbn Belbân, el-İhsân*, VI,181.

49 *Hâkim, Müstedrek*, II,192; *Beyhakî, Sünen*, VII,182; *İbn Kesîr, Tefsîr*, I,460.

50 *Hâkim, Müstedrek*, II,193; *Beyhakî, Sünen*, VII,182; *İbn Kesîr, Tefsîr*, I,460; *İbn Belbân, el-İhsân*, VI,182. *Beyhakî* rivâyetinde el-Fadl'ın ismi Ebu'l-Fadl olarak geçmektedir.

51 *Şâfi'î, Ümm*, V,53,175; *İbn Ebî Şeybe, Musannef*, IV,317; *İbn Hanbel*, II,13; *Hâkim, Müstedrek*, II,192; *İbn Kesîr, Tefsîr*, I,460; *İbn Hacer, İsâbe*, III,190.

52 *İbn Ebî Şeybe, Musannef*, IV,317; *Dârekutnî, Sünen*, III,269.

53 *İbn Hanbel*, II,83; *Tirmizî, nikah 33 (III,435)*; *Dârekutnî, Sünen*, III,269-70; *Hâkim, Müstedrek*, II,192; *Beyhakî, Sünen*, VII,182; *İbn Kesîr, Tefsîr*, I,460.

54 *Hâkim, Müstedrek*, II,192 (burada Said b. Yezîd b. Zürey' olarak geçmektedir); *İbn Hazm, Muhallâ*, IX,441; *Beyhakî, Sünen*, VII,182; *İbn Kesîr, Tefsîr*, I,460.

55 *Hâkim, Müstedrek*, II,192,193; *Beyhakî, Sünen*, VII,182; *İbn Kesîr, Tefsîr*, I,460; *İbn Belbân, el-İhsân*, VI,182; *İbn Hacer, İsâbe*, III,190.

56 *İbn Hanbel*, II,44.

57 *Hâkim, Müstedrek*, II,193.

58 *İbn Hanbel*, II,44; *İbn Mâce, nikah 40 (I,628)*; *Hâkim, Müstedrek*, II,192; *Beyhakî, Sünen*, VII,181; *İbn Kesîr, Tefsîr*, I,460.

59 *Hâkim, Müstedrek*, II,192; *Beyhakî, Sünen*, VII,182; *İbn Kesîr, Tefsîr*, I,460.

60 Ma'mer'den rivâyet edenler ise Abdürrezzak ve Yahyâ b. Ebî Kesîr'dir. Bkz: *Dârekutnî, Sünen*, III,270; *Beyhakî, Sünen*, VII,182; *İbn Kesîr, Tefsîr*, I,461; *İbnu'l-Kayyim, Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, VI,234-35; *İbn Hacer, İsâbe*, III,191.

*İbn Mende* (v. 395/1005), Abdürrezzak'ın bu hadisi Ma'mer'den mevsûl olarak rivâyet ettiğini söylemiş, ancak Ebû Nu'aym el-İsfahânî (v. 430/1038) bu iddiayı, Abdürrezzak'ın tarihini kaydederek reddetmiştir. *İbn Hacer, İsâbe*, III,191.

61 *Mâlik, taak 76 (s.586)*; *Şâfi'î, Ümm*, V,53; *Dârekutnî, Sünen*, III,270; *Beyhakî, Sünen*, VII,182; *İbnu'l-Kayyim, Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, VI,234-35; *İbn Hacer, İsâbe*, III,191.

62 *Beyhakî, Sünen*, VII,182; *Şevkânî, Neyl*, VI,181.



Yine merfû hadisi Şu'ayb b. Ebî Hamza,<sup>63</sup> Yûnus b. Yezîd ve 'Ukayl b. Hâlid,<sup>64</sup> Zühri'den, o da Muhammed b. Ebî Süveyd es-Sakafî'den<sup>65</sup> mürsel olarak rivâyet etmiştir.<sup>66</sup>

Gaylân b. Seleme ile ilgili mevkûf rivâyet ise, yine Ma'mer - Zühri - Sâlim - İbn Ömer tarikiyle nakledilmiştir. Ma'mer'den de; İsmail b. 'Uleyye,<sup>67</sup> İsa b. Yûnus<sup>68</sup> ve Muhammed b. Ca'fer (Gunder)<sup>69</sup> rivâyet etmiştir. Ayrıca bu rivâyet, Serrâr b. Müceşşir - Eyyûb - Sâlim ve Nâfi' - İbn Ömer tarikiyle de nakledilmiştir. Serrâr b. Maceşşir'den de; Seyf b. Abdillâh<sup>70</sup> ve es-Sümeida' b. Vehb<sup>71</sup> rivâyet etmiştir.<sup>72</sup> Ancak hem Ma'mer, hem de Serrâr tariklerinde merfû hadisle mevkûf hadisin metinleri, birbirine idrac edilerek rivâyet edilmiştir. Yani aynı tariklerle önce merfû hadis nakledilmiş, ardından da fâsıla vermeksizin mevkûf hadis kaydedilmiştir.

Gaylân b. Seleme hadisi, dörtten fazla kadını aynı nikah altında bulundurmaya yasaklayan hadisler içerisinde en çok tartışılan rivâyettir. Bazı alimler merfû hadisin mevsûl olarak rivâyet edilmesini illetli sayarken, bazıları mevsûl tarihin sahih olduğunu söylemiştir. Bu tartışma, Ma'mer'in merfû hadisi hem mevsûl, hem de mürsel olarak rivâyet etmesinden kaynaklanmıştır. Nitekim Basralı bazı râviler merfû hadisi mevsûl, bazıları ise mürsel olarak rivâyet etmişlerdir.<sup>73</sup>

63 Tirmizî, nikah 33 (III,435); İbnu'l-Kayyim, *Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, VI,234-35.

64 Yûnus ve Ukayl'in rivâyetleri için bkz: Dârekutnî, *Sünen*, III,270; Beyhakî, *Sünen*, VII,182; İbnu'l-Kayyim, *Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, VI,234-35; İbn Hacer, *İsâbe*, III,191.

65 Beyhakî'nin *Sünen*'indeki bir rivâyette Muhammed b. Ebî Süveyd olarak geçen bu isim (bkz: VII,182), Tirmizî'de Muhammed b. Süveyd es-Sakafî (bkz: nikah 33), Dârekutnî ve Beyhakî'deki birer rivâyette ise Osman b. Muhammed b. Ebî Süveyd olarak geçmektedir (bkz: Beyhakî, *Sünen*, VII,182; Dârekutnî, *Sünen*, III,270).

Zühri'nin hocaları arasında geçen Osman b. Muhammed b. Ebî Süveyd, Hz. Peygamber'den mürsel rivâyetlerde bulunmuştur (bkz: İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI,165). Ayrıca Tirmizî'ye atf yapan bazı kaynaklarda da bu isim Osman b. Muhammed b. Ebî Süveyd olarak geçmektedir (bkz: İbn Kesir, *Tefsir*, I,461; Zürcânî, *Şerhu'l-Muvatta*, III,278). Dolayısıyla Zühri'nin kendisinden mürsel rivâyette bulunduğu kişinin Osman b. Muhammed b. Ebî Süveyd olması muhtemeldir. Bununla birlikte hangi ismin doğru olduğu hususunda kesin bir kanaate ulaşamadık. Ayrıca baktığımız rical kaynaklarında da konuya ışık tutabilecek bilgiye rastlayamadık. Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VII,279; Zehebî, *Mizân*, III,576; İbn Hacer, *Tehzib*, IX,211.

66 Gaylân b. Seleme hadisi, Dârekutnî ve Beyhakî'nin kaydettikleri birer rivâyete göre İbn Abbâstan da mevsûl olarak gelmiştir (bkz: Dârekutnî, *Sünen*, III,269; Beyhakî, *Sünen*, VII,183). Ancak Azimâbâdî, İbn Abbâstan gelen bu rivâyetin zayıf olduğunu söyler. Azimâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, VI,236.

67 İbn Hanbel, II,14; İbn Belbân, *el-İhsân*, VI,181; İbn Hacer, *İsâbe*, III,191.

68 İbn Hacer, *İsâbe*, III,191.

69 İbn Hanbel, II,14.

70 Dârekutnî, *Sünen*, III,271-73; Beyhakî, *Sünen*, VII,183; İbn Hacer, *İsâbe*, III,191. Bu arada Seyf'in babasının ismi bazı kaynaklarda Übeydullah olarak geçmektedir. Bkz: Beyhakî, *Sünen*, VII,183; İbn Hacer, *Tehzib*, IV,295.

71 İbn Kesir, *Tefsir*, I,461.

72 İbnu'l-Kayyim, Seyf b. Abdillâh'ın Serrâr b. Müceşşir'den teferrüdünü gerekçe göstererek, bu rivâyetin sahih olmadığını belirtir (İbnu'l-Kayyim, *Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, VI,235. Ayrıca bkz: Beyhakî, *Sünen*, VII,183). Ancak İbn Kesir, Serrâr'dan ayrıca es-Sümeida' b. Vehb'in de rivâyet ettiğini ileri sürerek bu rivâyeti sahih kabul eder. İbn Kesir, *Tefsir*, I,461.

73 Hâkim, *Müstedrek*, II,192.193; Beyhakî, *Sünen*, VII,182,183.

Ma'mer b. Râşid, sika bir râvî olmakla birlikte, memleketinde kitabından yaptığı rivâyetler sahih, memleketi dışında hafizasından yaptığı rivâyetler ise hatalı kabul edilmiştir.<sup>74</sup> Müslim'in ifade ettiği gibi, Gaylân b. Seleme hadisi, Ma'mer'in Basra'da hafizasından rivâyet ettiği hatalı hadislerden biridir.<sup>75</sup>

Aralarında Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Buhârî, Müslim, Ebû Zür'a er-Râzî (v. 264/878) ve Ebû Hâtîm er-Râzî'nin (v. 277/890) bulunduğu pek çok alim, yukarıda kaydettiğimiz merfû rivâyetin mevsûl olarak nakledilmesini hata olarak değerlendirmişler ve doğrusunun mürsel olması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>76</sup>

Müslim bu konuda şöyle der: "Zühri'nin yanında Gaylân'la ilgili iki rivâyet vardı. Biri merfû, diğeri mevkûf. Ma'mer, merfû hadisin isnadını mevkûf rivâyetin isnadıyla birleştirdi."<sup>77</sup> Buna göre Ma'mer, mevkûf rivâyetin isnadıyla (yani Ma'mer - Zühri - Sâlim - İbn Ömer isnadıyla) merfû hadisi de zikretmiş olmaktadır. Nitekim yukarıda kaydettiğimiz çoğu tarihlerde merfû hadis, mevkûf hadisin isnadıyla mevsûl olarak rivâyet edilmiştir. Ancak doğrusu, merfû rivâyetin mürsel olarak nakledilmesidir.

Gaylân b. Seleme hadisinin mevsûl olarak rivâyet edilmesini sahih kabul eden alimler ise, Ma'mer'in sika bir râvî olduğunu, Basralılar dışında Kûfe, Yemâme ve Horâsânlı bazı râvîlerin de bu hadisi Ma'mer'den mevsûl olarak rivâyet ettiklerini ileri sürerek bu rivâyette herhangi bir illetin bulunmadığını söylemişlerdir.<sup>78</sup> Ancak bu görüşe, Basralı olmayan râvîlerin de aynı hadisi Ma'mer'den Basra'da dinledikleri ileri sürülerek karşı çıkmıştır.<sup>79</sup>

Netice itibarıyla Gaylân b. Seleme hadisi (merfû hadis), çoğu alimlere göre mürsel olarak gelmiştir. Onlara göre bu hadisin mevsûl olarak nakledilmesi hatadır. Mevsûl tarikle, yani Zühri - Sâlim - İbn Ömer tarikiyle mevkûf hadis rivâyet edilmiştir. Dolayısıyla çoğu alimlerin nazarında Gaylân b. Seleme hadisi mürseldir. Mürsel hadis de zayıf hadisler grubundandır. Bununla birlikte İslâm alimleri, aynı anda dörtten fazla kadınla evlenmenin haram olduğuna dair görüşlerini Gaylân hadisine dayandırmışlardır.

Bu arada hadis metninde Gaylân'ın, dörtten fazla olan eşlerini ayırdığına dair bir ifade geçmemekle birlikte, Hz. Peygamber'in emri doğrultusunda o, geriye kalan altı hanımını ayırmış olmalıdır.

74 Bkz: İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VIII,255-57; Hâkim, *Müstedrek*, II,192; Beyhakî, *Sünen*, VII,182; Zehebî, *Mizân*, IV,154; İbn Hacer, *Tehzîb*, X,243-46; Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, VI,236.

75 Bkz: Hâkim, *Müstedrek*, II,192; Beyhakî, *Sünen*, VII,182; İbn Teymiye, *Fetâvâ*, XXXII,318; Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta*, III,278; Şevkânî, *Neyl*, VI,181.

76 Bkz: *Tirmizî*, nikah 33 (III,435); İbn Abdilber, *İsti'âb*, III,1256; İbn Kudâme, *Muğni*, X,15; İbn Teymiye, *Fetâvâ*, XXXII,318; İbn Kesir, *Tefsir*, I,461; Şevkânî, *Neyl*, VI,181; Azîmâbâdî, *Ta'lik*, III,271.

77 İbn Hacer, *İsâbe*, III,191.

78 Hâkim, *Müstedrek*, II,193; Beyhakî, *Sünen*, VII,182,183; İbn Hazm, *Muhallâ*, IX,441; İbn Kesir, *Tefsir*, I,461; San'ânî, *Sübülû's-selâm*, III,280.

79 Şevkânî, *Neyl*, VI,181.

## 2. el-Hâris b. Kays Hadisi

el-Hâris b. Kays b. 'Umeyre el-Esedî'nin ismi konusunda ihtilaf vardır. Bazıları Kays b. el-Hâris, bazıları da el-Hâris b. Kays demişlerdir.<sup>80</sup> Hakkında fazla bilgi yoktur. Ne zaman Müslüman olduğu bilinmemektedir. Ondan Humeyda b.<sup>81</sup> eş-Şemerdel<sup>82</sup> rivâyette bulunmuştur.<sup>83</sup>

el-Hâris b. Kays'tan gelen rivâyet şöyledir:

"Müslüman olduğumda, nikahım altında sekiz kadın vardı. Hz. Peygamber'e gelip, "Ya Resûlallah, ben Müslüman oldum, yanımda sekiz kadın var. Onlar da benimle beraber Müslüman oldular ve hicret ettiler."<sup>84</sup> dedim. Hz. Peygamber, "onlardan istediğin<sup>85</sup> dört tanesini seç" buyurdu.<sup>86</sup> Bunun üzerine kalmasını istediklerime "gel", bırakmayı istediklerime de "git", dedim."<sup>87</sup>

el-Hâris b. Kays hakkında bilgi veren kaynaklar da bu rivâyete yer vermişlerdir.<sup>88</sup> el-Hâris'ten gelen rivâyeti ondan sadece Humeyda b. eş-Şemerdel nakletmiştir. Humeyda'dan da İbn Ebî Şeybe (v. 235/849), İbn Mâce (v. 273/886) ve Ebû Dâvûd (v. 275/888) rivâyeti ile Dârekutnî (v. 385/995) ve Beyhakî'nin (v. 458/1066) birer tarikine göre İbn Ebî Leylâ rivâyet etmiş;<sup>89</sup> yine Dârekutnî ve Beyhakî'nin birer tarikine göre de Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî nakletmiştir.<sup>90</sup> Dârekutnî ve Beyhakî'nin kaydettiği bazı rivâyetler ise munkatî'dir.<sup>91</sup>

Humeyda b. eş-Şemerdel, hadis rivâyetiyle tanınmamaktadır. Kendisinden bir, iki veya üç rivâyet geldiği söylenir. Pek çok alim onu zayıf kabul ederken, İbn Hibbân (v. 354/965) onu *es-Sikâî*'nda zikretmiştir.<sup>92</sup> Ancak İbn Hibbân'ın tevsikte mütesâhil

80 *Ebû Dâvûd*, talak 25 (II,678); İbn Abdilber, *İstî'âb*, I,299; İbnu'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I,344; İbn Hacer, *İsâbe*, III,243.

81 İbn Mâce'de bint olarak geçmektedir. Bkz: nikah 40 (I,628). Ancak doğrusu İbn'dir.

82 Bazı kaynaklarda eş-Şemerzai olarak geçmektedir. Bkz: İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV,318; İbn Hacer, *Tehzib*, III,55.

83 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III,86; İbn Abdilber, *İstî'âb*, I,299-300; İbn Hacer, *İsâbe*, III,243. İbnu'l-Esir, ayrıca ondan Âiz b. Nasib'in de rivâyette bulunduğunu belirtir. *Üsdü'l-gâbe*, IV,210-11.

84 Tırnak arası ifade için bkz: Beyhakî, *Sünen*, VII,183.

85 "İstediğin" ifadesi için bkz: Beyhakî, *Sünen*, VII,184.

86 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV,318; *İbn Mâce*, nikah 40 (I,628); *Ebû Dâvûd*, talak 25 (II,677); Dârekutnî, *Sünen*, III,271; Beyhakî, *Sünen*, VII,183, 184.

87 Beyhakî, *Sünen*, VII,183.

88 Bkz: İbn Sa'd, *Tabakât*, VI,377; İbn Abdilber, *İstî'âb*, I,299-300; İbnu'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I,344; İbn Hacer, *İsâbe*, III,243.

89 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV,318; *İbn Mâce*, nikah 40 (I,628); *Ebû Dâvûd*, talak 25 (II,677); Dârekutnî, *Sünen*, III,271; Beyhakî, *Sünen*, VII,183.

90 Dârekutnî, *Sünen*, III,271; Beyhakî, *Sünen*, VII,183.

91 Dârekutnî, *Sünen*, III,271; Beyhakî, *Sünen*, VII,183.

92 Humeyda için bkz: İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III,314; Zehebi, *Mizân*, I,618; İbn Hacer, *Tehzib*, III,55-56.

olduğu bilinen bir husustur. Buhârî, Humeyda hakkında "fihî nazar" demiştir<sup>93</sup> ki, onun bu şekilde cerhettiği bir râvînin hadisine hiç bir sûrette itibar edilmez.<sup>94</sup>

Humeyda'dan rivâyet eden İbn Ebi Leylâ, pek çok alim tarafından bilhassa hafızası cihetinden tenkit edilmiştir<sup>95</sup> Diğer râvî Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî'nin ise terkinde ittifak vardır. Hatta bazı görüşlerinden dolayı onu küfürle itham edenler bile olmuştur.<sup>96</sup>

İbn Abdilber (v. 463/1071), İbnu'l-Esîr (v. 630/1232) ve Ebû Ömer en-Nemerî,<sup>97</sup> el-Hâris b. Kays rivâyetinin sahih tarikle gelmediği kanaatindedir.<sup>98</sup> Bizce de bu rivâyet, tenkit edilen râvîler sebebiyle zayıftır. Ancak İbn Kesîr (v. 774/1372), bu rivâyeti hasen olarak değerlendirmiştir.<sup>99</sup>

### 3. Nevfel b. Mu'âviye Hadisi

Nevfel b. Mu'âviye b. 'Urve el-Kinânî ed-Dîlî, Mekke fethinden bir müddet önce Müslüman olmuş ve Mekke fethine katılmıştır. Dokuzuncu yılda Hz. Ebû Bekir, onuncu yılda da Hz. Peygamber'le birlikte hacceden Nevfel, Yezid b. Mu'âviye'nin hilafeti döneminde (60-64/679-683) Medine'de vefat etmiştir. Müslüman olmadan önce 60, Müslüman olduktan sonra da 60 yıl yaşadığı rivâyet edilir. Öldüğünde 100 yaşında olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>100</sup>

Nevfel b. Mu'âviye hadisini İmâm Şâfi'î; Ashabımızdan biri - İbn Ebi'z-Zinâd<sup>101</sup> - Abdülmecid b. Sühey<sup>102</sup> - Avf b. el-Hâris - Nevfel b. Mu'âviye tarikiyle kaydetmiştir. Rivâyet şöyledir:

Nevfel b. Mu'âviye dedi ki: "Müslüman olduğumda nikahım altında beş kadın vardı. Resûlullah'a sordum, bana "istediğin dördünü seç, diğerini bırak" dedi. Ben de 60 yıldır doğum yapmayan en eski karıma yöneldim ve onu ayırdım."<sup>103</sup>

Nevfel b. Mu'âviye hakkında bilgi veren kaynaklar, yukarıda kaydettiğimiz rivâyete değinmemişlerdir.<sup>104</sup>

93 Zehebî, *Mizân*, I,618.

94 Uğur, *Hadis Terimleri*, s.99.

95 İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh*, VII,322; Zehebî, *Mizân*, III,613; İbn Hacer, *Tehzib*, IX,301-03.

96 İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh*, VII,270; Zehebî, *Mizân*, III,556-59; İbn Hacer, *Tehzib*, IX,178-81.

97 Azîmâbâdî, *Ta'lik*, III,272; a.mlf., *Avnu'l-Ma'bûd*, VI,236.

98 İbn Abdilber, *İstî'âb*, I,300; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I,344.

99 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I,461.

100 İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh*, VIII,487-88; İbn Abdilber, *İstî'âb*, IV,1513; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, V,47; İbn Hacer, *İsâbe*, III,578.

101 Bazı kaynaklarda sadece Ebu'z-Zinâd olarak geçmektedir. Bkz: Şâfi'î, *Ümm*, V,175; Şevkânî, *Neyl*, VI,169. Doğrusu İbn Ebi'z-Zinâd'dır.

102 Bazı kaynaklarda Sehl olarak geçmektedir. Bkz: İbn Kesîr, *Tefsîr*, I,461; İbn Hacer, *Tehzib*, VI,380; Şevkânî, *Neyl*, VI,169.

103 Şâfi'î, *Ümm*, V,53,175; Beyhakî, *Sünen*, VII,184; Beğavî, *Şerhu's-sünne*, IX,90-91; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I,461.

Nevfel'den gelen rivâyetin senedindeki râviler, hadis alimlerince sika kabul edilmiştir.<sup>105</sup> Ancak İmâm Şâfi'nin şeyhi mechûl olduğu için rivâyet munkatî'dir. Munkatî' da zayıf hadisler grubundandır. Bununla birlikte İbn Kesîr (v. 774/1372) bu hadisi, Gaylân b. Seleme rivâyeti için şâhid olarak kullanmıştır.<sup>106</sup>

Bu arada Nevfel'in, "altmış yıldır doğum yapmayan en eski karımı ayırdım" sözünü, ayırdığı kadının evlendiğinden bu yana doğum yapmadığını vurgulamak için söylemiş olmalıdır. Çünkü sahâbî biyografisi kaynaklarında Nevfel'in Müslüman olduğunda 60 yaşında olduğu ifade edilmektedir. Müslüman olduğunda 60 yaşında olan birinin aynı zamanda 60 yıldır evli olması düşündürülemez.

#### 4. 'Urve b. Mes'ûd Hadisi

'Urve b. Mes'ûd b. Âmir b. Mu'attib es-Sakafi, Sakîf kabilesinin ileri geleni idi. Resûlullah Tâif seferinden dönerken (8/630) Medine'ye gelip Müslüman olmuştur. Hz. Peygamber'in izniyle Tâife gidip kabilesini İslâm'a davet etmiş, fakat bir sabah namazı vaktinde evinin damında ezan okurken, Sakîfli Evs b. 'Avf adındaki birinin ok atması sonucu şehid olmuştur. 'Urve, Ebû Süfyân'ın kızı Meymüne ile evli olması sebebiyle Hz. Peygamber'in bacanağı idi.<sup>107</sup>

'Urve b. Mes'ûd'dan gelen rivâyeti Beyhakî kaydetmiştir. Beyhakî'nin ...Adem b. Ebî İyâs - Verkâ b. Ömer eş-Şeybânî - Süleyman b. Ebî Süleyman eş-Şeybânî - Muhammed b. Ubeydillah es-Sakafi - 'Urve b. Mes'ûd tarihiyle kaydettiği rivâyet şöyledir:

'Urve b. Mes'ûd dedi ki: "Müslüman olduğumda nikahım altında on kadın vardı. Bunlardan dördü Kureyşli, Kureyşlilerden biri de Ebû Süfyân'ın kızı idi.<sup>108</sup> Resûlullah bana, "onlardan dördünü seç, diğerlerini bırak" dedi. Ben de onlardan dördünü seçtim; seçtiklerim arasında Ebû Süfyân'ın kızı da vardı."<sup>109</sup>

Bu rivâyet, sahâbî biyografisi kaynaklarında yer almamıştır.<sup>110</sup> Yalnız İbn Habîb (v. 245/859), İslâm geldiğinde nikahı altında on kadın bulunan Sakîfli kimseleri sayarken,<sup>111</sup> 'Urve b. Mes'ûd'u da saymış; ancak karılarından dörtten fazlasını

104 Bkz: İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VIII,487-88; İbn Abdilber, *İsti'âb*, IV,1513; İbnu'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, V,47; İbn Hacer, *İsâbe*, III,578.

105 Bkz: İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI,64; VII,14; İbn Hacer, *Tehzib*, VI,170-73, 380-81; VIII,168.

106 İbn Kesîr, *Tefsir*, I,461.

107 İbn Sa'd, *Tabakât*, I,312; İbn Habîb, *Muhabber*, s.105-06; İbn Abdilber, *İsti'âb*, III,1066; İbnu'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, III,405-06; İbn Hacer, *İsâbe*, II,477-78.

108 Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, 'Urve b. Mes'ûd, Ebû Süfyân'ın kızı Meymüne ile evli idi. İbn Habîb, *Muhabber*, s.105-06.

109 Beyhakî, *Sünen*, VII,184.

110 Bkz: İbn Sa'd, *Tabakât*, I,312; İbn Abdilber, *İsti'âb*, III,1066; İbnu'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, III,405-06; İbn Hacer, *İsâbe*, II,477-78.

111 İbn Habîb, İslâm geldiğinde nikahı altında on kadın bulunan Sakîfli kimselerin Mes'ûd b. Amr b. 'Umeyr es-Sakafi, Süfyân b. Abdillâh b. Ebî Rabi'a es-Sakafi, Mes'ûd b. Mu'attib es-Sakafi, 'Urve b. Mes'ûd es-Sakafi, Gaylân b. Seleme es-Sakafi, Ebû 'Ukayl Mes'ûd b. Âmir b. Mu'attib es-Sakafi olduğunu belirtir (İbn Habîb, *Muhabber*, s.357). İbn Habîb'in saydığı bu isimlerden sadece Gaylân b. Seleme ve 'Urve b. Mes'ûd'la ilgili rivâyetler hadis kaynaklarında yer almış; diğerleri hakkında bilgi

ayırması hususunda kendisine herhangi bir emrin verilmediğini belirtmiştir.<sup>112</sup> 'Urve'ye böyle bir emrin verilmemiş olması, Müslüman olduktan kısa bir süre sonra şehid olmasıyla izah edilebilir. Çünkü o, İslâm'a girdikten hemen sonra Tâifliler'i İslâm'a çağırarak üzere Medine'den ayrılmış; Tâif'te kabilesini İslâm'a davet ederken bir sabah vakti şehit edilmiştir. Dolayısıyla kendisine böyle bir emrin verilmesine fırsat kalmamış olmalıdır. İbn Habîb'in verdiği bu bilgi, kanaatimizce Beyhakî rivâyetini zayıflatmaktadır.

Bu arada seneddeki râvî Muhammed b. Ubeydillah es-Sakaffî, 114/732 yılında vefat etmiş bir tâbiüdür.<sup>113</sup> 'Urve, Hz. Peygamber döneminde öldüğüne göre, bu rivâyeti tâbiî olan Muhammed b. Ubeydillah'ın 'Urve'den almış olması mümkün değildir. Arada başka bir râvînin bulunması gerekir. Dolayısıyla 'Urve'den gelen rivâyet munkatî'dir. Munkatî' da, yukarıda belirttiğimiz gibi zayıf hadisler grubundandır.

## 5. Safvân b. Ümeyye Hadisi

Safvân b. Ümeyye b. Halef el-Kureşî el-Cumahî, Kureyş'in ileri gelenlerinden ve fasih konuşan biriydi. Ebû Süfyân'ın kızı Ümeyme ile evli olması sebebiyle Hz. Peygamber'in bacanağı idi. Mekke fethinde kaçmış, ancak daha sonra Resûlullah'a gelip eman almış, ardından Huneyn savaşı sırasında Müslüman olmuştur. Müllefe-i kulûbtan olan Safvân, 42/662 yılında Mekke'de vefat etmiştir.<sup>114</sup>

Safvân'la ilgili hadisi Dârekutnî ve Beyhakî kaydetmiştir. Dârekutnî ve Beyhakî'nin ... Vâkıdî - Abdullah b. Ca'fer ez-Zührî - Abdullah b. Ebî Süfyân - Babası - İbn Abbas tarihiyle kaydettikleri rivâyet şöyledir:

İbn Abbas dedi ki: "Safvân b. Ümeyye Müslüman olduğunda, nikahı altında sekiz kadın vardı. Resûlullah ona, bunlardan dördünü tutmasını, diğerlerini ayırmasını emretti."<sup>115</sup>

Safvân b. Ümeyye hakkında bilgi veren kaynaklar, onunla ilgili bu rivâyeti kaydetmemişlerdir.<sup>116</sup>

İbn Abbas'tan gelen rivâyetin senedindeki Abdullah b. Ebî Süfyân ve babası Ebû Süfyân, hadis rivâyetiyle tanınmamaktadır.<sup>117</sup> Vâkıdî ise, pek çok alim tarafından zayıf

veren eserlerde ise, bu kimselerin dörtten fazla olan karılarını ayırmalarıyla ilgili rivâyetlere yer verilmemiştir (Bkz: İbn Sa'd, *Tabakât*, I,127; İbn Abdilber, *İstî'âb*, II,630; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II,312-13; IV,359; İbn Hacer, *İsâbe*, II,54-55; III,412). Ancak İbn Habîb, saydığı bu isimlerden Gaylân b. Seleme, Süfyân b. Abdillâh ve Ebû Ukayl Mes'ûd b. Âmir'in, Müslüman olduklarında dört karılarını tuttuklarını, altısını ise bıraktıklarını ifade etmiştir. İbn Habîb, *Muhabber*, s.357.

112 İbn Habîb, *Muhabber*, s.357.

113 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VIII,1; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX,322.

114 İbn Habîb, *Muhabber*, s.104-05,307,447,473; İbn Abdilber, *İstî'âb*, II,718-22; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, III,22-23; İbn Hacer, *İsâbe*, II,187-88.

115 Dârekutnî, *Sünen*, III,269; Beyhakî, *Sünen*, VII,183.

116 Bkz: İbn Habîb, *Muhabber*, s.104-05,307,447,473; İbn Abdilber, *İstî'âb*, II,718-22; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, III,22-23; İbn Hacer, *İsâbe*, II,187-88.

117 İbn Hacer, *Tehzîb*, V,241; XII,113.

kabul edilmiş, hatta onu yalancılıkla itham edenler bile olmuştur.<sup>118</sup> Bu sebeple İbn Abbas'tan gelen rivâyet zayıftır. Azîmâbâdî (v. 1911) de bu rivâyetin zayıf olduğunu belirtmiştir.<sup>119</sup>

Bu arada rivâyette, Safvân'ın dörtten fazla olan hanımlarını ayırdığına dair bir ifade geçmemekle birlikte o, Hz. Peygamber'in emri doğrultusunda dört karısını ayırmış olmalıdır.

## 6. Rivâyetlerle İlgili Genel Değerlendirme

Poligamiyi dörtle sınırlayan rivâyetlere göre Hz. Peygamber, Müslüman olan ve yanında dörtten fazla kadın bulunan sahâbîlere, dörtten fazla olan eşlerini ayırmalarını emretmiştir. Fahrüddîn Râzî, bunun neseb, sihriyet veya süt emme, ya da dörtten fazla kadınla aynı anda evli olmanın haram olması sebebine dayanmış olabileceğini belirtir.<sup>120</sup> Her ne kadar rivâyetlerde sebep belirtilmese de Hz. Peygamber, aynı anda dörtten fazla kadınla evli bulunmanın haram olduğunu bildirmek üzere, bahis konusu olan sahâbîlere, dörtten fazla olan eşlerini ayırmalarını emretmiştir. Ashâb ve tâbiûn arasında dörtten fazla kadınla evlenenin bulunmaması ve İslam alimlerinin, dörtten fazla kadınla evlenmenin haram olduğuna dair görüşlerini bu rivâyetlere dayandırmaları, bu yasağın haram kılma maksadıyla konulduğunu gösterir.

Rivâyetlerde bahis konusu edilen sahâbîler, hicrî sekizinci veya daha sonraki yıllarda Müslüman olmuştur. Nisâ sûresi 3. âyet de hicrî sekizinci yılda nâzil olduğuna göre,<sup>121</sup> Hz. Peygamber, Nisâ sûresi 3. âyetteki hükmün sınırlama anlamına geldiğini, dolayısıyla dörtten fazla evlenmenin haram olduğunu açıklamış olmaktadır.

İbn Habîb, İslâm geldiğinde nikahı altında on karısı olanları sayarken, sadece Sakîflileri saymıştır.<sup>122</sup> Bu da, dörtten fazla evliliğin daha çok Sakîf kabilesi arasında yaygın olduğunu gösterir. Nitekim Gaylân b. Seleme ve 'Urve b. Mes'ûd da Sakîfli idi.

Öte yandan hadis ve tarih kaynaklarında sadece yukarıda kaydettiğimiz kimselerle ilgili rivâyetlerin gelmiş olması, Araplar arasında en fazla dört veya daha aşağı sayıda evliliğin yaygın olduğu ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim Nisâ sûresi 3. âyet nazil olduğunda Müslümanlardan dörtten fazla hanımı olup da bu hanımlardan fazla olanlarını boşadıklarına dair rivâyetlerin kaynaklarda yer almaması, bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

Bu arada yukarıda kaydettiğimiz rivâyetler isnad yönünden illetlidir. Gaylân b. Seleme hadisi mürsel olduğu için, el-Hâris b. Kays ve Safvân b. Ümeyye rivâyeti tenkit edilen râvîler sebebiyle, Nevfel b. Mu'âviye ve 'Urve b. Mes'ûd rivâyeti de munkatı' olduğu için hadis usûlü kaidelerine göre zayıftır. İbn Abdilber de, mezkur rivâyetlerin

118 İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh*, VIII,20-21; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX,363-68.

119 Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, VI,236.

120 Râzî, *Tefsîr*, IX,175.

121 Bkz: Özsoy-Güler, *Konularına Göre Kur'an*, s.863.

122 İbn Habîb, *Muhabber*, s.357.

tamamını illetli kabul eder.<sup>123</sup> Bazı alimler ise, bu rivâyetlerin hasen li ğayrihi mertebesinde olduğunu söylemişlerdir.<sup>124</sup>

Poligamiyi dörtle sınırlayan rivâyetler usûl yönünden her ne kadar zayıf ise de, ashâb ve tâbiûnun uygulamaları ve İslâm alimlerinin bu konudaki icmaları, mezkur rivâyetleri desteklemektedir.

### C. Rivayetler Çerçevesinde Oluşan Görüşler

İslâm alimleri, dörtten fazla kadınla evlenmenin haram olduğu ve bunun sadece Hz. Peygamber'e has olduğu hususunda mütefiktirler. Alimler, bu görüşlerini Nisâ sûresi 3. âyet ve yukarıda zikrettiğimiz rivâyetlere dayandırmışlardır. Ayrıca sahâbe ve tâbiûndan hiçbir kimsenin aynı anda nikahı altında dörtten fazla kadını bulundurmadıklarını, dolayısıyla bu konuda icma meydana geldiğini söylemişlerdir. Ancak Fahrüddin Râzî (v. 606/1209), kaydettiğimiz rivâyetlerle istidlali zayıf bularak şöyle der: "Bu yol iki sebepten dolayı zayıftır. Birincisi, Kur'ân sınır belirtmediğine göre, haber-i vâhidin ileri sürülmesi, Kur'ân'ın haber-i vâhidle neshini gerektirir ki, bu caiz değildir. İkincisi, rivâyetlerdeki haberler vakıayı bildirmektedir. Belki Hz. Peygamber, dört kadınla diğerlerini aynı nikahta tutmalarını, ya neseb, ya da emzirme sebebiyle caiz görmemiştir. Bu ihtimal, kuvvet bakımından da haber-i vâhidle aynıdır. Kur'ân'ın ise haber-i vâhid derecesindeki bir delille neshi caiz değildir." Fahrüddin Râzî, fukahânın ileri sürdüğü icmâ'ın, Hz. Peygamber dönemindeki nâsihi açıkladığını ifade ederek, bunun daha sağlam bir delil olduğunu ve icma'a karşı ehl-i bid'anın muhalefetine itibar edilmeyeceğini belirtir.<sup>125</sup>

Kanaatimizce burada nesh sözkonusu değildir. Zira Hz. Peygamber, İmâm Şâfi'nin dediği gibi,<sup>126</sup> Nisâ sûresi 3. âyetteki ifadenin sınırlama anlamına geldiğini açıklamış; sahâbe, tâbiûn ve sonra gelen alimler de bu âyetten ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından hareket ederek bir kimsenin aynı anda dörtten fazla kadınla evlenmesinin haram olduğunu söylemişler ve neticede bu konuda icma meydana gelmiştir.

Bununla birlikte sonraki dönemlerde icmâ'a aykırı görüş beyan edenler de olmuştur. İbnu's-Sabbâğ, el-İmrânî, el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail el-Hasenî er-Ressî, Nisâ sûresi 3. âyette geçen "mesnâ ve sülâse ve rubâ'a" ifadesindeki vavların cem' için olduğunu, ayrıca Hz. Peygamber'in vefat ettiğinde dokuz kadınla evli bulunduğunu ileri sürerek, dörtten fazla kadınla evlenmenin cevazına kail olmuşlardır.<sup>127</sup> Ancak ehl-i bid'a kabul edilen bu kimselerin görüş ve itirazları, İslâm alimleri tarafından dikkate alınmamış ve Nisâ sûresindeki sayının sınırlayıcı olduğu ve dörtten fazla kadınla evlenmenin sadece Hz. Peygamber'e has olduğu görüşü benimsenmiştir.

123 İbnu'l-Kayyim, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, VI,234.

124 Şevkânî, *Neyl*, VI,170; Zuhaylî, *İslam Fikhi*, IX,134.

125 Râzî, *Tefsir*, IX,175.

126 Şâfi'i, *Ümm*, V,53.

127 Bkz: İbn Kudâme, *Muğnî*, IX,471; Şevkânî, *Neyl*, VI,169.



Bu arada yukarıda kaydettiğimiz rivâyetler, fikh kitaplarına, Müslüman olduğunda nikahı altında dörtten fazla kadın bulunan kimsenin bu kadınlardan hangisini ayracağı biçiminde yansımış, -üzerinde icma edildiği için olsa gerek- konu üzerinde pek fazla tartışılmamıştır.

Fukahanın tartıştığı konulardan biri, Müslüman olduğunda dörtten fazla hanımı bulunan bir kimsenin bu kadınlardan hangisini ayracağıdır. Aralarında İmâm Muhammed (v. 189/804) ve İmâm Şâfi'î'nin (v. 204/819) bulunduğu bazı alimlere göre kişi, istediği kadını ayırmakta serbesttir. Çünkü rivâyetlerde Hz. Peygamber, "istediğin dördünü tut" demiştir. Buna göre kişi, dörtten fazla olan kadınlardan istediğini ayırmakta serbesttir. Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve Ebû Yûsuf'a (v. 182/798) göre ise, ilk dört kadınla yapılan nikah sahih, ondan sonrakiler fâsit olduğu için, ilk dördün dışındakileri ayırır.<sup>128</sup> İmâm Muhammed ve İmâm Şâfi'î'nin görüşü bizce daha isabetlidir. Çünkü -rivâyetler sabit ise- Hz. Peygamber, yukarıda zikri geçen sahâbîlere, kadınlardan istediği dördünü seçmesini, diğerlerini ayırmasını söylemiştir.

Fukahâ, Müslüman olup da beşinci evliliği yapan kimsenin durumunu da tartışmıştır. İmâm Mâlik (v. 179/795), Ebû Sevr (v. 186/802) ve İmâm Şâfi'î'ye göre, bilerek beşinci kadınla evlenen kimseye zina haddi, yani recm cezası uygulanır. Bilmeden yaparsa, sadece sopa cezası verilir. Ebû Hanîfe ise, nikah akdinin fâsit olması sebebiyle böyle bir kimseye had uygulanamayacağını belirtir.<sup>129</sup> Bizce de beşinci kadınla evlenen bir kimseye, herhangi bir ceza verilmez. Çünkü yapılan nikah fâsittir. Fâsit nikah sonucu yapılan cinsel ilişki de, cezayı gerektiren suç kapsamına girmemektedir.

## Sonuç

Poligami, İslâm'a göre bazı hallerde başvurulabilecek bir ruhsat olup mutlaka yerine getirilmesi gereken bir emir değildir. Kur'an-ı Kerim, çok evliliğe Nisâ sûresi 3. âyetle izin vermiş, ancak bu izni, eşler arasında adalet şartına bağlamış; Nisâ sûresi 129. âyette ise, eşler arasında adaletin gerçekleştirilmesinin zorluğuna işaret ederek tek eşle evlenmeyi tavsiye etmiştir.

Nisâ sûresi 3. âyet, rivâyetlere göre yetimler ve kadınlar arasında adaleti temin etmek, yetim mallarının haksız bir şekilde yenmesini önlemek ve yetimlerin mehirlerinde adaletli davranmayı sağlamak amacıyla inmiştir. Âyet, belli bir sayı bildirmekle birlikte, bu sayı, dörtten fazla evlenmenin yasak olduğu hükmünü koymak için vaz'edilmiş değildir. Ancak Hz. Peygamber, uygulamalarıyla bu âyetin sınırlama anlamına geldiğini açıklamış ve dörtten fazla hanımı bulunan sahâbîlere, fazla olan eşlerini ayırmalarını emretmiştir.

İslâm alimleri, dörtten fazla kadınla evlenmenin haram olduğu ve bunun sadece Hz. Peygamber'e has olduğu hususunda mütefiktirler. Alimler bu görüşlerini Nisâ sûresi 3. âyet ile kaydettiğimiz rivâyetlere dayandırmışlardır. Sahâbe ve tâbiünden hiçbir

128 Bkz: Şâfi'î, *Ümm*, V,175-76; Hattâbî, *Me'âlim*, II,677; Serahsî, *Mebûsât*, V,53-54; İbn Kudâme, *Muğni*, X,14-15.

129 Kurtubî, *el-Câmi'*, V,18.

kimsenin aynı anda dörtten fazla kadınla evlenmemiş olmaları da, İslâm alimlerinin önemli dayanaklarından biridir.

İcma'a aykırı görüş beyan eden, ancak ehl-i bid'a kabul edilen bazı kimselerin görüş ve itirazları ise, İslâm alimleri tarafından dikkate alınmamış ve Nisâ sûresindeki sayının sınırlayıcı olduğu ve dörtten fazla kadınla evlenmenin sadece Hz. Peygamber'e has olduğu ifade edilmiştir.

Dörtten fazla kadınla evlenmenin yasaklanmasıyla ilgili rivâyetler, Buhârî ve Müslim dışındaki kaynaklarda geçmiştir. Bu rivâyetler de isnad yönünden illetlidir. Ancak bazı alimler, bu rivâyetlerin hasen li ğayrihi mertebesinde olduğunu söylemişlerdir.

Poligamiyi dörtle sınırlayan rivâyetler, her ne kadar usûl yönünden zayıf ise de, ashâb ve tâbiünun uygulamaları ve sonraki alimlerin kanaatleri, bu rivâyetleri desteklemektedir. Dolayısıyla bir kimsenin dörtten fazla kadınla evlenmesinin haram olduğu hususunda İslâm alimleri arasında icma vardır. Bu icma da âyete, hadîse ve ashâbın uygulamalarına dayanmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Acar, H. İbrahim, "Poligami Konusunda Bazı Mülâhazalar", Ekev Akademi Dergisi, Ankara 1998, c.1, sy. 2.
- Ateş, Ali Osman, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, İstanbul 1996.
- Ateş, Süleymân, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, I-VI, İstanbul 1995 (Milliyet Gazetesi).
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed (v. 855/1451), *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, b.t.y, b.y.y. (Daru'l-fikr).
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak (v. 1911), *'Avnu'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-XIV, Beyrut 1410/1990.
- *et-Ta'liku'l-muğni 'ala'd-Dârekutni*, Medine 1386/1966 (Dârekutni'nin Sünen'i ile birlikte).
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferra' (v. 516/1122), *Şerhu's-Sünne*, I-XV, (Thk. Züheyr eş-Şavîş - Şu'ayb el-Arnâvut), Beyrut 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (v. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-VIII, b.t.y, b.y.y. (Daru'l-fikr).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh*, I-VIII, İstanbul 1992 (Çağrı Yayınları).
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Haneffî (v. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-III, Beyrut 1406/1986.
- Dârekutni, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer (v. 385/995), *es-Sünen*, I-IV, (Thk. Abdullah Hâşim Yemânî), Medine 1386/1966.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah (v. 1176/1762), *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I-II, (Trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1994.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (v. 275/888), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992 (Çağrı Yayınları).
- Hâkim, Ebû Abdillâh en-Neysâbüri (v. 405/1014), *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn* (Zehebî'nin *Telhis*'i ile birlikte), I-IV, Beyrut, b.t.y. (Daru'l-ma'rife).
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, I-II, (Trc. Sâlih Tuğ), İstanbul 1993.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed (v. 388/998), *Me'âlimu's-Sünen*, I-V, İstanbul 1992 (Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i ile birlikte).
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber (v. 463/1071), *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, I-IV, (Thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Kahire, b.t.y.
- İbn Belbân, Alâuddîn Ali b. Belbân el-Fârisî (v. 739/1338), *el-İhsân bi tertîbi Sahîhi İbn Hibbân*, I-IX, Beyrut 1407/1987.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim er-Râzî (v. 327/938), *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dil*, I-IX, Beyrut 1372/1953.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr el-Kûfî el-'Absî (v. 235/849), *el-Musannef*, I-XV, (Thk. Âmir el-Ömerî el-A'zamî), Bombay 1401-1403/1981-1983.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb (v. 245/859), *Kitâbu'l-muhabber*, (Neşreden: Ilse Lichtenstadter), Beyrut, b.t.y.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer (v. 852/1448), *Fethu'l-Bâri bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut, b.t.y. (Dâru'l-ma'rife).
- *el-İsâbe fi temyizi's-Sahâbe*, I-IV, Beyrut 1328 (Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî).
- *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII, Haydarâbâd 1325.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (v. 241/855), *el-Müsned*, I-VI, İstanbul 1992 (Çağrı Yayınları).
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhirî (v. 456/1063), *el-Muhallâ*, (Thk: Ahmed Muhammed Şâkir), I-XI, b.y.y, b.t.y. (Dâru'l-fikr).
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr ed-Dimeşkî (v. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, I-IV, Beyrut 1407/1987.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Hanbelî (v. 620/1223), *el-Muğni*, I-XIV, (Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1406-1411/1986-1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (v. 273/886), *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1992 (Çağrı Yayınları).
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd el-Kurtubî el-Endelûsî (v. 595/1198), *Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktasid*, I-II, İstanbul 1985.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd ez-Zührî (v. 230/844), *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, I-IX, Beyrut 1957-58.
- İbn Teymiye, Ahmed b. Teymiye el-Harrânî (v. 728/1327), *Mecmû'u fetâvâ*, I-XXXVII, Kahire 1404.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac Abdurrahmân b. Ali (v. 597/1200), *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, I-IX, Beyrut 1407/1987.
- İbnu'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem eş-Şeybânî el-Cezerî (v. 630/1232), *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, I-V, Beyrut, b.t.y. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî).
- İbnu'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-XIV, Beyrut 1410/1990 ('Avnu'l-Ma'bûd ile birlikte).
- Kazancı, Ahmed Lütfî, "*Ebû Rigâl*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1994, X. Cilt.
- Kitâbu Mukaddes*, İstanbul 1995 (Kitâbu Mukaddes Şirketi).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (v. 671/1272), *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, I-XXII, 1372/1952, b.y.y.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes (v. 179/795), *el-Muvatta'*, İstanbul 1992 (Çağrı Yayınları).

- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ (v. 1979), *Tefhîmu'l-Kur'ân*, (Trc. Heyet), I-VII, İstanbul 1996 (İkinci baskı).
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (v. 261/874), *el-Câmi'u's-sahih*, I-III, İstanbul 1992 (Çağrı Yayınları).
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb (v. 303/915), *es-Sünen*, I-VIII, İstanbul 1992 (Çağrı Yayınları).
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (v. 676/1277), *el-Minhâc* (Şerhu Müslim), I-XVIII, Mısır 1972.
- Özsoy-Güler, Ömer Özsoy - İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'ân*, Ankara 1997.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (v. 606/1209), *Mefâtihu'l-ğayb*, I-XXXII, Kahire, b.t.y.
- Reşit Rıza (v. 1935), *Tefsîru'l-menâr*, I-XII, 1393/1973, b.y.y. (Dâru'l-fikr).
- Sâbü'nî, Muhammed Ali, *Revâi'u'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*, I-II, İstanbul 1984.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâil el-Emîr el-Yemenî (v. 1182/1768), *Sübülû's-selâm şerhu Bü'lûğî'l-merâm*, (Ta'lik: Fevvâz Ahmed Zemerlî - İbrahim Muhammed el-Cemel), I-IV, Kâhire 1407/1987.
- Sehârenfü'rî, Ahmed (v. 1927), *Bezlu'l-mechûd fi halli Ebî Dâvûd*, I-XX, (Ta'lik: Muhammed Zekeriyâ Kandehevî), Riyad, b.t.y. (Dâru'l-livâ).
- Serahsî, Şemsüddîn (v. 483/1090), *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut 1409/1989.
- Seyyid Sâbık, *Fikhu's-sünne*, I-III, Kahire, b.t.y. (Dâru't-türâs).
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân (v. 911/1505), *ed-Dürrü'l-mensûr*, I-VIII, Beyrut 1403/1983.
- Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs (v. 204/819), *el-Ümm*, I-VIII, Beyrut 1410/1990.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v. 1250/1834), *Neylu'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, I-VIII, Kahire 1391/1971.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v. 310/922), *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXX, Beyrut 1400/1980.
- Tabresî, Ebû Ali el-Fadl (v. 548/1153), *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, (Thk: Hâşim er-Resûlî - Fadlullah et-Tabatabâî), I-V, Beyrut 1406/1986.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (v. 279/892), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992 (Çağrı Yayınları).
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- Wensinck, A.J., *Concordance Et Indices De La Tradition Musulmane*, I-VIII, İstanbul 1986 (Çağrı Yayınları).
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (v. 1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-X, (Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam ve diğerleri), İstanbul, b.t.y. (Zaman Gazetesi).

- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (v. 748/1347), *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I-IV, (Thk. Ali Muhammed el-Becâvî), b.y.y., b.t.y. (Dâru'l-fikr).
- Telhisu'l-Müstedrek*, I-IV, (*el-Müstedrek* ile birlikte) Beyrut, b.t.y. (Dâru'l-ma'rife).
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (v. 538/1143), *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil*, I-IV, Tahrân, b.t.y.
- Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, I-X, (Trc. Ahmed Efe ve diğeri), İstanbul 1994 (Zaman Gazetesi).
- Zürkânî, Muhammed Abdûlbâkî b. Yûsuf el-Mısri el-Mâlikî (v. 1122/1710), *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*, I-IV, Beyrut 1411/1990.

## HADİS USÛLÜNDE FERD VE GARİB

Yusuf Ziya KESKİN\*

**H**adisler, bazı özelliklerinden dolayı farklı sınıflandırmalara tâbî tutulmuş ve değişik kavramlarla isimlendirilmiştir. Mesela râvî sayısı açısından mütevâtîr ve âhâd, senedin sonu itibarıyla kudsî, merfû', mevkûf ve maktû', sıhhat açısından da sahîh, hasen ve zayıf gibi kısımlara ayrılmıştır. Bazı hadisler ise birkaç açıdan taksîme tâbî tutulabilecek özelliklere sahiptir. Bir hadis, râvî sayısı açısından âhâd, senedin sonu itibarıyla merfû', sıhhat açısından da sahîh olabilir. Dolayısıyla hadisleri değişik yönlerden inceleyip farklı kavramlarla isimlendirmek mümkündür.

Râvî sayısı bakımından tevâtür derecesine ulaşmayan hadislere âhâd denir. Âhâd haberler de kendi içinde meşhûr, azîz ve garîb gibi kısımlara ayrılır. Her tabakada en az üç râvî kanalıyla rivayet edilen hadislere *meşhûr*, iki râvî tarafından rivayet edilenlere *azîz*, sadece bir râvînin rivayet ettiği hadislere de *ferd* veya *garîb* denir. Bu makalemizde âhâdın kısımlarından olan ferd ve garîb hadisler üzerinde duracağız.

### I. Ferd Hadis

Ferd, lügatte "bir, tek veya çiftin yarısı" manasınadır. Çoğulu efrâd gelir.<sup>1</sup> Hadis ıstılahında ise, gerek lügat yönünden ve gerekse ıstılah yönünden garîbin müterâdifi olup,<sup>2</sup> isnadın herhangi bir yerinde râvîsi tek kalmış veya senedindeki yahut metnindeki bir özellik açısından başka rivayetlerden farklı olan hadis çeşidine denir.<sup>3</sup>

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi. [yzkeskin@hotmail.com](mailto:yzkeskin@hotmail.com)

1 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, F-R-D maddesi, III,331.

2 İbn Hacer, *Nüzhe*, s.54.

3 Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s.108; Polat, "Ferd", T.D.V.İ.A., XII,368.

Ferd ile garib hadisler arasında ortak olan tek kalış (teferrüd, infirâd) kavramını dikkate alan bazı alimler, bu iki terimin eş anlamlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, birazdan tanımlarını vereceğimiz *ferd-i mutlak* ile *garib-i mutlak*, *ferd-i nisbi* ile *garib-i nisbi* eş anlamlıdır. Fakat birçok hadis alimi, ferd ve garib terimleri arasında kullanılışlarının azlığına veya çokluğuna göre ayırım yapmış ve ferd ismini çok defa *ferd-i mutlak*'a, garib ismini de *ferd-i nisbi*'ye vermiş; bu kelimelerden türemiş fiillerin kullanılışı söz konusu olduğunda ise aralarında hiçbir ayırım yapmamışlardır. Mesela, ister *ferd-i mutlak*, ister *ferd-i nisbi* olsun, her ikisinde de "*teferrede bihi fülânun*" (bu hadiste falan teferrüd etmiştir) veya "*ağrebe bihi fülânun*" (bu hadis falan sebebiyle garib olmuştur) denilerek, ferd ve garibten türemiş fiiller aynı mânâda kullanılmıştır. Ferd tabiri, garibin kısımları bahis konusu olduğu zaman daha çok isti'mâl edilmiştir. Ancak ferd hadis, garib hadisten daha yaygındır. Bununla birlikte ferd nev'i içerisinde sayılan her hadis garib grubuna girmez. Mesela beldelelere veya kabilelere izafe edilen ferd hadisler, garib kapsamına girmezler.<sup>4</sup>

Hicretin ilk asırlarında haber-i vâhidin ferd anlamında kullanıldığı da olmuştur.<sup>5</sup> Öte yandan mütekaddim usûlcülerden Hâkim en-Neysâbüri (v. 405/1014), ferd hadisleri anlatırken sadece *ferd-i nisbi*den söz etmiştir.<sup>6</sup>

Şâz ve münker hadislerin tarifinde daha güvenilir râviye muhalefet etme esasını değil, teferrüdü esas alan alimlere göre şâz ve münker terimleri de ferd ile eş anlamlıdır.<sup>7</sup> Ancak şâz ve münker, muhâlefet şartıyla ferd hadisten ayrılır. Şâz ve münkerde hem muhalefet, hem teferrüd söz konusu iken, ferd hadiste sadece teferrüd vardır.<sup>8</sup>

Teferrüdün meydana geldiği yere göre ferd hadis iki kısma ayrılmıştır: *Ferd-i Mutlak* ve *Ferd-i Nisbi*.

**1. Ferd-i Mutlak:** Râvînin kendisinden başkasının rivayet etmediği, bütün râvîlerden teferrüd ettiği hadistir.<sup>9</sup> Sened ve metin yönünden garib olan hadisler de *ferd-i mutlak* kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>10</sup>

4 Bkz: Hâkim, *Ma'rife*, s.153; İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, s.79; Nevevî, *Takrib*, s.12; İbn Hacer, *Nüzh*, s.54; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.152-3,156; Beykûnî, *Şerhu'l-Manzûme*, s.134-5; Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, s.108; Subhî Sâlih, *Hadis İstilahları*, s.190; 'İtr, *Menhecü'n-nakd*, s.399,401; Muhammed Accâc, *Usûlu'l-hadis*, s.360-61; Uğur, *Hadis Terimleri*, s.92-93; Polat, "*Ferd*", T.D.V.İ.A., XII,368; a. mlf., "*Garib*", T.D.V.İ.A., XIII,375; Aydınlı, *Hadis İstilahları*, s.56.

5 Bkz: Şâfi'i, *Risâle*, s.205 (pr.999).

6 Hâkim, *Ma'rife*, s.154.

7 Bkz. İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, s.77-82; İbn Kesir, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, s.47; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.151.

8 Bkz. İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, s.79; Nevevî, *Takrib*, s.12; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.152-3,156.

9 İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, s.88; Nevevî, *Takrib*, s.13; İrakî, *Fethu'l-muğis*, s.110; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.162; Beykûnî, *Şerhu'l-Manzûme*, s.131; Kâsimî, *Kavâ'idü't-tahdis*, s.132; Kettâni, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, s.114; 'İtr, *Menhecü'n-nakd*, s.400; Muhammed Accâc, *Usûlu'l-hadis*, s.358.

10 'İtr, *Menhecü'n-nakd*, s.400.



İbn Hacer el-Askalâni'ye (v. 852/1448) göre râvînin teferrüdü, tarikleri çok da olsa, senedin aslı denilen sahâbî tarafında meydana gelirse buna *ferd-i mutlak*, senedin ortasında olursa buna da *ferd-i nisbî* denir.<sup>11</sup>

Tâbiînin teferrüd ettiği hadisler de *ferd-i mutlak* kabul edilmiştir. Abdullah b. Dînâr'ın (v. 127/744) İbn Ömer'den (v. 73/692) rivayet ettiği, "Hz. Peygamber, azadlı kölenin miras hakkının satılmasını da hibe edilmesini de yasakladı."<sup>12</sup> hadisi buna örnek verilebilir. Bu hadisi İbn Ömer'den rivayet etmede Abdullah b. Dînâr tek kalmıştır. Müslim (v. 261/875), "Bu hadis için bütün insanlar Abdullah b. Dînâr'a muhtaçtırlar." der.<sup>13</sup> Bu rivayeteki teferrüd, senedin aslında yani baş tarafında olduğu için hadis *ferd-i mutlak* veya *garib-i mutlak*'tır.<sup>14</sup>

Bununla beraber bütün sahâbîlerin tenkit dışı bırakılması görüşünde olan bazı alimler, onların Hz. Peygamber'den tek başlarına rivayet ettikleri hadisleri ferd olarak kabul etmemişlerdir.<sup>15</sup>

Ancak alimlerin çoğu, hadisin kaynağı olan sahâbeden tek râvî kanalıyla gelen rivayetlerin mutlak ve gerçek ferd sayılacağını ifade ederek, bunun hadisin daha sonraki yüzyıllarda şöret bulması halinde bile değişmeyeceğini, dolayısıyla senedin diğer kısımlarındaki teferrüdün nisbî kabul edileceği görüşünü benimsemişlerdir. Bazı alimler ise İbn Hacer'in tarifinin aksine, senedin neresinde olursa olsun, herhangi bir râvînin kendi üstündeki râvîden tek başına rivayet ettiği hadisi *ferd-i mutlak* saymışlardır. Senedin bir yerinde tek kalan râvînin bir sonraki tabaka için o hadisin yegâne mesnedi olacağı gözönünde bulundurulduğunda, bu görüşün *ferd-i mutlak* terimiyle anlatılmak istenen manaya daha uygun düştüğü söylenebilir.<sup>16</sup>

**2. Ferd-i Nisbî:** Teferrüd veya garâbet, senedin sahâbî ve tâbiîn tabakasından sonraki tabakalarda olursa, böyle bir habere *ferd-i nisbî* veya *garib-i nisbî* denir.<sup>17</sup> Bir başka tanıma göre *ferd-i nisbî*, özel bir cihete nisbeten teferrüdün vâki olduğu hadistir. Buna garibu'l-*isnâd* olan rivayetler de dahildir.<sup>18</sup>

Nisbî denilmesi, haber aslında meşhur olsa bile, teferrüdün belirli bir şahsa nispetle vukubulması dolayısıyladır.<sup>19</sup> Haberin meşhur olması ise, teferrüdün olmadığı diğer tarikler yönündendir. Mesela Mâlik b. Enes (v. 179/795) Nâfi'den (v.117/735), Nâfi'

11 İbn Hacer, *Nüzhe*, s.52-54.

12 *Buhârî*, 'ıtk 10 (III,120); *Müslim*, 'ıtk 16 (II,1145).

13 *Müslim*, 'ıtk 16 (II,1145).

14 İrakî, *Takyid*, s.85-86; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, I,109; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s.109; Muhammed Accâc, *Usûlu'l-hadis*, s.358; Uğur, *Hadis Terimleri*, s.94.

15 Polat, "*Ferd*", T.D.V.İ.A., XII,368-9; Mahmûd et-Tahhân, *Teyisir*, s.39.

16 Polat, "*Ferd*", T.D.V.İ.A., XII,368-9.

17 Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, I,109. Ayrıca bkz: İbn Hacer, *Nüzhe*, s.53.

18 İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s.88; İrakî, *Fethu'l-muğis*, s.110; Beykûni, *Şerhu'l-Manzûme*, s.132; Kâsımî, *Kavâ'idu't-tahdis*, s.132; Subhî Sâlih, *Hadis İstılahları*, s.191; Muhammed Accâc, *Usûlu'l-hadis*, s.359; İtr, *Menhecû'n-nakd*, s.400; Polat, "*Garib*", T.D.V.İ.A., XIII,375; a. mlf., "*Ferd*", T.D.V.İ.A., XII,369.

19 İbn Hacer, *Nüzhe*, s.54.

de İbn Ömer'den (v. 73/692) bir hadis rivayet etmiş olsa ve bir başka râvî de aynı hadisi mütâbî'i olmaksızın Mâlik'ten rivayetiyle teferrüd etse, bu hadis, Mâlik'ten tek olarak rivayet eden râviye nispetle *ferd-i nisbî -garib-i nisbî-* olur. Nâfi'den rivayet edenler kalabalık bir cemaat oldukları takdirde, bu cemaate ve onlardan bize kadar nakleden aynı şekildeki kalabalık râvî grubuna nispetle de hadis meşhûr olur.<sup>20</sup>

Hadis alimleri *ferd-i nisbî* yi dört kısma ayırmışlardır. Bunlar;

a. Sika bir râvînin başka bir sika râvîden rivayet etmede tek kalması. "Bu hadisi sika falandan başka hiç kimse rivayet etmemiştir." gibi ifadelerle anlatılmak istenen budur.<sup>21</sup> Mesela Abdullah b. Mes'ûd'un (v. 32/652) en büyük günahın ne olduğuna dair sorduğu soruya Hz. Peygamber'in verdiği cevapla ilgili hadiste,<sup>22</sup> Süfyan es-Sevri'nin (v. 161/777) Vâsıl b. Hayyân el-Ahdeb'ten (v. 129/746) rivayeti olarak Abdurrahman b. Mehdî (v. 198/814) teferrüd etmiştir.<sup>23</sup> Bu hadisin başka isnadları bulunsa bile, Süfyan es-Sevri'nin Vâsıl'dan rivayeti olarak yalnız bir kişinin nakletmesi, o rivayetin *ferd-i nisbî* sayılması için yeterli bir sebeptir.<sup>24</sup>

b. Hadis, diğer vecihlerde başkasından rivayet edilse de, belli bir râvînin belli bir râvîden teferrüdü.<sup>25</sup> "Bu hadisin rivayetinde fûlan râvî, falan râvîden rivayet etmede tek kalmıştır." derken bu duruma işaret edilir. Mesela Süfyan b. 'Uyeyne - Vâil b. Dâvûd - Babası<sup>26</sup> - Zührî - Enes b. Mâlik rivayetine göre Resûlullah (s.a.v.), Safiyye ile evlendiğinde düğün yemeği olarak sevik (kavut) ve hurma ikram etmiştir.<sup>27</sup> Bu hadisi Dâvûd'dan sadece oğlu Vâil, Vâil'den de sadece İbn 'Uyeyne rivayet ettiği için garîbdir.<sup>28</sup> Nitekim Tirmizî (v. 279/892) de bu hadis için *hasen-garib* demiştir.<sup>29</sup>

c. Bir şehir veya bölge halkının, başkalarının rivayet etmediği bir hadisi rivayet etmede tek kalmaları.<sup>30</sup> Bir şehre yerleşmiş olan râvî veya râvîlerin yalnız orada rivayette bulunması sebebiyle ancak o bölgede bilinen ve "Şâmlılar'ın hadisi,

20 Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I,110; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s.110.

21 Kâsımî, *Kavâ'idu't-tahdîs*, s.132; Mahmûd et-Tahhân, *Teysîr*, s.40.

22 *Buhârî*, hudûd 20 (VIII,21).

23 Hâkim, *Ma'rife*, s.160-61.

24 Polat, "*Ferd*", T.D.V.İ.A., XII,369.

25 İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s.89; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.162; Kâsımî, *Kavâ'idu't-tahdîs*, s.132; 'İtr, *Menhecû'n-nakd*, s.400; Muhammed Accâc, *Usûlu'l-hadîs*, s.359.

26 Ebû Dâvûd'un Hâmid b. Yahyâ tarihiyle kaydettiği rivayete göre Vâil, oğlu Bekr'den rivayet etmiş, İbn Mâce'nin Muhammed b. Ebî Ömer el-'Adenî ve Gıyâs b. Ca'fer er-Rahabî, Tirmizî'nin Muhammed b. Ebî Ömer el-'Adenî tarihiyle kaydettikleri rivayetlerde ise Vâil, babası Dâvûd'dan rivayet etmiştir. Bkz: *İbn Mâce*, nikâh 24 (I,615); *Tirmizî*, nikâh 10 (III,403).

27 *Ebû Dâvûd*, et'ime 2 (IV,126); *Tirmizî*, nikâh 10 (III,403); *İbn Mâce*, nikâh 24 (I,615).

28 İrakî, *Fethu'l-muğîs*, s.110-11; Beykûnî, *Şerhu'l-Manzûme*, s.133.

29 *Tirmizî*, nikâh 10 (III,403).

30 İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s.89; İbn Kesir, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, s.50; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.162; Beykûnî, *Şerhu'l-Manzûme*, s.133; Kettânî, *er-Risâletu'l-müstatrafe*, s.114; Muhammed Accâc, *Usûlu'l-hadîs*, s.359.

Hicâzlılar'ın hadisi" gibi ifadelerle anılan hadisler böyledir. Bunlara "*efrâdu'l-büldân*" denilir.<sup>31</sup> Mesela Hz. Peygamber'in, Süheyl b. Beydâ'nın cenaze namazını mescidde kıldığını dair Hz. Aişe (v. 58/677) hadisinin<sup>32</sup> bütün râvileri Medîneli'dir. Ayrıca Hz. Ali'nin (v. 40/660) Resûlullah adına kurban kestğine dair hadisin<sup>33</sup> bütün râvileri de Kûfeli'dir.<sup>34</sup> Bir belde halkının teferrüd etmesi, o hadisin za'fını gerektirmez. Ancak bu ifadelerle o belde ehlinde sadece birinin teferrüdü kastedilir ve teferrüd eden râvî de zayıf biri olursa, o zaman hadis de zayıf olur ve bu rivayet *ferd-i mutlak* tan sayılır.<sup>35</sup>

4. Bir şehir veya bölge halkının başka bir şehir veya bölge halkından teferrüdü.<sup>36</sup> Bu husus, "Hadisin rivayetinde Basrahlılar Medîneliler'den teferrüd etmiştir." gibi sözlerle ifade edilir.<sup>37</sup> Mesela Hz. Ömer'in (v. 23/644) Câbiye'de\* hutbe irad ettiğine dair İbn Ömer'den gelen hadisi<sup>38</sup> Horâsânlılar Kûfeliler'den rivayet etmede teferrüd etmişlerdir.<sup>39</sup>

Bir de *ferd-i muhâlif* vardır ki, bir râvînin, kendisinden daha güvenilir râvîlere muhâlif olarak rivayette bulunması ve bu rivayetinde tek kalmasıdır. İbnu's-Salâh (v. 643/1245) ve Nevevî'ye (v. 676/1277) göre *ferd-i muhâlif*, şâzzın iki kısmından birincisidir.<sup>40</sup> Nevevî bu konuda şöyle der: "Eğer âdil ve zâbit râvînin rivayetinde teferrüd ettiği hadis, kendisinden daha hâfiz ve zâbit olan râvînin rivayetine muhâlif ise bu, merdûd şâzdır. Muhâlif değilse, râvîsinin âdil, hâfiz ve zabtında mevşûk olması kaydıyla bu ferd hadisi sahihtir. Râvînin zabtu tam değilse hasendir. Eğer adâlet ve zabt vasıflarından yoksun ise, hadisi münker merdûd şâzdır. Hâsılı merdûd şâz, *ferd-i muhâlif* tir."<sup>41</sup>

Başkalarına muhalefet bahis konusu olmadan râvînin başkalarının rivayet etmediği bir hadisi rivayet etmesiyle tek kalması da *ferd-i muhâlif*ten sayılmıştır. Dolayısıyla teferrüd eden râvînin adâlet ve zabt yönlerinden güvenilir bir kimse olması halinde de

31 Bkz: Uğur, *Hadis Terimleri*, s.67.

32 *Müslim*, cenâiz 99,100,101 (I,668-69).

33 *Ebû Dâvud*, edâhî 2 (III,227-28); *Tirmizî*, edâhî 3 (IV,84).

34 Hâkim, *Ma'rife*, s.157. Ayrıca bkz: Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.163.

35 İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, s.89; Nevevî, *Takrib*, s.13; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.162; Beykûnî, *Şerhu'l-Manzûme*, s.133; Kâsımî, *Kavâ'idu't-tahdis*, s.132; Muhammed Accâc, *Usûlu'l-hadis*, s.359.

36 İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, s.89; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.162.

37 Hâkim, *Ma'rife*, s.162; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.357; Kâsımî, *Kavâ'idu't-tahdis*, s.132; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, I,110; Muhammed Accâc, *Usûlu'l-hadis*, s.359; 'İtr, *Menhecû'n-nakd*, s.400-1; Uğur, *Hadis Terimleri*, s.94-95; Polat, "Garib", T.D.V.İ.A., XIII,375; a. mif, "Ferd", T.D.V.İ.A., XII,369.

\* Hz. Ömer'in ziyaretiyle meşhur olan Câbiye, Dimaşk'ın 80 km. kadar güneybatısında Havrân bölgesindeki Cevlân'da, bugünkü Nevâ'ya çok yakın yere kurulmuş bir ordugah şehridir. Fayda, "Câbiye", T.D.V.İ.A., VI,538.

38 *Tirmizî*, fiten 7 (IV,465).

39 Hâkim, *Ma'rife*, s.163.

40 Bkz: İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, s.79; Nevevî, *Takrib*, s.12; İrakî, *Fethu'l-muğîs*, s.101.

41 Nevevî, *Takrib*, s.12.

rivayeti *ferd-i muhâlif* kabul edilir. *Ferd-i muhâlif*, merdûd ve münker haberler cümlesinden olup şâzzın bir çeşididir.<sup>42</sup>

Bu arada değişik kültür merkezlerinde rivayet edilen hadislerin bu bölgelere göre toplanıp tasnif edilmesiyle meydana gelen çoğu cüz şeklindeki hadis mecmualarına "*büldâniyye*" adı verilmiştir.<sup>43</sup>

Ferd terimi, hadis usûlünde sadece hadisin sıfatı olarak değil, aynı zamanda bir râvînin başka kimselerde rastlanmayan adının, künye veya lakabının sıfatı olarak da kullanılır; bunlara "*ferd mine'l-esmâ*, *ferd mine'l-künâ*, *ferd mine'l-elkâb*" denir. Ferd isimlere Ecmad b. Üceyyân, ferd künyelere Ebu'l-'Ubeydeyn, ferd lakaplarına da Sefîne'yi örnek olarak zikredebiliriz.<sup>44</sup>

## II. Garîb Hadis

Garîb, lügatte "vatanından uzakta, yabancı, yalnız ve tek başına kalan kimse" anlamındadır. Çoğulu garâib gelir.<sup>45</sup> İstilahta ise, "sened veya metin yönünden tek kalmış, yahut bir benzeri, başka râvîler tarafından rivayet edilmemiş hadis" demektir.<sup>46</sup> Hadisin metninde veya isnadındaki ziyadelik de garîb kapsamı içerisinde değerlendirilmiştir.<sup>47</sup>

Bir râvînin tek başına rivayet ettiği hadis manasında garîb, *ferd-i nisbîn*in diğer adıdır. Sadece bir râvî tarafından rivayet edilen hadis, bir benzeri başka râvîler tarafından rivayet edilmediği, yahut diğer rivayetler ona aykırı olduğu için tek kalan manasında garîb ismini almıştır.<sup>48</sup> Bazı alimler, garîbi şâz anlamında kullanmışlardır. Ancak meşhur olan, istilahtaki kullanımdır.<sup>49</sup>

Bir garîb hadis, diğer tariklerden rivayet edildiği anlaşılırsa, garîb olmaktan kurtulur. Rivayet tariklerinin sayısına göre *azîz* ya da *meşhûr* mertebesine yükselir.<sup>50</sup>

42 Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, s.108-9; Uğur, *Hadis Terimleri*, s.93. Ayrıca bkz: Kâsımî, *Kavâ'idu't-tahdîs*, s.132.

43 Uğur, *Hadis Terimleri*, s.40; Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s.41.

44 Uğur, *Hadis Terimleri*, s.259-60; Polat, "*Ferd*", T.D.V.İ.A., XII,369; Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s.57.

45 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Ğ-R-B maddesi, I,639.

46 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s.270; Nevevî, *Takrîb*, s.42; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, XVIII,39; İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs*, s.124; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.355; Beykûnî, *Şerhu'l-Manzûme*, s.88; Kâsımî, *Kavâ'idu't-tahdîs*, s.128; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I,109; İtr, *Menhecû'n-nakd*, s.396; Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, s.114; Uğur, *Hadis Terimleri*, s.102; Polat, "*Garîb*", T.D.V.İ.A., XIII,375; Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s.60; Mahmûd et-Tahhân, *Teyisîr*, s.38.

47 Beykûnî, *Şerhu'l-Manzûme*, s.88; Kâsımî, *Kavâ'idu't-tahdîs*, s.128.

48 Uğur, *Hadis Terimleri*, s.102.

49 Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I,110.

50 İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs*, s.124; İrakî, *Fethu'l-muğîs*, s.308; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I,110; Uğur, *Hadis Terimleri*, s.102.

Garîb hadisler, Buhârî (v. 256/870) ve Müslim'in (v. 261/875) *Sahih*'lerinde bulunduğu gibi, diğer muhaddislerin kitaplarında da yer almaktadır.<sup>51</sup>

Öte yandan garîb hadisle bir ilgisi olmayan, bu yüzden onunla karıştırılmaması gereken *garibu'l-hadîs* tabiri, hadislerin herkes tarafından kolayca anlaşılmasını, ancak Arap dilinde derinleşmiş alimlerin anlayabilecekleri lafızlar manasındır. Konusu, hadislerin anlaşılması güç lafızlarının açıklanması olduğu için de bu ilme *garibu'l-hadîs ilmi* denmiştir.<sup>52</sup>

### A. Teferrüdün Meydana Geldiği Tabakaya Göre Garîb Hadisin Kısımları

Garîb hadis, ferd hadiste olduğu gibi, teferrüdün meydana geldiği tabakaya göre *garîb-i mutlak* ve *garîb-i nisbî* diye iki kısma ayrılır.<sup>53</sup>

1. **Garîb-i Mutlak:** Tarikler çok da olsa garâbetin, senedin aslı sayılan sahâbî veya tâbî râvîsinde meydana geldiği hadistir. Buna *ferd-i mutlak* da denir.<sup>54</sup>

2. **Garîb-i Nisbî:** Garâbetin senedin aslında değil, sonraki tabakalarında meydana geldiği hadistir. Buna *ferd-i nisbî* de denir. Nisbî diye nitelendirilmesi, garâbetin belirli bir şahsa nisbetle meydana gelmesi dolayısıyladır.<sup>55</sup>

### B. Sened ve Metin Yönünden Garîb Hadisin Kısımları

1. **Garîbu'l-isnâd:** Isnadı garîb olup metni garîb olmayan hadistir. İbnu's-Salâh (v. 643/1245), bu nevi hadislerle ilgili şöyle der: "Bu, metni bilinen ve sahâbîlerden bir cemaatten rivayet edilen, ancak bir râvînin başka bir sahâbîden rivayet etmede teferrüd ettiği hadistir. Bu hadis bu tarikten garîb olur, fakat metni garîb değildir. Tirmizî (v. 279/892) bu nevi hadisler için, "Bu vecihten garîbtir" der. Kanaatimce metni garîb olup isnadı garîb olmayan bulunmaz. Ancak bir şeyhten rivayet etmede teferrüd eden râvînin ferd hadisi şöhret bulup o râvîden çok sayıda kimse rivayet ederse, o hadis garîb meşhur ve metin yönünden garîb olur; fakat isnad yönünden garîb olmaz. Bu, isnadın iki tarafından birine göredir. Yani hadis, isnadın baş tarafına göre garîbdir, son tarafına göre ise meşhurdur. Mesela "*İnnema'l-a'mâlu bi'n-niyât...*" hadisinde<sup>56</sup> ve meşhur eserlerdeki diğer garîb hadislerde olduğu gibi."<sup>57</sup>

51 Bkz: İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, II,624; İbn Hacer, *Nüzhe*, s.53; a. mlf., *Nüket*, II,708; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.163; Uğur, *Hadis Terimleri*, s.102; Mahmûd et-Tahhân, *Teyşir*, s.40-41.

52 Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I,111; Uğur, *Hadis Terimleri*, s.103.

53 İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s.47.

54 Örnek için Ferd-i Mutlak başlığına bakılabilir.

55 Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s.114-15; Muhammed Accâc, *Usûlu'l-hadîs*, s.360; Polat, "Garîb", T.D.V.İ.A., XIII,375; Mahmûd et-Tahhân, *Teyşir*, s.39.

*Garîb-i Mutlak* ve *Garîb-i Nisbî*'ye örnek için *Ferd-i Mutlak* ve *Ferd-i Nisbî* başlıklarına bakılabilir.

56 Buhârî, bed'u'l-vahy 1 (1,2).

57 İbnu's-Salâh, "*Ulûmu'l-hadîs*", s.271; Nevevî, *Takrib*, s.42; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.356. Kâsımî de aynı değerlendirmeyi yapar. Bkz: *Kavâ'idu't-tahdîs*, s.129.

İbnu's-Salâh'ın bahsettiği "*İnnema'l-a'mâlu bi'n-niyyât...*" hadisi sahih olup Hz. Ömer tarafından rivayet edilmiştir.<sup>58</sup> Hz. Ömer'den Alkame, ondan Muhammed b. İbrahim, ondan da Yahyâ b. Sa'îd teferrüd etmiş; hadis Yahyâ'dan sonra yayılmış ve meşhur olmuştur. Dolayısıyla bu hadis Yahyâ b. Sa'îd'e kadar garîb; Yahyâ'dan sonra yayıldığı için de meşhurdur.<sup>59</sup>

Hz. Peygamber'in, "Kafir yedi mide, mü'min bir mide ile yer." hadisi<sup>60</sup> de isnad yönünden garîbe misaldir. Tirmizî (v. 279/892) de bu hadisi kaydetmiş ve isnad yönünden bu vecihle hasen garîb olduğunu belirtmiştir.<sup>61</sup>

İbn Receb el-Hanbelî (v. 795/1393), bu hadisin pek çok tarikle Resulullah'tan gelen maruf bir hadis olduğunu belirterek şöyle demiştir: "Bu hadis *Sahihân*'da Ebû Hüreyre (v. 57/676) ve İbn Ömer'den (v. 73/692) tahrir edilmiştir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den (v. 42/663) de gelen bu hadisi Müslim (v. 261/875), Ebû Küreyb yoluyla kaydetmiştir. Ancak aralarında Buhârî (v. 256/870) ve Ebû Zûr'a er-Râzî'nin (v. 264/878) de bulunduğu pekçok alim, Ebû Küreyb tarikini garîb karşılamış ve onun teferrüd ettiğini söylemişlerdir."<sup>62</sup>

**2. Garîbu'l-metn:** Bir râvînin hadisin tamamını veya bir kısmını rivayet etmede teferrüd etmesidir. Başkalarının söylemediği bir ziyadeyi râvînin zikretmesi de bu kısma dahildir.<sup>63</sup> Mesela "*Cu'ilet liye'l-erdu mesciden ve tahûren*" hadisi,<sup>64</sup> dokuz ayrı sahâbîden bu lafızla rivayet edilmiştir. Fakat Amr b. Yahyâ b. 'Umâre el-Mâzinî, bu hadisi babası vasıtasıyla Ebû Sa'îd el-Hudrî'den (v. 63/682) "*el-Erdu kulluhâ mescidun illa'l-makberetu ve'l-hammâmu*" lafzıyla rivayet etmiştir.<sup>65</sup> Amr, hadiste geçen istisnayı ziyade kılmıştır. Bu ziyadeden dolayı hadis, hem isnad hem de metin yönünden garîbdir.<sup>66</sup>

İmam Mâlik'in (v. 179/795) rivayet ettiği şu hadis de metindeki ziyade yönünden garîbe misaldir:

58 Bazı alimler bu hadisi sadece Hz. Ömer'in değil, onun dışında başka sahâbîlerin de rivayet ettiklerini kaydetmişlerdir (Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.153). Ancak "*İnnema'l-a'mâlu bi'n-niyyât...*" hadisinin sahih isnadla sadece Hz. Ömer'den geldiği, diğer sahâbîlerden gelen rivayetlerin ya zayıf, ya da mutlak niyetle ilgili olduğu da ifade edilmiştir.

59 Bkz: İbn Teymiye, *Fetâvâ*, XVIII,39,247; İrakî, *Takyid*, s.83; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.151-52; Muhammed Accâc, *Usûlu'l-hadîs*, s.362, 2 numaralı dipnot.

60 Buhârî, et'ime 12 (VI,200); Müslim, eşribe 185 (II,1632).

61 Tirmizî, *İtel*, V,760.

62 İbn Receb, *Şerhu 'İleti-Tirmizî*, II,645-46.

63 İbn Kesir, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, s.124.

64 Buhârî, teyemmüm 1 (I,86); Müslim, mesâcid 5 (I,371).

65 İbn Hanbel, III,83; Dârimî, salat 111 (s.263-64); Ebû Dâvûd, salat 24 (I,330); Tirmizî, salat 119 (II,131).

66 'İtr, *Menhecû'n-nakd*, s.399.

"Hz. Peygamber küçük-büyük, köle-hür bütün Müslümanların Ramazanda fitır sadakasını bir sâ' ölçüsü hurma veya aynı ölçüde arpa olarak vermelerini emretti."<sup>67</sup> Bu hadisin metnindeki "*mine'l-müslimin*" ziyadesinde İmam Mâlik teferrüd etmiştir.<sup>68</sup>

Sikanın muhalefet içermeyen ziyadesi, alimlerin çoğuna göre makbuldür. Ancak ziyadede sika bir râvîye veya râvîlere muhalefet varsa bu, merdud şâz hükmüne girer.<sup>69</sup> Ayrıca râvînin hadisin aslında tek kalması ile ziyadede tek kalması arasında fark vardır. Hadisin aslında tek kalan râvînin rivayetini diğer râvîlerin rivayetiyle mukayese etme imkanı yoktur. Çünkü o hadisi ondan başkası rivayet etmemiştir. Ancak ziyadede tek kalan râvînin rivayetini diğer râvîlerin rivayetiyle mukayese imkanı vardır.<sup>70</sup>

Bu arada bir râvînin metnini rivayet etmede teferrüd ettiği hadis, hem metin hem de isnad yönünden garîb kabul edilmiştir.<sup>71</sup> Hâkim en-Neysâbü'rî (v. 405/1014) de tek tarikile rivayet edilen hadisin hem sened, hem de metin yönünden garîb olduğunu belirtmiştir.<sup>72</sup>

Muhammed b. Tâhir el-Makdisî İbnu'l-Kayserânî (v. 507/1113) ve Ebu'l-Feth el-Ya'merî, yukarıdaki garîb kısımlarına ek olarak senedin yalnız bir tarafının garîb ve metnin yalnız bir tarafının garîb olduğu iki kısımdan daha bahsetmiştir.<sup>73</sup> Ancak bu iki nevi, yukarıdaki kısımların kapsamı içerisinde değerlendirilebilir.

### III. Ferd ve Garîb Hadisin Hükümü

Ferd ve garîb hadisin hükümü, rivayette tek kalan râvînin durumuna göre değişir. Çünkü bir hadisin sıhhati, râvîlerin güvenilir ve senedin muttasıl olmasına bağlıdır. Bu sebeple ferd ve garîb hadis, rivayetinde teferrüd eden râvîsinin adâlet ve zabt yönünden bulunduğu dereceye göre sahîh, hasen veya zayıf olabilir.<sup>74</sup>

67 Tirmizî, *İlel*, V,759.

68 Tirmizî, *İlel*, V,759; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadis*, s.51; İrâkî, *Takyîd*, s.92-93; Beykûnî, *Şerhu'l-Manzûme*, s.89; Muhammed Accâc, *Usûlu'l-hadis*, s.362; Uğur, *Hadis Terimleri*, s.102.

Başka ravilerin Mâlik'e mütâbaat ettikleri ileri sürülerek İmam Mâlik'in bu ziyadeyi zikretmede yalnız kalmadığı da ifade edilmektedir. Bkz: Nevevî, *Takrîb*, s.13; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadis*, s.51; İrâkî, *Takyîd*, s.93; İbn Hacer, *Nüket*, II,696-99.

69 Tirmizî, *İlel*, V,759; İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, s.85; İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, II,631; İrâkî, *Fethu'l-muğîs*, s.107-08.

70 İbn Hacer, *Nüket*, II,691.

71 İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, s.271; Nevevî, *Takrîb*, s.42; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.356; Beykûnî, *Şerhu'l-Manzûme*, s.88; Muhammed Accâc, *Usûlu'l-hadis*, s.361.

72 Hâkim, *Ma'rife*, s.155.

73 İrâkî, *Takyîd*, s.233-4; a.mlf., İrâkî, *Fethu'l-muğîs*, s.310-11.

74 Kâsumî, *Kavâ'idu't-tahdîs*, s.132. Ayrıca bkz: Hâkim, *Ma'rife*, s.153-54; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadis*, s.48; Beykûnî, *Şerhu'l-Manzûme*, s.131-32. İbnu's-Salâh ise garîbi hüküm bakımından sahîh ve gayr-ı sahîh olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bkz: *'Ulûmu'l-hadis*, s.270-71.

Bununla birlikte râvînin bir hadisin rivayetinde tek kalması, hata yapma ihtimalini artıran ve râviye karşı güvensizlik doğuran önemli bir etkidir. Dolayısıyla garîb hadisler, taşıdıkları muhtemel zayıflık ve gizli kusurlar sebebiyle genellikle sahîh kabul edilmemiştir.<sup>75</sup> Bu itibarla bazı hadis alimleri garîb hadis rivayetine fazla rağbet etmemiş, hatta kimisi bu nevi hadislerin nakledilmesine karşı çıkmıştır.<sup>76</sup>

Bu konuda İbrahim en-Neha'î (v. 96/714): "Bizden evvelkiler hadisin garîbini, bir kişinin rivayeti olarak bilinen hadisi sevmezlerdi." diyerek garîb hadisin merğub olmadığına işaret etmiştir.<sup>77</sup>

İmam Mâlik (v. 179/795) de: "Hadisin en fenası garîb hadistir. Hayırlısı da herkesin rivayet ettiği açık ilimdir."<sup>78</sup> demiştir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, bir hadisin ferd veya garîb olduğunu söyleyen kimse, o hadisin başka bir tariki ve râvîsi bulunmadığını ileri sürmüş olmaktadır. Ancak sahasında ne kadar otorite olursa olsun, bir muhaddisin ferd veya garîb olduğunu iddia ettiği bir hadisin bütün senedlerini bilmesi mümkün değildir.<sup>79</sup> Bundan dolayı ferd veya garîb olduğu belirtilen bir haberin başka kaynaklarda değişik senedlerini elde etme ihtimali daima mevcut olduğundan böyle bir iddia her zaman tartışmaya açıktır.<sup>80</sup>

75 İbn Teymiye, *Fetâvâ*, XVIII,39.

76 Bkz: İbn'u-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s.270-71; İbn Teymiye, *Fetâvâ*, XVIII,248; Beykûni, *Şerhu'l-Manzûme*, s.90,131-34; Kâsımî, *Kavâ'idu't-tahdîs*, s.129; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I,110; Muhammed Accâc, *Usûlu'l-hadis*, s.358; Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, s.114; 'İtr, *Menhecû'n-nakd*, s.401-402; Uğur, *Hadis Terimleri*, s.93-94,102; Polat, "Garib", T.D.V.İ.A., XIII,375.

Garîb hadisin yerilmesi babında Züheyr b. Mu'âviye (v. 173/789), Abdullah b. Mübârek (v. 181/797), İmam Ebû Yûsuf (v. 182/798), Abdürrezzâk (v. 211/826), Ebû Nu'aym el-Fadl b. Dükeyn (v. 218/833), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) ve başka alimlerden de rivayetler gelmiştir. Bkz: İbn 'Adiy, *Kâmil*, I,39; Hatîb, *Kifâye*, s.141-43; İbn'u-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s.271; İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, II,621-23; İrâkî, *Fethu'l-muğîs*, s.310; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.356; Beykûni, *Şerhu'l-Manzûme*, s.90; Kâsımî, *Kavâ'idu't-tahdîs*, s.129; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I,111; 'İtr, *Menhecû'n-nakd*, s.402; Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, s.114.

77 Hatîb, *Kifâye*, s.141; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I,57; 'İtr, *Menhecû'n-nakd*, s.402.

78 İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, II,622; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s.356; Beykûni, *Şerhu'l-Manzûme*, s.90; Kâsımî, *Kavâ'idu't-tahdîs*, s.129; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I,111; 'İtr, *Menhecû'n-nakd*, s.402.

79 Mesela Tirmizî, livata yapının öldürüleceğine dair Süheyl b. Ebî Sâlih tarihiyle gelen Ebû Hüreyre hadisini Süheyl'den sadece Asım b. Ömer'in rivayet ettiğini belirtmiştir (Bkz: *Tirmizî*, hudûd 24 (IV,58). Oysa bu hadisi Süheyl'den, Abdurrahman b. Abdillâh da rivayet etmiştir (Bkz: Hâkim, *Müstedrek*, IV,355).

80 Polat, "Ferd", T.D.V.İ.A., XII,369.



#### IV. Ferd ve Garîb Hadislerle İlgili Eserler

Hadis alimleri, ferd ve garîb hadislerin tespitine önem vermişler ve bu konuda müstakil eserler kaleme almışlardır. Kaynaklardan tesbit ettiklerimiz şunlardır:<sup>81</sup>

Müslim b. Haccâc (v. 261/875), *Kitâbu efrâdi'l-Şâmiyyîn ve Kitâbu'l-efrâd*.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî (v. 275/888), *es-Sünen elleî teferrede bi kulli sünnetin minhâ ehlu belde*.<sup>82</sup>

Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî (v. 307/919), *el-Mefârid 'an Resûlillâh (s.a.v.)*.<sup>83</sup>

Kâsım b. Eşbağ el-Beyyânî el-Kurtubî (v. 340/951), *Ğarâibu Mâlik*.

Ebû Muhammed Da'lec b. Ahmed es-Sicî (v. 351/962), *Ğarâibu Mâlik*.

İbn Hibbân (v. 354/965), *Kitâbu mâ ağrebe bihi'l-Basriyyûn 'ani'l-Kûfiyyîn, Kitâbu mâ ağrebe bihi'l-Kûfiyyûn 'ani'l-Basriyyîn, Kitâbu me'nferede bihi ehlu Mekke ve Kitâbu me'nferede bihi ehlu'l-Medîne*.

Taberânî (v. 360/971), *Ğarâibu Mâlik*.

Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Müzaffer b. Mûsâ el-Bezzâz (v. 376/986 veya 389/999), *Ğarâibu ehâdisi Şu'be*<sup>84</sup> ve *Ğarâibu ehâdisi'l-İmam Mâlik*.<sup>85</sup>

Ebû Bekr b. Muhammed b. İbrahim İbnu'l-Mukrî (v. 381/991), *Ğarâibu Mâlik*.<sup>86</sup>

Dârekutnî (v. 385/995), *Ğarâibu Mâlik*.<sup>87</sup> ve *el-Efrâd*.<sup>88</sup>

81 Bkz: İbn Kesir, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, s.50; İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, II,624; İbn Hacer, *Nüket*, II,708; Suyûtî, *Tedribu'r-râvi*, s.163; Kâtip Çelebi, *Kesfu'z-zunûn*, II,1394; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, s.113-4; a. mlf., *Hadis Literatürü (Risâle Tercümesi)*, s.233-6; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I,110,207; Muhammed Accâc, *Usûlu'l-hadis*, s.363; 'İtr, *Menhecü'n-nakd*, s.399,401; Uğur, *Hadis İlimleri*, s.53,72-73,100; Polat, "Garib", T.D.V.İ.A., XIII,375; a. mlf., "Ferd", T.D.V.İ.A., XII,369; Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s.60; Mahmûd et-Tahhân, *Teysir*, s.41.

82 Bazı kaynaklarda bu kitabın ismi *Efrâdu'l-büldân*, bazılarında ise *et-Teferrüd fi's-sünen* olarak geçmektedir. Polat, "Ferd", T.D.V.İ.A., XII,369.

83 Eser, kırkbeş sahâbî ile on bir tâbiînin Hz. Peygamber'den tek başlarına rivayet ettikleri muhtelif konulara dair 114 hadisi ihtiva etmekte olup Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey' tarafından yayımlanmıştır (Dâhiye 1405/1985). Polat, "Ferd", T.D.V.İ.A., XII,369.

84 Millet ktp. Feyzullah Efendi Böl., nr. 506/1; Zâhiriyye, Mecmua 94/1, vr. 1a-15b; Mecmua 124, vr. 124a-152b. Bkz: Polat, "Ferd", T.D.V.İ.A., XII,369; Uğur, *Hadis İlimleri*, s.53.

85 Zâhiriyye, Hadis 279. Bkz: Kettânî, *Hadis Literatürü*, s.234.

86 Zâhiriyye, Mecmua 87/13 (vr. 130a-136a). Bkz: Kettânî, *Hadis Literatürü*, s.233.

87 Müellif bu eserinde, İmam Mâlik'in *Muvatta* dışındaki garib rivayetlerini derlemiştir. Hacimli olduğu bildirilen eser, İbnu'r-Rûmiyye (v. 637/1239) tarafından ihtisar edilmiştir. Bkz: Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, s.113.

88 Yüz cüzlük bir hacme sahip olan bu eserin ismi bazı kaynaklarda *el-Fevâidu'l-efrâd*, *el-Efrâd ve'l-ğarâib min hadîsi Resûlillâh* veya sadece *el-Ğarâib* olarak geçmektedir. Kahire ve Dimeşk'te yazmaları bulunan (Zâhiriyye, Mecmua 35/1 (cüz II, 1a-10b), 56/5 (III, 11a-123b); Kahire2 I,135, Hadis 1558 (83. cüz, 91-96) eseri, Muhammed b. Tâhir el-Makdisî İbnu'l-Kayserânî (v. 507/1113), *Etrâfu'l-ğarâib ve'l-efrâd* adıyla etrâf kitapları tertibine sokmuştur. Bkz: İbn Kesir, *İhtisârü 'Ulûmi'l-*

- Ebû Hafis Ömer b. Ahmed b. Şâhin el-Bağdâdî (v. 385/995), *el-Ehâdisu'l-efrâd*.<sup>89</sup>
- Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Humeyd b. Ruzeyk ed-Dellâl el-Bağdâdî (v. 391/1001), *el-Efrâdu'l-ğarâib*.<sup>90</sup>
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Mende (v. 395/1005), *Ğarâibu Şu 'be*.<sup>91</sup>
- Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed İbn Şâzân el-Bezzâr el-Bağdâdî (v. 425/1034), *el-Efrâd*.<sup>92</sup>
- Muhammed b. Tâhir el-Makdisî İbnu'l-Kayserânî (v. 507/1113), *et-Tezkire fi ğarâibi'l-ehâdis ve'l-münkere*.
- Ebu'l-Ğanâim Muhammed b. Ali b. Meymûn en-Nersî (v. 510/1116), *Cüz' fîhi ğarâibu'l-esânid*.
- es-Sem`ânî (v. 562/1167), *Ğarâibu'l-ehâdis*.<sup>93</sup>
- Ebu'l-Kâsım b. Asâkir (v. 571/1175), *Ğarâibu Mâlik*.<sup>94</sup>
- Ziyâuddîn Muhammed b. Abdilvâhid el-Makdisî (v. 643/1245), *Ğarâibu's-Sahîh ve efrâduhû*.<sup>95</sup>
- Yûsuf b. Abdirrahmân el-Mizzî (v. 742/1341), *el-Ehâdisu's-sihâhu'l-ğarâib*.
- Ali b. Abdillâh el-Erdebilî (v. 746/1345), *Efrâdu ehâdisi'd-du 'afâ'*.
- İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1448), *Ğarâibu'l-ehâdis*.
- Suyûtî (v. 911/1505), *Nesru'z-zâib fi'l-efrâd ve'l-ğarâib*.
- Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa`rânî (v. 973/1565), *es-Sirâcu'l-münîr fi ğarâibi ehâdisi'l-Beşiri'n-Nezîr*.
- Ğümüşhânevî (v. 1311/1893), *Şerhu Kitâbi ğarâibi'l-ehâdis el-müsemmâ bi letâifi'l-hikem*.<sup>96</sup>
- İshâk er-Remlî (v. ?), *el-Efrâd*.<sup>97</sup>

*hadîs*, s.50; Kettânî, *er-Risâletu'l-müstatrafe*, s.114; Muhammed Accâc, *Usûlu'l-hadîs*, s.363; Polat, "Ferd", T.D.V.İ.A., XII,369.

89 Zâhiriyye, Mecmua 90/3. Bkz: Polat, "Ferd", T.D.V.İ.A., XII,369.

90 Zâhiriyye, Mecmua 94, VI, 252-258; Mecmua 95/10, VI,252-261. Bkz: Kettânî, *Hadis Literatürü*, s.235; Polat, "Ferd", T.D.V.İ.A., XII,369.

91 Dört büyük cilt hacrindeki eserin, oğlu Ebû Amr Abdülvehhâb'a (v. 475/1082) ait olduğu da söylenir. Kettânî, *er-Risâletu'l-müstatrafe*, s.113.

92 Zâhiriyye, Mecmua 37, vr. 79-84; Mecmua 90, vr. 21-38. Polat, "Ferd", T.D.V.İ.A., XII,369.

93 Yazması, Köprülü Kütüphanesi 396 numarada kayıtlıdır. Bkz: Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s.60.

94 Eser on cüzdür. Kettânî, *Risâle*, s.113.

95 Müellif eserinde, *Sahîhân'da* iki yüz garib hadis olduğunu belirtir. Ahmed Naim, *Tecriid-i Sarîh Tercemesi*, I,207.

96 İstanbul 1285. Bkz: Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s.60.

97 Bkz: Kettânî, *Hadis Literatürü*, s.236.

### Sonuç

Ferd ve garîb, âhâd hadisin alt kısımlarından olup, isnadın herhangi bir yerinde râvîsi tek kalmış, senedindeki yahut metnindeki bir özellik açısından başka rivayetlerden farklı olan veya benzeri başka râvîler tarafından rivayet edilmemiş hadis demektir. Bu iki kavram gerek lügat, gerekse ıstılah yönünden eş anlamlıdır. Ancak ferd terimi daha çok *ferd-i mutlak*, garîb ise *ferd-i nisbî* için kullanılmıştır. Ferd hadis, garîb hadisten daha yaygındır. Bununla birlikte ferd nev'î içerisinde sayılan her hadis garîb kapsamına girmemektedir.

Ferd hadis, teferrüd yönünden şâz ve münker hadisi de içine almaktadır. Ancak şâz ve münker, muhalefet şartıyla ferdden ayrılmıştır.

Ferd ve garîb hadisler, sened tetkikine göre sahih, hasen veya zayıf olabilir. Dolayısıyla bir hadisin ferd veya garîb oluşu, onun mutlaka zayıf olduğu anlamına gelmez.

Bir hadisin ferd veya garîb olduğuna hükmetmek kolay değildir. Çünkü sahasında ne kadar otorite olursa olsun bir muhaddisin ferd veya garîb olduğunu söylediği haberin başka kaynaklarda farklı senedlerini elde etme ihtimali her zaman mevcuttur. Bununla birlikte râvînin bir hadisin rivayetinde tek kalması, hata yapma ihtimalini artıran bir etkidir. Bu sebeple hadis alimleri, genellikle garîb hadis rivayetine karşı çıkmışlar ve konuyla ilgili müstakil eserler te'lif ederek ferd ve garîb hadislere dikkat çekmişler ve bu rivayetlerdeki illetleri ortaya koymaya çalışmışlardır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed Naim (v. 1934), *Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, I-XII, Ankara 1982.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987.
- Beykûnî, Ömer b. Muhammed b. Futûh ed-Dımeşkî eş-Şâfi'î (v. 1080/1669), *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye fî mustalahi'l-hadîs*, (Derleyen: Abdullah Sirâcuddîn), Dımeşk, b.t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh*, I-VIII, İstanbul 1992 (Çağrı Yayınları).
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahmân (v. 255/869), *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1992 (Çağrı Yayınları).
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (v. 275/888), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992 (Çağrı Yayınları).
- Fayda, Mustafa, "*Câbiye*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1992, VI. Cilt.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbüri (v. 405/1014), *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs*, (Thk. Dr. es-Seyyid Muazzam Hüseyin), Beyrut 1417/1997.
- *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, I-IV, Beyrut, b.t.y. (Dârul-ma'rifet).
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (v. 463/1071), *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, Beyrut 1409/1988.
- İrâkî, Zeynuddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahîm b. el-Hüseyin (v. 806/1403), *Fethu'l-muğîs şerhu Elfiyyeti'l-hadîs*, (Ta'lik. Salâh Muhammed Muhammed 'Uveyda), Beyrut 1413/1993.
- *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti'bni's-Salâh*, (Nâşir: Muhammed Râğîb Tabbâh), Beyrut 1405/1984.
- 'İtr, Nûruddîn, *Menhecun-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*, Dımeşk 1412/1992.
- İbn 'Adiy, Ebû Ahmed Abdullâh b. 'Adiy el-Cürcânî (v. 365/975), *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, I-VIII, (Thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1409/1988.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (v. 852/1448), *en-Nüket 'alâ kitâbi'bni's-Salâh*, (Thk. Dr. Rubeyyî' b. Hâdî 'Umeyr), I-II, Medîne 1404/1984.
- *Nüzhetu'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker*, (Thk. Nûruddîn 'İtr), Beyrut 1414/1993.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (v. 241/855), *el-Müsned*, I-VI, İstanbul 1992 (Çağrı Yayınları).
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (v. 774/1372), *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, Beyrut 1408 (Ahmed Muhammed Şâkir'in *el-Bâ'isu'l-hasîs* 'i ile birlikte).
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (v. 273/886), *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1992 (Çağrı Yayınları).

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim el-Musrî (v. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut, b.t.y. (Dâru Sâdır).
- İbn Receb, Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî (v. 795/1393), *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, (Thk. Dr. Hemmâm Abdurrahim Sa'îd), I-II, Ürdün 1407/1987.
- İbn Teymiye, Ahmed b. Teymiye el-Harrânî (v. 728/1327), *Mecmû'u fetâvâ*, I-XXXVII, Kahire 1404.
- İbnu's-Salâh, Ebû 'Amr Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî (v. 643/1245), *'Ulûmu'l-hadîs*, (Thk. Nûruddîn 'Itr), Dimeşk 1404/1984.
- Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn (v. 1332/1914), *Kavâ'idu't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*, (Thk. Muhammed Behcet Beytâr), Beyrut 1407/1987.
- Kâtîp Çelebi (v. 1067/1656), *Keşfu'z-zunûn*, I-II, Beyrut 1410/1990.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer (v. 1345/1926), *er-Risâletu'l-müstatrafe*, İstanbul 1986.
- Hadis Literatürü (er-Risâletu'l-müstatrafe Tercümesi)*, Trc. Yusuf Özbek, İstanbul 1994.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstihlaları*, Ankara 1985.
- Mahmûd et-Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs -Yeni Hadis Usûlü-*, (Trc. Dr. Cemal Ağırman), Sivas 1999.
- Muhammed Accâc el-Hatîb, *Usûlu'l-hadîs 'ulûmuhû ve mustalahuhû*, Beyrut 1409/1989.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (v. 261/874), *el-Câmi'u's-sahîh*, I-III, İstanbul 1992 (Çağrı Yayınları).
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (v. 676/1277), *et-Takrîb*, Kahire 1388/1968.
- Polat, Salahattin, "*Ferd*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1995, XII. Cilt.
- "*Garîb*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1996, XIII. Cilt.
- Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları*, (Trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara, b.t.y. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını).
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *Tedribu'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, (Thk. İrfân el-'Aşşâ' Hassûne), Beyrut 1414/1993.
- Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs (v. 204/819), *er-Risâle*, (Trc. Abdülkadir Şener - İbrahim Çalışkan), Ankara 1996 (Türkiye Diyanet Vakfı Yayını).
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (v. 279/892), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992 (Çağrı Yayınları).
- Kitâbu'l-'ilel*, (*es-Sünen* 'le birlikte).
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara 1996.

AZİZ NESEFÎ'YE GÖRE  
ALLAH, KÂİNAT VE İNSAN

*Prof. Dr. İbrahim DÜZEN*  
*Harran Ü. İlahiyat Fak. Dekanı*

## FIKHİ MEZHEPLER ARASINDAKİ USÛL FARKLILIKLARI

İsmail KÖKSAL\*

### GİRİŞ

Fıkıh Usulü'nde metod olarak Şafii ve Hanefi ekolleri vardır. Şafii metodu olan mütekellimin mesleği sırf teoriktir. Fukaha metodu ise furuattan etkilenir. Mütekellimin mesleğinde herkes usül kaidelerini mezhep bağlantısı olmadan ve onu ibraz etmeden olduğu gibi kor. İslam Hukuk Tarihinde Mutezile, Eş'ariler ve Maturidiler bu metodu kullanmışlardır.<sup>1</sup>

Hanefi usulü cüzden küle (tüme) varım (istikra) esasına (metoduna) dayanmaktadır. Olaylardan hareketle genel kaidelere varılır. Dolayısıyla Şafii usulüne göre zor olmasına rağmen, İslam Hukuku'nun anlaşılmasında daha iyidir. Mantık ilmindeki tümden cüze gelim metoduna dayanan Şafii usulünde ise, olayların hükümleri genel kaidelere dayanılarak çıkarılır. Malikî ve Hanbelî mezhepleri de bu metoda göre hareket eder. Sonraki fakihlerden her iki mesleği birleştirenler de olmuştur ki, buna memzuç meslek (metod) denir. Serahsi'nin Usül'ü fukaha metodu olan Hanefi usulüne göre, Amidi'nin İhkam'ı mütekellimin metodu olan Şafii usulüne göre, Şatibi'nin Muvafakatu ise memzuç metoda yazılmış önemli usul kitaplarından birkaçıdır.<sup>2</sup>

Burada şunu belirtmekte fayda vardır. Fıkıh ilmi, fıkıh usulünden önce ortaya çıkmıştır. Önceleri fıkıh; istinbat, fetvalar ve içtihatla yapılmaktaydı. İmam Şafii, İmam Muhammed'in Hanefi mezhebinin temelini oluşturan kitaplarına dayanarak

\* Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Öğr. Üyesi.

1 Ebu Süleyman, Abdülvahhab İbrahim, el-Fikru'l-Usuli-Dirase Tahliyye Nakdiyye, Daru's-Şuruk, Cidde-1404/1984, s. 456 vd; Ebu Zehra, Muhammed, eş-Şafii-Hayatuhu ve Asruhu, Arâuhu ve Fikhuhu, Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1367/1948, s. 337-338.

2 Atar, Fahrettin, Fıkıh Usulü, İFAV Yay., İstanbul 1992, s. 13 vd.

bir usul geliştirmiştir. Sonra ise bu meslekler ortaya çıkmıştır. Daima maddenin ölçüden önce gelmesi gibi, Fıkıhta da bir ölçü olan usul, fıkıhtan bir süre sonra zuhur etmiştir. Yine bu sebepten; nahiv ilmi fasih konuşmadan, aruz şiirden, Aristo'nun mantık kaideleri de mantıktan sonra ortaya çıkmıştır. Çünkü bunlardan önce hem güzel konuşulmakta, hem şiirler yazılmakta, hem de insanlar tartışmaktaydı. Fıkıh usulü de işte böyle düşünülmelidir.<sup>3</sup>

Bu makalemizde daha çok mezheplerin metodla ilgili yönlerini değerlendirme amacını taşıdığımız için, tali konulara girmemeye özen göstereceğiz. Bu sebepten Şii Caferiye'de usul-ü ameliye denilen ve diğer mezheplerde küllî kaideler olarak isimlendirilen kısım, bu makale sahasının dışındadır. Zira bu kaideler temel delillerden farklıdır. Bunlar seri hükme varmada yararlı olabilecek bazı ilkelerdir. Şii İmamîlerde asl-ı beraat, asl-ı ihtiyat ve asl-ı istishab gibi isimler alan bu kaideler. Sünniler arasında daha çoktur. Mecelley-i Ahkam-ı Adliyye-i Osmaniye'nin baş tarafında buna yer verilmiştir. Mecelle mazbatasında ise: "Hukkam-ı Şer' bir nass-ı sarîh bulunmadıkça yalnız bunlarla amel edemez. Lakin bunlarla bir âdem muamelatını mehmâ emken Şer'e tevfiğ ve takrip edebilir."<sup>4</sup> denmektedir. Böylece bu ilkeleri iyi kavrayan birisinin imkan nisbetinde şeriata daha uygun ve rızay-ı ilahiye daha yakın davranacağı da belirtilmiştir. Bu açıdan ilkelerin bilinmesi İslam fıkının anlaşılması için faydalıdır. Fakat bütün mezheplerin birleştiği genel bir kaideler metni de yoktur. Bunlardan bir kısmı dar anlamda fıkıh usulü kaynaklarını inceleme ve tercih etme yönteminin, diğer bir kısmı ise fıkıh ve fıkhi yargılama usulünün (kaza ve dava) ilkeleri olarak görülmektedir.<sup>5</sup>

## I. DÖRT MEZHEP

Dört mezhep imamı arasında, içtihadta takip ettiği usulü bizzat kaleme alan ve eseri bize kadar ulaşmış bulunan yalnız İmam Şafii'dir. Diğer imamların usulü, talebelerinden rivayet edilerek daha sonraki devirlerde kitaplara geçmiştir. Fakat şunu da belirtmek gerekir: Usul kitaplarında bir mezhebin içtihat ve istinbat usulü olarak zikredilen kaidelerin hepsi, mezhep imamlarının sarîh olarak ifade ettiği kaideler olmayıp, bunların fetva ve içtihatlarıyla bilinen kaideleri yanında, daha sonra gelen talebe ve salıklarının çıkardığı usul ve kaidelerden oluşur.<sup>6</sup> Şimdi sırasıyla bu mezhepleri ele alalım.

3 Şelebi, Muhammed Mustafa, el-Medhal fi't-Ta'rifi bi'l-Fikhi'l-İslami ve'l-Kavaidi'l-Milkiyye ve'l-Ukudiyye, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1388/1969, s. 221; Ebu Zehra, Şafii, 337-338; Zeydan, Abdülkerim, Fıkıh Usulü, Çev.: Ruhi Özcan, İFAV Yay., İstanbul 1993, s. 32-34.

4 Mühr, Halil Kudsi, el-Füruku'l-Mühimme Fi'l-Usuli'l-Fikhiyye, Daru't-Tefsir, Kum-1219, s. 25 vd.; Berki, Ali Himmet, Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliye), Hikmet Yay., İstanbul 1985, s. 10.

5 Hatemi, Hüseyin, İslam Hukuku Dersleri, Birleşik Yay., İstanbul 1999, s. 102 vd.

6 Karaman, Hayrettin, İslam Hukuku'nda İctihat, DİB Yay., Ankara 1985, s. 135.



## A. HANEFİ MEZHEBİ

Mezhebin imamı, Irak Rey ekolüne mensup Ebu Hanifedir. Fakat bu ekolü olgunlaştıran odur. Yaşadığı devrin 52 senesi Emevi, 18 senesi de Abbasiler devrinde geçmiş, böylece meşhur müçtehidler ve sahabe ile görüşmüştür. Hatta pek çok mezhebin ileri gelenleriyle de bir araya gelmiş ve meşhur müçtehid sahabilerin yolunu öğrenmiştir. Bunun yanısıra Muhammed Bâkır ve Cafer Sadık'la da görüşmüş ve İmam Zeyd Kufe'ye gelince ondan ders almıştır. Yine Hammad b. Süleyman onun hocasıdır. 55 defa hac yapmış, çok seyahat etmiş ve ilmîni geliştirmiştir. Akaid tartışmalarına girmesi ise, ona keskin bir zeka vermiştir. Hatta Yunan, Fas ve Hint felsefeleriyle bile dolaylı da olsa irtibatı olmuştur. Tercüme hareketlerinden etkilenmiştir. Neticede olmamış olaylara bile kafa yorarak takdiri fıkha da girdi. Fakat fikirlerinin çok net olmamasında, İmam Şafii ve Malik gibi bizzat kendinin yazıp yazdırmamasının tesiri vardır. Ayrıca, kendi görüşüne sahip çıkılmasından çok delile uymayı yeğlerdi. Yine, pek çok kudretli fakihin kendini mezhebi üzere takibi de söz konusudur. Mezhebindeki fukaha; şeriatta müçtehidler, mezhepte müçtehidler, meselede müçtehitler, tahrir ashabi, tercih ashabi, tercih yapma sebebini bilenler ve sırf mukallitler olmak üzere yedi tabakadır. Kufe'de doğan bu mezhep, daha çok resmî kanallarla yayıldı. Zira Ebu Yusuf'un resmen baş kadı (adalet bakanı) olması, Mağrip'te Esad b. Fûrat'ın tesiri ve Osmanlılar da resmi mezhep oluşu, buna katkı sağlamıştır.<sup>7</sup>

### 1. Hanefî Usulü

İslam Hukuku'nda hiley-i şeriyeden ilk defa bahseden Ebu Hanife<sup>8</sup> bir sözünde: "Önce Kuran'a bakarım, bulamazsam sünnete bakarım. Yine bulamazsam sahabeden istediğimin sözünü alırım. Tabii sözünü ise almam ve onlar gibi ben de içtihad ederim." der. Bir başka sözünde ise: "Olayları kıyas ederim, olmazsa istihsana baş vururum. Bu da olmazsa örf bakarım."<sup>9</sup> demiştir. Görüldüğü gibi kitap, sünnet, sahabi kavli, icma, kıyas, istihsan ve örf gibi aslî ve fer'î deliller onun içtihad metodunu oluşturmaktadır.

*a. Kitap:* Ona göre Kuran birinci delildir. Hadis yönüyle Kufe ve Irak'ın Medine'den ve umumen sahabeden uzak oluşu Hanefî mezhebine tesir etmiş ve Kuran'a daha çok yönelmişlerdir. Yine bu sebepten Kuran'ın âmmını kat'î kabul edip âhat habere iltifat etmemişlerdir. Sünnetin beyanına gerekli yerde ihtiyaç duyulsa da bu, esere dayanan fukahaya göre daha azdır. Sünnetin beyanı Kuran'daki hükmü teyit niteliğinde tahrir, namazda olduğu gibi tefsir, haddin ne zaman gerekeceğini bildirme gibi mücmeli beyan ve hayız manasına olan kuru'

7 Ebu Zehra, Muhammed, el-İmam Zeyd-Hayatuhu ve Asruhu, Arâuhu ve Fıkhuhu, Daru'l-Fikri'l-Arabi, s. 222; Ebu Zehra, Ebu Hanife-Hayatuhu ve Asruhu, Arâuhü ve Fıkhuhu, Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1363/1947, s. 12, 229, 439 vd.

8 Ebu Zehra, Ebu Hanife, 5.

9 Ebu Zehra, Ebu Hanife, 239.

kelimesini açıklaması gibi müşterekin beyanı şeklinde olabilir. Sünnetin diğer beyan şekli nesihdir ki, beyan-ı tebdil ismini alır ve bu sadece mütevatir ile meşhur sünnet tarafından olabilir. Başkaları Kuran'ı neshedemez.<sup>10</sup>

**b. Sünnet:** Mübeyyin olan sünnet mübeyyen olan Kuran'a tabirdir. Genel olarak Ebu Hanife'nin sünnet görüşü cumhurdan ayrılmazken, haber-i âhadı ravinin zabtu yönüyle titiz ele almaktadır. Mürsel hadisi de âhat hadis gibi görüp, sika insanlardan gelirse kabul etmektedir. Fakat ehl-i hadisten farkı zayıf hadisi kabul etmesidir. Onlar ise şayet mevzu olduğuna dair delil olursa atarlar.<sup>11</sup>

**c. Sahabi Fetvası:** Kıyasa gidilmeyecek yerde tek bir sahabi kavli bile olsa alınır. Tabiin içtihadında ise istenilene uyulur. Bunun aksi de düşünülmez. Çünkü Hz. Peygamber sahabeyi tebcil etmiştir.<sup>12</sup>

**d. İcma:** Ümmetin icmaı bir delildir. Zaten birlik içinde hareket, hem ümmetin hem de ulemanın yoludur. Zira ümmet, umumıyla dalalet üzere birleşmez. Sükufî icma da kavli icma gibi makbuldür. Tabii olarak ittifak ile icma farklıdır. Zira ittifakta muhalefet olabilir. Tevatürle nakledilen sahabe icması da oldukça kuvvetli sayılır. Dolayısıyla icma kıyastan önce gelir. Tabii ki icmadan kasıt, avamın ki değil müctehidlerinkidir. Ayrıca icmada kitap, sünnet veya sahih kıyastan bir sened gerekir.<sup>13</sup>

**e. Kıyas:** Kuran, sünnet ve sahabe kavlinde bir delil bulunmayınca kıyasa başvurulur. Ebu Hanife, Irak'taki hadis azlığı veya tam güvenememe sebebiyle, Hz. Peygamber (sas)'e yalan isnad etmektense rey yollu kıyası tercih eder. Zaten taabbüdü olanlar ile illete dayanmayan istisnalar hariç, ahkam mualleldir.<sup>14</sup>

**f. İstihsan:** Kıyas mümkün olmazsa istihsana gidilir. İki delil arasında tenakuz olunca, daha kuvvetli olanla amel edilir. Dolayısıyla kıyasdan daha güçlü bir delil sebebiyle terki söz konusudur.<sup>15</sup>

**g. Örf:** İbn Mesud'tan gelen "Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir."<sup>16</sup> mevkuf haberine dayanır. "Örflerle sabit olan nasla sabit gibidir."<sup>17</sup> fikhî kaidesi bunu ifade eder. Dolayısıyla, başka daha kuvvetli bir delil olmayınca örf devreye girer.<sup>18</sup>

10 Serahsi, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl (480), el-Usul, Eda Neşriyat, İstanbul, s. 1/279 vd.; Ebu Zehra, Ebu Hanife, 266-270.

11 Molla Hüsrev, Miratü'l-Usul, Şerhu Mirkati'l-Vusul, Yer ve Tarihsiz, s. 2/121; Ebu Zehra, Ebu Hanife, 100, 272 vd.

12 Serahsi, Usul, 2/110; Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, İrşadü'l-Fühul İla Tahkiki'l-Hakki Min İlimi'l-Usul (1255), Matbaatü's-Saade, Mısır, 1327, s. 266, Ebu Zehra, Ebu Hanife, 209 vd.

13 Serahsi, Usul, 1/235 vd.; Ebu Zehra, Ebu Hanife, 315 vd.

14 Molla Hüsrev, Mir'ât, 2/238; Ebu Zehra, Ebu Hanife, 330 vd.

15 Serahsi, Usul, 2/200; Ebu Zehra, Ebu Hanife, 348 vd.

16 İbn Hanbel, Ahmed, el-Müsned, el-Mektebü'l-İslami, Beyrut-1405/1985, Müsnedü Abdillâh b. Mesud, s. 1/379.

17 Mecelle, Madde 43.

18 Ebu Zehra, Ebu Hanife, 363; Şener, Mehmet, İslam Hukuku'nda Örf, İzmir 1987, s. 131 vd.

## 2. Hanefî Usulünün Diğerlerinden Farkı

Cumhur haber-i ahadı delil olarak kabul ederken, Hanefilerin etmeme yönü ağır basar. Zira sadece fakih ravilerinkini kabul ederler. Ayrıca zabt noktasında şiddetli davranırlar, fakat sağlam bir asla muhalefet eden haber-i ahadı; Şafii, Ahmed ve Zahiriler de reddetmiştir. İmam Malik'in de böyle yaptığı rivayeti vardır. Zaten bazı Şii'ler hiç delil saymamışlardır.<sup>19</sup>

Maliki, Şafii, Hanbeli ve Zahiri mezhepleri hem nefy hem de isbat için istishabı kabul ederken, Hanefilerin çoğu reddeder. Sadece beraat-ı zimmetin asıl olması gibi<sup>20</sup> nefy noktasında kabul ederler.<sup>21</sup>

Yine Hanefiler sahabe icmaı, dışındaki icmaları kabul etmeyenleri tenkit eder ve bununla İslam Hukuku'nun devamlılığı söz konusudur, derler. Zira olaylara çözüm bulmada icmayı bir yol kabul ederler. Bu arada Ehl-i beyte icmayı tahsis etmeyi yanlış bulup "Müminlerden başkasının yoluna uyanları"<sup>22</sup> ikaz sadedindeki ayetlerin bütün müminlerin icmaına delalet ettiğini söylerler.<sup>23</sup>

Bir noktada cehil ile amel sayılan istishab-ı hal ile amelî kabul edip de kıyası az kullananları veya rededenleri, Kuran'ın "ibret alınız"<sup>24</sup> emrine muhalefet olarak görürler. Bu anlayışa göre kıyasla amel, Allah'ın indirdiğiyle ameldir. Zira geçmişte olmayanın o haliyle devam edeceğine bir karine olmadığı gibi, olanın da varlığını sürdüreceğine dair bir delil yoktur. Bu sebepten istishabla amel batıldır, görüşündedirler.<sup>25</sup>

## B. MALİKİ MEZHEBİ

Mezhebin imamı Malik eser fakihi olarak bilinse de, rey tarafı de kuvvetlidir. Ebu Hanife'den farkı aynı zamanda hadîşçi olmasıdır. O daima çoğunlukla beraber olur, fitne ve isyandan hoşlanmazdı. Ebu Cafer Mansur "Müstekrehe talak yoktur."<sup>26</sup> hadîsini rivayet etmeyi yasaklamasına rağmen, Malik rivayet edince dövülmüştür.<sup>27</sup> O istikrarı desteklerdi. Fıkıh kitabı da sayılabilecek olan Muvatta'ı,

19 Ebu Zehra, Ebu Hanife, 279 vd.; Koçkuzu, Ali Osman, Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri, DİB Yay., s. 259.

20 Mecelle, Madde, 8.

21 Şevkani, İrşadü'l-Fühul, 220.

22 Nisa, 115.

23 Serahsi, Usul, 1/314.

24 Haşr, 2.

25 Serahsi, 2/223-224.

26 Aynı, Bedrüddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, Umdetü'l-Kari Şerhu Sahihî'l-Buhari, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 2/250 vd.

27 Ebu Cafer Mansur'un bu hadîsi rivayeti yasaklama sebebi, zorla biat alınanların biatlarının geçerli olmayacağı kanaatinin yaygınlaşmasından korkmasıdır. Zira o sırada Hz. Ali'nin torunlarından olan Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye (145/762) isyan etmişti. İki arada kalan halk İmam Malik'e halini arz edince, o da Mansur'a zorla biat alındığını, durumun zorla talak yaptırılan şahsa benzediğini söylemiştir. Dolayısıyla Mansur'a olan biatın bir geçerliliği olmayacağına hükmetmiştir. Bu konuyla İmam Malik, Nefs-i Zekiyye'yi desteklemiş oluyordu. Fakat o başarılı olmadı ve şehid edildi. (Keskioğlu, Osman, Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku, DİB Yay., Ankara 1999, s. 13134.)

İslamî ilimlerin ilk kitabı sayılabilir. İbnü'l-Kasım kanalıyla Sahnun'un telifi Müdevvене ise, talebelerinin ondan olan en büyük rivayetidir. Mezhebi genel olarak Mağrip ve Endülüs tarafında yaygındır. İbn Haldun bunda Medine'nin sosyal ve coğrafi yapısıyla bu bölgelerinkinin aynı olmasının etkin olduğunu söyler. Hicri 2. asırdan sonra buralarda Evzaî mezhebini bastırıp resmi mezhep haline gelmiştir.<sup>28</sup>

Mezhepteki fukaha; müntesipler, sadece usul olarak Malik'e uyanlar; Muharriçler ki hükmü olmayan konuda fetva verebilirler; bir de zaruret durumunda tahric yapıp fetva verenler olmak üzere dörde ayrılır.<sup>29</sup>

### 1. Malikî Usulü

İmam Malik'in Muvatta'sından Medine ehli ameli ve kıyas gibi istinbat usullerini öğresek bile, talebesi Şafii gibi içtihat usulünü belirlemiş ve yazmış değildir. Bu yönüyle Ebu Hanife gibi sayılır.<sup>30</sup> Mezhebin delillerine gelince;

**a. Kitap:** Kuran küllî olarak İslam Hukuku'nu kapsar ve sünnet de onu beyan eder. Yine tefsir eder, mücmelini açıklar, mutlakını takyid eder. Dolayısıyla sünnetsiz Kuran anlaşılmaz. Şafii Risale'sinde zahirle nassı eşit kabul etmesine rağmen, Hanefi ve Malikiler farklı kabul eder. Çünkü nass daha açıktır. Ebu Hanife âmmı kesin delil kabul ederken, Şafii ve Malik delille desteklenmezse zannî kabul eder. İmam Malik'in ve dolayısıyla Malikilerin rey yanı ağır basar. Bu sebepten Kuran'ın umumunu kıyasla tahsis bile ederler.<sup>31</sup>

**b. Sünnet:** Kuran'dan sonra ikinci sırada sünnet delildir. Genel olarak Malik de Ebu Hanife gibi Kuran'ın zahirini sünnete tercih eder. Fakat hadis metvatir ise onu alır. Yine Sünnette Ebu Hanife âmmı kesin kabul ederken, Malik zahir seviyesinde kabul eder. Fakat Ebu Hanife gibi mürsel hadisi kabul ederdi. Ravinin durumuna göre reddi de mümkündür. Çoğu zaman kıyası da haber-i ahada tercih ettiği için asrındakiler onu reyci sayardı. Av konusunda, "Hayvanın tuttuğunu yeyip de, yaladığını yedi kere yıkamak olur mu?" fikri buna örnektir.<sup>32</sup>

**c. Sahabi Fetvası:** İmam Malik sahabe kavlini alırdı. Ona göre sünnet, sahabenin bir bütün olarak yaptığıdır. İbn Hanbel de böyledir. Her ikisi de sahabeyi taklidi uygun görürdü. Fakat Malik bazan zayıf sünneti terkeder ve reyle müeyyed veya Medine ameliyle destekli sahabi kavlini tercih ederdi. Bu noktayı Şafii, zayıfla kuvvetliyi terk olarak değerlendirir. Fakat ona göre böyle değildir. Sahabi kavliyle alakalı "Onların bizim hakkımızdaki görüşü bizden daha iyidir" derken, tâbii

28 Ebu Zehra, Muhammed, İmam Malik-Hayatühü ve Asruhu, Arauhu ve Fıkhuhu, Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1952, s. 7, 54, 129, 365 vd.; İbn Haldun, Abdurrahman, Mukaddimetü Kitabi'l-Iber ve Divani'l-Mübtedi ve'l-Haberi Fi Eyyami'l-Arabi ve'l-Acemi ve'l-Berber ve Men Asarahüm Min Zevi's-Sultani'l-Ekber, ed-Daru't-Tinisyye Li'n-Neşr, 1993, s. 576.

29 Ebu Zehra, Malik, 371.

30 Ebu Zehra, Şafii, 205 vd.

31 Şatbi, İbrahim b. Musa (790), el-Muvafakat Fi-Usuli's-Şeria, Tahkik ve Şerh: Abdullah Draz, el-Matbaatü'r-Rahmaniyye, Mısır, s. 3/232, 272, 333, 371; Ebu Zehra, Şafii, 220 vd.

32 Şatbi, Muvafakat, 4/7, Ebu Zehra, Malik, 244 vd.

hakkında aynısını söylemezdi. Fakat buna rağmen meşhur dört sünni mezhepte de zaman zaman tâbiî görüşüyle amel edilmiştir.<sup>33</sup>

**d. İcma:** Bu mezhepte Medine ehlinin ameli icma olarak kabul edilir ve İmam Malik icmayı en çok kullanan meçtehidir. Şafii icma sadece temel meselelerde vardır, düşüncesindeyken İbn Hanbel sadece Sahabe icmasının söz konusu olduğunu söyler.<sup>34</sup>

**e. Medine Ehlinin Ameli:** İmam Malik bunu icma olarak kabul ederdi. Çünkü Kuran'ın çoğu orada indiği gibi; halkı olan Ensar ve Muhacirini Cenab-ı Allah tebcil etmiştir. Onların ameli meşhur bir hadis sayılır ki, haber-i ahada tercih edilir. Yine Hz. Peygamber (sas), "Medine, körüğün demir pasını yok ettiği gibi pisliğini temizler."<sup>35</sup> buyurmuştur. Nakle dayanan Medine ehli amelinin delil olmasında ittifak olsa da, içtihadı dayalı amellerin delil olup olmayacağı konusunda mezhep içinde ihtilaf olmuştur.<sup>36</sup>

**f. Kıyas:** Kıyas Hz. Peygamber (sas)'den bu yana kullanılmıştır. İmam Malik de kullanırdı. Mansur hükümleri asıl yapardı ki, Sahabi fetvası da bunlardandı. Ona göre kıyas zahir gibiydi ve zan ifade ederdi. Kıyasla elde edilen hüküm, başka bir meseleye asıl, yapılarak yine kıyas edilebilir. Böylece sonsuza dek bir kaynaktır kıyas, Malikiler Maslahat-ı Mürseleyi de iletme yolu olarak kullanırlar.<sup>37</sup>

**g. İstihsan:** İmam Malik ilmin onda dokuzu olarak kabul eder istihsanı. Kıyası uygulamada zorluk olursa istihsana gidilir ki, Hanefilerde de asıl böyledir. İki mezhep de zorluğu aşmak için istihsanda birleşir. Malikiler bu durumda ya maslahata, ya örfte veya def-i haraca giderler ki, iki mezhep de kuvvetli delille amel noktasında birleşmektedir. Sonuçta kıyasın gerektirdiği netice terkedilmektedir. Amaç ise maslahatı yakalamaktır. Fakat maslahatın aslında kıyasa muhaliflik gibi bir şart aranmaz. Dolayısıyla istihsanın aslı zararı önlemeye dayanır.<sup>38</sup>

**h. İstishab:** İlgili konuda delilin olmaması sebebiyle meşruluğuna hükmedilen selbi bir delildir. Olumlu veya olumsuz olarak mevcut hüküm devam ettirilir. Malikilerde de bir delil olarak kabul edilir. Hanefilerde ise sadece beraat-ı asliyye gibi bir konuyu red noktasında kullanılır, fakat ispatta kullanılmaz. Dolayısıyla fark buradadır. Bu sebepten Hanefilerde, delil olmadığı için bir borç düşerken, bununla yeni bir hakkın sahibi olunmaz.<sup>39</sup>

**ı. Maslahat-ı Mürsele:** İmam Şafii'ye göre bir maslahat ancak Şariin bildirmesiyle bilinebilir. Hanefiler ise istihsanla bu sahaya girerler.<sup>40</sup> Fakat Hanbeli

33 Şatibi, Muvafakat, 4/74; Ebu Zehra, Malik, 260 vd.; Dibübuğa, Eserü'l-Edille, 339 vd.

34 Ebu Zehra, Malik, 271 vd; İbn Haldun, Mukaddime, 543.

35 İbn Hanbel, Müsnedü Cabir b. Abdillâh, 3/360.

36 Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, el-Müstasfâ Min İlmi'l-Usul, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Mısır-1324, s. 1/187; Ebu Zehra, Malik, 279 vd.

37 Ebu Zehra, Malik, 290 vd; İbn Haldun, Mukaddime, 546-548.

38 Şatibi 1/39-40, 4/206-207; Ebu Zehra, Malik, 296 vd.

39 Ebu Zehra, Malik, 304 vd; Atar, 75-76.

40 Hanefilerin Maslahatı aldıklarına delil; "Def-i Mefasid Celb-i Menafiden evladır." kaidesidir. (Bkz. Ali Haydar, Dürerü'l-Hukkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam Şerhu'l-Kavaidi'l-Külliyeye), Matbaay-Tevsi-i Tibaat, İstanbul -1330, s. 86-87.

ve Malikiler bunu bir asıl kabul ederler. Bu sebepten, genel olarak Allah her hayrı emretmiş ve her şerri yasaklamıştır, derler. Bu iki mezhep bazı muamelat hükümlerini maslahatla tahsis bile etmişlerdir. Buna Tufi örnektir. Maliki ve Hanbelilerin bu aslı delil kabul etmesinde, İslam'ın mutluluğu temin için geldiği fikri yatar. Fakat Şafii maslahata, istihsana baktığı gibi bakar. Nassız ameli hevaya uyma olarak görür. Gazali de bu noktada; şahıslara göre ahkam değişmez, diyerek Şafiiyi haklı bulur. İki maslahat çakışınca büyük olanı, maslahat ve mefsetet çakışınca da daha faydalı olanı alınır. İbnü'l-Kayyim'a göre ise maslahat ve mefsetet hiçbir zaman eşit olmaz. Dolayısıyla büyük olan hükmü belirler. Tufi ise, eşit maslahat söz konusuysa kur'a çekilir, der. Aynı zamanda Tufi'nin en büyük delili maslahattır.<sup>41</sup> Fakat burada şunu belirtmekte fayda var: Her mezhep açıkça söylemese de, maslahatı delil olarak kullanır. Karafi de bunu söyler. Tabii ki maslahatın şeri maksatlara uygun olması, makul bulunması ve zaruri bir meşakkati defetmesi gerekir. Malik de böyle düşünür.<sup>42</sup>

**j. Zerai:** Çoğunlukla mefsetetle neticelenen fiili Ebu Hanife ve Şafii yasaklamazken, bu konudaki aslın izin olduğunu söylerler. Fakat Malik ihtiyat gerekçesiyle yasaklar. Çünkü zeria hem iyiye, hem de kötüye kullanılabilir. Zaten aslı vesile demektir. Fakat Sedd-i zeria kadar feth-i zeria da önemlidir. Bu şekliyle hemen her mezhepte kullanılsa bile, bir delil olarak sadece Malikilerde vardır. Umumen mezhepler gayeyi hesab ederek hüküm verirlerken, Malikiler ekser halin neticesini düşünürler. Dolayısıyla gaye ve yol belli olmasa da buna göre hüküm verirler.<sup>43</sup>

**k. Örf ve Adet:** Hanefiler gibi Malikiler de örfle amel eder. Burada adet tekraren yapılan işler, örf ise toplumun ittifakla yaptığı işler manasındadır. Bu mezhepte örfle ammu tahsis, mutlakı takyit ve kıyası terk söz konusudur. Şafiiiler ise nass yoksa örfle itibar ederler. Fakat Malikiler örfü maslahatın bir parçası olarak ele

41 Tufi Tuf'a nisbetledir. O da Irak'ta Sarsar eseri bir köydür. Necmüddin Ebu'r-Rabi' Süleyman b. Abdülkavi b. Abdülkerim b. Said et-Tufi es-Sarsari el-Bağdadi Tufi'nin tam ismidir. 656 hicri yılında doğan Tufi, Bağdat çevresindeki küçük köyünde yetişti. Keskin zekasından çok, ezber kapasitesi yüksekti. Ehl-i sünnet ve'l-cemaat çevresinde kaldı. Fakat sonra o yoldan inhiraf etti. (İbn İmad el-Hanbeli, Ebu'l-Felah Abdülhay (1089), Şezeratü'z-Zehab Fi-Ahbari Men Zeheb, Matbaatü'l-Kudüs, Kahire-1351, s. 6/39-40) Ebu Zehra 1356 h. yılında İmam Malik kitabını yayınladığında onu Hanbelilerden saydı. Fakat İbn Hanbel kitabını çıkardığında onu Şii saydı. Çünkü o Şii İmamilerin söylediğini söylemekteydi. Zira maslahatı nusus-u kat'iyeye takdim etmişti. Tabii ki ikisi muaraza ederse. Fakat Abdülhuseyn Şerefüddin İrfan dergisinde (Receb 1373 h. ) yayınladığı makalesinde Tufi'yi İmami saymadı ve onu sapıklıkla suçladı. (ez-Zerka, Mustafa, el-Fikhu'l-İslami Fi-Sevbihi'l-Cedid, Matbaatü'l-İnşa, Dimaşk-1384/1965, s. 1/117. ) Tabi bütün bunlar Tufi'nin uç görüşlerinden kaynaklanmaktaydı. Buna rağmen Tufi sahabeye dil uzatan Rafizileri küfürle itham eden birisiydi. Bu durum da onun şii olmadığını gösteriyor. Yine eserlerinin hepsinin Hanbeli mezhebi üzerinde yazılması, onun şii olma ihtimalini kaldırmaktadır. (Zeyd, Mustafa, el-Maslaha Fi't-Teşri'l-İslami, Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1374?1954, s. 74, 81, 83, 88. ) Sanıyorum onunla ilgili en doğru kanaat, araştırma ve incelemeler içerisinde değişik vesvese ve evhamlarda git-gel yapan birisi olmasıdır. (Buti, Muhammed Said Ramazan, Davabitü'l-Maslaha Fi's-Şeriatil-İslamiyye, el-Mektebetü'l-Emeviyye, Dimaşk-1386/1966, s. 129, 131, 202, 206; Zühayli, Vehbe, Usulü'l-Fıkh, Daru'l-Fikr, Dimaşk 1986, s. 516. )

42 Şatibi, 1/40; Ebu Zehra, Malik, 310 vd; Köksal, İsmail, Tağayyüru'l-Ahkam Fi's-Şeriatil-İslamiyye, Mektebetü'r-Risale, Beyrut-2000, s. 185.

43 Karafi, Şinabüdd-in Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris b. Adurrahman, Envaru'l-Buruk Fi-Envai'l-Füruk, Matbaatü Dari İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır-1344, s. 2/32-34 (58. fark); Şatibi, 4/198; Şevkani, İrşadü'l-Fühul, 229; Ebu Zehra, Malik, 246 vd.

alırlar. Yalnız bir emr-i ilahiye muhalefet söz konusuysa, örf bütün mezheplerde yasaklanır. Eğer ahkâmın bina edildiği örf değişirse tabii olarak bağlı olduğu hükümlerde değişir.<sup>44</sup>

Delillerden anlaşılacağı üzere İmam Malik'in yolu hadisten çok rey yoludur. Çünkü o hadisleri açıklıyor, sonra onları Medinede'ki teamül ve maslahat-ı mürselele tatbik ediyor. Benzerini Kufe'de Ebu Hanife yapmıştı. O da hadisleri açıklamış, sonra Irak'taki ameli hayata ve istihsana tatbik etmiştir.<sup>45</sup>

Maliki bir fakih olan Şatıbi, bir kısım içtihadın kıyamete kadar süreceğini, bir kısmının ise daha önce bitebileceğini söyler. Bu canlılık sonraları kaybolursa bile, tahric noktasındaki içtihat bu mezhepte hiç kapanmamıştır ve kapanmayacağı fikri mezhebin genel görüşüdür. Medine ehlinin icmaı, maslahat-ı mürsele ve zeria ile mezhebin usulü Hanefileri geçmiştir. Tahric içtihadının kapanmaması sebebiyle de pek çok görüş ve kavil mezhepte yer almıştır.<sup>46</sup>

## **2. Maliki Usulünün Diğerlerinden Farkı**

Bütün Mezhepler Medine ehlinin icmasını ve amelini delil olarak almayı reddederken Malikiler kabul eder. Çünkü İmam Malik'e göre bunun Hz.Peygamber (sas)'den bir nakil olma ihtimali vardır. Diğerleri ise reye dayandığı için reddeder. Bun rağmen Malik bunları haber-i vahide de tercih eder. Fakat Şafii, Medinelilerin böyle bir icmaı yoktur. Onlar da ümmetin icma ettiği yerde etmişler, ihtilaf ettikleri yerde de ihtilaf etmişlerdir, der.<sup>47</sup>

İmam Şafii istihsanı reddederken ise, Allah'ın insanı başıboş bırakmadığını, Hz.Peygamber (sas)'in bile meselenin hükmü gelmeyince beklediğini ve sustuğunu, dolayısıyla istihsanla amel etmediğini, neticede Şari'in sadece kendine ve Rasülü'ne itaati emrettiğini delil getirir. Yine Hz. Peygamber (sas)'in istihsan yapan sahabilerden hoşlanmadığını, zira ölçüsü olmayan bir konuda herkesin hevasına göre karar vereceğini ve şeriatin böyle olamayacağını söyler. Onu buna götüren sebep, her konuda nasla amel etme fikir ve kayıdır.<sup>48</sup>

Hanefiler istishabı almayarak Malikilerden ayrılır. Fakat onlar da beraat-ı asliye gibi bir hükmü def' konusunda kullanmaktadırlar. Yalnız hükmün ispatı noktasında kullanmazlar. Buna rağmen iki mezhebin teferruatta birleştiği söylenebilir.<sup>49</sup>

Cumhur Medine ehlinin ameli ve maslahat-ı mürseleyi reddetmiştir. İmam Malik'e göre ise Medinelilerin hareketi, daha kuvvetli bir delil olmayınca, bir nevi

44 Köksal, Teğayyüru'l-Ahkam, 167 vd; Ebu Zehra, Malik 353 vd.

45 Kılıçer, Esat, İslam Fıkhi'ndaki Rey Taraftarları, DİB Yay., Ankara 1994, s. 119; İbn Haldun, Mukaddime, 546.

46 Ebu Zehra, Malik, 370 vd; İbn Haldun, Mukaddime, 546-549.

47 Ebu Zehra, Şafii, 257 vd.; İbn Haldun, Mukaddime, 543.

48 Ebu Zehra, Malik, 302-303; Şafii, Muhammed 'b. İdris, er-Risale, Tahkik: Muhammed Seyyid Keylani, Kültür Yay., İstanbul -1388/1979, s. 219 vd.

49 Ebu Zehra, Malik, 308.; Atar. 76-77; Dibülbuğa, Eserü'l-Edille, 188 vd.

Hz.Peygamber (sas)'in tasdikine mazhar delil olarak ortaya çıkar. Zira orası Peygamber (sas)'in şehridir.<sup>50</sup>

Şunu da belirtmekte fayda var: Maliki mezhebindeki delillerin çokluğu, her mezhepten daha fazla ihtilaf ve görüşlerin çıkmasına sebep olmuştur.

### C. ŞAFİİ MEZHEBİ

İmam Şafii Kureyşli, yetim, fakir, fakat çok zeki bir insan olarak dünyaya geldi. Önceleri İmam Malik'in fikhını savunur, ehl-i hadis içinde bulunur ve reycilere karşı hadisi müdâfa ederdi. Hakkında alevilik ithamı da olmuştur. Akıl ve nakli toplayarak, İmam Muhammed'in eserlerini de okuyunca yeni bir metot oluşturdu ve bunda ehl-i hadis ve reyî cemetti. İlk defa kıyasın ölçülerini belirtti ve usul-ü fikhî telif etti. Devrinde Şia, çoğunluğu bedevi ve mevaliden oluşan Havariç ve Mutezile fırkaları vardı. Kendisi aynı zamanda bir muhaddisti. Fikhî; Mekke devri, Bağdat'a ikinci gelişi ve Mısır dönemleri olmak üzere üç tabakadır. Mezhebi, talebeleri ve kitapları vasıtasıyla intikal etmiştir. Ahmed b. Hanbel de talebeleri arasındadır. Eski ve yeni kavillerinin olması mezhepteki rivayeti çoğaltmıştır. O eski kavillerini reddetse bile, mezhep içinde tercih ve ihtiyara yol açmaktadır. Mezhepteki fukaha ise; müçtehid-i müntesip (mukallit olmayan), müçtehid-i mukayyed, içtihad seviyesine ulaşmayanlar ve hafızlar olarak dörde ayrılır. Bir devlet olarak Eyyubiler ve Kölemenler Şafii Mezhebinin tatbik etmiştir.<sup>51</sup>

#### 1. Şafii Mezhebinin Usulü

İmam Şafii delillerini beş mertebede ele almaktadır. Sırasıyla kitap ve sünnet, ilm-i hassı bilen fukahanın icmaı, muhalifi bilinmeyen sahabe sözü, sahabenin ihtilafı sözü ki kitap ve sünnete en yakın olanı tercih edilir, kıyas.<sup>52</sup>

**a. Kitap:** Kitap ve sahih sünnet aynı değerdedir. Çünkü çoğu zaman sünnet Kuran'ı beyan eder ve beraber ele alınmak durumundadır. Dolayısıyla bu ikisi şeriatın özüdür. Zaten sünnet de vahiy kaynaklıdır. Zira Peygamber (sas) hevasından konuşmazdı.<sup>53</sup> Fakat Kuran müstakil hüküm ifade ettiği zaman sünnetin beyanına ihtiyacı kalmaz. Ahat hadisler sahih ise amel açısından Kuranla aynı mertebede olsa bile inkarı küfür sayılmaz. Kuran'ın iyi anlaşılması için üst seviyede Arapça bilmek şarttır. Çünkü bir şey çok mana ifade edebilirken, bazen de çok şey tek mana ifade eder. Yine âmm ile hass, hass ile de âmm kastedilebilir. Fakat bir usul kaidesi olarak eğer tahsis eden yoksa âmm aynen kabul edilir, fakat

50 Şevkani, İrşadü'l-Fühul, 78. 225; Hamidullah, Muhammed, İslam Hukuku Etütleri, Bir Yay., İstanbul 1984, s. 75.

51 Ebu Zehra, Şafii, 11, 90, 349 vd.; Şafii, Risale 205 vd.

52 Ebu Zehra, Şafii, 182; Şafii, Risale 15, 43, 159, 203, 205.

53 Cenab-ı Allah bu konuda şöyle buyuruyor: "Battığı zaman yıldızla andolsun ki Muhammed sapmadı ve batıla inanmadı. Ayrıca o hevasından konuşmaz. Onun konuştukları kendisine vahyedilen bir vahiydir. (Necm 1-4)



bir haber-i ahad ile bile tahsis edilebilir.<sup>54</sup>

**b. Sünnet:** Sabit olduktan sonra haber-i ahad bile olsa delildir.<sup>55</sup> Bunu isbat sadedinde Şafii şu delilleri getirir<sup>56</sup>:

1. Bir veya iki şahitle gelen Kuran'la amel edilmekteyse, yine aynı şekilde bir-iki şahitle gelen haberle de amel edilir.

2. Yine bir hadis-i şerifte Hz.Peygamber (sas): Allah, sözümü işitip ezberleyen ve onu muhafaza ederek birisine aktaran kişinin gözünü aydın etsin. Çünkü nice bilgi sahipleri onu anlamazlar."<sup>57</sup> buyurmuştur. Dolayısıyla bir kişi bile olsa hadis aktarılacaktır ve duyan da onunla amel edecektir.

3. Hz.Peygamber (sas) döneminde dini konuda bir kişiden gelen haber bile kabul edilmekteydi. Yalan üzere birleşmesi imkansız bir topluluk şartı hiç koşulmadı. Öyleyse haber-i ahadla amel edilebilir.

4. Yine Hz.Peygamber (sas)'in dini konudaki elçileri bir kişiden oluşurdu. Hz.Peygamber (sas) ile beraber olmayan farklı şehirlerdeki bazı sahabiler rivayet yapınca kabul edilirdi. "Sen onunla uzun süre kalmadın. Biz bilmeyip de sen nasıl biliyorsun?" denmezdi. Mürsel hadis ise sahabe ile çok buluşan meşhur bir kişiden ise kabul edilmelidir.

**c. İcma:** Kitap ve sünnetten sonra, kıyastan önce gelir.<sup>58</sup> Kendi içinde ki derecelemede ilk sırayı sahabe icmaı alır. Çünkü bu Hz.Peygamber (sas)'den duydukları bir şey olabilir. Fakat normal şartlarda icmada asıl olan müçtehitlerin birleşmesidir.<sup>59</sup> Bundan kasıt tüm müçtehitler olup, bir beldedekiler değildir. Haber-i vahid ise icmaya takdim olunur. Fakat Şafii sükuti icmaı kabul etmez. Yine Kuran ve sünnette delil varken icmaya başvurmaz. Bununla beraber icmanın kıyas ve içtihadı dayanması mümkündür.<sup>60</sup> Sükuti icmaı diğer mezheplerden Hanefiler kabul ederken, sahabe icmasını hemen her mezhep kabul eder.<sup>61</sup>

**d. Kıyas:** Kıyası bütün yönleriyle ilk ele olan İmam Şafii'dir. Tarifi ve anlama şekli noktasında fukaha ittifak etmiştir. Dolayısıyla sabit emre muhalefet ve ruhsat gibi durumlarda kıyasın olmayacağı kesindir. İslami asıl sadece kitap ve sünnet olduğuna göre, kıyas da sadece onlardan yapılabilir. Çünkü rey başka asıllardan istikak edemez. Yalnız icma da bir asıl sayılır.<sup>62</sup>

**e. Sahabe Kavli:** Bu Şafii'ye göre icmadan sonra, kıyastan önce gelir. Kendi içinde ihtilafı halinde ise kitap ve sünnete yakın olanı tercih edilir. Yine sonuca ulaşılmazsa Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın tercih ettiklerini almalyız. Çünkü

54 Ebu Zehra, Şafii, 183 vd.; Şafii, Risale 33-36, 159 vd.

55 Şafii, Muhammed b. İdris (204), er-Risale, Tahkik ve Şerh: Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi, Mısır-1357/1938, s. 598.

56 Ebu Zehra, Şafii, 217 vd.; Şafii, 159 vd.

57 İbn Hanbel, Müsnedü Abdillâh b. Mesud, 1/437.

58 Şafii, Risale, 471, 598.

59 Gazali, 1/185

60 Şafii, Risale, 322; Gazali 1/196.

61 Ebu Zehra, Şafii, 251 vd; Zeydan, 245-246.

62 Şafii, Risale, 476 vd.; Ebu Zehra, Şafii, 275 vd.

onların görüşleri daha meşhur ve çoğunlukça tabi olunmuştur. Sahabenin görüşleri bize kendi görüşümüzden daha hayırlı olmakla beraber, sünnet olmadığı da kesindir. Fakat sünnete aykırı da olmaz.<sup>63</sup>

Şafii, önce nususun arap diline göre manasına, sonra icmanın nerede olduğuna bakar. Daha sonra sahabe kavli ve kıyasa yönelir. Bu yönüyle daha çok zahir ulemasıdır. Nitekim Hukukda batundan çok kanunun maddi yönüne bakar. İstihsanı da zaten bu sebepten nehyetmiştir. Çünkü o gizli olması sebebiyle net olmayan maksatlara itibar etmemiştir. Gerçi İslam Hukuku'nun zahire itibar ettiği bir gerçektir. Fakat Şafii biraz ileri gitmiştir.<sup>64</sup> Bunda o devirdeki felsefi ve batını Şia hareketlerinin, hatta Havariç gibi diğer sapmaların tesiri olabilir. Bu haliyle Şafii, muhtemelen şeriatı olduğu gibi göstermek istemiştir.<sup>65</sup>

Şafii hadisçilere düşünce itibariyle daha yakın olmakla beraber, delilsiz istihsanı reddetmesi kanaatı daha doğrudur. Böyle düşünüldüğünde onun Hanefi ve Malikilerin istihsanına muarız olamayacağı kanaatı daha ağır basar.<sup>66</sup>

## 2. Şafii Usulünün Diğerlerinden Farkı

Şafii Medine ehlinin icmamnı<sup>67</sup> ve istihsanı reddeder. O, Kuran, sünnet ve kıyasa dayanmayan, istihsana dayanmış olur, der. Dolayısıyla müctehit, delilde olmayan fakat hoşuna giden bir şeyi alıyor. Fakat bunun şer'i kaynağı yoktur. Çünkü Allah insanı boş bırakmamıştır. Üstelik ittibanı emrettiği ölçülerde istihsan yoktur. Hz.Peygamber (sas) zihar hadisesinde ne arap örfüyle ne de istihsanla hükmetti. O sadece Şari'in meseleye ait hükmünü bekledi.<sup>68</sup> Yine kılıç korkusundan müslüman olan birisinin öldürülmesini tasvip etmedi. İstihsana göre aksi gerekirdi. Ayrıca istihsanda zabt ölçüsü olmadığı için herkes kafasına göre bir sonuca varabilir ki bu da şeriate aykırı olur. Yine istihsanın ölçüsü akıldır. Buna kitap ve sünneti bilmeyen de sahip olduğu için, o da yapabilir. Böyle bir sonucu kabulse mümkün değildir.<sup>69</sup>

Tabi bu noktada İmam Şafii'nin isabet ettiğini söylemek zordur. Çünkü bu delili kullananlar mevrid-i nasda ictihada gitmemişlerdir. Yine kitap ve sünneti bilmeyenin istihsanını kabul etmemişlerdir. İslam Hukuku'nu bilen ile bilmeyenin istihsanı arasında ki fark ise açıktır.<sup>70</sup>

Bundan anlaşılan Şafiilerin somut delile dayandıklarıdır. Eğer somut delil yoksa, çıkacak manalarla kıyasa gitmektedirler ki, bu kıyas da yine delillere dönmektedir. Dolayısıyla çıkan bir sonuca ise kabul nazarıyla bakmamaktadırlar.<sup>71</sup>

63 Dibülbuğa 325 vd.; Ebu Zehra, Şafii, 301 vd.; 313 vd.

64 Ebu Zehra, Şafii, 313 vd.

65 Şafii, Risale 261.

66 Kılıçer 124, 128

67 Şafii, Risale 533-534.

68 Köksal, İsmail, İslam Hukuku'nda Zihar, Dini Araştırmalar Dergisi, Mayıs-Ağustos 2000 / s. 257. vd.

69 Şafii, Risale, 24, 504.; Ebu Zehra, Şafii 254 vd.

70 Kılıçer, 124, 128.

71 Şafii, Risale, 504.

Fakat Malikiler ve Hanefiler, daha kuvvetli delil çerçevesinde birleşerek istihsan kabul ederler. Mesela Hanefilerdeki istihsanın birisi gizli benzerlikle açık illetin terkedilmesidir ki, kıyas-ı hafi denir. Örneği yırtıcı kuşların artığıdır. Açık kıyas haramlığı gerektirirken -çünkü yırtıcı hayvanların artığı haramdır- gizli illet helal kılar. Bu da kuşlarda salyanın olmayışıdır. Zira asıl haramlık salyadan kaynaklanır. İkinci kısım Hanefi istihsanı ise, kıyastan kuvvetli olan diğer delili tercihtir. Dolayısıyla sünnet, icma veya zarureten bir delille kıyas terkedilir. Malikiler ise istihsanı, delilin örf, icma veya maslahat için terki olarak ele alır. Dolayısıyla istihsan kabul eden bu iki mezhepte konunun ruhuna dönme sözkonusudur. İmam Malik bu manada ilmin onda dokuzu istihsandır, der.<sup>72</sup> Bu manada istihsan maslahata yakındır. Fakat Malikilerdeki şartı istisnai bir hüküm olarak gelmesi, Hanefilerdeki şartı ise benzerlerine aykırı olarak, yani kıyasa muhalif gelmesidir.

Şafii maslahatı da kabul etmez. Halbuki maslahat; nefis, nesil, din, akıl, mal ve hürriyet<sup>73</sup> konusundaki bir zaruretin tercihidir. Fakat ikrar edilmese dahi her mezhebin maslahatı kullandığı bir gerçektir. Bu sebepten Şafii de kati, külli ve zaruri maslahatlara itibar etmiştir. Fakat o bunu kıyasın içinde ele almıştır. Çünkü ona göre kıyas ya asılda, ya da asıldaki benzerliklerde olur ki, bu maslahat manasınadır. Fakat o bunu özel bir delilden çok, hiçbir delil olmayınca başvuru bir tercih gibi ele alır.<sup>74</sup>

Hanbeliler Şafii mezhebinden çok istifade etmiştir. İcma noktasında ise sadece sahabe icmasını kabul ederler. Zahirilerin farkı ise Şafii usulünden kıyası atmaları sayılabilir. Fakat onlar da sadece sahabe icmasını kabul ederler. Halbuki kitap-sünnet ve akla göre hiçbir asrın diğerinden farkı yoktur.<sup>75</sup>

Gazali'ye göre İmam Şafii mürsel hadisi kabul etmeyerek Hanefi ve Malikilerden ayrılmıştır.<sup>76</sup> O Şafii hakkında bu görüşü tercih eder.

### C. HANBELİ MEZHEBİ

Ahmet b. Hanbel hicri 164'te Bağdat yakınlarında doğmuş, hem muhaddis hem de fakihdir. Mezhebi Şafii'ye yakındır. Zira o da haber-i vahidi şartsız kabul eder ve sahabe kavlini kıyasa tercih eder. Devrinde Me'mun'un 15 yılı halk-ı Kuran noktasındaki görüşünü kabul etmediği için büyük sıkıntılara düşmüştür. Hicri 241 yılında vefat etmiştir.<sup>77</sup>

Dört büyük sünni mezhebin imamı içinde usul ve fetvalarını yazmaktan en çok çekinen zat Ahmed b. Hanbel'di. O hadisleri toplayıp tasnife önem vermekteydi ve bunu gaye edinmişti.<sup>78</sup> Dolayısıyla hanbeli mezhebi usulden çok rivayetlerle gelişti.

72 Ebu Zehra, Şafii, 290-293; Atar 70-74; Dibülbuğa, Eseru'l-Edille, 119 vd.

73 Hürriyetin de İslam Hukuku'ndaki temel maksatlardan birisi olduğu konusunda bkz.: Köksal, 291.

74 Ebu Zehra, Şafii, 299-300; Şafii, Risale, 205 vd.

75 Gazali, Mustasfa, 1/189; Ebu Zehra, Şafii, 331-332.

76 Müstasfa 1/169.

77 Hudari, Muhammed, Tarihü't-Teşrii'l-İslami, Daru'l-Kalem, Beyrut 1983, s. 191-192.

78 Karaman, İctihad, 148; Koca, Ferhat, Hanbeli Mezhebi (İslam Ansiklopedisi), TDV Yay., İstanbul 1997, s. 15/525 vd.

Fakat buna rağmen öncelikleri vardı. Mezhebi de talebeleri kanalıyla şekillendi.<sup>79</sup>

### 1. Hanbelî Mezhebinin Usulü

İbni Hanbel'in görüşlerini ve fetvalarını dayandırdığı beş temel vardır. Birincisi nasslardır. Bunlarda bir açıklık bulunursa başka görüşe itibar etmezdi. Bu sebeple sahabi fetvaları bundan sonra gelir, sahabi fetvalarında bir tenakuz varsa Kuran ve sünnete en yakın olanı alırdı. Dördüncü sırada ise, eğer terkettirici bir sebep yoksa mürsel hadislerle başvururdu. Kıyası ise sadece zaruret durumunda kullanırdı.<sup>80</sup>

**a- Kuran ve Sünnet:** İbn Hanbel nas olarak Kuran ve sünneti beraber ele alırdı. Çünkü ona göre sünnetin varlığı Kur'anı açıklamak içindir. Öyleyse aynı mertebededir. Hatta nihai hükmü kendisi tayin ettiği için Kur'an hakimdir. Zira muhtemel görüşlerden hangisini tercih edeceğimizi ve zahiri manaları nasıl anlayacağımızı bize sünnet öğretmektedir. Mesala nikahlanacaklar konusunda "Bunların dışındakiler size helaldir."<sup>81</sup> ayetinden hala ve kızkardeşi sünnet istisna etmiştir.<sup>82</sup>

Mezhepte eser fıkhı hakim olduğu için, reycilerin aksine haber-i ahadla bile Kuran tahsis edilebilir. Bu açıdan sünnet bu mezhepte ikinci delil olmaktan çok, birinci delilin ikinci yarısı gibidir. Tabiki bu, Kuran'ı birinci asıl kabul etmeye mani değildir. Çünkü sünnetin bu önemi. Kuran'ın beyanıyla ortaya çıkmaktadır. Bu sebepten sünnetin açıklamasına müracaat edilmeden Kuran'a ittiba edenler hem saparlar, hem de saptırırlar.<sup>83</sup>

Mürsel hadisleri zayıf kabul ettiği için sahabe fetvalarını ona tercih etmiştir. Çünkü bu hadisin senesinde kopukluk veya sahabinin atlanması söz konusudur. Ama normal şartlarda sünneti ancak daha kuvvetli bir sünnetle terkederdi. Kabul şartlarını taşırsa zayıf hadisleri de alırdı. Şartları ise ravinin yalancı olmaması ve hadisin genel bir kaideye uymasındı. Yine ihtiyatlı yaklaşır ve onları irikadi konularda kullanmazdı. Zira hadisin zayıf olduğunu söyler, bununla beraber doğru olma ihtimalini düşünerek ittiba eder ve "Bana reye uymaktan daha iyidir." derdi.<sup>84</sup>

**b- Sahabi Kavli:** İbn Hanbel sahabi kavil ve fetvasını mürsel ve zayıf hadise tercih ederdi. Bunda ihtilaf yoktur. Ayrıca bunları ikiye ayırırdı:

1. Sahabenin arasında ihtilaf ettiği bilinmeyen görüşler. Bunu kabul ederdi. Fakat bunu Şafii gibi öylece kabul eder ve Hanefiler gibi sahebe icmaı demezdi.

2. İhtilafı kavilleri ki Kuran ve sünnete yakın olanını tercih ederdi. Tabi ki bu itibar Kuran ve sünnette açıklık olmadığı zamanlara mahsustur. İhtilafı olmasına

79 Karaman, Hayreddin, İslam Hukuk Tarihi, Nesil Yay., İstanbul 1989 s. 191.

80 İbn Kudame, Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed, Ravdatü'n-Nazır ve Cümnetü'l-Menazır Fi Usulü'l-Fikhi Ala Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel, Mektebetü'l-Mearif Riyad-1404/1983, s. 1/323.

81 Nisa 24

82 İbn Kudame, Ravdatü'n-Nazır, 1/328.

83 İbn Kudame, Ravdatü'n-Nazır, 1/328.

84 Ebu Zehra, Muhammed, Ahmed b. Hanbel-Hayatuhu ve Asrulu - Arauhu ve Fikhuhu. Daru'l-Fikril-Arabi. s. 216 vd, 255; İbn Kudame 1/323-324.

rağmen, ihtiyatla ameline bakılarak tabii fetvasıyla amel ettiği de söylenebilir.<sup>85</sup>

*c- İcma:* Yine Şafii gibi, hilafı bilinmeyen meselelerdeki icma iddiasını reddederdi. Fakat nas bulunca ona yapışır, böylece naslara muhalefetten uzak kalırdı. Yalnız icmayı red gibi bir görüşü de yoktu. Bununla beraber Medine’de toplanmaları ve bilinmesinin kolay olması sebebiyle sahabe icmasını kabul ederdi. Sahabe dışındakilerin ise dağınık olmaları sebebiyle icmalarını bilmek kolay değildi. Yine de hilafı bilinmeyen görüşleri kıyastan üstün ve naslardan aşağı olarak değerlendirirdi.<sup>86</sup>

*d- Kıyas:* İbn Hanbel kıyası kullanmıştır. Bu durum kitap, sünnet, icma ve sahabi kavlından sonra da olsa farketmez. Zira sahabe de kıyası kullanmıştır. Fakat bunu zaruret anına münhasır kılardı. Buna mecburdu. Çünkü olaylar yenilenmekteydi.<sup>87</sup>

*e- İstishab:* İbn Hanbel’in en çok kullandığı delillerden birisi de istishaptı. Mevcut halin devamıyla hükmün devamı manasına gelen istishab, istinbat açısından kuvvetli bir delil sayılmaz. Bu sebepten bir başka delile çakışınca düşer. Fakat onun kıyası az kullanması, örf ve istihsanı kullanmaması bunu çok istimaline bir sebep olmuştur.<sup>88</sup>

*f- Istislah:* İbni Hanbel maslahat-ı Mürseliye de delii olarak kullanmıştır. Hanbeliler siyaset-i Şer’iyye gereği, içtimai faydası varsa maslahatı çok kullanırdı. Casusun öldürülmesi, Ramazan’da içki içene artı had cezası vs... bunlardandır. Fakat maslahatta Şariin maksadına ters düşmemeyi, akli selime uymasını ve zaruri bir ihtiyacı şart koşarlardı. Bu noktada aşırı giden hanbeli fakih Tufiydi. Çünkü o maslahatı nasların önüne geçirmiştir.<sup>89</sup> Tabi ki herkesin kafasına göre doğru olanı uygulayıp nasları arka plana atması, İslam Hukuku’nda ne denli kargaşa çıkarır, tahmin edilebilir. Değişik izmlerin asrımızdaki çarpışmaları buna misaldir. Tufinin Şii olma ihtimali de vardır. Bu hareketiyle, onlarda mevcut olan ve hala devam eden nesih ve tahsis fikri<sup>90</sup> Hanbeli görüşü içinde ve maslahat perdesi altında ehli-sünnet arasına da sokulmuş olabilir.<sup>91</sup>

*g- Zerai:* Zerai de bu mezhebin delilleri içindedir. Zira ahkam-ı şer’iyye incelendiğinde bir emrin vesilesinin de farz olduğu ve yine nehyin vesilesinin de yasak olduğu gözlenir. Bu açıdan bakınca İslam Hukuku’nun ahkamı makasid ve vesail olarak ikiye ayrılır. Tabii olarak vesail daima makasidde tabidir. Dolayısıyla kötülüğe sebep olan vesailin önlenmesi sedd-i zerai, iyiliğe sebep olanın da önünün

85 İbn Kudame, Ravdatü’n-Nazır, 1/403, 406.

86 Şevkani, 77 ; Ebu-Zehra, İbn Hanbel 258 vd.

87 İbn Kudame, Ravdatü’n-Nazır, 1/328-330, 2/229 vd.

88 İbn Kudame, Ravdatü’n-Nazır, 1/392-394

89 Görüşleri için bkz.: et-Tufi, Necmüddin Ebu’r-Rabi’ Süleyman b. Abdülkavi b. Abdülkeri (716), Risale fi’l-Maslahat, Talik: Cemalüddin el-Kasmi, el-Matbaatü’l-Ehliyye, Beyrut-1334, s. 36. vd.

90 Beda fikrinin bir uzantısı olan bu inanca göre Allah, maslahata uygun tarzda ızhâr ettiği şeyi sonradan imha edip farklı bir tarzda sunabilir. “Allah dilediğini imha eder, dilediğini de sabit bırakır.” (Ra’d 39) ayeti bunu gösterir. Böyle bir inanış Şii İmamilerde vardır. (Fığlahı, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Selçuk Yay., İstanbul 1990, s. 164-165. )

91 Ebu Zehra, İbn Hanbel, 302 vd., 326; İbn Kudame, Ravdatü’n-Nazır, 1/411 vd.; Köksal, Teğayyüru’l-Ahkam, 49-50

açılması feth-i zeriadır. Ayrıca, zatında kötü olan bir vesileyle hayra gitmenin olmayacağını da belirtmek gerekir.<sup>92</sup>

İbn Hanbel'in hadis ve eserdeki çok rivayeti fakih olmadığı noktasındaki yorumlara sebep olsa da, kıyas imkanına sebep olan bir fıkıh zenginliğine de yol açmıştır. Çünkü fakihin İslamî kaynakları bilmesi güzeldir, zira hem hadisler, hem sahabi fetvaları, hem de tabii görüşleri birer kaynaktır. Fakat bunlara nas gibi bağlanması yine yorumların önünü tıkar. Gerçi kesin olarak hiçbir zaman Hanbeliler içtihadın kapandığını söylememişlerdir. Fakat belli bir daralma da kendiliğinden hissedilince, İbn Teymiyye ve talebeleri tekrar mutlak içtihad girişiminde ve çağrısında bulundular. Bu hareket mezhebi genişletse de, her devirde Kuran ve sünnete dönüş çağrıları, bütün mezhep fakihlerince benimsenmiştir. Bu sebepten genişleme sınırlı kalmıştır. Fakat nas olmadığı yerde içtihadı sonuna kadar kullanmışlardır. Bu noktada, hadis ve eser yoluyla direkt Peygamber (sav)'e uyma düşüncesi fikir serbestisi de oluşturmuştur. Zira metot olarak imamlarına uysalar bile, hangi noktada Hz. Peygamber (sav)'den ayrıldıklarını her zaman görmüşlerdir.<sup>93</sup>

## 2. Hanbelî Usulünün Diğerlerinden Farkı

Hanbelî mezhebi daha çok vaki'dir. Yani olmayan hadiselerle çözüm aramaz. Bu İbni Hanbel'in selef ve eser görüşüne dayanmasından ileri gelir. Takdîrî yön ise öncelikle Hanefî, ikinci sırada Şafîî mezhebinde vardır. Ayrıca İbni Hanbel eserde cevabı olmayan hadiselerle, ona en yakın şekilde cevap verirdi.<sup>94</sup>

Zaman olarak önce gelen imamlar mürsel hadisi kabul etmişlerdir. Ebu Hanife, Malik, Evzai, Süfyan b. Uyeyne bunlardandır. Şafîî kabulde sertleşmiş. İbn Hanbel ise onu kabul etmemiş, sahabi fetvasını ona tercih etmiştir. Bir noktada zayıf hadis gibi görmüştür. Zaten o zayıf hadisi ravisi yalancı değil ve genel bir kaideye uyarı kabul ederdi. Yine ahad hadis sahihse kabul eder ve kıyasa tercih ederdi. Fakat Ebu Hanife ve Malik kıyası bazen ahada tercih etmiştir. Şafîî ise İbn Hanbel gibi davranmıştır.<sup>95</sup>

Her imamın yetiştiği çevre ve ders aldığı şeyhinden etkilenmesi bir gerçektir. İmam-ı Azam'ın Irak fikhından ve yine kısmen Mekke fikhından, İbn Mesud, İbrahim Nehai ve Hammad'dan etkilendiği bir vaki'dir. İmam Malik ise fukahayı seb'adan, İbn Şihab ve Rabiâtürrrey'den etkilenmiştir. İmam Şafîî ise Süfyan b. Uyeyne'den hadis almıştır. Sonra Malik'in fikhını öğrenmiştir. Daha sonra İmam Muhammed'den Irak fikhını da aldı ve kendine göre bir yol tuttu. İbn Hanbel ise Hz. Peygamber (sav) den ve ashabından gelen bütün fikhî yollara vakıftı. Sonra

92 İbn Kayyımî'l-Cevziyye, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir, Eyyub (751), l'İlamü'l-Muvakkûin An Rabbilalemin, Daru'l-Kitâbil-Arabi, Beyrut-1416/1996, s. 3/9.

93 Ebu Zehra, İbn Hanbel, 376 vd; İbnü'l-Kayyım, 3/248 vd.; İbn Teymiyye, Ahned, el-Fetava, Tertip: Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Daru Alemi'l-Kütüb, Riyad-1412/1991, s. 19/260 vd.

94 İbn Kudame, Ravdatü'n-Nazır, 1/328.

95 İbn Kudame, Ravdatü'n-Nazır, 1/403-406.

Şafii'den ders almıştır.<sup>96</sup>

Sahabe arasındaki ihtilaf edildiği bilinmeyen konulara Hanefiler sahabi icmaı derken, Hanbeliler öylece kabul edip bir şey dememiştir. Ama dört mezhepten hepsi de sahabe kavline itibar etmiştir ve almıştır. Yalnız alış şekilleri değişiktir. Mesela Şafii sahabi görüşüne onun içtihadı olarak bakar ve kendi içtihadına tercih ettiğini söyler. İmam Malik ise sahabe kavlini sünnet olarak görür. İmam-ı Azam da sahabe görüşünü içtihatları olarak değerlendirir. Bu sebepten kıyasla anlaşılamayacak konularda onlara yer verir. İbn Hanbel ise kitap ve sünnetten sonra ikinci kaynak olarak değerlendirmiştir. Çünkü sahabe Hz. Peygamber (sav)'e çok yakındı. Şia ise sahabi kavlini reddetmiştir. Şevkani de aynı görüştedir. Böylece bu noktada cumhur-u fukaha ve Ehl-i sünnete muhalefet ederler. Bu noktada Şevkani "Uyulacak peygamber tektir." sözüyle meşhurdur.<sup>97</sup>

İcma konusunda İbn Hanbel Şafii'ye benzer ve hilafı bilinmeyen konulara icma demekten çekinir. Kıyası ise, ne Zahiriler gibi reddetti, ne de Hanefiler gibi çok kullandı! Sayısız olaylara hüküm verme noktasında orta bir yol tuttu. Şafii gibi zaruret anında kullandı. Hanefiler asıl ve fer' arasındaki ortak illet sebebiyle kıyası hükmü ortaya koyarken hikmet veya vasf-ı münasibi ayırmaktadır. Çünkü hikmet munzabıt değildir. Hanbeliler ise kıyasa celb-i menafi ve def-i mefasid açısından bakıp hikmeti asıl kabul etmektedirler.<sup>98</sup>

Sünni mezheplerden Hanbeliler ve Şafiiler istishabı çok kullanmışlardır. Hanefiler ise bunu en az kullanan bir mezheptir. Malikiler ise orta yolu tutmuşlardır. Şia ise Hanbeli ve Şafiilerden de çok kullanmıştır. Hanefilerin kıyas, istihsan ve örfü delil olarak kullanması bu noktadaki az kullanıma sebep olmuştur. Malikiler ise bunları belli bir nisbette kullanmışlardır. Dolayısıyla reye başvuranlar istishaba ihtiyaç duymamışlardır. Bu açıdan Zahiriler istishaba mecburdu. Nisbeten Şafiiler de kullandı. Zira onlar da maslahat, istihsan ve zeriayı bir delil olarak reddetmişlerdir.<sup>99</sup>

Zeraiyi en çok kullanan İbn Hanbel ve Malik, en az kullanan ise Şafii ve Ebu Hanife'dir. Yalnız Şafii zeraiyi kullanırken zahire göre hareket etmeyi temel prensip kabul ederdi. Ortaya çıkmayan niyetleri düşünmezdi. Çünkü ona göre gaybı Allah'a havale etmek gerekir. İbn Hanbel ve Malik ise sebep ve neticeye beraber bakar. Bu mücerret bakış neticesi bir haram görüyorlarsa o yolu kapatırlar. Şafii ise niyet ve sonuca önem vermez ve haramlığa sebep kılmaz. "Öldürmek için kılıç alanın alış verişine sahih olarak bakarız" der. Halbuki niyeti bozuk, sonuç ise haramdır. Bu sebepten İbn Hanbel ve Malik fitne anında silah satışı yasaklar.<sup>100</sup>

Hanbeli mezhebi vakîi olmak yönüyle kısmen Maliki mezhebiyle benzeşir. Yine geleceğe yönelik olmadık olaylara kaide konmadığı için etbaları kendilerini hür hissetmişlerdir. Ama Hanefi ve Şafii mezhepleri hiyel ve meharice başvurmak

96 Ebu Zehra, İbn Hanbel 211 vd., 256; Karaman, İslam Hukuk Tarihi, 191.

97 İrsadü'l-Fühul, 214 ; Ebu Zehra, İbn Hanbel, 258, 266.

98 İbn Teymiyye, 20/504, 538-539

99 İbn Kudame, Ravdatü'n-Nazır, 1/392-394; Dibülbuğa, Eserü'l-Edille, 188 vd.

100 Ebu Zehra, İbn Hanbel, 277 vd., 399; İbnü'l-Kayım, İlamü'l-Muvakkîn, 3/120 vd.

zorunda kalmıştır. Çünkü mezhep büyüklerinin sözlerini bir tarafa atamamışlardır.<sup>101</sup>

Hanbelilerin pratikte örfe göre hüküm vermeleri, mezhebi Maliki ve Hanefilere yaklaştırmıştır. Yine bu tatbikatı kolaylaştırıp, helal dairesinde insanlara uygun fetvalara sebep olmuştur. Yalnız İbni Hanbel'in eser ve rivayet bilgisi, sahabi ve tabii görüşlerine vukufiyeti, farazi ve takdiri yorumlara Hanefilerde olduğu gibi ihtiyaç bırakmamıştır.<sup>102</sup>

Hanefi ve Şafii mezhebinde usul çok kuvvetli ve asırlarca kullanılabilir olduğundan, mezhebi taklid ve tefri' oldukça hakim kalmıştır. Ama Hanbeli mezhebinde ve kısmen Malikilerde hadis ve esere bağlılık daha kuvvetli olduğundan, bir süre sonra İbn Teymiyye gibi mutlak icthada kapı açan fakihler yetişmiştir. Buna rağmen İbn Hanbel'e bağlılıklarını da inkar etmişlerdir. Yine Hanbeli fakihler hiçbir devirde icthad kapısının kapandığını söylemedikleri gibi, Kuran ve sünnete dönmeyi söyleyenler de onlar olmuştur.<sup>103</sup> Dolayısıyla nas olmadığı yerde icthadı sonuna kadar kullanmışlardır.

İbn Hanbel'in sultadan (idare) uzak oluşu etbaini de uzaklaştırmıştır. Malikiler'in Endülüste, Hanefilerin Irak'ta, Şafililerin Eyyubilerle Mısır'da resmi mezhep oluşu gibi bir durumla onlar karşılaşmadılar. Fakat günümüzde Suudi Arabistan'da ve neşriyatlarıyla pek çok yerde etkilidirler.<sup>104</sup>

Hanbeli usulü tamamıyla Selefi sayılır. Onlar nasıl yapmışsa, bu mezheptekiler de öyle yapıyorlar. Bu noktada rivayet ve haberlere çok dayanmaları, İbn Haldun'a göre mezhebe tabi olanları azaltmıştır. Daha da ötesi, olmadık olaylara çözüm bulunmaya girişilmemiştir. İbn Hanbel bunu bir ibtila kabul etmiş ve "Emrettiğime uyunuz ve yasakladığımdan kaçınınız. Sizden öncekilerin helaki çok soru sormalarındandır."<sup>105</sup> hadisini söylemiştir.<sup>106</sup>

Fakat her asrın müctehitten hâli olmayacağını düşünen Hanbeliler, icthad ve tahriç yolunu kapatmamışlardır. Hadis ve eser kanalıyla direkt Hz Peygamber (sav)'e bağlılıkları ise gerekli yerde imamlarına ittiba etmemeyi sağlamış ve geniş bir fikri serbestiye sebep olmuştur.<sup>107</sup>

## E. DÖRT MEZHEPLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER

İlk dönemlerde Sünni mezhepler arasında önemli farklılıklar vardı. Fakat karşılıklı ve devamlı olan kendi içindeki tartışmalar sebebiyle, zamanla birbirlerinin tesiri altında kalmışlardır. Metot farkı bir tarafa bırakıldığı takdirde,

101 Karaman, İslam Hukuk Tarihi 191.

102 İbnü'l-Kayyim, İ'lamü'l-Muvakkîn, 3/5 vd.

103 Ebu Zehra, İbn Hanbel, 370 vd, 405; İbn Kudame, Ravdatü'n-Nazır, 2/437 vd.; İbnü'l-Kayyim, İ'lamü'l-Muvakkîn, 2/164.

104 Koca, 15/531 vd.

105 Nesai, Hafız Ebu Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr, es-Sünen, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, Kitabu'l-Hac, Babü Vücuti'l-Hac, s. 5/110-111.

106 Ebu Zehra, İbn Hanbel 327 vd, 365-367.

107 Kılıçer, 61 ; Ebu Zehra, İbn Hanbel, 396, 407-408



esasta tamamıyla birbirlerine benzerler. Zira hepsi Kuran ve sünneti delil olarak kabul eder. Şayet bu kaynaklar ilgili konuda net bir hüküm ifade etmiyorsa veya deliller arası tearuz sözkonusuysa, o zaman beşeri unsur kendi rolünü oynamaya başlar. Bu keyfiyette iki kaynak daha meydana gelmiştir. Bunlar icma ve kıyastır. Fukahanın kaide oluşturmasına bağlı olan bu husus, çeşitli mekteplere mensup hukukçular tarafından muhtelif temellere oturtulur. Bununla beraber hepsi; istihsan, ıstıslah ve istishap gibi sadece usulleri hususunda nüanslara sahip, yalnız maslahat-ı ammede ittifak eden ve kuru bir mantıktan öte âli bir ittifak içindedirler.<sup>108</sup> Yine dört mezhebin hepsi de sahabi kavlini bir delil olarak almıştır.<sup>109</sup>

Konuya usûl kaynakları açısından bakılırsa, Hanefî ve Şafîî usul-ü fıkhî kitaplarının çok olduğu görülür. Buna kıyasla Maliki ve Hanbelîlerinki daha az sayılır. İbn Haldun da Mukaddime'sinde bu hususa işaret etmiştir. Fakat sonradan ve daha çok diğer mezheplerle kendilerinin farkını izah sadedinde hem Maliki hem de Hanbelî usul kitaplarında çoğalma olmuştur.<sup>110</sup>

## II. Şİİ MEZHEPLER

### A. CAFERİYE MEZHEBİ

Muhammed Bakır ve Cafer Sadık Medine'de yaşamışlardır. Cafer Sadık'tan sonra İsmail'i imam sayanlar İsmailiye'yi, Musa Kasım'ı imam sayanlar ise İmamiye'yi oluşturdu. Irak'ta pek çok İmami vardır. Necef'te Hz. Ali'nin cesedinin olması, orayı önemli bir merkez haline getirmiştir. Yine Hüseyin'in kabrinin olduğu Kerbela'da önemli bir merkezdir. Ayrıca Irak'ta bulunan Kazımiye şehri de bir merkezdir. Çünkü Musa Kazım ve torunu Muhammed Cevad b. Ali er-Rıza'nın kabri oradadır. Yine Bağdat civarındaki 12. İmamın kaybolduğu Samra önemli bir merkezdir. Ali Rıza'nın kabri olan Tus ise İran'dadır ve o muhitte önemli bir yer kabul edilir.<sup>111</sup>

Caferiye'de 12. İmamdan sonra masumiyet kalkmıştır. Fakat İsmailiye'nin hiç değilse bir kolunun ruhani önderlerinde olağan üstü nitelik hala devam etmektedir.<sup>112</sup>

Caferiye mezhebi 12 imama dayandığı için yaklaşık 225 yıl gibi bir süreyi kapsıyor. Dolayısıyla bu uzun süre içindeki nakiller geniş bir fıkhî kaynak oluşturuyor. Nakillere dayanan Ahbarî azınlık gaybet döneminde içtihat yapmasa

108 Hamidullah, 74-75; Dibûlbuğa, Eseru'l-Edille, 281-282

109 Cafer, Muhammed Abdülhamid, Akvalü's-Sahabe Beyne Masadirü't-Teşrii'l-İslami, Mecelletü'l Müslimi'l-Muasır, sayı 17, 1339/1979, Beyrut-Kuveyt, s. 145 vd.

110 Hamidullah, 75-76.

111 Ebu Zehra, Muhammed, el-İmamü's-Sadık-Hayatuhu ve Asruhu, Arâuhu ve Fıkhuhu, Daru'l-Fikri'l Arabî, s. 543-545; Ebu Zehra, Zeyd, 431

112 Hatemi, 85.

da, yeni olaylara yeni çözümler getirmeyi amaçlayan ve çoğunluk olan Usuliler mezhebi canlı tutuyor. Dolayısıyla Cafer Sadık'tan gelen taklidi men rivayetine göre içtihat kapısı sürekli açıktır. Aynı zamanda mezhep içerisinde ölenin taklidi olamaz. Dolayısıyla müçtehit kendi görüşünü söylemelidir ve başkasının görüşünü nakletmemelidir. Furuda taklidi caiz görenler olsa bile, usulde yine bir azınlık dışında taklidi men söz konusudur. Kadere imanı da hepsi kabul eder.<sup>113</sup>

İmamlar masum olduğu için müçtehit sayılmazlar. Fakat ondan sonra gelenler meseleleri müstakil olarak ele alıyorsa müçtehid sayılabilir. Yalnız içtihat seviyesi için; Arapçığı bilmek, ilm-i kelamı bilmek, nasih-mensuh, âmm-hass, sünnet, imam kavilleri, mezhep içindeki icmaları ve hilafi noktalarını bilmek şarttır. Bu şartlardaki müçtehitlere mutlak, bundan bir derece aşağı olup açılan usullere göre yürüyenlere de müntesip denir.<sup>114</sup>

Caferi mezhebi dört özellik sebebiyle büyümüş ve canlı kalmıştır:<sup>115</sup>

- a) Mezhep içerisinde içtihat kapısının açıklığı.
- b) Mezhepteki rivayetlerin çokluğu ki, güvenilirse aynı konuda farklı rivayetlerle de amel edilebilir.
- c) Mezhebin Çin'den Avrupa'ya geniş bir alana ve tabii-iktisadi-içtimai-psikolojik yönden farklı milletlere yayılmış olması.
- d) Mezhep içinde kendini ilme veren ve yeri gelince de mezhep üzere taassup yapan çok alim olması.

İran'da Safevi devleti, Irak ve İran'da Büveyhiler, Musul ve Şam'da Hamdaniler; Mısır-Mağrip-Şam ve Hicaz'da Ubeydiler döneminde Şia idaredeydi ve ekser alem-i İslam onların yönetimindeydi. Sonra Endülüs, Horasan, Maverâünnehir, Afganistan, Hint, Bahreyn ve Semerkant'ta yayıldı. Mısır'daki Fatimi tesirini ise Salahaddin-i Eyyubi kırdı. Yine Lübnan'da varlardır. Hicri 83'te kurulan Kum'da İran'da önemli bir merkezdir. Endonezya, Nijerya, Somali ve Senegal'da çoğu İsmaili de olsa, bunlardan olan Şiiler de vardır. Yemen'de ise azlardır. Fakat bütün buna rağmen genel olarak müstümanlar içerisinde azınlığı oluştururlar.<sup>116</sup>

### 1. Caferiye Mezhebi Usulü

Caferi mezhebindeki fıkıh kitapları rivayet ve fıkıh olmak üzere ikiye ayrılır. Mezhebin aslını oluşturan fıkıh, Cafer Sadık'tan nakilleri içerir. Bunlar Kafi, Men La Yahduruhu el-Fakih, Tehzib ve İstıbsar'dır. Kafi en eski olanıdır ve Ebu Cafer Muhammed b. Yakub'a (329) aittir. Men La Yahduruhu'l-Fakih ise 381'de Rey'de ölen Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Musa b. Babaveyh el-Kummi'ye aittir. Kendisine Şeyh Saduk da denir. Tehzib ve İstıbsar ise 460'da vefat eden

113 Zeydan, Abdülkerim, İslam Hukukuna Giriş, Çev.: Ali Şafak, Kayıhan 9., İstanbul 1985, s. 264-268.

114 Ebu Zehra, Cafer Sadık, 530 vd.

115 Sadi, Muhammed Bakır, İlmü'l-Usul, Daru'l-Kütübi'l-Lübnani-Deru'l-Kütübi'l-Mısri, Beyrut-Kahire, 1980, s. 2/175-177.

116 Ebu Zehra, Cafer Sadık, 541 vd.

Muhammed b. Hasan et-Tusi'ye aittir. Tabi sonradan başka kitaplar da yazılmıştır.<sup>117</sup>

Mezhep içerisindeki ahkâmın aslı Kuran'a aittir. Hadisler ona döner. Dolayısıyla Kuran hadisten önce gelen bir delildir. Diğer deliller ise akıl ve icmadır. Kıyas ise reddedilir. Çünkü din kıyas yapılırken yok olur. Akıla itibar ise nakil olmayınca geçerlidir. Fakat buna rağmen nakille yetinenler de vardır.<sup>118</sup>

Genel olarak bütün imamlardan ve özellikle de Cafer Sadık'tan yapılan nakiller makbûldür. Bunlar Kuran'ı tefsir ve umumunu tahsis eder. Çünkü onlar imamlıkları gereği bu bilgiye haizdirler.<sup>119</sup>

Sırasıyla dellilleri:

**a. Kuran-ı Kerim:** Bütün mezhepler gibi İmamiye'de de ilk delildir. Ona uyanlar kabul edilip, aykırı olanlar reddedilir. Hadisin kabul edilme şartı ise yine Kuran'a uygunluğudur. Eğer iki hadiste tearuz olursa, kendisine Kuran ve sünnetten şahit olan alınır. Kuran'dan hüküm çıkarmak için nasih ve mensuhu, Amm ve hâssı, yine Arap dilini iyi bilmek gerekir.<sup>120</sup> Fakat onun batın ve müteşabihini sadece imamlar bilebilir. Her asrın imamı yetkili mercidir ve açıklaması gerekeni beyan eder. Tabi gizlemesi gerekeni de açıklamaz. Bu noktada imamların peygamberlerden farkı sadece vahiy almayışılarıdır. Fakat onlar Kuran'ın her asra bakan yönünü yer ve zamanı gelince açıklarlar.<sup>121</sup>

**b. Sünnet:** İsna Aşeri İmamlar sünnet konusunda ikiye ayrılırlar. Bir kısmı sadece onla yetinir. İkinci gurup ise Cafer-i Sadık'ın da tavsiyesine uyarak, imamın gaybeti anında içtihat yaparlar. Birinciler Ahbari, ikinciler Usulidir. Kuran ve sünneti inkar edenleri kafir, imamların sözünü inkar edenleri de fasık kabul ederler. Fiskla beraber iman olabildiğinden onlar kafir değildir.<sup>122</sup>

Mütevatir hadis kati ilim ifade eder. Yalnız bu ilim ya zaruri veya istidlalidir.<sup>123</sup> Haber-i ahad ise masum tarafından rivayet edilmekteyse ilim, aksi halde zan ifade eder. Fakat yine de amel gerekir ki, bu görüş cumhura benzer sayılır.<sup>124</sup> Hadis rivayetinde ise hem ravinin hem de rivayet edilen şahsın imami olması şartı aranır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'den gelen Ehl-i sünnet rivayetlerini kabul etmedikleri gibi, imamı olmayanın kendi imamlarından yaptığı rivayeti de kabul etmezler. Çünkü imamiye dışındakiler müslim olsalar bile mümin değildirler.<sup>125</sup> Mümin

117 Zeydan, İslam Hukukuna Giriş, 267-268.

118 Fiğlalı, 166-167.

119 Ebu Zehra, Cafer Sadık, 260 vd. 288.

120 Muzaffer, Muhammed Rıza, Usulü'l-Fıkıh, Daru'n-Numan, Necef-1386/1967, s. 3/51.

121 Ebu Zehra, Cafer Sadık, 290 vd., 355; Kılıçer 60-61.

122 Muzaffer, 3/61 ; Ebu Zehra, Cafer Sadık, 357-358; İlhan, Avni, Şiada Usulüddin (Şiilik Sempozyumu), İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, s. 428.

123 Sübhani, Cafer, Usulü'l-Hadis ve Ahkamuhu fi İlmî'd-Diraye, Mütessesetu'n-Neşri'l-İslami, Kum 1918, s. 23 vd.; Muzaffer 3/67

124 Muzaffer, 3/69; Sübhani 39.

125 Sübhani, s. 132. Ehl-i sünnet ve diğer mezheplerin rivayetine bazı şartlarla zaruret zamanında uyulabilir, diyenler de olmuştur. (Sofuoğlu, Cemal, İmamiyenin Hadis Anlaşısı (Şiilik Sempozyumu), İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, s. 274-275.)

olmayanlar ise fasıkırlar.

Eğer iki hadis muarız ise Hanefiler gibi fakihin rivayetini seçmezler. Çünkü anlamadan rivayet de mümkündür, derler. Eğer ravi Arapçığı iyi biliyorsa manevi rivayeti de kabul ederler. Senedin ise Peygamber (sav) e ulaşması şart değildir.<sup>126</sup> Sadece Peygamber (sav)'in mürselini değil, imamlarınkini de kabul ederler. Fakat bunlarda muaraza olmaması şarttır.<sup>127</sup>

İmamiye içinde hadis; sahih, hasen, müvessak ve zayıf olarak dört mertebeye ayrılır. Sahih şartları tam olan, hasen ravisinin adaletinde belirsizlik olan, müvessak ise İmami olmayanın senette olduğu hadistir. Onların dışındakilere de zayıf denir.<sup>128</sup>

Kuleyni'deki rivayetlerin çoğu Cafer Sadık'ta biter. Bunların pek azı Hz. Peygamber (sav)'e ulaşır. Kuran'da eksiklik olduğuna ait rivayet de ona aittir. En muteber hadis kitabı olmasına rağmen, kendilerinin de güvenemedikleri haberleri taşır. İkinci sıradaki hadis kitabı ise Şeyh Saduk'un Men La Yahduruhu'l-Fakih'idir. Şii kitapları genelde 12. İmamın gaybetinden sonra yazıldığı için, Sünnilere göre 100 yıl kadar daha geçtir. Tusi'nin Tehzib ve İstıbsarı ise üç ve dördüncü sıradadır.<sup>129</sup>

Ahbari ekol, yalanı çıkmayan hadisleri zayıf da olsa kabul ederler. Gayeleri içtihadından kaçınmaktır. Fakat Usuliler içtihad ederler. Zaten rivayet şartlarını da onlar koymuşlardır. Hadis olmasa da ona yakın sayılabilecek sahabe fetvası konusunda ise Cafer Sadık uygun gördüklerini alırdı.<sup>130</sup>

**c. İcma:** Cafer Sadık'a göre icma bir delildir ve inananların ittifak ettiği işleri inkar küfürdür. Fakat imamiyedeki icma sadece İmami olanların ittifakıdır ve bu, imamın gaib olduğu dönemlerde yapılır. Fakat az bir gurup icmayı reddeder. Mezhepteki icma, Gaip İmam'ın görüşünü açıklama sadedinde gerçekleşir. Dolayısıyla icma bir delildir ve her zaman gerçekleşebilir.<sup>131</sup> İcmanın sarîh veya sükuti olması onlara göre farkmetmez. Hatta kardeşler varken dedenin mirasında sahabenin ihtilafı gibi konuları da icmaya koyarlar. Çünkü imamın tercihi çıkmaktadır sonuçta. Eğer mesele ihtiyaç anında açıklanmıyorsa, imamın öyle murad ettiğine hükmedilir. Bu anda bile icma yakın ifade eder. Çünkü imamın sözü net olmalıdır. Reddine dair bir şey olmayan konudaki yeni icmaya mürekkep, sarîh ve sükuti icmaya da basit adı verilir.<sup>132</sup> Ayrıca onlara göre haber-i vahid bile olsa icma için bir senet olmalıdır. Çünkü müçtehitler ona göre birleşmektedirler.<sup>133</sup>

**d. Akıl:** Sırasıyla ilk üç delilden sonra akıl gelir ki, Cafer Sadık'ın bir yolu olduğu kabul edilir. Akıl iki yönde kullanılır:

126 Muzaffer 3/61.

127 Müdirşaneci, Kazım, Dirayetü'l-Hadis, Zemistan-1362, s. 80 vd.

128 Müdirşaneci, 38 vd.

129 Hatemi, 72; Fiğlalı, İtikadi İslam Mezhepleri, 166-167; Sofuoğlu 266 vd.

130 Ebu Zehra, Cafer Sadık, 254; Sofuoğlu 284.

131 Hatemi 73.

132 Berucerdî, Muhammed, Muhtelefü'l-Usul, İntişarat-Danışgah-ı Tehran, 1341, s. 137

133 Tehrani, Muhammed Cevad Zihni, Tafsilü'l-Fusul Fi-Şerhi Mealimi'l-Usul, İntişarat-ı Hazik, Kum-1366, s. 3/1201 vd.; Ebu Zehra, Cafer Sadık, 363, 444 vd.

- aa. Mücerret aklın eşyanın zatında olan iyi veya kötüyü bilmesi.  
 ab. Kitap, sünnet ve icmadaki bilgileri kıyas vs. yoluyla işletmek.  
 Eşya ise güzel ve çirkinlik bakımından üçe ayrılır:

- 1) Güzeldir. dolayısıyla şari emreder.
- 2) Çirkindir. dolayısıyla Şari yasaklar.

3) Neticesine göre güzel veya çirkindir. Mesela öldürme savaşta iyidir, fakat bir masum hakkında kötüdür. Dolayısıyla akıl ikinci yönüyle hüküm koyucu değil, fakat Şari'in (Allah, Resulu ve İmam) koyduğu hükmü ortaya çıkarıcıdır. Bu şartlarda aklın ortaya çıkardığı hükümler ya vacip, ya mendup, ya haram veya mekruh olurlar. Bunlar da kendi içlerinde ayrıca derecelere ayrılır. Şayet akıllar bir noktada karar veremezse kur'a bile çekilebilir.<sup>134</sup>

Aklın mezhep içerisindeki bu derece rol oynaması, bu mezhebin maslahatı bir delil olarak kabul ettiğini gösterir. Bu yönüyle Cafer Sadık Medine ekolünden sayılır. Hz. Ömer'in maslahat usulü ve Malikilerdeki maslahat mantığı onlarda da vardır. Fakat kıyas merkezli düşünen Irak mantığından uzaktır.<sup>135</sup> Dolayısıyla ondaki rey kıyasa değil de maslahata bina edilir.

**e. İstishab:** İmamiyede bu delil, mazideki hüküm veya vasfın şu anda da devam ettiğine delalet eder ki, aksine bir delil getirilinceye veya şüphe oluşuncaya kadar öylece devam eder. Dolayısıyla fer'i delillere az dayanıldığı sürece istishab çok kullanılır. İstidlali bütünüyle reddeden ve naslara dayanan Zahiriye ile, kıyası kabul etse de istihsan ve maslahat-ı mürseleyi reddeden Şafiiyye de böyledir. Dolayısıyla kıyası reddedip maslahatı da aklın tahsin ve takbihine bağlayan Caferiye de böyledir.<sup>136</sup>

Zeydiye gibi İmamiye de istishabı beraat-ı asliyye, mülk, hüküm ve hal (vasıf-mevzu) istishabı olarak dörde ayırıyorlar. Buna beşinci olarak icma istishabı da eklenebilir. Beraat-ı asliyye zimmetin bir delil getirilinceye kadar teklifsiz olmasıdır. Mülk istishabı ise, bir delil getirilinceye kadar mülkiyeti ilk sahibinde bırakmaktır. Hüküm istishabı ise, bittiğini gösteren bir delil getirilinceye kadar, hükmün devamını sağlamaktır. Hal, vasıf veya mevzu istishabında ise ya eski hal korunur veya yeni hüküm getirilir. İcma istishabında ise hükmün devamı sağlanır.<sup>137</sup>

**f. Kıyas:** İleti nasla sabit olmayan kıyası reddediyorlar.<sup>138</sup> Böylece ortaya çıkan boşluk alanı tamamen mücerret aklın maslahat ölçülerine göre, tahsin ve takbih açısından değerlendirilmektedir. Halbuki kıyası illet-i mansusa olmasa da uygulayanlar, akli asgari nas hükümlerine benzerlikle takyit etmektedirler. Fakat "Ana-babaya öf bile deme"<sup>139</sup> ayetinde kıyas-ı evlayı kabul etmeyip de daha

134 Ebu Zehra, Cafer Sadık, 482 vd, 496, 506

135 Muzaffer, Usulü'l-Fıkh, 121 vd, 205-260; Ebu Zehra, Cafer Sadık, 479, 499-600.

136 Berucerdı, 159 vd.

137 Tehrani, 3/1523 vd.; Ebu Zehra, Cafer Sadık, 501 vd., 514.

138 Muzaffer, Usulü'l-Fıkh, 186.

139 İsra 23.

büyüğünü yapmamayı kabul etme gibi dolayısıyla kabul durumuna düşmeleri gibi, mefhum-u mahalefeti de kabul etmektedirler. Taklit ve kıyası reddeden nakillerle Cafer Sadık'ın kıyasa ihtiyacı olmadığını kabul eden mezhep, gerekçe olarak kıyasın zan ifade ettiğini ve zanla amel edilemeyeceğini söyler.<sup>140</sup> Fakat aklın geniş sahadan hüküm araması kısmen istihsan ve maslahatı delil olarak kullandıklarını gösterir.<sup>141</sup>

## 2. Caferiye Usulünün Diğerlerinden Farkı

Caferi mezhebinin usulünü oluşturan dört kitaptan Kafi Buhariye benzetilebilir. İçerisindeki bilgiler açısından ise Hanefi mezhebinden İmam Muhammed'in kitapları gibi zahirürrivaye sayılırlar ve onlara benzetilebilir.<sup>142</sup>

Cafer Sadık'ın sahabe kavlini alması dört mezheple uyuşan bir noktadır. Zahiriyeye'den farkları içtihadı kabul etmeleridir. Onlar ise tüm rey yolun tıkarlar. Ahbari ekol ise içtihadı çekinmesi noktasında Hanbelilere benzetilebilir. Dolayısıyla mezhebin fıkhu rivayet ve içtihad olmak üzere iki kısımdır.<sup>143</sup>

İmamlar akli dördüncü derecede müstakil delil olarak alırlar. Zeydiler ise sırasıyla bütün deliller bittikten sonra eşyanın aslına bakılır, iyiye alınır kötüye terkedilir, derler. Çünkü onlar istihsan ve maslahat-ı mürsele gibi delilleri kabul ederler ki bunlar kıyası kabilinden sayılır.<sup>144</sup>

Caferiye ve Zeydiye'de akıl hakem konumundayken, Mutezile'de bilici konumdadır. Zira onlara göre Allah hiçbir şey göndermese de akıl önünü görebilir. Eşyanın hükmünü bilme noktasında Zeydiye, Caferiye ve Hanefiye bir tarafta, cumhur ise diğer tarafta sayılır. Tabii ki küçük farkları hesaba katmak lazım.<sup>145</sup>

Zeydi ve Maliki fıkhu maslahatı bir derece kıyasa kaydırmışlar, hükmün

140 Tehrani, 3/1395 vd., Berucerdı 166 vd; Ebu Zehra, Cafer Sadık, 294-295, 376, 515 vd.

141 Muzaffer 205-206.

142 Ebu Zehra, Cafer Sadık 254, 263

143 Muzaffer, 181; Kılıçer, 60-61

144 Kıyası ölçü olarak tanımayan Hatemi, bu delilde akıl yürütmenin önemli olduğunu, dolayısıyla bu delile "akli delil" ismi verilmesini savunarak, sonucun da delil içinde kabul edileceğini söyler. (İslam Hukuk Dersleri, 74) Böylece Caferilerin koyduğu adı Ehl-i sünnete tercih eder. Buna rağmen farklı mezheplerdeki ayrı iki isimdeki bu delillerin muhtevasını ise aynı görür.

145 Ebu Zehra, Cafer Sadık 433. Hüsün ve kubuh olarak bilinen bu meselede ulema üç görüşe ayrılmışlardır: Birinci grup Mutezile'dir ki, iyilik ve kötülük eşyanın zati sıfatları olarak görürler. Sonuçta Şari Teala'nın iyileri emrettiğine ve kötülerini yasakladığına karar verirler. Hatta bunu zorunlu görürler. İşte bu noktada Meturidiler Mutezileden ayrılırlar ve ikinci grubu oluştururlar. Zira onlara göre teklif iyi ve kötüyi bilmede değil, Allah'ın emir ve yasaklamasındadır. Hanefiler de böyle düşünür. Üçüncü grup olan Eşariler ve cumhur ise, eşyanın zatında güzel ve çirkin olmadığını, Şari Teala emredince güzelleştiğini ve yasaklayınca çirkinleştiğini kabul ederler. Dolayısıyla Mutezile dışındaki cumhur akla teşri yetkisi vermezken, onlar bu yetkiyi vererek cumhurdan ayrılırlar. Bu ihtilaf çizgisinde Zeydiye ve Caferiye de Hanefiler gibi düşünmektedir. İyilik ve kötülük arasındaki eşyanın her iki konumda da kabul edilebileceğini söyleyen Mutezile, emir ve nehye göre sonucun şekillendiğini kabul ederken; diğer mezhepler nihai kararı Şari Teala'nın vermesi sebebiyle her şeydeki hükmü zaten O'na bırakmışlardır. (Bkz: Ebu Zehra, Muhammed, Usulü'l-Fıkhu, Tebliğ Yay., İstanbul; s. 70-75; Taftazani, Mesud b. Umar b. Abdilllah Sa'düddin. Tahkik ve Talik: Abdurrahman Umeyra, Alemü'l-Kütüb, Beyrut-1409/1989, s. 282-283; Muzaffer, 1/216 vd.)

menatını hikmet olarak ele almışlar, illet olarak değil. İmamiler ise akli hüsn ve kubha göre kullanırken maslahata göre düşünmüşler sayılır. Böylece Caferiler, Medine fukahası ve Malikilere yaklaşır. Fakat istihsanı Hanefiye, Malikiye, Hanbeliye ve Zeydiye'nin rağmuna Şefiiler gibi kabul etmezler.<sup>146</sup>

İmamiye genel olarak kıyası reddeder, sadece kendi imamlarının görüşüne baş vurur ve sadece Ehl-i beyt tarikiyle gelen rivayetleri kabul eder. İçtihat kapısını ise açık tutarlar.<sup>147</sup> İcmaı ise sadece masum imamın görüşünü ortaya çıkarma olarak görürler. Dolayısıyla bu ümmetin icmaı değildir.<sup>148</sup> Örf isminde bir delil kabul etmeseler bile, siret o manada anlaşılabilir.<sup>149</sup> Akli müstakil bir delil olarak kabul etmeyen Ehl-i sünnet ise, istihsan, mesalih-i mürsele ve kıyas gibi deliller altında benimsemiş olarak görünürler.<sup>150</sup>

Netice olarak fıkıhlarında muvakkat nikahı caiz görürler, boşamada ise iki adil şahidi şart koşarlar.<sup>151</sup> Ehl-i kitap kadını evlenmeyi yasaklarlar,<sup>152</sup> hastanın boşaması muteber değildir, gibi bazı farklılıkları vardır.<sup>153</sup> Yine abdestte ayakları yıkamazlar. Sadece mesh ederler. Bundan başka saf ipekle kılınan namazları caiz görürler. Ayrıca toprak veya toprakta biten şeyler dışındakilere secde etmeyi caiz görmeyiz. Ezan ve kamette "Hayya ale'l-felah" tan sonra "Hayya ala hayri'l-amel" sözünü ilave ederler. Zekatı sadece işlenmiş altın veya gümüşe hasrederlerken (para halinde de olabilirler), bunların dışındakilerden humus verilmesi şartını koşarlar. Zekatı sadece İmamilere verirler. Humusu ise ilgili malların masraflarından sonra kalanın beşte birini alırlar. Bunu altıya bölerek yarısını Gaib İmamın hakkı olarak alırlar. Diğer üç payı da yetim, miskin ve yolda kalanlara verirler.<sup>154</sup>

## B. ZEYDİYE MEZHEBİ

Zeyd b. Ali Zeynelabidin b. Hüseyin'in (80-122 h. / 740 m.) imamı olduğu mezhep. Şu anda Yemen'de uygulanmaktadır. İmam Zeyd, Muhammed Bakır'ın kardeşiydi. Hintli bir cariye'nin oğluydu. Zeyd akaidde mutezili ekolü benimsemişti.

146 Ebu Zehra, Cafer Sadık 254, 500 vd.

147 Ebu Zehra, Şafi, 334; Kılıçer, 60-61

148 Muzaffer, a.g.e., s. 106.

149 Sadr, 175-177. Sireti, insanların bir şeyi yapma veya yapmama noktasında devam eden adetleri olarak tarif ederler. (Muzaffer, 3/171). Bu manada siret tamamıyla bizim kullandığımız örf manasındır.

150 Damad, Mustafa Muhakkık, Usulü Fıkıh, 1363, s. 115.

151 Talak 2. ayette geçen boşamanın da iki şahit huzurunda yapılması meselesi Ehl-i Sünnet fukaha tarafından sünnet olarak kabul edilmiştir. Zira boşamanın şahitsiz de olabileceği konusunda rivayetler vardır. (Bkz: Cessas, Ebu Bekr Ahmet b. Ali er-Razi (370); Ahkamü'l-Kur'an, Darü'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-1415/1994, s. 3/609-610)

152 "Kafir kadınları nikahınızda tutmayın." (Mümtehine 110) ayeti Ehl-i kitap (Yahudi ve hristiyan) içermeyen rivayetlerden anlaşılmalıdır. Fakat bu rivayetler Caferilerce kabul edilmemektedir. (Karaman, Hayreddin, Mukayeseli İslam Hukuku, Nesil Yay., İstanbul 1991, s. 3/373-374; aydın, M. Akif, İslam-Osmanlı Aile Hukuku, İFAV Yay., İstanbul 1985, s. 29.

153 Karaman, Hayrettin, İslam Hukuk Tarihi, İrfan Yay., İstanbul, 113-114; Zeydan, İslam Hukukuna Giriş, s. 268.

154 Çalışkan, İbrahim, Caferi Mezhebinde İbadetler (Şiilik Sempozyumu), İlmî Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 481 vd.

Emevi halifesi Hişam'a hurucuna kardeşi Muhammed Bakır razı olmadı. O ise gerçek imamın kendisini ilan etmesine inanıyordu. Çok gezdiği için halk onu hem tanıyor, hem de seviyordu. Caferilere göre o kardeşinin imameti için huruç etmiştir. Fakat onun, imam kendini ortaya koymalıdır, fikri bunun aksini gösterir. Onun ilmi konusunda herkes müttefikti. Ebu Hanife onun başarılı olması için mal yardımı yaptı. Dolayısıyla ona kalben taraftardı. Fakat insanların onu kandırması veya çekilmesi, diğer bir ihtimale göre de emanetleri teslim sebebiyle Ona katılmadı.<sup>155</sup>

İmam Zeyd efdal varken mefdulün imametini caiz gördüğü için Ebu Bekir ve Ömer'i gerçek halife görür. Ehl-i beyt rivayetini yapsa da ilmi olarak hepsini bilirdi. Çünkü o ilim alınacak her yerden almıştı. Dolayısıyla etbai da başka tarikten rivayetleri alır. Dönemi sıkıntı ve Emevi baskılarıyla dolu olan Zeyd, İmamın vasıfla belli olacağını söyler. Önceleri takiiye yapsa da sonra açıktan ortaya çıktı. Çünkü zulüm artmıştı.<sup>156</sup>

Şia, Zeyd zamanında tekti. Cafer Sadık'tan sonra bölündü. Fakat döneminde Havariç ve Ehl-i sünnet de vardı. O ise Vasil b. Ata'dan ders aldı. Kendisi Tebe-i tabiiindendi. Hz. Ali'nin daha üstün ve hilafete daha layık olduğunu düşünüyordu. Fakat Şeyhey'nin önce olması daha iyi olmuştur. Çünkü Hz. Ali'nin İslam adına incittiği çok adam vardı. Ayrıca o, Hz. Peygamber (sav)'in kimseyi varis veya vasi bırakmadığını açıktan söylüyordu. Kuvvetli bir dayanağı bilinmese de -sınırların çok genişlemesi olabilir- iki imamın bir anda olabileceğini söylerdi. Kendisinden sonra oğlu Yahya Horasan'da imametle ortaya çıktı. Fakat 125'te şehit oldu. Zamanla fırka Süleymaniye, Betriye ve Carudiye olarak üçe ayrıldı. Az da olsa içlerinde imameti Ali soyunda görenler vardır.<sup>157</sup>

İtikadde Mutezili olan mezhep, beda<sup>158</sup> ve mehdiy-i muntazar fikrini reddeder. Yine imamların masumiyetini kabul etmezdi. Felsefi yönü de derin olan Zeyd, Mecmu'da Ehl-i beyt tarikli rivayetleri zikreder. Fıkıhını da ilk defa kendi tedvin etmiştir. Kitabı Mecmu'daki rivayetler ise cumhurun nakillerine uymaktadır. Zeydiye 4. ve 5. asırlarda taassubu olmayan tek bir mezhepti. Zira içtihat kapısı hep açık kalmıştır.<sup>159</sup>

el-Mecmu fıkıh ve hadis kitabıdır. Zeyde ait olduğu ihtilafıdır. İçinde ona ait görüşler de olup hepsi nakil değildir. Normal fıkıh kitapları gibi tedvin edilmiştir. Mest üzerine meshin caiz olmadığı, gayr-i müslimin kestığının yenmeyeceği, Ehl-i kitap kadınla evlenilemeyeceğini, cenazede beş tekbir gerekeceği ve ezanda "Hayya ala hayri'l-amel" deneceği gibi ... bazı Ehli sünnetten ayrılan yanları da var.<sup>160</sup>

155 Ebu Zehra, Zeyd, s. 3 vd., 71; Zeydan İslam Hukukuna Giriş 261; Subhi, Ahmed Mahmud, Zeydiyye, 1404/1384, s. 221 vd.

156 Ebu Zehra, Zeyd, s. 80.. 125; Subhi, a.g.e., s. 63 vd.

157 Ebu Zehra, Zeyd, s. 143 vd., 199; Subhi, Zeydiyye, s. 71 vd.

158 Beda, Cenab-ı Allah'ın verdiği bir hükümden vazgeçmesi manasına gelir. İmamiler arasında kabul edilir ve Ehl-i sünnetten onları ayıran bir noktadır. "Allah dilediğini bozar ve dilediğini de sabit kılar." (Rad 33) ayetini bu noktada kendilerine delil olarak kabul ederler. (Fığlahi, İtikadi İslam Mezhepleri, 164-165).

159 Ebu Zehra, 202, 399; Subhi, Zeydiyye, s. 76 vd.

160 Karaman, İslam Hukuku Tarihi, s. 111; Subhi, Zeydiyye, s. 78-81



Bugün Yemen'de bulunan Zeydiler Yahya b. Hüseyin b. Kasım er-Rassi'ye (298/911) tabi olan Zeydilerdir. Kendilerine etbar kaybolan ilk üç fırkadan farklı olarak Kasimiye ismi verilir. Fakat bunlar imamet konusunda Carudiye gibi düşünürler ve efdal varken mefdulün imameti caiz değildir, derler. Bu görüş İmamiye tesiriyle de olmuş olabilir.<sup>161</sup> Fakat bugünkü genel hava mefdulün imametini caiz görmeleri şeklindedir. Fakat Kelami noktada Mutezile tesiri devam etmektedir. Bu durum başlangıçta Mutezilelere yakın olmalarından kaynaklanmıştır. Fakat onların müslümanları günahları sebebiyle tekfire yaklaşmamaları ve hata eden müctehide de saygı göstermeleri mezhep içinde pek çok görüşün oluşmasına sebep olmuştur.<sup>162</sup>

### 1. Zeydiye Mezhebinin Usulü

İlmi olarak olmadık faraziyelere de çözüm arayan İmam Zeyd'in mezhebi dört Sünni mezhebe yakındır. Zira daha çok kitap, sünnet ve sahabe kavline dayanır. Mezhepe içtihat kapısı açık olduğu için zamanla bu usul İmam Zeyd'inkinden de geniş hale gelmiştir. Mezhep usulü genel olarak deliller bitince ve eşyanın aslındaki hüsn ve kubha göre akhın hüküm vermesiyle neticelenir.<sup>163</sup> Şimdi sırasıyla delilleri biraz açalım:

**a. Kuran ve Mütevatir Hadis:** Bunlar istidlal açısından birbirlerini tahsis ve nesh edebilirler. Fakat kendi içinde sırasıyla şu sıra takip edilir:

**aa. Kuran ve Kati Sünnetin (Mütevatir ve Meşhur olan) Nasları:** Kuran ayetleri muhkem ve müteşabih olarak ikiye ayrılır. Muhkem manası anlaşılabilir demektir. Müteşabih ise aksi manaya gelir. Nas ise delaletinde ihtimal olmayan lafızlardır. Celi ve hafi olarak ikiye ayrılır. Celi lügat olarak başka manaya gelme ihtimali bulunmayan lafızlardır. Zani buna örnektir. Hafi ise aklî yönden başka manaya gelme ihtimali bulunmayan lafızlardır ki, itikat hükümleri böyledir.<sup>164</sup>

**ab. Kitap ve Kat'î Sünnetin Zâhirleri:** Bunlar kendilerinden daha kuvvetli bir muarızı olmayan lafızlardır. Diğer manalara ihtimalleri olsa bile zayıftır. Daha kuvvetlisi gelmedikçe terkedilmez.<sup>165</sup>

**ac. Haber-i Âhadın Nas ve Zahirleri:** Sırasıyla bunlar da haber olma yönüyle zan, fakat konu itibarıyla katiyet ifade ederler. Dolayısıyla amel gerekir. Fakat Zeydiye ahat sünnetin kavil ve takririni, delil açısından mefhumatlarından arkaya bırakır. Çünkü:

- 1) Sözler açıkça hüküm ifade ederken takrirat ve efal böyle değildir.
- 2) Sözlerin hissi, akli, ibari, işari, fehva ve mefhum gibi manaları vardır. Fakat

161 Doğan, a.g.e., s. 576-578.

162 Doğan, a.g.e., s. 588.

163 Ebu Zehra, Zeyd, s. 91, 325 vd.; Zeydan, İslam Hukukuna Giriş, s. 263-264.

164 Ebu Zehra, Zeyd, 356-358; San'ani, Muhammed b. İsmail (1182), İcabetü's-Sail Şerhu Buğyeti'l-Amil, Tahkik: Hüseyin b. Ahmed es-Siyaği-Hasan Muhammed Makbuli et-Ehdel, Mütessesetü'r-Risale-Mektebetü'l-Cili'l-Cadid, Beyrut-San'a 1408/1988, s. 74.

165 Ebu Zehra, s. 361; San'ani, a.g.e., s. 230 vd.

efal ve takriratta ise bu yoktur.

3) Efal ve takriratla amelde ittifak edilmediği halde, sözlerle amelde ittifak vardır. Çünkü efal ve takriratın son noktası cevaz ve ibahadır ki, tahrım eden delil olmayınca "Aslın ibaha olması" kaidesinden hareketle bu neticeye ulaşılabilir. Yalnız ahad haberlerin zan ifade etmesi onları itikat ve akli konularda kullanmaktan sakınmayı gerektirir. Burada imamilerden farkını da belirtelim: Onlar ravilerin Zeydi olmalarını şart koşmazlar.<sup>166</sup>

**ad. Mefhumat-ı Kuran ve Hadis:** Normal şartlarda mefhum-u muvafakatı tercih etmekle beraber, mefhum-u muhalifle taaruzları halinde de durum böyledir. Fakat mefhumun mahalifi alma noktasında ittifak vardır. Ayrıca mefhum-u hasır diye yeni bir mefhum ilave eden ve delil olarak kullanan Zeydiler de vardır. Dolayısıyla Mefhum-ı muhalefetin kısımları olan lakap, vasıf, şart, gaye ve adeti delil olarak alırlar. "Onların şahitliklerini ebedi olarak kabul etmeyin. Çünkü onlar fasıktırlar. Yalnız tevbe edenler müstesna..."<sup>167</sup> ayetine göre hasırla bu cezayı tevbe edenlere uygulamazlar.<sup>168</sup>

Mefhumların derece sıralaması ise şöyledir: En yükseği Kuran ile mütevatir ve meşhur sünnetin mefhumudur. Bunlar ise kendi içinde mefhum-u muvafakat, hasır, gaye, adet, vasıf ve şart sırasına göre kabul edilir. Tabi bazı hilaf noktaları da vardır. Yalnız mefhum-u muvafakat ve hasır, ittifak ettikleri için hepsinden kuvvetli sayarlar.<sup>169</sup>

**ae. Hz. Peygamber (sav)'in Fiil ve Takrirleri:** Fiil ve takrirler harici bir delille vücup ve nedb de ifade ederler. Aksi durumda ise sadece ibaha ifade ederler. Sırasıyla şu derecelerde olabilirler:

- 1) Kuran'a beyan olanlar
- 2) İbaha ifade edenler.

Ayrıca Hz. Peygamber (sav)'in kendine has olan ahkâmını ve fıtratı gereği ile adet olarak yaptıklarını bundan istisna etmek gerekir.<sup>170</sup>

**b. İcma:** Cumhura göre, icma ile ameli konular tespit olur. Fakat Zeydiler'de Atira'nın icmasıyla itikat bile sabit olabilir. Onlar Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'dir. Yalnız İmam Zeyd'in bunların masumiyetine dair bir sözü yoktur. Bu fikir onlara İmamiye'den geçmiş olabilir.<sup>171</sup>

Zeydiye icma için bir asrın bitmesini şart koşmaz. Sükuti icmaı kabul için ise ikrah alameti olmadan rıza ile gerçekleşmesini şart koşar. Ayrıca icmaya, kitap ve sünnetten bir senet ararlar. Bu sünnet haber-i ahad bile olabilir. Kıyasın senet olması ise ihtilafıdır. Atira'nın icmasını kabul ederlerken ise; "Ey Ehl-i beyt! Allah sizi temize çıkartmak istiyor"<sup>172</sup> ayeti ile "Size iki şey bırakıyorum. Eğer

166 Ebu Zehra, Zeyd, s. 377-381; San'ani, a.g.e., s. 239-240; Subhi, Zeydiyye, s. 78.

167 Nur 4.

168 Ebu Zehra, Zeyd, s. 395.

169 Ebu Zehra, Zeyd, s. 386 vd, 336; San'ani, a.g.e., s. 239 vd.

170 Ebu Zehra, Zeyd, s. 398.; San'ani, a.g.e., s. 81 vd.

171 Ebu Zehra, Zeyd, s. 399-401, Subhi, a.g.e., s. 76-77.

172 Ahzab 33.

uyarsanız sapıtmazsınız, onlar Allah'ın kitabı ile Resulü'nün sünneti'dir."<sup>173</sup> hadisini delil göstermektedirler.<sup>174</sup>

İcmaı sırasıyla şu kısımlara ayırırlar:

- 1) Halef ve selefin ittifak ettikleri. Bunlar naslar dahil her şeyden önce gelir.
- 2) Selefin (sahabe) icma edip de asrın bittiği. Bu kitap ve sünnetten sonra gelir.
- 3) Selefin icma edip asrın bitmediği.
- 4) Selefin önce ihtilaf edip, sonra ittifak ettikleri. Arazi taksiminde böyle olmuştur.
- 5) Selefin iki kavle bölünüp de Tabiinin birinde ittifak ettiği. Ama bu diğer şıkların doğru olma ihtimalini kaldırmaz.

6) Süküti icma

7) Bir asırda, birkaç istisnasıyla beraber gerçekleşen icma.<sup>175</sup>

İcma ise şu yollarla bilinir:

1- Müşahedeyle

2- Ümmetin söz ve fiil ile nakliyle.

3- Ümmetin bir kısmının nakliyle.

4- İcma olduğunun söylenip aksine bir söz olmazsa.

5- Haberi ahatla. Bu sonuncu zan ifade eder.<sup>176</sup>

İcmaya muhalefet ise bir fısktır. İnsanı imandan çıkarmasa da beynelmenzileteyn konumuna getirir.<sup>177</sup>

Zeydiyeden bazısının müsellemat dışında icma olmadığını söylemesi de bir vakıdır. Ayrıca kısmi de olsa icmayı kabul edenler vardır. Mesela kardeşler varken dedeye herkes miras vermiştir. Ama ne kadar verileceğinde ihtilaf çıkmıştır.<sup>178</sup>

*c. Sahabe Fetvası:* Genel olarak sahabe fetvasını kabul etseler bile, Atira dışındakilerinde ayrıca delil de isterler. Eğer sahabe kavilleri için muhalefet yoksa, tek bile olsa alırlar. Dolayısıyla aralarında cumhur ile büyük bir fark yoktur.<sup>179</sup>

*d. Kıyas:* Sıralamadan da anlaşılacağı gibi sahabe kavli kıyasa tercih edilmektedir. Bu mezhepteki kıyas geleneği ise Zeydin dedesi Hz. Ali'den gelir. O da kıyas yapardı. Onlara göre bir mesele icma ile sabitse kıyasa asıl olabilir. Ayrıca kıyası cumhurdan farklı olarak itikadi alana da kaydırırlar. Yalnız bunun şartı hükmün makulülmanâ olmasıdır. Zaten bütün hükümler de onlara göre bu sınıfa girer. İstisnası sadece nasla taabbüdi olduğu bildirilenlerdir. Ayrıca, aslın Hz. Huzeyme'nin şehadetinin iki kişi yerine geçmesi gibi kendine özel olmaması

173 İbn Hanbel, Müsnedü Ebi Saidi'l-Hudri, 3/59.

174 Ebu Zehra, Zeyd, s. 399 vd., 411; San'ani, a.g.e., s. 153-154.

175 Ebu Zehra, Zeyd, s. 412-414.; San'ani, a.g.e., s. 150 vd.

176 Ebu Zehra, Zeyd, s. 416 ; San'ani, a.g.e., s. 146 vd.

177 Ebu Zehra, Zeyd, s. 417 ; San'ani, a.g.e., s. 149-159

178 Ebu Zehra, Cafer Sadık, s. 469-471 ; San'ani, a.g.e., s. 158-159.

179 Ebu Zehra, Zeyd, s. 419-421; San'ani, a.g.e., s. 153.

lazımdır. Tabi kıyasa muhalif olarak sabit olan hükümlerde kıyas yapılamayacağı da ayrı bir gerçektir. Bütün bu gayretler, hükmü belirli olmayan konuya şer'i hükmünü belirlemek içindir.<sup>180</sup>

Bazı Hanbeli ve Malikilere göre, Zeydiler de illetin munzabıt olmasını şart koşmayıp, hikmet ve maslahatı da illet olarak kabul ederler. Dolayısıyla onların illet için şartları şunlardır:

1) İletin vasf-ı zahir olması. Kurbanda et biriktirmemenin gelen misafirlere bağlanması gibi.

2) Hüküm ve vasıf arasında münasebet ve uygunluk olması. İçkinin haramlığında sarhoşluk gibi.

3) Hükümün asla has olmaması

4) İnzibattır ki, bazı Zeydiler kabul etmez. Ama ilk üçünde ittifak vardır.<sup>181</sup>

İleti müsbet olarak değil de kaşif olarak kabul eden Zeydiye'de hüküm iletim varlığına göre değişir. Dolayısıyla illetin olduğu yerde hüküm de vardır. İlet kalkarsa hüküm de kalkar. İleti aslında gizli olan kıyasa hafi, mukabiline celi denir. Bu ikisine birden Zeydiler illet kıyası derken, Şafii mana kıyası der. Bunların mukabili ise şebah kıyasıdır ki, asıldaki en yakın benzerliğe göre yapılır. Fakat bütün bu bilgiler İmam Zeyd'den sonra gelişmiştir ve cumhura benzer konumdadır.<sup>182</sup>

**e. İstihsan:** Şafii mezhebinde olmayan istihsan, Hanefi ve Maliki mezhebinde vardır. Zeydiye'de ise kıyasın bir türü olarak geçer. Onlardaki istihsan Hanefiyedeki gibi sayılır. Zira daha kuvvetli bir delil sebebiyle kıyastan vazgeçilir. Aynı zamanda Zeydiler maslahatı da kuvvetli bir delil kabul edip, onunla da istihsan yapabilirler. Sanatkarların tazmini ve maktül bir kişiye karşılık katil bir cemaati toptan öldürme cezası veren Zeyd, istihsanla bu sonuca varmıştır. Sanatkarlar için ise "Ancak böyle islah olabilirler." der.<sup>183</sup>

**f. Maslahat-ı Mürsele:** İmam Zeyd bu konuda tamamen Malikiler gibi düşünür. Fakat maslahat-ı mürseleyle kıyas adı verirler. Aynı zamanda istidlal-i mürsel<sup>184</sup> münasib-i mürsel ve münasib-i garip de derler. Maslahat-ı mürsele için üç şart ararlar:

1) Alınacak maslahat ile Şariin maksadı arasında uygunluk ve hiç bir nassa muhalefet etmeme.

2) Selim akıllarca makul karşılanması.

3) Maslahat kararıyla vaki bir zararı ortadan kaldırmak.<sup>185</sup>

**g. İstishab:** Değişime dair bir delil olmadıkça, istishabla amel noktasında bütün fukaha ittifak etmiştir. Beraat-ı asliyye, mülk, hüküm ve hal (vasıf) istishabı olmak

180 Ebu Zehra, Zeyd, s. 421-429; San'ani, a.g.e., s. 149.

181 Ebu Zehra, Zeyd, s. 432.

182 Ebu Zehra, Zeyd, s. 422-436; Zeydan, İslam Hukuku'na Giriş 263-264; Sanani, s. 170-171, 211.

183 Ebu Zehra, Zeyd, s. 443-444; Zeydan, İslam Hukukuna Giriş, s. 263-264.

184 Bu tabiri Malikiler de kullanır. (Ebu Zehra, Zeyd, s. 450)

185 Ebu Zehra, Zeyd, s. 445 vd.; San'ani, s. 206-207.

üzere dörde ayırırlar. Şafii ve Hanbeliler istishabı mutlak olarak, Hanefî ve Malikiler ise def' sadedinde ele alırlar. "Yakin ile sabit olan şek ile zail olmaz.", "Helallîği sabit olanın hükmünün değiştîğine dair karine olmadıkça haram olmaz.", "Şer'i delili olmayan şey, aslının hükmü üzere kalır. "gibi kaide ve hükümler bu delile dayanır ve ittifakla kabul edilmiştir.<sup>186</sup>

**h. Akıl, Hazar ve İbaha Delili:** Bir konuda hiçbir delil olmayınca Zeydiye akla başvurur. Bu noktada kıyası reddeden ve kitap, sünnet ile icmadan hemen sonra akli delil getiren Nazzam gibilerden ayrılıyorlar. Dolayısıyla İslami kaynakları delil olabilme yönünde zorlamaktadırlar.<sup>187</sup>

Delil olmayan sahayı toptan mübah kabul etmezler. Hazar ve ibahayı aklın uygun gördüğü şekilde tahdit ederler. Fakat daima, zararın defini maslahata tercih ederler. Dolayısıyla bu sahayı aklın nazarına bırakılmış olarak görürler. Zahirîye ise tahrîm delili olmadıkça mübah, der. Halbuki Zeydiye güzel ve çirkinliğini aklın bilemeyeceği hiçbir şey yok kabul edip, hükümsüz de hiçbir şey bırakmamış olurlar. Akıl, hazar ve ibaha kararı verirken elbette fayda ve zarar ölçüsünü kullanır. Eşit durumlarda zararla hükmeder. Çünkü zararın defi daha önemlidir.<sup>188</sup>

Taassubu olmayan Zeydilerin başka mezheplerden hüküm seçtiğini görmekteyiz. Dolayısıyla cumhurun kabul ettiği sünneti, eğer Âl-i beyt rivayeti yoksa kabul ederler. Kıyasta Al-i beytin metodunu bilmeyi şart koşarken, içtihat tabakasını da kamil ve nakıs olarak ikiye ayırırlar. Müçtehitleri ise; müstakil, müntesip, muharriç, müreccih ve mukallit olmak üzere sırasıyla beşe ayırırlar. Fakat cumhurun rağmına içtihatteki tecezziyi kabul ederler.<sup>189</sup>

Bir mezhep olarak mantuku mefhumdan öne alırken, rivayetlerde kat'ileri, zannilere tercih ederler. Nassların yorumunda ise öncelikle icmanın gösterdiği tarafı düşünürler. Taklidi müfti için yasaklayan mezhep, âmîlere cevaz verir. Ölmüş müctehide ittiba noktasında ise ihtilaf etmişlerdir. İnsanları derecelendirirlerken Ehl-i beyten sonra sahabeyi koyarlar. Sahabe kavlini delil alma noktasında ihtilaf etseler bile, icmalarında ittifak oluşmuştur.<sup>190</sup>

## 2. Zeydiye Usulünün Diğerlerinden Farkı

Metot olarak Zeydi fıkıhı mütekellimin (Şafii ekolü) yoluna uyar. Burada sünni olup da bu yolu tutan usulcülerden farkları, usulden fūrua giden bir metot izlemeleridir. Zira Sünniler fūrudan usule giden bir yolu takip etmişlerdir.<sup>191</sup>

İcmaü'l-atıra ismi altında Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'in icmasından bahseden Zeydiye, sahayı amel yanında itikat konularına da kaydirmiştir. İmamiler

186 Ebu Zehra, Zeyd, s. 452 vd.; San'ani, s. 216 vd.

187 Karaman, İslam Hukuk Tarihi, s. 112.

188 Ebu Zehra, Zeyd, s. 457-459; San'ani, s. 222 vd.

189 Ebu Zehra, Zeyd, s. 462 vd., 476; Zeydan, İslam Hukukuna Giriş, s. 264.

190 Ebu Zehra, a.g.e., s. 478-487; San'ani, a.g.e., s. 154-159.

191 Karaman, Hayreddin, Şia'da Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller (Şiilik Sempozyumu), İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, s. 329.

aklı dördüncü mertebede delil olarak kabul ederken, bunlar en arka sıraya atarlar. Dolayısıyla bütün delilleri kullandıktan sonra ona bakarlar. Eşyanın aslına bakıp iyiye alırlar, kötüyle terkederler. Dolayısıyla ibahay-i asliyye sahası bu mezhepte yoktur. Bu durumda hükümsüz saha da kalmamış olur.<sup>192</sup>

Sahabi kavline genel olarak itibar edip, kitap ve sünnete dayanması Zeydiye'yi Ehl-i sünnete yakın kılmıştır. Fakat neshi, Zahiriler gibi tahsis manasında anlamışlardır.<sup>193</sup> Rivayetlerde adalet ve zabt şartını yeterli bulup Zeydi şartını aramazlarken, İmamiye kendilerinden olmasını bir şart görmüştür. Fakat onlarda bu şart tercih seviyesine inmiştir. Dolayısıyla Hanefilerin kabul ettiği her şeyi onlar da kabul etmişler sayılır. Maslahat-ı mürseleyi de bir delil olarak aldıklarını düşünürsek, usulleri Hanefilerden daha geniştir. Ama onlar maslahatı kıyasa dahil etmişler, dolayısıyla kıyasın alanını da geniş tutmuşlardır. Ayrıca istishabı Hanefiler gibi sırf beraat-ı asliye noktasında değil, aynı zamanda müsbit olarak kullanmışlardır. Sonunda da akla büyük yer vererek, hükümsüz bir şey bırakmamışlardır. Kendilerinin içtihadı kapatmamaları, dört mezhepten istifadesini de sağlamıştır.<sup>194</sup> Bu açıklık değerli alimlerin yetişmesine sebep olmuş ve özellikle de Hanefiye kendilerini yakın kılmıştır.<sup>195</sup>

### C. İSMAILİYE MEZHEBİ

Cafer Sadık'ın 145/768'de ölümünden sonra oğlu İsmail'e ittiba edenler İsmailiye'yi oluşturmuşlardır. Bir bütün olarak bu mezhebin görüşleri Batıniyeye istinad eder. Tarihte Fatımi devletini kuran İsmaililer Ezher'i de tesis etmişlerdir. Kuzey Afrika, Sicilya, Mısır, Suriye ve Yemen'e hakim olan devletlerini Salahaddin-i Eyyubi silmiştir (567/1171). Kendi halifelerinden Mustansır'ın ölümü üzerine küçük çocuğu Musta'linin hilafete geçmesiyle abisi Nizar'a yakın olanlar mezhebi ikiye böldü ve bu durum bugüne kadar devam etti. Musta'liler diğer gruba göre kısmen mutedildir.<sup>196</sup>

Tarihte İmamilikten İsmailiye'nin Nizari koluna geçen Hasan Sabbah, İran'da Alamut kalesini alarak devletini kurmuş ve fedaileri kanalıyla batını düşüncüyü yaymaya çalışmıştır. Haşîş (afyon) yedirilip içirilen fedailer görevlerini yaparlarsa daha dünyadayken Alamut kalesindeki cennete konmaktaydı. Hülagu'nun 654/1256'da burayı zaptına kadar da bu durum devam etmiştir. Ondan sonra etkileri kırılan mezhebin şu anda Suriye, İran, Afganistan, Hindistan, Pakistan ve Doğu Afrika'ya yayılmışlardır. Kendi ifadelerine göre dünyanın 22 ülkesinde 20 milyon taraftarları vardır. Fakat Nizari İsmaililer dünya üzerinde zengin ve etkin olmalarına rağmen İslamla pek alakaları yoktur.<sup>197</sup>

192 Ebu Zehra, Cafer Sadık, s. 464, 486-487; San'ani, a.g.e., s. 229

193 Bkz.: Koçkuzu, Ali Osman. Hadiste Nasih Mensuh, İFAV Yay., İstanbul 1985, s. 136-137; Ebu Zehra, Zeyd, s. 374.

194 Ebu Zehra, Zeyd, s. 325, 364, 508; Zeydan, İslam Hukukuna Giriş, s. 263-264

195 Karaman, İslam Hukuk Tarihi, s. 112

196 Fığlalı, s. 130 vd.

197 Fığlalı, s. 131 vd.

Onlara göre Allah vardır. Fakat zatıyla fiili temas kurulamaz. Dolayısıyla hiçbir sıfatla nitelendirilemez. Bu düşüncede İhvan-ı Safa felsefesinden<sup>198</sup> etkilenen Batıniyenin tesiri büyüktür. Allah'ın isim ve sıfatlarını zatında saklı tuttıkları için, müntesipleri arasındaki çıkan inanç boşluğunu Ağa Hanlar'ın feyiz ve tecellileriyle doldurmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla bu durumları tevhide sadık kalamadıklarını gösterdiği gibi, işlerindeki halık-mahluk arasındaki mistik ilgiyi de kaldırmıştır. Ayrıca peygamberlerin getirdiklerine devrin imamı tarafından istenilen yorum verilir, inaçları ne namaz nede başka bir ibadeti yerinde bırakmıştır! Ayrıca Kuran'ın tahrif olduğunu da söylerler. Buna rağmen ahiret inançları vardır. Fakat onlarda namazın bir şekli kalmamış, oruç sır saklamaya dönüşmüş, hac Ağa Han'ın yerini ziyaret haline gelmiş ve zekat %10 veya 12,5 oranında Ağa Han'a ödenen ve nereye-nasıl harcandığı bilinmeyen bir vergi haline gelmiştir. Dolayısıyla bunlar duygusal yönü olan bir ekonomik organizasyon gibidirler<sup>199</sup>

### **1. İsmailiye Mezhebi Usulü**

İsmailiye mezhebinin kısmen yazılı ve uygulanan usul ve fûru kitabına sahip bulunan kolu Hindistan'da Bohra diye bilinen Müsta'liye koludur. Büyük alimleri Kadı Numan'ın Deaimü'l-İslam isimli eserine göre şer'i delillerini şöylece özetleyebiliriz:

İlim ve dini hükümler Kuran-ı Kerim'den, masumların sünnetlerinden ve içlerinde masum imam bulunduğu için, icma ehlinin icmaından alınır. Rey ve kıyas batıldır, şer'i delil sayılmazlar. Kitap ve sünnet ise, hem zahiriyle hem de batınıyla delildir. Yalnız batının zahire uygun olması şarttır. Bu şartı taşımayarak zahiri hükümsüz hale getiren yorumlar sapıklıktır. Din ilimleri imamlar kanalıyla öğrenilir. Ulülemr olarak bunlara ve tayin ettikleri emirlere itaat edilir. İtaatin şartı da; kitaba, sünnete ve imamın emrine aykırı olmamasıdır.<sup>200</sup>

### **2. İsmailiye Usulünün Diğerlerinden Farkı**

Genel olarak İsmailiye mezhebinin usul bakımından Caferiyeye oldukça yakın olduğunu söylemek mümkündür. Zaten fıkıhları da büyük ölçüde İmam Cafer'den gelen rivayetlere dayanmaktadır.<sup>201</sup>

198 İhvan-ı Safa, Basra'da kurulmuş, amacı müslümanlara felsefi bir zihniyet aşlayarak onları taassuptan kurtarmak ve bir tür aydınlar ahlakı oluşturmak olan dini-siyasi-felsefi gizli bir Şii teşekkülüdür. Ehl-i Sünnet kelamcılarının haklı tenkitlerine uğramışlar ve güdük kalmışlardır. (Bkz.: Akay, Hasan, İslami Terimler Sözlüğü, İslam Bilgi Merkezi Yay., İstanbul -s. 153; Bolay, S. Hayri, Akçağ Yay., Ankara 1987, s. 117-118)

199 Topaloğlu, Bekir, İsmailiyede İnanç Esasları ve İbadet Şekilleri (Şiilik Sempozyumu), İlmî Neşriyat İstanbul 1993, s. 655-660. )

200 Karaman. Şiada Fıkıh Usulü ve Şeri Deliller, s. 330; en-Nu'man b. Muhammed b. Mansur b. Ahmed b. Hayyun et-Temimi el-Mağribi (363/374), Deaimü'l-İslam ve Zikru'l Halali ve'l-Haram ve'l-Kadaya ve'l-Ahkam An-Ehli Beyti Rasuillillah Aleyhi ve Aleyhim Efdalü's-Selam, Tahkik: Asif b. Ali Asğar Feyzi, Darü'l-Mearif, Kahire 1985, s. 40, 84, 91, 98, 350.

201 Karaman, Şiada Fıkıh Usulü ve Şeri Deliller, s. 330.

## D. Şİİ MEZHEPLER İÇİN GENEL DEĞERLENDİRME

İmam Cafer'in ilminin ilhami olmasını kabul etmek makul olmaz. Yine kendine nisbet edilen cifrın de bir aslı yoktur. Yalnız Cafer Sadık'a İmamilerin (İsna aşeriler) yanında İsmaililerin de ittiba ettiğini bilmek gerekir. Zeydiler ise amcası Zeyde tabi olanlardır. Bir metot olarak ise İmamiler ve Zeydiler Şafii (mütekellimin) ekolüne daha yakındırlar. Hanefi ekol olan Fukaha mesleğine ise daha uzaktırlar.<sup>202</sup>

İmamiler tefsir, hadis ve icmada kendileri dışındakilere itimat etmezler. Kıyası da reddederler. Dolayısıyla bunlar mut'ayı helal kabul etme<sup>203</sup>. Ehl-i kitap kadınlarla evlenmeme gibi bazı farklılıklar doğurmuştur. Ayrıca kadınlara toprak ve gayr-ı menkul mirası bırakmazlar.<sup>204</sup> Fakat Zeydiye cumhura daha yakındır. Çünkü rivayetlerde kendilerinden olmayı şart koşmadıkları gibi, başka mezheplerin görüşlerine de itibar ederler. Fakat onlar da Ehl-i kitap kadınlarla evlenmezler.<sup>205</sup>

Bazı şiilerin haber-i ahadı delil saymaması yine cumhurdan farklı bir durumdur.<sup>206</sup> Fakat her şeye rağmen şianın inkişaf ettirdiği bazı usuli yönler vardır ki, Ehl-i sünnetin istifade etmesi gerekir. Bu İslam Hukuku'nun müstakbeline katkı sağlayacaktır.<sup>207</sup>

## II. ŞİA DIŞINDAKİ MEZHEPLER

Bu konuda sadece İbadiye ve Zahiriyeyi sayabiliriz. Çünkü Harici İbadiler Uman'da yaşamaktadır. Zahirî fihî ise görüş ve kaynak olarak her zaman kendi önemini hissettirmiş. Fakat halihazırda etbai kalmamıştır.

### A. İBADIYE MEZHEBİ

Haricilerin en mutedili ve hayatta kalan tek kolu olan Hariçler. Abdullah b. İbad'a uyarılar. Aşırılık ve taşkınlıklardan uzak oluşları bugüne dek kalmalarına sebep olmuştur. Kuzey Afrika'nın bazı yerlerinde, Zencibar'da ve Uman'da bulunurlar. Diğer etbai kesilen Harici fırkalardan farkı; kendilerinden olmayanları

202 Ebu Zehra, Cafer Sadık, s. 186, 274, 552; Karaman, Şiada Fıkıh Usûlü ve Şeri Deliller, s. 329.

203 Ehl-i Sünnetin yanında Zeydiye ve İsmaliye de mut'a ile ilgili hükmün neshedildiğine inanırlar ve bunda ittifaq etmişlerdir. İmam Zeyd bu tür nikahın haramlığı konusunda bizzat Hz. Ali'den nakilde bulunmaktadır. Ayrıca İmamilerin dayandığı İbn Abbas'ın fetvası konusunda da, görüşünden rücu ettiğine dair de sahih rivayetler vardır. (Şener, Abdülkadir, Şiiliğe Göre Furuiddin (Şiilik Sempozyumu), İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, s. 454-455)

204 es-Sübki, Abdülatif-es-Sayis, Muhammed-el-Berberi, Muhammed Yusuf, Tarîhü't-Teşrii'l-İslami. Talik: Alaüddin Za'teri, Daru'l-Usame, Dimaşk-1417/1997, s. 196-198; Şener, Şiiliğe Göre Furuiddin, s. 461.

205 Subhi, s. 78-81.

206 Ebu Zehra, Ebu Hanife, s. 278.

207 Hamidullah, s. 77.



küfran-ı nimet içinde değerlendirip müşrik görmemeleri, kanlarını heder saymamaları, mekanlarını İslam diyarı sayıp, mallarını ganimet olarak almamaları. hatta kendilerine muhalif gurupların şahitlik ve nikahlarını caiz görüp, kendileriyle onlar arasında tevarüsü bile caiz görmeleridir.<sup>208</sup>

Genelde Kuran'ın zahirine dayanıp da sünneti kabul etmemeleri farklı sonuçlara ulaşmalarına sebep olmuştur. Recm cezasını kabul etmemeleri ve Bakara süresi 180. ayet gereği varise vasiyet yapılabileceği gibi hükümler de bunlar arasındadır.<sup>209</sup>

### **1. İbadiye Mezhebi Usulü**

Bu mezhebin usulü kitap, sünnet ile önceki imamların içtihat ve tatbikına dayanır. Kelami görüşlerde bazı noktalarda Sünnilere, bazı noktalarda ise Mutezililere yakındır.<sup>210</sup>

Ehl-i sünnetten ayrıldıkları için kendilerine beşinci mezhep salikleri de denir. İçlerinden bazıları icmaı reddeder. Sebebi ise şudur: Sizler Hz. Peygamber (sav) ve ondan sonrakilerin recm yaptıklarını rivayet ediyorsunuz. Halbuki Allah cariyeler hakkında "Eğer zina yaparlarsa onların cezası hür kadınların cezasının yarısı kadardır."<sup>211</sup> buyurmaktadır. Recim cezası ölümdür. Ölüm ise taksim kabul etmez. öyleyse bu cezanın yarısı cariyelere nasıl verilecektir? Dolayısıyla hür kadınlara da celde cezası uygulanmalıdır.<sup>212</sup> Fakat Kuran, sünnet ve kıyası umumen bir delil olarak kullanılır.<sup>213</sup> Rey ve içtihadı önem vermişler ve mezheplerini geliştirmişlerdir.

### **2. İbadiye Usulünün Diğerlerinden Farkı**

Sadece kendi mezheplerinin icmaını kabul edip başkalarınınkini kabul etmezler. Çünkü onlar diğerlerini dalalet içinde görürler. Bu sonuç siyasi görüşlerinin bir neticesi veya mürtekeb-i kebireyi böyle değerlendirdikleri için de olabilir.<sup>214</sup>

208 Muammer, Ali Yahya, el-İbadiyye Fi'l-Cezair, Mektebetü Vehbe, Kahire-1399/1979, s. 5 vd; Ebu Zehra, Zeyd, 133, Fiğlalı, İtikadi İslam Mezhepleri 87 vd.; Taime, Sabir, el-İbadiyye-Akideten ve Mezheben, Daru'l-Cil, Beyrut-1406/1986, s. 145 vd.; en-Neccar, Amir, el-Havaric-Akideten ve Fikren ve Felsefeten, Darul-Mearif, Kahire 1990, s. 175.

209 Karaman, İslam Hukuk Tarihi, 111; Maruf, Nayif, el-Havaric Fi'l-Asri'l-Emevi, Daru't-Talia, Beyrut-1401/1981, s. 204.

210 Şener, Abdulkadir, İslam Hukuku Derstleri I, DEÜ Yay., İzmir 1987, s. 73-74.

211 Nisa 25.

212 Kılıçer, a.g.e., s. 53.

213 Ebu Zehra, Şafii, s. 333.

214 Ebu Zehra, Şafii, s. 333; Şener, Abdulkadir, a.g.e., s. 73-74.

## B. ZÂHİRİYE MEZHEBİ

Mezhebin imamı Davud b. Ali'dir. Kufe'de 202'de doğmuş ve 270'de İsfahan yakınlarındaki Kaşan'da vefat etmiştir. Başta koyu bir Şafii iken, sonra onu da beğenmez olur. Fakat esas bu mezhebi 456/1064'de vefat eden İbn Hazm delillendirmiş ve yaymıştır. Davut'tan bazı yerlerde ayrılrsa bile, bu mezhebe ondan daha çok bağlanmıştır. Bunda Şafii fikhının tesiri ile dönemdeki hadis rivayetinin çokluğu etkili olsa gerektir. Zaten o bu mezhebi okuyarak öğrenip, hocadan ders almamıştır. Bu durum bazı yanlışlara vesile olabilecek mahiyettedir. Tuttuğu yol itibarıyla beğenilmediği için kitapları İşbiliye'de yakılmıştır. Fakat bu mezhep hicri 3. ve 4. asırda Hanefi, Şafii ve Malikilerden sonra dördüncü mezhep konumundaydı.<sup>215</sup>

### 1. Zâhiriye Mezhebinin Usulü

Bu mezhebe göre usul Kuran, sünnet, bütün müçtehitlerin icmaı ve delilden oluşur. Dolayısıyla kıyası kabul etmezler.<sup>216</sup> Sünnet konusunda ise Şafii gibi düşünürler ve Kuran'ı tamamlayan bir delil olarak görürler.<sup>217</sup> Fakat asıl sünnet olarak Hz. Peygamber (sav)'in akvalini alıp, filini ancak o manaya gelecek bir tasrih varsa kabul ederler. Bunun yanında Sahabe icmasını ise kesin kabul ederler. Nas veya icmaya dayalı olup da ilan edilmemiş sonuca delil derler.<sup>218</sup> Kıyas, istihsan, talil ve zeriayı reddetmelerindeki en büyük sebep ise reye dayanmasıdır. Bu noktada esere bağlılıkları onları Şafii'ye yaklaştırır. İcmayı da sadece sahabeye tahsis ederek tevkifi<sup>219</sup> olduğunu kabul ederler. Zira tevkif sadece sahabeye hastır. "Ümmetimden bir grup hak yolda sürekli mücadele edecektir"<sup>220</sup> hadisine istinad ederek, dolayısıyla ümmetin icma edemeyeceklerine hükmederler. Çünkü bu hadis bir tarafın sürekli hatada kalacağını bildirmektedir. Ayrıca ümmetin çok genişlemiş olduğunu da söylerler. Dolayısıyla sükutü icmaı da reddedecekleri açıktır.<sup>221</sup> Bu sebepten mezhebin fihhi kaynakları sadece naslardır.<sup>222</sup> Reyî bütünüyle reddeden mezhep daraldığı yerde "Yeryüzündeki herşeyi sizler için yarattı"<sup>223</sup> ayeti gereği, ibahay-i asliyye olan istishaba sanılırlar.

215 Ebu Zehra, Muhammed, İbn Hazm-Hayatuhu ve Asrulu, Arâuhu ve Fıkhuhu, Matbaatü Muhaymir, 1373/1954., s. 8-17; Karaman, İslam Hukuk Tarihi, s. 108 ; Kılıçer, s. 134 ; Şener, Abdülkadir, a.g.e., s. 63-66.

216 Ebu Zehra, İbn Hazm, s. 283; a. mif, Ebu Hanife, s. 262.

217 Uveys, Abdülhalim, Cühdü İbn Hazm ve Münhecühü Fi-Mecali't-Teşrii'l-İslami, Mecellatü'l-Müslimi'l Muasır, sayı 17, , Beyrut-Kuveyt-1393/1979, s. 86.

218 İbn Hazm, İhkam, 5/105-108.

219 Tevkif, Şari' Teala'nın bir konudaki emridir. Tevkifi ise, tevkif kabul edilebilecek durumlardır. (Ebu Ceyb, Sa'di, el-Kamusü'l-Fikhi-Lügaten ve İstılahan, Daru'l-Fikr, Dimaşk, 1408/1988, s. 385. ) Zira Sahabe bir konuda Şari Teala'nın emirlerini bilecek konumdadırlar. Bu sebepten icmaları da bağlayıcıdır. (Ayrıca bkz.: Koçkuzu, 134-137)

220 İbn Hanbel, Müsnedü Muaviye b. Ebi Süfyan, 4/93.

221 Şevkani, İrşadü'l-Fühul, s. 77, 79.

222 Ebu Zehra, Muhammed, İslam'da Fikhi Mezhepler Tarihi, Çev.: Abdülkadir Şener. Ayyıldız Mtb., Ankara 1969, s. 7.

223 Bakara 29.

İbn Hazm'a göre Kuran, bizim ikrarla mükellef olduğumuz Cenab-ı Hakk'ın bir ahdidir. Dolayısıyla içindeki bütün emirlerle amel edilmesi gerekir.<sup>224</sup> Fakat bir şahsı taklit caiz olmaz.<sup>225</sup>

Kabul ettikleri kadarıyla bile icmanın bir nassa dayanmasını gerekli görürler. Zira insanlara kafalarına göre icma izni verilmemiştir. Aksi batıl olur. Zaten dünya müctehitlerinin icma etme imkanları da muhaldir.<sup>226</sup> Zaten "Allah size haram kıldıklarını tafsil etmiştir."<sup>227</sup> ayeti gereği haramlar Kuran'da vardır. Gerisi ise helal kısmıdır.<sup>228</sup> Dolayısıyla sahabenin icmaı aynı zamanda imkan dahilindeydi.<sup>229</sup> Diğerlerinin imkansızlığı sebebiyle icmayı sahabe icmasına tahsis etmiş gibi olmaktadırlar.<sup>230</sup>

Şeru men kablenâ ise delil olamaz. Çünkü şeriatın içinde olmayan bir şeyle hüküm verilmez.<sup>231</sup> Buna rağmen Ebu Zehra İbn Hazm'ın, bir konuda hüküm yoksa eski şeriatın hükmü geçerlidir, dediğini nakleder.<sup>232</sup> bu düşünce istishab delilinin bir neticesi olsa gerektir.

## 2. Zâhiriye Usulünün Diğerlerinden Farkı

Zahiriye mezhebi kıyası reddetmekle İmamiye ye yaklaşır. Aynı zamanda bütün mezhepler içerisinde icma için haber-i vahidi sened saymayan tek mezheptir.<sup>233</sup> Yine mefhum-u muvafakâtı kabul etmeyen tek mezheptir.<sup>234</sup>

Hanefiler sünnetin Kuran'la neshini caiz görürken, Şafii sünnetin ancak sünnetle neshedilebileceğini söyler. Bu noktada zahiriler Hanefilere yaklaşır.<sup>235</sup>

Zahiriler nasların makululmana olabileceğini kabul ederler. Fakat kendi içinde özel açıklama yoksa başka hükümlere tesir edemeyeceği görüşündedirler. Dolayısıyla sadece kendi alanlarında kahrılar. Her ne kadar ahkamda kulların maslahatının gözetildiğini kabul etseler de, Şari Teala'nın istediğini yaptığına göre, her hükmü yerinde bırakmak gerekir kanaatini taşırlar. Dolayısıyla dediklerini başka sahalara kaydırma tecavüz olur. Bu sebepten İbn Hazm kıyas, istihsan, maslahat-ı mürsele ve sedd-i zerai ile hüküm verilmesini, aynı zamanda nasların illetlerinin düşünülmesini meneder. Bunu Şari'in sorgulanması gibi kabul eder.

224 İhkam 1/95.

225 İhkam 2/125, 5/160.

226 İbn Hazm, 4/136-138; Koçkuzu, a.g.e., s. 134-137.

227 Enam 113.

228 İbn Hazm, 4/140.

229 İbn Hazm, 4/147.

230 Karaman, İslam Hukuk Tarihi, s. 108.

231 İbn Hazm, 5/160.

232 Ebu Zehra, İbn Hazm, s. 376.

233 Ebu Zehra, Cafer Sadık, s. 290, 481.

234 Ebu Zehra, Zeyd, s. 385.

235 Ebu Zehra, İbn Hazm, s. 333.

Halbuki bu, illetleri bilerek havadise çözüm gayretidir.<sup>236</sup>

İstishab konusunda ise Malikilere yaklaşp, Hanefiler gibi sadece def konusunda kabul etmeyip, umumen ibahayı savunurlar. Bu konularında, rey yollarını tıkamaları etkendir.<sup>237</sup>

Yasakladıklarını ispat, uzak gördüklerini yakınlaştırmak için delil adında bir kaynakları vardır. Bunun naslar dışında bir şey olmadığını söylesele de, muhalifleri bunu kıyas olarak değerlendirir. Goldziher ise bazı müteşedit Zahirilerin bunu bile kaldırdığını iddia eder.<sup>238</sup>

Sünnet dışındaki sahabi fetvasını da, Hz. Peygamber (sav) den başka taklit mercii olmaması gerekçesiyle kabul etmezler. Fakat görüşünü teyit ve karşı tarafını iptal için sahabenin ittifak ettiği konuları delil getirmişlerdir. Yine Medinelilerin amelini ise kabul etmezler. Bu noktada Malikiler'den ayrılıp cumhura yaklaşır.<sup>239</sup>

İbn Hanbel'in ihtilafı konularda Zahirilerin temel prensiplerine göre hüküm verdiğine bakılırsa, iki mezhep arasında bir benzerlik vardır. Çünkü her iki taraf da nasların zahirini öne çıkarmaktadır. Fakat Zahirilerden İbn Hazm biraz ileri giderek bu durumu Kelama da tatbik etmiştir.<sup>240</sup>

## SONUÇ

1. Temelde İslam Fıkında mezhepler arası önemli ayrılıklar yok sayılır. Zira aynı mezhebe mensup iki fakih arasında bile görüş farkı olabilmektedir. Hatta bunların fetvaları başka mezheplerin görüşüne kendi mezheplerinden daha yakın olması da mümkündür. Bu açıdan Şii ve Sünni fıkı içerisinde önemli sayılabilecek en temel iki görüş, müt'a nikahı ile mirasçıların payları konusudur.<sup>241</sup>

2. Kendinden önce güzide İslam Hukukçuları olsa bile, Usul-ü fıkıh konusundaki ilk ciddi eser İmam Şafii'ye aittir. Halbuki Zeyd b. Ali, Ebu Hanife ve Malik b. Enes ondan önce yaşamıştır. Şafiiden önceki eserler ise monografik sayılmaz.<sup>242</sup>

3. Şafinin hadislere önem vermesiyle başlayan eserci görüş, Hanbelilerle

236 İhkam, 6/16; Goldziher, a.g.e., s. 93-95.

237 Ebu Zehra, İbn Hazm, s. 373, 376, ; Goldziher, Ignaz, Zahirier, Sistem ve Tarihleri, Çev.: Cihat Tunç, Ankara Üniv. Basımevi, 1982, s. 96.

238 Ebu Zehra, İbn Hazm, s. 364; Goldziher, a.g.e., s. 32.

239 İbn Hazm, İhkam, 1/169, 2/97, 4/202; Ebu Zehra, İbn Hazm, 438-439.

240 Goldziher, a.g.e., s. 72, 101.

241 Hatemi, a.g.e., s. 88; Zeydan, İslam Hukukuna Giriş, s. 268.

242 Hamidullah, a.g.e., s. 84.

şiddetlenmiş, neticede Zahirilikle sonuçlanmışır.<sup>243</sup>

4. Maslahat-ı mürsele Hanbelilerde ıstıslah olarak adlandırılır. Fakat aynı manadadır. Diğer mezhepler içerisinde ise farklı deliller altında kendini gösterir.<sup>244</sup>

5. Kendi imamlarının icma sadece Şii İmamilerde delilken, Medine ehlinin ameli de sadece Malikilerde delildir.<sup>245</sup> Şii icmalarını imamlarına onaylatırken, sünniler ümmetin hatada birleşmeyeceği prensibiyle hareket ederler.<sup>246</sup> İçinde imamın bulunması şartıyla icmanın muteber olması sünni usule de uygun düşer. Zira müçtehitlerin muhalif buldukları bir hükümde icmadan söz edilemez. Sünnilerin imamları da müçtehitler sayılabilir.<sup>247</sup>

6. Hariciler, Nazzam ve Şia dışındaki mezheplerde icma ittifakla delildir. İmamiler ayrıca kıyası da inkar eder.<sup>248</sup> Tabi şer'i kaynakların sadece kuran, hadis, icma ve kıyastan ibaret olmadığı açıktır. Zira en mutaassıp insanların bile tedvin zamanı kanunun ruhuna müracaat ettiği bir gerçektir.<sup>249</sup>

7. Oniki İmam'ın gaybetinden sonra Caferiye içinde aklını kullanmaksızın rivayet külliyyatına ve haberlere önem veren Ahbari eğilim ile naslarla birlikte akli delile de değer veren Usuli eğilim başgöstermiştir. Fakat mezhep içinde Usuli eğilim ağır basar. Ahbariler batıdaki fundamentalistlere benzer. Sünni İslam dünyasında ise Moğol istilasından sonra baş gösteren içtihad kapısının kapanışı, Ahbariler tipi bir sonuç doğurmuştur. Zira pek müçtehid yetişmemiş ve dört mezhebin dışındakilere sapık nazarıyla bakılmıştır. Naslara bağlılığı yönüyle ise Hanbeliler önceden beri farklı, bir konum sergilemiştir. Halbuki İslam Hukuku'nun canlılığını koruyabilmesi için vahiy ile aklın aynı kaynağa dayandığı ve ikisi arasında çelişme olmayacağı gerçeği kabul edilmeliydi. Oysa vakıa farklıdır. İmamiyede içtihadın kapanmadığı görüşü devam etse de, yönetimlerle uyuşma gayreti örfi-sultani bir hukuka vesile olmuştur. Fakat içtihad sürmüştür. Sünnilerde ise yeni açılış 19. asır ile başlar.<sup>250</sup>

Teorik olarak birbirinden uzak görülen Şii ve Sunni usulün, uygulamada birbirine yakın seyretmesinin iki önemli sonucu olmuştur:

- a. Fürudaki Sünni-Şii ihtilafı keyfiyet ve kemiyet açısından asgariye inmiştir.
- b. Sünni çevrede yetişen bazıları Caferiye'yi de kısmen muteber olarak

243 Schacht, Joseph, İslam Hukukuna Giriş, Çev.: Mehmet Dağ- Abdulkadir Şener, Ankara Üniv. Yay., Ankara 1986, 72. vd.

244 Dibülbuğa, Eserü'l-Edille, s. 41 vd.

245 Kasımî, Cemaleddin, Muhtasarü Tenkihi'l-Füsul Fi'l-Usul Li'l-Karafi (684), el-Mektebetü'l-Haşimiyye, Dimaşk, s. 73-75.

246 Muzaffer, 3/105 vd.; Şaban, Zekiyyüddin, Usulü'l-Fıkh, Çev.: İbrahim Kafi Dönmez, TDV. Yay., Ankara 1999, s. 109-110.

247 Karaman, Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller, a.g.e., s. 354.

248 Gazali, 2/234. Karaman'a göre Şia'nın akıl delili, sonucu itibarıyla maslahat-ı mürseleye çok yakındır. (Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller 354)

249 Hamidullah, a.g.e., s. 82-83. 94.

250 Hamidullah, a.g.e., s. 82-83. 94.

tanımıştır.<sup>251</sup>

8. İslam Hukuku'nda temel olarak sadece Kuran ve sünnetin ana kaynak mesabesinde olduğunu düşünürsek, sadece bunlar anayasal değişmez ilkeleri içerir. Dolayısıyla kitap ve sünnete aykırı olmayan düzenlemeler, pozitif hukukun kaynağı sayılabilirler. Örf ve diğer deliller ise tamamlayıcı ve yorumlayıcı kaynak konumunda kalır. Bu sebepte akıl ve akıl yürütme yöntemleri, nassa aykırı olmayan düzenlemeleri yapmada ve temel ilkeleri anlamada, insana yardımcı olur.<sup>252</sup>

9. İlk devirlerde Sahabi, Tabii ve müçtehid imamların bazı ayetleri farklı şekilde anlamaları ve bir kısım hadisleri sıhhat ve muhteva yönünden değerlendirirken farklı metotlarla hareket etmeleri, müslümanların bir takım dış fikirlerle temaslarının artması, karşılaşılan yeni olaylar ve problemler için yeni çözüm yolları aranması ve siyasi iktidarın kimler tarafından temsil edileceği konusu; siyasi ve itikadi mezhepler kadar fihhi mezheplerin de doğmasına tesir etmiştir. Ancak ilmi ölçülerde, inanç-ibadet ve uygulama alanlarında, samimi düşünce ve iyi niyetle yapılan yorum ve içtihatların oluşturduğu mezhep ve görüş ayrılıkları, İslam toplumuna yarar ve davranış kolaylığı sağlamıştır. İşin içerisine birtakım menfaatler ve art niyetler karışınca, mezhep ve görüş ayrılıkları, hem İslam'ı, hem de İslam toplumunu yıpratmış ve zarara uğratmıştır.<sup>253</sup>

10. Bir toplumda herkesin aynı görüşte ve bütün müslümanların tek mezhebe bağlı olması şart değildir; üstelik buna imkan da yoktur. Nitekim tarih de bunu göstermektedir. Fakat Kuran ve sünnetin dışına çıkılmaması şartı ideal bir çerçevedir. Bu arada ilim, akıl ve mantık da kendi fonksiyonunu icra edecektir. Rabbi, peygamberi, kitabı, kiblesi, camisi, mihrabı ve minberi bir olan bütün müslümanlar kardeşlerdir. O halde kardeşliğin gereği olan dostluk ve sevgiyi birbirimizden esirgememeliyiz.<sup>254</sup>

11. Bu bağlamda farklı mezheplere bir nimet ve vakta olarak bakılıp, din tek iken bu kadar mezhep de nereden çıktı denmemelidir. Diğer mezhepleri aşağılayarak kendi mezhebimizi üste çıkarmamalıyız. Farklı mezheplere, rızây-ı ilahiyi gösteren farklı kolaylaştırıcı yollar olarak bakıp, nasih ve mensuhun, farklı sahih kıraatların ve çeşitli sahih tercihlerden birini ihtiyar gibi haklı sebeplerin varlığını kabul etmeliyiz. Herhalde bu mana Hz. Peygamber (sav)'in "Ümmetimin ihtilafı rahmettir"<sup>255</sup> hadisinin taşıdığı mânâdır.<sup>256</sup>

251 Karaman, Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller, 355. Fakat böyle bir muteber tanıma noktasında dikkatli olmak gerekir. Bu gibi düşünceler müt'a gibi kabul edilmeyecek sonuçların Ehl-i Sünnet arasında da yayılmasına sebep olabilir.

252 Hatemi, a.g.e., s. 111-112.

253 Şener, Abdülkadir, a.g.e., s. 74-75.

254 Şener, Abdülkadir, a.g.e., s. 75.

255 Bu hadis ve kritiği için bkz.: Süyuti, Hafız Celalüddin Abdurrahman (911), Cezilü'l-Mevahib Fi-İhtilafı'l-Mezahib, Tahkik: Abdulkayyum b. Muhammed Şefi el-Büstevi, Daru'l-İ'tisam, Kahire, s. 19. vd.

256 Süyuti, a.g.e., s. 25 vd.

## İSLÂM FELSEFESİNDE İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI GELENEĞİ

Cevher Şulul\*

İlimlerin sınıflandırılması geleneği ta ilk çağlardan beri filozof ve bilim adamlarının üzerinde önemle durdukları bir konudur. Zira ilimlerin sınıflandırılması hem nazari hem de pratik açıdan bir gereklilik ifade etmektedir. Şöyle ki:

*Birincisi:* İlimler birbirleriyle ilişkili ve değişik yollarla birbirleriyle etkileşim içinde olsalar bile aynı zamanda aralarında sınır çizgilerinin oluşturulması gerekmektedir. Ta ki ilimler bir sınıflandırmaya tabi tutulabilsinler.<sup>1</sup> Ancak bu sınıflandırma sonucunda ilimler arasında ortak bağlar kurulabilir ve onlara ilişkin toplu bir bakış açısı sağlanabilir.<sup>2</sup>

*İkincisi:* Müslüman entelektüeller bilgi elde etmek için nakli ilimlerin yanısıra İslâm öncesi ilimlerle tercüme yoluyla yüz yüze gelince, ilimlere ait hiyerarşiye açıklık getirme ve akıl-vahiy, yahut din-ilim arasındaki uyum problemine katkıda bulunma umuduyla ilimleri tasnif etmeye koyuldular.<sup>3</sup>

*Üçüncüsü:* Yapılan sınıflandırmaların bir başka amacı da eğitim-öğretimde yöntem belirleme, çeşitli ilimlerin tanımını yapma ve onlar arasında derece sıralaması kurmaktır.

Bütün bu gerekçelerle yapılan sınıflandırmalarda kullanılan ölçütler arasında farlılıklar söz konusudur. Nitekim farklı bilim ve kültür çevrelerinde yapılan

\* Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Görevlisi.

1 Muhsin Gerviyani, *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Hasan Almas, İst. 1998, s. 62.

2 Zeki Tez, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Bilim ve Teknik*, Diyarbakır 1991, s. 26.

3 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim, İslâmîMedeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*, çev. İlhan Kutluç, İst. 1989, s. 14.

sınıflandırmalar arasında benzerlikler kadar farklılıkların bulunması bunun güzel bir kanıtıdır.

Örneğin Platon bilimleri tanımlayıp, derece itibariyle bir hiyerarşiye tabi tutarken bilimlerin pratik sanatlardaki kullanımı üzerinde yoğunlaşmıştır.<sup>4</sup> Zira onun temel amacı devlet işlerini üstlenecek nitelikli insan yetiştirmektir.<sup>5</sup> Bu nedenle Platon bilimler arasında hangisinin böyle bir gücü olduğunu araştırmakla işe koyulur.<sup>6</sup> Şöyle ki: Platon'a göre bütün sanatlarda, bütün kafa çalışmalarında, bütün bilimlerde ortak olan ve herkesin öğreneceği şeyler arasında sayı ve hesap bilgisi gelir.<sup>7</sup> Zira insanı gerçek varlığa götürecektir hesap ve aritmetiktir.<sup>8</sup> Bu nedenle Platon'a göre bu bilimin öğretimi zorunlu olmalıdır.<sup>9</sup>

Sayı bilgisine ilaveten Platon geometriyi zikreder. Geometri her zaman için varolmayı bilmeye yarar. Çünkü geometri değişmeyen bilgidir.<sup>10</sup> Özellikle geometrinin savaş, mimari, toprak ölçümleri gibi alanlardaki uygulaması Platon için önem taşımaktadır.<sup>11</sup>

Platon, üçüncü bilim olarak, devletin vatandaşlarına astronomi öğretmeyi önerir. Çünkü çiftçi ve denizci gibi ordu komutanı da yılın, ayın, mevsimlerin hangi anında olduğunu bilmek zorundadır.<sup>12</sup>

Dördüncü bilim olarak Platon armoniyi önerir. Armoni uyumlu sesler üreten yapıların devinim çalışmasıdır.<sup>13</sup> Astronomide nasıl gözün gördüğü bir hareket varsa armonide de kulak yoluyla duyulan bir hareket vardır. Bu bakımdan armoni ile astronomi Platon'a göre kardeş sayılır.<sup>14</sup>

Bütün bu bilimlerin doruğu ve tacı ise Platon'a göre diyalektiktir. Onun üstüne koyabileceğimiz hiçbir şey yoktur.<sup>15</sup> Zira diyalektik kuramsal görünümü açısından bilimsel araştırmanın tamamlanmasıdır; uygulama yönünden ise ahlak ve devlet yönetimi ve diğer insana özgü etkinliklerin bir rehberi olarak hizmet görür.<sup>16</sup>

4 Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İst. 1995, Kitap bir, s. 102.

5 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İst. 1992, 521c.

6 Platon, *Devlet*, 521d.

7 Platon, *Devlet*, 522c.

8 Platon'a matematik konusunda Güney İtalya'da tanıştığı Pisagorcuların etkili olduğu söylenebilir. Özellikle Platon'un yaşamının sonlarına doğru matematik kendisinde öylesine bir tutkuya dönüşmüştür ki Akademiye girmek isteyenlerden bazı matematik bilgilere sahip olmaları şart koşulmuştur. Bkz. Ernest Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İst. 1999, s. 195,196. Ayrıca bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, İst. 1995, s. 91.

9 Platon, *Devlet*, 525a.

10 Platon, *Devlet*, 526b.

11 Frank Thilly, a.g.e, Kitap bir, s. 102.

12 Platon, *Devlet*, 526c.

13 Frank Thilly, a.g.e, Kitap bir, s. 103.

14 Platon, *Devlet*, 530d.

15 Platon, *Devlet*, 534e.

16 Frank Thilly, a.g.e, Kitap bir, s.103.



Platon'un ilimlerin sınıflandırılmasına dair yaklaşımını bu şekilde betimledikten sonra Aristoteles'in bu konudaki düşüncelerine de yer vermemiz gerekir. Zira İslâm düşüncesinde "meşşâi" diye bilinen filozoflar bu konuda Platon'dan ziyade Aristoteles'ten etkilenmişlerdir.

Bilimler Aristoteles tarafından teorik, pratik ve üretken olmak üzere üçe ayrılır.<sup>17</sup> Bu türlerden her birinin dolaysız amacı bilmektir; ancak onların nihai ereği sırasıyla bilgi, eylem ve yararlı veya güzel nesnelerin meydana getirilmesidir. Bu sınıflama içine sokulduğu takdirde mantığın teorik bilimler arasında yer alması gerekir.<sup>18</sup> Ancak teorik bilimler yalnızca matematik, fizik, teoloji veya metafiziktir.<sup>19</sup> Aristoteles mantığı, felsefenin bir bölümü olarak almaz. Çünkü o, mantığın gerçeklerin bir sunuluşu olarak değil ama gerçeklikleri bulmak için bir yöntem olarak kullanılmasını amaçlıyordu. Mantığı gerçek felsefenin öğrencileri için bir hazırlık çalışması olarak gördü.<sup>20</sup> Diğer bir ifadeyle Aristoteles'e göre mantık, sadece insana haklarında kanıt istemesi gereken önermelerin hangileri olduğunu ve onlarla ilgili olarak hangi tür kanıtlar istemesi gerektiğini öğretebilir.<sup>21</sup>

Frank Thilly'e göre Aristoteles'in bilimleri sınıflandırması kendi felsefesinden ayrılmasına bağlı olarak, mantıksal bir çerçevede gerçekleşmiştir. Bunlar arasında matematiğin sıralama dışı tutulması gerekmektedir. Çünkü Aristoteles doğrudan bu konu ile ilgili geniş çaplı bir araştırma yapmamıştır.<sup>22</sup>

Yukarıda ilimlerin sınıflandırılması hakkındaki düşüncelerini ana hatlarıyla özetlediğimiz Platon ve Aristoteles'in yanı sıra İslâm öncesi medeniyetlerden tevarüs eden ilimler de Müslüman düşünürler tarafından İslâmleştirilerek İslâmî bilgi hiyerarşisiyle bütünleştirildi.

İslâm bilim tarihinde Kindî (ö. 866), Fârâbî (ö. 950), Ebu Abdullah el-Hârezmî (ö. 997), İhvân-ı Safâ (M. 10. asır), Ebu Hayyan et-Tevhidî (ö. 1023), İbn Sinâ (ö. 1036), İbn Hazm (ö. 1064), İmam Gazzâlî (ö. 1111), Ebu'l-Berekât el-Bağdadî (ö. 1166), Fahrüddin Râzî (ö. 1210), İbn Haldun (ö. 1406), Taşköprüzade (ö. 1561), Katip Çelebi (ö. 1658) gibi isimlerini saymadığımız bir çok İslâm düşünürü ilimlerin sınıflandırılmasına dair kitap, ansiklopedi<sup>23</sup> veya risale yazmışlardır. Fakat İslâm düşünce tarihinde Kindî, "Kitab f Aksâm el-Ulûm"<sup>24</sup> adlı eseriyle bu

17 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan, İzmir 1985, 1025b, 25.

18 W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Aslan vd, İzmir 1993, s. 27.

19 *Metafizik*, 1026b, 25.

20 William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, çev. A. Yardımlı, İst. 1995, s. 65. Ayrıca Aristoteles'in mantığı için bkz. Frederick Copleston, *Aristoteles*, çev. A. Yardımlı, İst. 1986, s. 21-33.

21 W. D. Ross, a.g.e, s.27.

22 Frank Thilly, a.g.e, Kitap bir, s.122.

23 Bu ansiklopediler içinde İslâmmedeniyetinde gelişmiş nereden ise tüm ilimleri zikir eden en eksiksiz ve kapsamlı olanı Şemsüddin el-Âmulî'nin 9./15. yüzyılda kaleme aldığı *Nefâis el-Funûn* (İlimlerin Değerli Unsurları) adlı eseridir. Âmulî'nin tasnifinde yer alan çeşitli ilimler ve eserin temel aldığı sınıflama İslâmî ilimlerin yüzyılların ardından son gelişmiş şeklinin hiyerarşisini ve yelpazesini yansıtmaktadır. Bkz. S. H. Nasr, *İslâm ve İlim*, s. 14-15.

24 Makkarisi el-Yesûî' *"et-Tasânîfü'l-Mensûbeti ile Feylesüfi'l-Arab"* adlı eserinde Kindî'nin ilimlerin sınıflandırılmasına dair eserlerinin listesini verir. Bu listeye bakarak Kindî'nin adı geçen eserinin

probleme belki de ilk kez yönelen entelektüeldir. Fakat çok daha geniş bir tesir uyandıran bir başka eser Kindî'nin halefi olan Ebû Nasr el-Fârâbî tarafından kaleme alınan "İhsâ el-Ulûm"<sup>25</sup> adlı eseridir.<sup>26</sup>

Kindî, ilimlerin sınıflandırılması, sıra düzenleri, amaçları ve tanımları ile ilgili konuları bir çok risâlesi olmasına rağmen –günümüze ulaşan ve bu konuyu ele alan- bildiğimiz kadarıyla sadece "Risâle fi Kemmiyyeti Kütübi Aristûtâlis ve mâ Yuhtâcu İleyhi fi Tahsili'l-Felsefe"<sup>27</sup> adlı risâlesidir. Kindî bu risâlesinde Aristoteles'in üçlü ilim tasnifine karşılık iki nazari ilim kabul etmek suretiyle Aristoteles'in formülasını basitleştirmiş görünmektedir. Onun bu yaklaşımı varlıkları maddi ve maddi olmayan, fizik-metafizik, ilâhi-yaratılmış şeklindeki tasnifiyle de paralellik arz eder.<sup>28</sup>

Kindî'nin bu farklı yaklaşımının daha iyi anlaşılabilmesi için konu ile ilgili risâlenin irdelenmesi gerekmektedir. Şöyle ki: Risâlenin başlangıcında Kindî'den Yunanlı Aristoteles'in a- felsefi sistemini kurduğu kitaplar, b- bunların sayıları ve sıra düzenleri, c- ona ait oldukları hususu ve amaçları hakkında kısa ve öz bilgi istenmektedir.<sup>29</sup>

Kindî bu soruya karşılık Aristoteles'in eserlerini dört kısma ayırır:

*Birincisi:* Mantık ile ilgili olanlar; bunlar sekiz tanedir:

1. Katigorias.
2. Peri-Hermeneias.
3. I. Analutika.
4. II. Analutika.
5. Topika.
6. Sofistika.
7. Retorika.
8. Poetika.

*İkincisi:* Tabiat ile ilgili olanlar ki bunların sayısı yedidir:

1. Fizike Dair Bilgiler Kitabı.

günümüze ulaşmadığını söyleyebiliriz. Bkz. Husâm Muhyiddin el-Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî*, Beyrut 1985, s.10. Ayrıca G. N. Atiyeh, Kindî'nin eserleri üzerine yaptığı çalışmada filozofa ait 270 eserin listesini verir. Bu eserlerin bir kısmı eseri hakkında (içeriği, matbu olup olmadığı hususunda) bilgiler verir. Ancak Kindî'nin yukarıda adını zikir ettiğimiz hakkında bilgi vermez. Sadece eserin adını zikir etmekle yetinir. Bkz. George N. Atiyeh, *Al-Kindî: The Philosopher of The Arabs*, Rawalpindi 1966, s. 152-270.

25 H. Corbin'e göre Fârâbî'nin bu eseri Batı Skolastiğinde bilimlerin sınıflandırılışı üzerinde büyük etkileri olmuştur. Bkz. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İst.1986, s.161.

26 S. H. Nasr, *İslâm ve İlim*, s. 14.

27 Kindî'nin bu risâlesi diğer 13 risâlesiyle birlikte Mahmut Kaya tarafından "*Felsefi Risâleler*" adı altında çeviri ve incelemesi yapılarak yayınlanmıştır. Biz bu çalışmamızda adı geçen çeviriyi esas aldık. Bu kaynak, makalemizin daha sonraki sayfalarında "*Risâleler*" olarak kısaltılmıştır. İlgili risâle için bkz. Kindî, *Felsefi Risâleler*, çeviri ve inceleme Mahmut Kaya, İst.1994, s. 153-171.

28 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İst.1992, s. 71.

29 *Risâleler*, s. 153.

2. Gök Hakkında Kitap.
3. Oluş ve Bozuluş Üzerine Kitap.
4. Gök ve Yerde Meydana Gelen Olaylar Hakkında Kitap.
5. Madenler Hakkında Kitap.
6. Hayvanlar Hakkında Kitap.
7. Bitkiler Hakkında Kitap.

*Üçüncüsü:* Var olmak ve varlığını sürdürmek için cisme gerek duymamakla birlikte bir bakıma cisimde bulunan olaylarla ilgili kitaplar dörttür:

1. Nefis Üzerine.
2. Duyu ve Duyulan Nesnelere üzerine.
3. Uyku ve Uyanıklık Üzerine.
4. Uzun ve Kısa Ömür Üzerine.

*Dördüncüsü:* Cisme gerek duymayan ve onunla ilişkisi bulunmayan varlıklar konusunda bir tek kitabı vardır o da Metafizika adını taşımaktadır.<sup>30</sup>

Bu sınıflandırma ile Kindî, aslında ilimlerin derece itibarıyla de sıralamasını yapmış olmaktadır. Ona göre her ilim, bir sonraki ilme hazırlık niteliğindedir. Örneğin o "*Risâle fi ennehu Tücedu Cevâhir lâ Ecsâme*" adlı risalesinde cisimsiz cevherlerin varlığıyla ilgili bir soruya cevap olarak: "Bu problemi fizik ilminden sonra ele almak daha doğru olur. Çünkü fiziki varlıkların izahında kullanılan aksiyomların, araştırmacı tarafından iyi bilinmesi gerekir,"<sup>31</sup> demektedir.

Benzer şekilde mantık, tabiat ve psikoloji ilimlerinin metafiziğe hazırlık niteliğinde olduğu söylenebilir. Çünkü metafizikte başarılı olma, bir ölçüde bu ilimlerin bilinmesi şartına bağlıdır. Kindî konu ile ilgili olarak: "Sanatların sanatı, hikmetlerin hikmeti olan felsefe ilminin dereceleri vardır. Birinci, ikinci, sonrada üçüncü şeklinde metafiziğe kadar devam eder. İşte bundan dolayıdır ki insanların düşündüğünün tersine, istendiği zaman ve diğer bütün ilimlerden önce kişi, dilediği ilmi, öncüllerini elde etmeksizin elde edemez"<sup>32</sup> demektedir.

Burada Kindî, İbn Sînâ gibi tüm dikkatini felsefi ilimlerin sınıflandırılışında en üst aşama üzerinde toplamıştır.<sup>33</sup> Ona göre metafiziğin özel bir statüsü vardır. Bu yargıyı onun şu ifadelerinden de çıkarmak mümkündür: "Anlattığımız insani ilme gelince o (mertebe ve öğrenim açısından) metafizikten aşağıdır."<sup>34</sup> Çünkü metafizik "Allah'ın birliğini, O'nun en güzel isimlerini, her şeyin etkin ve gâye sebebinin O

30 *Risâleler*, s. 154-156.

31 *Risâleler*, s. 127.

32 Kindî, *Resâil el-Kindî el-Felsefiyye*, thk. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire ts, c. 1, s. 92.

33 Burchard-Sonja Brentjes, *İbn Sina -Avicenna*, çev. Oğuz Özügül, İst. ts, s. 57-59.

34 *Risâleler*, s. 163.

olduğunu, O'nun tüm varlıkların ilâhı olduğunu, sağlam tedbiri ve tam hikmeti ile tüm varlıkları O'nun yönettiğini izah etmektedir.<sup>35</sup>

Metafiziğin konusunu bu şekilde tanımlayan Kindî, felsefenin kapsamına giren konuları sayarken -ilerde izah edeceğimiz gibi- ilâhiyatı felsefi ilimler kapsamına dahil eder. Kindî'nin konuları itibariyle felsefe ile ilgili en kapsamlı tanımı şudur: "İlâhiyât, vahdânîyât ve ahlak bilgisi, hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatının bilgisi (felsefe) çerçevesine girer."<sup>36</sup>

Dikkat edilirse burada Kindî sadece kendisinden istendiği gibi Aristoteles'in felsefi sistemini kurduğu kitaplar hakkında bilgi vermekle yetinmemiş probleme kendine özgü bir biçimde farklı bir bakış açısı getirmiştir.<sup>37</sup> Şöyle ki:

*Birincisi:* Kindî adı geçen risâlede, Aristoteles'ten farklı olarak ilimleri elde edilmiş tarzına bağlı olarak ikiye ayırmaktadır; ilâhî ilimler, beşeri ilimler.

Kindî bu yaklaşımı ile vahiyeye dayanan ve Allah'tan alınan dini ilimleri Aristoteles'in söz konusu ettiği felsefi ilimler sınıfına dahil eder. Bu nedenle Kindî İslâm düşünürleri arasında ilk defa ilimleri beşeri ve dini ilimler olmak üzere ikiye taksim eden filozof olarak kabul edilir.

Kindî'ye göre beşeri ilimler insanın istemesi ile ve çabası ile belli aşamalardan geçerek elde edilir.<sup>38</sup> Kişinin zeka düzeyi, matematik ilimlerine vukufiyeti geçmişten günümüze intikal eden bilgi birikimiyle yakından ilgilidir. Bu nedenle Kindî, bize -çok veya az- gerçeği getirenlere karşı şükran duygularını ifade ettikten sonra şöyle demektedir: "Onlar olmasaydı bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen, doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmamız mümkün olmazdı. İşte bu birikim, geçmiş yüzyıllardan beri zamanımıza kadar süre gelen yoğun ve yorucu çalışmaların bir sonucudur. Bir kimsenin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar ciddi ve yoğun, fikri de ne kadar ince olursa olsun, zaman olarak kendisini kat kat aşan bu birikimi hayatı boyunca elde etmesi mümkün değildir."<sup>39</sup> Çünkü beşeri ilimlerde süreklilik ve tekâmül esastır. Beşeri ilimlerin oluşumuna katkıda bulunan faktörler, yukarıda sıralanan unsurlarla sınırlı değildir. Bunları daha da çoğaltmak mümkündür.

Kindî'ye göre ilâhî ilimler ise istemeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantıkî çarelere başvurmadan, zamansız oluşan bilgidir.<sup>40</sup> Öyle ki bu bilgi sadece peygamberlere özgüdür ve peygamberleri

35 *Risâleler*, s. 177.

36 *Risâleler*, s. 5.

37 Kindî'nin yaptığı bu sınıflandırma kendinden sonraki bazı filozoflarca da benimsenmiştir. Örneğin el-Havârizmî "*Meşafatihü'l-İlmî*" adlı eserinde ilimleri iki kısıma ayırmıştır: Şer'i ilimler, felsefi ilimler. Şer'i ilimler kapsamına kıtâb, kelâm, dilbilgisi, yazı, şiir ve alhbâr ilmi girmektedir. Felsefi ilimler kapsamına ise mantık, matematik, geometri, astronomi, müzik ve kimya girmektedir. Bu şekilde ilk defa Havârizmî tip ve ilmiyatı felsefi ilimler kapsamına almış olmaktadır. Bkz. Ahmed Fuad el-Ehvânî, *el-Kindî Feylesûfî'l-Ârab*, Mısır 1985, s. 100.

38 *Risâleler*, s. 159.

39 *Risâleler*, s. 3.

40 *Risâleler*, s. 160.

insanlardan ayıran en önemli niteliklerden biridir. Peygamberlerin bu bilgisi, tahsil sürecine ve başka şeye gerek kalmaksızın onları gönderen Allah'ın ilhamı ve vahyi ile gerçekleşir.<sup>41</sup>

Kindî bu noktada, Allah tarafından peygamberlere verilen ilâhî bilgi ile filozofun bilgisini örneklerle mukayese ederek ilâhî bilginin üstünlüğünü ortaya koymaya çalışır. Ona göre şayet bir kimse, sorulan sorulara peygamberin verdiği cevaplar ile filozofun bilgi birikiminin kendisine kazandırdığı güçle, bu sorulara verdiği cevapları karşılaştıracak olursa filozofun cevabının peygamberinki kadar veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme cevaplar olmadığını görür. Mesela Hz. Peygamber'in -Allah'ın rahmeti ve selamı üzerine olsun- müşriklerin sorularına, her şeyi bilen, başlangıcı ve sonu bulunmayan, ezeli ve ebedî olan Allah'ın öğrettiği ile cevap vermesi gibi. Müşrikler, art niyetli olarak ve cevap veremez düşüncesiyle: "Ey Muhammed! Çürümüş kemikleri kim diriltebilir?"<sup>42</sup> dediler. Bunun üzerine gerçek Bir olan şanı yüce Allah: "De ki; onlara ilk önce kim varlık verdiyse o diriltir. O bütün yaradıkları hakkıyla bilendir."<sup>43</sup> diye vahyetti.<sup>44</sup>

Kindî'ye göre Allah'ın bu ayette çok az sayıdaki harflerle ifade ettiği manayı hangi insan, beşer felsefesiyle ifade edebilir.<sup>45</sup> İlahî bilginin bu niteliğinden dolayıdır ki, Kindî'ye göre felsefenin gerçek çağrısı, vahyin doğruluğuna karşı koymak yahut onunla üstünlük ve hatta eşitlik iddiasına kalkışmak değildir. O, felsefenin en yüksek hakikat yolu olduğu şeklindeki iddiasından vazgeçmeli ve vahye tabi olup ona hizmet etmelidir.<sup>46</sup>

Ayrıca Kindî'ye göre akli diyalektik ile üstesinden gelinemeyen -örneğin dünyanın yoktan yaratılışı, cismani haşır ve peygamberlik gibi- konular ilahî ilmin kapsamına girmektedir.<sup>47</sup> Buna bakarak Kindî'nin ilahî ilmi, beşerî ilimlerin kapsamı dışındaki metafizik konular için ölçü kabul ettiği ni söyleyebiliriz.

R. Walzer'e göre Kindî'nin bu tutumu, kendisini kesinlikle Mutezilenin akılcı teolojisine yaklaştırır ve Fârâbî gibi hatırı sayılır daha sonraki birçok İslâm filozoflarından ayırır.<sup>48</sup>

*İkincisi:* Aristoteles mantık ilmini felsefi ilimlere bir giriş, bir metodoloji olarak kabul edip<sup>49</sup> öncelik vermesine karşın Kindî matematiğe önceliği vererek bu kapsamdaki ilimleri izah etmiştir. Kindî'ye göre filozof olabilmek için

41 *Risâleler*, s. 160.

42 *Yasin sûresi*, 36/78.

43 *Yasin sûresi*, 36/79.

44 *Risâleler*, s. 163.

45 *Risâleler*, s. 163.

46 M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 76.

47 H. Corbin, a.g.e, s. 157.

48 A. Cortabarría Beitia, *Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması*, çev. Emrullah Yüksel, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5. sayı, Erzurum 1982, s. 228. Benzer bir değerlendirme için bkz. Ca'fer el-Yâsin, *Feylesofâni Râidân, c. Kindî ve'l-Fârâbî*, Beyrut 1983, s. 30.

49 *Metafizik*, c. 1, s. 299'da bulunan 2 nolu dipnot.

Aristoteles'in bir sıra dahilinde eserlerini okumadan önce matematik öğrenilmesi gerekir. Matematik öğrenimi, felsefe öğreniminin bir bölümünü teşkil etmez; ancak genelde bütün beşerî ilimlere, özelde Aristoteles'in sistemini kurduğu kitaplara giriş niteliğindedir.<sup>50</sup> "Zira bir kimse aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten ibaret olan matematik ilimlerinden yoksun olur ve sonra da bu kitapları hayatı boyunca kullanmaya kalkarsa, bunlardan hiçbir bilgiyi tam olarak elde edemez; ezberlese dahi onun bu yöndeki çabası ve kazancı sadece bilgi aktarma düzeyinde kalır. Matematik bilgisinden yoksun olan kimse bu kitaplardaki (Aristo'nun kitapları) bilgilerin künhüne asla vakıf olamaz."<sup>51</sup>

Kindî'nin matematik ilimlerinden kastettiği şey, aritmetik, müzik, geometri ve astronomidir. Kindî, bir taraftan bu ilimlerin ilgili olduğu konuları tesbit ederken, diğer taraftan mertbe ve öğrenim açısından bunları derecelere tabi tutmaktadır. Şöyle ki:

Kindî'ye göre matematik ilimleri içerisinde öncelik hakkına sahip olan aritmetiktir.<sup>52</sup> "Çünkü sayı olmasaydı, sayılan da olmazdı; ayrıca sayılar sistemi, sayılanlardan çizgi, yüzey, cisim, zaman ve hareket de olmazdı. Şayet sayı olmasaydı, geometri ve astronomi de olmazdı.

*İkincisi:* Büyük ispata dayanan geometridir.

*Üçüncüsü:* Aritmetik ve geometriye dayanan astronomidir."<sup>53</sup>

Kindî'ye göre "astronomi bütünüyle âlemi, cisimlerin tümel olarak sayısını, bunların hareketlerini, hareketlerinin sayısını ve bu tür varlıklarda ortaya çıkan olayların bilgisini konu almıştır."<sup>54</sup>

*Dördüncüsü:* Aritmetik, geometri ve astronomiden oluşan te'lifdir (düzen ve armoni).<sup>55</sup>

Kindî, sonuç olarak giriş ile ilgili ilimler konusunda şöyle demektedir: "Bir kimse er-riyâzât ve et-teâlim adı verilen aritmetik, geometri, astronomi ve te'lif (müzik) ten yoksun olursa nicelik ve niteliğe ait bilgiden de yoksun olur. Nicelik, nitelik ve cevher bilgisinden yoksun olan ise felsefe bilgisinden yoksun sayılır."<sup>56</sup>

Kindî bu şekilde önceliği matematiğe vermekle en azından formel olarak İskenderiye mektebi ile aynı çizgide olduğu söylenebilir.<sup>57</sup> Benzer görüşte olan A. F. el-Ehvânî'ye göre İslam filozofları çeşitli tarihi ve düşünsel nedenlerden dolayı Aristocu felsefeyi benimsemişlerdir. Fakat diğer bir yandan tarihi nedenlerden

50 *Risâleler*, s. 154.

51 *Risâleler*, s. 157.

52 *Risâleler*, s. 158.

53 *Risâleler*, s. 164.

54 *Risâleler*, s. 157-158.

55 *Risâleler*, s. 164. Müzik ilminin kaidelerini ilk defa ortaya koyarak Fârâbî ve İbn Sînâ'ya öncülük eden Kindî, aynı zamanda İslam'da ilk müzik mektebinin kurucusudur. Kindî'nin müzik ile ilgili beş risalesini ihtiva eden "*Muallafatu'l-Kindî el-Musikiyye*" adlı eseri Zekeriya Yusuf tarafından 1962 de Bağdat'ta neşredilmiştir.

56 *Risâleler*, s. 164.

57 Ca'fer el-Yâsini, a.g.e, s. 30.

ötürü İskenderiye mektebinden veya Yeni-Eflatuncu felsefeden etkilenmişlerdir. Bu felsefeye göre matematik diğer ilimlerle mukayese edildiği zaman öncelikli ilim olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle Kindî, ilimleri sınıflandırırken bu iki farklı felsefi ekollerden birini tercih etme yerine ikisini uzlaştırmaya çalışarak ne saf Aristoculuğu ne de İskenderiye mektebinin bu konudaki görüşlerini mutlak anlamda iltizam etmiştir. Bununla beraber matematiğe yani İskenderiye mektebine daha fazla eğilim göstermiştir.<sup>58</sup>

Kindî'den sonra en eski, en etkili sınıflandırmalardan biri de Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm* (İlimlerin Sayımı) adlı eserindeki sınıflandırmasıdır.<sup>59</sup> Fârâbî'nin bu eseri son derece geniş ve devamlı bir tesir uyandırmıştır. Bu konuda bütün ortaçağ boyunca yazılan eserlerin en güzelidir. Kendisinden sonraki bütün Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi müelliflerin bu konudaki eserlerine kaynaklık etmiştir. Eser Latince ve İbraniceye birkaç kez çevrilmiştir.<sup>60</sup>

Fârâbî bu eseriyle ilk defa çağdaşlarını Yunan felsefesinin müfredat programı, ya da dilsel, felsefi ve zamanındaki bilimlerin tasnifi ile tanıştırmıştır.<sup>61</sup>

Fârâbî bu eseri, meşhur olan ilimleri bir bir saymak, bunlardan her birinin içinde bulunan bütünleri, bölümleri ve onların bölümlerini ve bölümlerinin her birinde bulunan bütünleri tarif etmek maksadıyla yazmıştır.<sup>62</sup> Fârâbî'nin gayesi insan bilgisinin sınırlarını belirleme, konularını tarif etme ve aralarındaki bağlantıyı göstermektir. Fârâbî bu eserinde ilimleri önce beş büyük kısma ayırır:

1. Dil ilmi ile bölümleri hakkında.
2. Mantık ilmi ile bölümleri hakkında.
3. Öğretme ilimleri hakkında.
4. Tabiat ilimleri, ilâhiyat ilmi ve bölümleri hakkında.
5. Medeni ilimler.<sup>63</sup>

Fârâbî, daha sonra ana başlıklar halinde zikrettiği bu ilimlerin içerdiği konuları mantıklı ve tutarlı bir biçimde sıralamıştır. Bahsettiği bu ilimlerin her birini en mükemmel bir biçimde anlatmış, mevzularını, gayelerini dayandıkları temel ilkeleri güzel bir biçimde göstermiştir. Fârâbî'nin ayrıntılı olarak ele aldığı bu konuları ana hatlarıyla zikretmeye çalışalım. Şöyle ki:

*Birincisi:* Dil ilmi hakkında: Fârâbî dil ilimlerini münferit lafızlar, mürekkep lafızlar, lafızların kanunları, yazının düzeltilmesi kanunları, okumanın düzeltilmesi kanunları, şiir kanunları olarak yedi dala ayırıyor.<sup>64</sup>

58 el-Ehvânî, a.g.e, s. 98.

59 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslamda Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı v.d, İst.1991, s. 60.

60 Mehmet Bayraktar, *İslâmFelsefesine Giriş*, Ank.1988. s. 138-139.

61 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İst.1998, s. 62.

62 Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm / İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İst. 1989, s. 54.

63 Fârâbî, *İhsa*, s. 54.

64 Fârâbî, *İhsa*, s. 57-66. Ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslâmDüşüncesi II /İslâmFelsefesi Tarihi*, İst. 1957, s. 142.

*İkincisi:* Mantık ilmi hakkında: Fârâbî bu bölümde mantık ilminin içinde bulunan bütününü, sonra onu faydalarını, sonra mevzularını, sonra adının manasını izah etmektedir.<sup>65</sup> Fârâbî'ye göre felsefeden önce ilk olarak öğrenilmesi gereken ilim konusunda hukema arasında ihtilaf vardır. Bazılarına göre hendese, bazılarına göre tabiat ilimleri, bazılarına göre de mantık ilmi felsefe tahsilinden önce ilk olarak öğrenilmesi gereken bir ilimdir. Fârâbî, mantık ilmini felsefe tahsilinden önce öğrenilmesi gereken bir ilim, bir giriş, bir metodoloji olarak kabul eder. Bu konuda Kindî'yi Fârâbî'den ayıran en önemli özellik, onun mantığa karşı felsefe tahsilinde matematik ilmine öncelik vermesi ve onu bir giriş olarak kabul etmesidir.<sup>66</sup>

Fârâbî'ye göre mantık ilmi sekiz bölüme ayrılır ve her bölümde bir kitap bulunur: Mâkulât, el-İbâre, el-Kıyâs, el-Burhân, Cedel Yerleri Kitabı, Sofistikâ, Hitâbet, Şiir Kitabı.<sup>67</sup>

*Üçüncüsü:* Ta'lim ilimleri hakkında: Fârâbî'ye göre bu ilim yedi bölüme ayrılır; sayı ilmi, hendese ilmi, menazır ilmi, yıldızlar ilmi, musiki ilmi, ağırlıklar ilmi, tedbirler ilmi.

*Dördüncüsü:* Tabiat ilmi ile ilâhiyât ilmi hakkındadır. Fârâbî'ye göre tabiat ilmi sekiz büyük bölüme ayrılır:

1. Tabii cisimler ilmi.
2. Basit ve mürekkep cisimleri ve bu alemin başka kısımlarından göğü tetkik eden ilim.
3. Tabii cisimlerin oluşlarını ve dağılışlarını tetkik eden ilim.
4. Tepkime ilmi.
5. Dört unsurdan oluşan bileşik cisimlerin ve bunların özellikleri ile ilgili ilim.
6. Mineroloji.
7. Hayvanlar ilmi.
8. Nebâtât ilmi.

*İlâhiyât ilmi ise üç kısma ayrılır:*

1. Varlıkların özünün bilgisi (ontoloji)
2. Bölümlere ayrılmış olan nazari ilimlerdeki burhanların başlangıçları (mebadî) tetkik edilir.
3. Cismani olmayan varlıkların ve bunların niteliklerinin bilgisi.<sup>68</sup>

65 Fârâbî, *İhsa*, s. 67.

66 Muhammed İbrahim el-Feyûmî, *el-Medrestu 'l-Felsefiyyetu fi 'l-İslam*, byy. 1989, s. 164.165.

67 Fârâbî, *İhsa*, s. 86-89.

68 Fârâbî, *İhsa*, s. 92-124.



*Beşincisi:* Medeni ilim, fıkıh ilmi ve kelim hakkındadır.<sup>69</sup> Fârâbî'nin bu kısımda ele aldığı ilimler Aristo'nun "amelî ilimler" dediği ahlak, iktisat ve siyasete karşılık olmakla beraber, onu aşmaktadır. Çünkü Fârâbî bu suretle Medine'nin siyasetinden ümmetin siyasetine, hatta insanlığın kanunlarına ve milletler arası hukuka intikal etmektedir. Onu ayıran başka bir nokta da fıkıh ve kelim gibi tamamen İslâmî mahiyette olan ilimlerle Yunan menşeyinden gelen bu ilimleri aynı kategori içine koyması ve birincileri ikincilere mahiyet bakımından bağlamasıdır.<sup>70</sup>

*Sonuç itibariyle* birçok İslâm düşünürü arasında bu konudaki düşüncelerini ele alıp izah etmeye çalıştığımız Kindî ve Fârâbî'nin ilimlerin sınıflandırılması alanında yaptıkları çalışmalar kendilerinden sonra artarak devam etmiştir. öyle ki bu süreç içerisinde bütün ilimler –ister beşerî, ister ilahî olsun– herhangi bir ayrıma tabi tutulmaksızın teşvik edilerek kurumsallaşma yoluna gidilmiştir.

Burada Kindî, Aristoteles'ten farklı olarak temelde Kur'an'ı referans alan dinî ilimleri felsefî ilimler kapsamına alarak bir anlamda İslâm öncesi medeniyetlerden tevarüs eden ilimlerle İslâmî bilgiyi bütünleştirerek uyumlu bir şema haline getirmiştir. Bunu yaparken ilimlerin tanımlarıyla birlikte derece sıralamasını da yapmıştır.

Kindî'nin yaptığı bu sıralamayı pratik amaçlarla daha sistemli bir hale getirip kendisinden sonraki bütün Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi müelliflerin bu konudaki eserlerine kaynaklık eden Fârâbî'nin yazdığı *İhsâu'l-Ulum* adlı eseridir. Fârâbî bu eserinde, izah ettiğimiz gibi, meşhur ilimleri bir bir sayarak insan bilgisinin sınırlarını belirlemek, konularını tarif etmek ve aralarındaki bağlantıyı göstermek istemiştir. Burada Fârâbî, Platon gibi hem bilimlerin pratik kullanımını üzerinde yoğunlaşmış hem de eğitim açısından bir gereklilik olan ilimler arasındaki birlik ve hiyerarşiyi tesis etmiştir.

69 Fârâbî, *İhsa*, s. 125-139.

70 H. Z. Ülken, a.g.e. s. 145.

İBN CÜZEY EL-KELBÎ EL-ĞİRNATÎ'NİN  
KİTÂBU'T-TEŞHÎL Lİ ULÛMÎ'T-TENZÎL  
ADLI TEFSİRİNİN TAHLİLİ

*Doç. Dr. Abdurrahman ELMALI*  
*Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi*

HARRANLI SABİİ EDİPLERDEN  
HİLÂL B. EL-MUHASSİN VE GARSÜ'N-Nİ'ME  
(Hayatları ve Eserleri)

Mahmut POLAT\*

**B**u makalede Arapça yazan bazı Harranlı Sabii edip ve şairlerle ilgili kısa bir girişten sonra bunlardan Hilal b. el-Muhassin es-Sabi ile oğlu Muhammed Garsü'n-ni'me'nin hayatı ve eserleri ele alınacaktır.

### Giriş

Tarihin belli bir döneminde Sabiiiler, gerçekten ilme hizmet etmiş ve büyük alimler yetiştirmişlerdir. Bunların arasında tıp, matematik, astronomi, tarih ve edebiyat gibi ilimlerde yetişmiş pek çok bilgin ve edip vardır ve her biri kendi dalında eşsiz eserler bırakmışlardır. Sabiiilerin ilmi ehliyetleri, yüksek seciye ve ahlakları, onları halifelerin, sultanların ve vezirlerin hizmetinde görevlendirilmek için aranan kimseler kılmıştır.

Sözlüklerde "Sabii" kelimesinin, "kavminin dinini terk eden kimse" anlamında olduğu ve bu kelimenin "sabee" kökünden türetildiği söylenmektedir.<sup>1</sup> Bildirildiğine göre bu nedenledir ki Mekkeliler Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kavminin

\* Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak.

<sup>1</sup> Arthur Jeffery, The Foreign Vocabulary of Qur'an, s. 191-192.

dinini terk ettiği için "sabee Muhammed (Muhammed ata dinini terk etti)" demişlerdir.<sup>2</sup> Ancak az sonra temas edileceği üzere bu zümrenin Sabî adında, daha önce yaşamış bir zata nisbetlerinin kabul edilmesi durumunda, verilen bu anlamın hükümsüz kalacağı aşıkardır.<sup>3</sup>

Sabîi nisbesi, inanç ve nesep bakımından farklı iki topluluk olan Harraniler ve Mendailer için kullanılır. Ancak "Sabiilik" denildiğinde ilk akla gelen "Harraniler"dir.<sup>4</sup>

Mendailer, sözünü edeceğimiz Sabîiler değildir. Bilim tarihinde bilinen bir hizmetleri olmayan Mendâiler'den<sup>5</sup> bir grup hala Irak'ta dere ve akarsu kenarlarında yaşamaktadır. Mendâi Sabîiler, hıristiyanlıkla yahudilik karışımı bir topluluktur. Kur'an-ı Kerim'de<sup>6</sup> zikredilen "Sabîiler" in bu taife olduğu söylenmiştir.<sup>7</sup>

"Harraniler" ise tarihte "Harranlı Sabîiler" veya "Ashabü'r-Ruhâniyat" olarak da bilinen eski bir dini topluluktur. Bu taifeye neden ve ne zaman "Sabîi" ismi verildiği kesin olarak bilinmemekle beraber bu konuda bir kaç görüş vardır. Kimileri onları Sabî b. Müteveşîh b. İdris (a.s.)'a nisbet eder. Kimileri de onları, Haniflerin karşıtı bir dini fırka olarak tanımlayarak Hz. İbrahim döneminde yaşamış bulunan ve Hanif dininden ayrılan, "Sabî b. Marî"ye nisbet etmiştir. Bu nedenledir ki, Ebu İshak, Sabîiliğe nispet edilirken onun "İbrahimi dinler"den biri olan Sabîiliğe mensubiyeti kastedilerek söylenirdi.<sup>8</sup> Harranlı Sabîiler de Harran'ın fethi sırasında kendilerini Kuran-ı Kerim'de zikredilen Sabîiler olduklarını iddia etmişlerdir.

Harranlı Sabîiler Abbasiler döneminde Bağdat'a yerleşmeden önce, Harran'da yaşarlardı.<sup>9</sup> Harraniler, "Âl Kurra" ve "Âl Zahrun" olarak bilinen iki aileden oluşmuştur. Evlilikle akraba bağı kurulan bu iki aile, ilmi maharetle ve yüksek içtimâî mertebeye tanınmıştır.<sup>10</sup>

Çeşitli baskılara maruz kalan Harranîler, uzun süre dinlerini korudular. Müslüman olmakla öz kimliklerini kaybetmekten korkuyorlardı. Bir süre sonra Âl Kurra müslümanlığı seçti. Âl Zahrun ise Sabîiliği daha sonraları terketmiştir. Hilâl b. el-Muhassin'in (ö. 403/1012) müslüman olması, Harranîler'in asimile oluşlarının başlangıcı sayılmıştır.<sup>11</sup>

Harranlı Sabîileri iyi tanımak için inançlarını bilmek gerekir: Harraniler'e göre, "Yaratıcı" hem "Tek", hem de çoktur. O zatıyla ilk ve ezelîdir. O, her şeyin aslı

2 Bk. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, I, 54.

3 Bk. Muhammed, Hamudullah, Le Saint Coran, Bakara 62. Ayet münasebetiyle.

4 el-Mes'udî, Murûcü'z-Zeheb, II, 247 vd.

5 ed-Dibâci, Üdebâü's-Sabie, s. 16.

6 Bk. Kur'an-ı Kerim, el-Bakara, 62; el-Maide, 69; el-Hacc, 17.

7 Bk. el-Hasenî, es-Sabietü Kadîmen, s. 15.

8 Alımet Emin, Duha'l-İslam, I, 236; el-Hemedâni, Tekmiletü't-Tarih, XI, 355.

9 Hilâl b. el-Muhassin, Rusûm, s. 38.

10 Hilâl, Gurar, s. 14.

11 Bağdathî İsmail Paşa, Hediyyetü'l-Arifin, II, 510; ed-Dibâci, s. 18-19.

olması bakımından "Tek". kendisine yönelerek kulluk edenlerin çokluğuyla çoktur. O, "yedi gezegen" ve yeryüzündeki salih kimselerle de çoğalır, ancak bu, O'nun zatındaki "vahdet"i bozmaz.<sup>12</sup>

Harranîler'den bazıları, Azmuyum, Hermes (İdris a. s), Ayana ve Avazi adlı peygamberler'e iman ettiklerini söyler; bazıları da Eflatun'un ana tarafından dedesi olan "Sulana"nın peygamberliğine inanır ve onun dinî emirlerine bağlılık izhar ederlerdi.<sup>13</sup>

Harranîler'in farklı bir hulûl inançları vardır. Allah, ya kendi zatıyla külliye veya zatının bir cüz'üyle, "Semavi Heykeller" dedikleri "Yedi gezegen" nin tümüne birden hulûl eder. Her semavi heykelde, gücü nisbetinde çeşitli işler yapabilmeye kabiliyeti doğar. Allah'a daha yakın olmak isteyen Harranîler yeryüzünde Semavi heykelleri temsil eden geometrik şekiller yapmışlardır.<sup>14</sup>

Kendileriyle Allah arasında yıldızları aracı kılan Harranîler "Yıldızlara tapanlar" olarak tanınmışlardır. Tapındıkları heykeller, sırasıyla, İlk İlet Heykeli (Heykelü'l-'İleti'l-Ülâ), Akıl Heykeli (Heykelü'l-Akl) ve Siyaset Heykeli (Heykelü's-Siyâse) gibi heykellerdir. Temsil ettikleri gezegenin şekline göre dörtgen, üçgen ve altıgen biçiminde farklı şekillerde yapılmışlardır.<sup>15</sup>

"Yedi gezegen" in insan vücudunda da remizlendiğine inanan Harranîlere göre, Allah, dilimizle konuşur, gözlerimizle görür, kulaklarımızla duyar, ellerimizle tutar, ayaklarımızla yürür ve dilediğini bizim azalarımızla yapar.<sup>16</sup>

Hayra ve şerre inanan Harranîlere göre hayırlı işler Allah'a, şerler ise kula nisbet edilir.<sup>17</sup> Çünkü Allah, kötü şeyleri yaratmaktan münezzehtir. Şerlerin, kişilerin gezegenlerle münasebetleri esnasında talihsizlik sonucu meydana geldiğine inanırlar.<sup>18</sup>

Hayvan kesimiyle ilgili ügünç inançları olan Harranîler, kurbanı kesmeden önce gözlerini bağlayarak yüzüne tuz serperler; kesilen hayvanın çırpınışı ve hareketini o senede meydana gelecek olayların habercisi kabul ederler.<sup>19</sup>

Helal ve haram kavramını bilen Harranîler, çekirge, domuz, deve, güvercin, balık ve kesilmemiş hayvan etini ve baklagilleri yemeyi haram saymışlardır.<sup>20</sup>

Harranîler, ölüye dokunmazlar, cünüplükten, hayızdan ve nifastan yıkanırar.<sup>21</sup> Sünnet olmaz, şahitsiz ve velisiz nikahı kabul etmezler. İki kadımı bir nikahta bulundurmaz<sup>22</sup> ve hakimın hükmü olmadan da boşanmazlar.<sup>23</sup>

12 eş-Şehristâni, el-Milel ve'n-Nihal, II, 54-56.

13 a.g.e., II, 75.

14 eş-Şehristâni, II, 54-56; el-Haseni, s. 14 vd.

15 eş-Şehristâni, II, 57.

16 a.g.e., II, 56.

17 eş-Şehristâni, II, 54-56; el-Haseni, s. 14 vd.

18 eş-Şehristâni, II, 57.

19 el-Makdisi, el-Bed' vet'Tarih, II, 250.

20 a.g.e., IV, 29; es-Safedi, el-Vafi, I, 158.

21 el-Bu Zeki, Tarihu Ehli'z-Zimme, s. 57; el-Makdisi, IV, 29.

Harranîler, cünüplükten temizlenmiş olarak abdest alır ve güney kutbuna yönelerek<sup>24</sup> her rekâtı iki secdeli olan ve sabah on iki; zevalden önce beş; akşam da beş rekât olmak üzere üç vakit farz namaz kılarlar.<sup>25</sup>

Harranîler, namazlarını Zuhal, Güneş, Ay, Merih, Utarid, Müşteri ve Zühre gezegenlerini temsil eden yeryüzünde yaptıkları ibadetgahlarda kılarlar.<sup>26</sup>

Geçmiş birçok ümmet gibi oruç tutan Harranîler, kendilerine farz olan otuz günü ayrı ayrı onar gün olarak tutarlar.<sup>27</sup>

Bu kadar önemli bir zümrenin ediplerini tanımak ve eserlerini incelemek gerektiğine inanıyoruz. Bunlardan Harranlı aynı aileye mensup Ebu İshak İbrahim b. Hilâl b. Zahrun (384/994), Hilâl b. el-Muhassin b. İbrahim b. Hilâl ve Muhammed b. Hilâl b. el-Muhassin Garsü'n-ni'me bu konuda gerek edebi şahsiyetleri ve gerekse eserleriyle dikkati çekmektedir. Bunlardan ilkini daha önce derinlemesine etüt etmiştik.<sup>28</sup> Şimdi ise kısaca son ikisinin hayatlarını ve eserlerini inceleyip tanıtmaya çalışacağız.

## A. Hilâl b. el-Muhassin b. İbrahim es-Sâbiî el-Harranî (359-448/970-1056)

### 1. Hayatı ve Yetiştirilmesi<sup>29</sup>

Ebü'l-Hasan Hilâl b. el-Muhassin b. İbrahim es-Sâbiî<sup>30</sup> Edip, katip ve bir tarihçi olan Hilâl 359/970 yılında doğdu. Çocukluğu hakkında fazla bilgi yoksa da Sabiîler'in bilinen terbiye ve eğitimiyle yetiştiği muhakkaktır.<sup>31</sup> Hilâl, asrının ileri gelen alimlerinden Ali b. İsa er-Rumanî (377/987) ve Ebu Ali el-Farisî ve Ali b. İsa er-Ramanî gibi alimlerden ders aldı.<sup>32</sup> Ancak onun en büyük hocası ve hayatını yönlendiren kişi, dedesi Ebu İshak es-Sabiî'dir. Dedesinin arzusu, onu kendi yerine Diyanü'l-İnşâ riyasetine getirtmekti. Bu nedenle kültürlü ve bilgili yetişmesine özen göstermişti. Ona dili ve edebiyatı sevdirek belâgat ve fesâhata zirveye

22 el-Makdisi, IV, 29-30.

23 a.g.e., IV, 29.

24 el-Biyrûni, el-Âsarü'l-Bakiye, vr. 206.

25 a.g.e., IV, 23.

26 el-Makdisi, IV, 23.

27 İbnu'n-Nedim, s. 443; Yakut, Mü'cemü'l-Üdeba, II, 78; Vecdi, V, 426.

28 Bk. Polat, Mahmut, Ebu İshak İbrahim b. Hilâl es-Sabiî'nin Hayatı ve Şiirleri (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Şanlıurfa 1999.

29 İbnü'l-İmad el-Hanbeli, Şezerat, III, 278.

30 Bk. el-Hatib, Tarihu Bağdad, XIV, 76.

31 Bk. Dairtü'l-Maarifi'l-İslamiyye, III, 40.

32 Yakut, Mü'cem, II, 294; İbn Hallikan, Vefeyat, V, 152.

çıkardı. Hilâl'e gösterilen bu ilgi onda, erken yaşta harika bir zekanın inkişafına ve olgunlaşmasına yardımcı oldu.<sup>33</sup>

Hilâl b. el-Muhassin Divan'dan bahsederken, "Kendimi bildim bileli, Samsamü'd-Devle döneminde İnşâ Divanı'nda dedem Ebu İshak'ın yerine kadıllara gönderilen mektupları kendim yazar ve imzalardım" demektedir. (kaynak)???"

Hilâl'in yükselişi devam etmiş ve sonunda Fahrü'l-Mülk tarafından İnşâ Divanı'nın başına getirilmiştir. Fahrü'l-Mülk, Sultanü'd-Devle tarafından öldürülünceye kadar Hilâl onun himayesinde gayet müreffeh bir hayat geçirdi.<sup>34</sup> Hilâl'e otuz bin dinarlık büyük bir servet bırakarak, ölümünden sonra bile onun rahat bir hayat yaşamasına vesile oldu.<sup>35</sup>

Hilâl'in müslüman oluşu hayatının, hatta Âl Zahrun'un en büyük olayıdır. O, 'İmâdü'd-Devle'nin veziri Ebu Mansur İbrahim b. Mafene (366-433) gibi devlet adamlarından etkilenmekle beraber<sup>36</sup>, daha sonra 309/921 yılında rüyada Hz. Peygamber'i gördü ve müslümanlığa yöneldi. Hilâl, müslümanlığını 403/1012 yılında Hz. Peygamber'i üçüncü kez rüyada görünceye kadar gizledi. Müslüman olur olmaz da hemen Musa el-Kazım Mescidine giderek orada müslümanlarla beraber namaz kıldı. Hilâl'in hidayetini duyan Fahrü'l-Mülk ona hil'atlarla beraber yüz dinar gönderdiyse de o bunların tümünü reddederek sırf Allah rızası için müslüman olduğunu söyledi. Müslüman bir kadınla evlenen Hilâl'in bu kadından birkaç çocuğu olmuş; içlerinden Muhammed Garsü'n-n'ime adındaki oğlu üne kavuşmuştur.<sup>37</sup>

Gayet müreffeh bir yaşamı olan Hilâl kesinlikle siyasî olaylara karışmamıştır. Onun bu tarafsızlığı, 448/1056 yılında vefatına kadar yazma ve telif etme imkanını vermiştir.<sup>38</sup> Bununla birlikte Hilâl her zaman tedirginlik içindeydi. Bunun sebebi, Abbasi dönemindeki siyasî istikrarsızlıktı. Dünün en sevilen veziri, bugün fillerin ayağı altına atılarak ödürülebiliyordu.<sup>39</sup> En yakın dost kendi dostunu öldürtebiliyordu. Hilâl'in ruhunu etkileyen işte bu olaylardı. Bu gaddarlıktan "Gurerü'l-Belağa" adlı eserinde bahsetmiştir.<sup>40</sup> Hilâl, gayet vakur ve kültürlü bir insandı. Konuşurken ve yazarken daima tevâzu gösterir; başkalarını incitmemeye çalışırdı.<sup>41</sup> Sadakat ve güven sahibi bir alimdi.

33 Hilâl, Tuhfe, s. 170.

34 İbnü'l-Cevzi, VIII, 101-102.

35 a.g.e., VIII, 102.

36 Bk. İbnü'l-Esir, el-Kamil, IX, 502; Hilâl, Tuhfe, s. 5-10.

37 a.g.e., VIII, 177-179.

38 İbnü'l-Kifti, 110, 256, 227, 365, 368; ez-Zirikli, el-Âlam, IX, 94; Yakut, II, 294; İbn Tağriberdi, en-Nücûmu'z-Zahire, IV, 180, 194-197; Hilâl, Rusum, Mukaddime, s. 33-37.

39 es-Safedî, IV, 119.

40 Hilâl, Rusum, s. 342-343, 430-431.

41 Hilâl, Gurar, s. 47.

Şiilerin Sabîlere ilgisi onlarda Âl-i-beyt sevgisini doğurmuştur. Dedesi Ebu İshak, eş-Şerifü'r-Radi'nin, kendisi ise eş-Şerifü'l-Murtazâ'nın yakın dostuydu.<sup>42</sup> Bu nedenle o Âl-i-beyt taraftarı bir Şiî sayılırdı.<sup>43</sup>

## 2. Tarihçiliği ve Edebiyatçılığı

Hilâl'in tarihçiliği gelenek olarak aileden gelmektedir.<sup>44</sup> Dayısı Sabit b. Sinan (365/975) asrının en büyük tarihçiydi.<sup>45</sup> Dedesi Ebu İshak da tarihçiydi. Bu sebeple onun tarihle ilgilenmesi gayet tabiiydi. Vefat ederken bile oğlu Garsü'n-ni'me'ye "Kitabü't-Tacî Fi Ahbari'd-Devleti'd-Deylemiyye" adlı eserini tamamlamasını tavsiye etmiştir.<sup>46</sup> Bu büyük eser, dedesiyle beraber İnşâ Divanı'nda bulunmaları, kendi döneminde vuku bulan devlet sırlarına vakıf olmaları ve olayları ilk elden yazmaları açısından önemlidir.<sup>47</sup>

Bir edebiyatçı olarak Hilâl edebiyat ve şiir sevgisini de dedesi Ebu İshak'tan almıştır. Ona edebiyatı sevdiren dedesidir. Bize ona ait pek çok nesir örnekleri ulaşmış; dedesinin aksine onun günümüze ulaşan şiiri sadece eş-Şerifü'l-Murtazâ'ya gönderdiği şu şiirdir.<sup>48</sup>

*Ey şerif efendimiz, sana. . .*

*Yücelik vasıfları izafe edilmekten yücesin*

*Çünkü sen teksin: insanlar ise dümundadır.*

*Şanını elde etmeye kim muvaffak olabilir?*

*Senin faziletini söz ihata edemez. . .*

*Geçtin herkesi, erdemin üstündür senin. . .*

*Sende bir emelim var, sende şüphesiz,*

*Umarım ki yakında gerçekleşsin.*

Hilâl'in hayatından ve bıraktığı eserlerden onun bir şair olmaktan çok bir nesir yazarı olduğu anlaşılmaktadır. Onun nesirciliği, dedesi Ebu İshak'ın gayret ve çabasıyla olmuştur. Onu edebiyat ve dil sevgisiyle yetiştirerek ona en yüksek nesir

42 eş-Şerif el-Murtaza, Divan, III. 66-68.

43 İbnü'l-Kıftî, s. 402.

44 Hilâl, Rusum, Mukaddime. s. 25-28.

45 İbnü'l-Kıftî, s. 110.

46 Hilâl, Rusum. Muk., s. 17; Garsü'n-Ni'me, el-Hefevât, Muk., s. 25; İbn Tağriberdi V, 126.

47 İbnü'l-Kıftî, 110; el-Hatib. II. 322; XIV, 270; İbnü'l-Cevzi, V. 60, 126, 214, 194, 195; es-Sehavi, el-İlam, s. 97.

48 eş-Şerifü'l-Murtaza, Divan. III. 66. 68.



üsluplarını öğretti. Bu nedenle Hilâl belîğ bir edip, usta bir mektupçu olarak yetişti. Eğer üslubunun güzelliğindeki beyan ve fesahat olmasaydı kesinlikle İnşâ Divanı'na getirilmezdi. Onun edebiyattaki yerini tesbit bakımından sadece yazmış olduğu *Gurarü'l-Belağa* adlı eserine bakmak yeterlidir.<sup>49</sup>

### 3. Eserleri

Uzun bir ömür yaşamış olan Hilâl, hayatının belli bir döneminden sonra özellikle vezir Fahrü'l-Mülk'ün öldürülmesinden sonra köşesine çekilmiş ve kalan ömrünü kitap yazmakla geçirmiştir. Bizzat şahit olduğu olayları engin kültürüyle birleştirip kaleme almıştır. Başta kendi aile fertlerinin hayatını konu alan eseri olmak üzere daha bir çok kıymetli kitabı maalesef kaybolmuştur.

#### a. *el-Emasil ve'l-A'yân ve Münteda'l-Avatif ve'l-İhsân*

Yazar bu eserinde<sup>50</sup>, dönemin emir, vezir, alim ve ediplerinin zerafet ve nüktelerini derlemiştir.<sup>51</sup> Bu eser kayıptır<sup>52</sup>

#### b. *Kitabu Ahbari Bağdad*

*Kitabu Ahbari Bağdad* veya *Kitabu Bağdad* olarak bilinen bu eser, dönemin yöneticileri olan Abbasiler'den bahseder.<sup>53</sup> Bu eser de kayıptır.

#### c. *Kitabu Meâsiri Ehlihi*

Kayıp olan bu eserde<sup>54</sup> yazar, kendi aile ferdlerinin biyografilerini yazmıştır.<sup>55</sup>

#### d. *Kitabü'r-Resail*

Kayıp olan bu eser, *Risalâtün 'Ani'l-Müluk ve'l-Vuzerâ* olarak da bilinir. Müellif, eserinde divan görevinde iken yazmış olduğu kendi mektuplarını toplamıştır.<sup>56</sup>

#### e. *Kitabü's-Siyase*

Bu eser de kaybolan eserleri arasındadır.<sup>57</sup>

49 Dairetü'l-Ma'arifi'l-İslamiyye, IV, 22.

50 Yakut, Mü'cemul-Üdeba, XIX, 294; İbn Hallikan, IV, 152.

51 Yakut, XIX, 294, 297; İbnü'l-Cevzi, VI, 196.

52 İbn Hallikan, V, 152; İbnü'l-İmad, II, 279.

53 es-Sefedi, IV, 119.

54 Dairetü'l-Ma'arifi'l-İslamiyye, IV, 22.

55 a.g.e., IV, 22.

56 a.g.e., IV, 22.

57 a.g.e., IV, 22.

### f. *Kitabü'l-Küttab*

Kaybolmuş eserlerinden biridir.<sup>58</sup>

### g. *Tuhfetü'l-Ümerâ fi Tarihi'l-Vüzerâ*

Bazen *Ahbarü'l-Vüzerâ* bazen de *Kitabü'l-Vüzerâ* olarak zikredilen bu eserin müellif nüshası kayıptır. Sadece birinci bölümü günümüze kadar gelebilmiştir. Eser, bu bölümüyle, 1904 yılında *Tuhfetü'l-Ümerâ fi Tarihi'l-Vüzerâ* adıyla yayımlanmış; sonradan kitap, Abdüsettar Ahmet Farac tarafından “*el-Vüzerâ ev Tuhfetü'l-Ümerâ fi Tarihi'l-Vüzerâ*” adıyla tekrar basılmıştır. Bu eserde yazar dönemin halife, sultan, emîr, katip ve görevlilerin hayatını ele almıştır. Eserin kayıp olan kısmının mutlaka büyük hacimli olması gerekir.<sup>59</sup>

Hilâl eseri, tarihçiliğini ispat etmek ve tarih sevenlere iyi bir çalışma sunmak gayesiyle yazmıştır. Kendisinden önce gelen tarihçilerde vezirler hakkında te'lifte bulunmak hususunda gevşeklik görmesi de onu böyle bir te'lifte itmiştir.<sup>60</sup>

### h. *Rusumü'l-Hilafe*

Kültür ve medeniyette Abbasi toplumunun ulaştığı seviyeyi bize gösteren bu eser, adından anlaşıldığı gibi hilafet makamında icra olunan merasimlerle ilgilidir. Müellif eserinde, halifenin cülusu, giysileri, oturması, korunması, hizmetçileri, dostluğu ve ona yapılacak duaya kadar, halife ve hilafetle alakalı tüm şahsi ve resmi merasimlerin öncesini ve sonrasını zikrederek uygulanış şeklinin en küçük ayrıntılarına kadar bilgi vermektedir.

Müellifin seci'li olarak gayet basit ve anlaşılır bir üslupla kaleme aldığı bu eser, dönemin kültürüne, tarihine, yaşam ve adetlerine ışık tutan bir meşale gibidir. Abbasi toplum kültürünün nereden nereye yükseldiğini bize tatlı bir dille izah etmektedir.

### ı. *Kitabü't-Tarih*

Müellifin bu kitabı 360-448 yılları arasında meydana gelen olaylardan bahsetmektedir. *Tarihü't-Taberî*'nin zeyli olarak basılan eser, Hilâl'in dayısı Sabit b. Sinan'ın tarihine zeyl olarak yazılmıştır. Taberî tarihi H. 303 yılı olaylarını, Sabit b. Sinan'ın Tarihi H. 360 yılı olaylarını, Hilâl'in tarihi ise H. 448 yılı olaylarını ele alarak bitmektedir.<sup>61</sup>

Büyük hacimli olduğu söylenen bu eserden<sup>62</sup> sadece H. 389-393 tarihleri arasındaki olaylarla ilgili bölüm günümüze kadar ulaşabilmiştir.

58 Dairetü'l-Ma'arifi'l-İslamiyye, IV, 22; Hilâl, Rusum, Muk. s. 33.

59 Hilâl, Tuhtfe, s. 18.

60 a.g.e., 3, 4, 6, 7.

61 İbn Tağriberdî, V, 126.

62 Sehavi, s. 97.

*j. Gurarü'l-Belağa:*

Müellif bu eseri çağdaşlarının böyle bir esere ihtiyaç duyduğu hissiyle kaleme almıştır. Eser, “divaniyât” ve “ihvaniyât” için örnek olması hasebiyle çok güzel bir çalışmadır.<sup>63</sup> Basılı olan bu eser, konusuna göre mektup yazımı için gerekli olan bablara, bablar da fasıllara bölünerek asrın ihtiyacına cevap verecek şekilde hazırlanmıştır.<sup>64</sup>

Hilâl es-Sabiû bu eserde şahane bir üslupla tüm edebî sanatları kullanarak belağattaki olgunluk ve maharetini ortaya koymaya özen göstermiştir.<sup>65</sup> Bu nedenle eserde Arap nesrinin tanıdığı edebî sanatların hemen hemen tümü kullanılmıştır. Yazar kendisinden sonra gelen divan katipleri için bir güzellik örneği sunmuştur.<sup>66</sup>

Kitabın üslubuna gelince, dördüncü asırdan itibaren büyük edipler<sup>67</sup> tarafından kullanılmaya başlanan secî sanatının güzel bir örneği olarak gösterilebilir. Eser baştan sona kadar istisnasız kısa cümlelerle secîli olarak yazılmıştır. Secî ile beraber müzevvec ve bedî sanatını kullanmış olan yazar, şahane tasvirler de yapmış;<sup>68</sup> yerine göre ayet ve hadisleri kullanmış<sup>69</sup> ve şiir beyitleri kullanarak üslubunu tatlılaştırmıştır.<sup>70</sup> Bu eser özellikle inşâ sanatıyla ilgilenen kimselerin nezdinde büyük bir ehemmiyet ve kıymeti haizdir. Bu sanatla ilgilenen yazarlar bu esere değinmişler, kıymetine ve ehemmiyetine binaen ondan örnekler almışlardır.<sup>71</sup>

Kitap, Hilâl'in yazdığı edebî eserlerden günümüze kadar gelebilen ve onun edebî maharetini ve üslubunu bize nakleden tek eserdir. Ayrıca bize dönemin yazışma edebiyatı konusunda bilgi vermesi açısından da önemlidir. Yazar, bizi dönemin resmî yazışmaları ve “ihvaniyât” denilen taziye ve tebrik gibi konular hakkında da bilgilendirmektedir. Hatta annesini evlendiren adama tebrik mektubu örneği yazarak, kendisinden önce gelen yazarların ele almadıkları ilginç konuları ele almış ve örneklendirmiştir.

Kitap incelendiğinde yazarın yaşadığı dönemde inşâ sanatının üslupta ne derece mükemmel bir seviyeye ulaştığı görülecektir.

Eser, içerisinde bulunan tarihî bilgiler bakımından da çok önemlidir. Sadece tarih kitaplarında bulabileceğimiz olaylar ve savaşlar hakkında önemli bilgilere de rastlanır. Mesela Türkler'le Deylemler arasında 411/1020 yılında vuku bulan savaşın tasviri gibi.<sup>72</sup>

63 Hilâl, Gurar, s. 42, 43, 212.

64 a.g.e., s. 50, 73, 431.

65 ed-Dibaci, s. 189.

66 el-Kalkaşandı, I, 38, 101.

67 Hilâl, Tuhfe, s. 5, 117, 256, 259, 358.

68 Hilâl, Gurar, s. 392.

69 es-Sa'alibi, IV, 74.

70 ed-Dibaci, s. 184.

71 Kalkaşandı, IX, 280, 285, XIII, 339; Hilâl, Gurar, s. 157, 159, 168.

72 İbnü'l-Esir, IX, 453, İbn Haldun, el-İber, IV, 1030, 1031.

Ayrıca halifelere biat etme ve muhaliflerin bağışlanması gibi dönemin siyasi olaylarına da değinmiş olan yazar, idari mekanizma hakkında da bilgi vermiştir.<sup>73</sup> Abbasî toplumunda kız çocuklarından nefret etme gibi bazı cahiliyye adetlerinin<sup>74</sup>, mihrican ve nevrüz kutlamaları gibi, bazı Fars adet ve kültürününün izlerini de görüyoruz.<sup>75</sup> Bu ise bize yazarın yaşadığı asrın içtimai yapısı hakkında bilgi vermektedir. Bütün bunlar eserin gayet mükemmel bir kültür ve edebî bir eser olduğunu göstermektedir.

### C. Garsü'n-Ni'me Ebu'l-Hasan Muhammed b. Hilâl b. el-Muhassin b. İbrahim es-Sabî el-Harranî (416-480/1025-1088)

#### 1. Hayatı ve Yetiştirilmesi

Garsü'n-ni'me, edip, katip ve bir tarihçidir. O, müslüman bir anne babadan doğan ilk Harranidir.<sup>76</sup> Yukarıda da değindiğimiz gibi babası Hilâl b. Muhassin es-Sâbiî,<sup>77</sup> ömrünün son döneminde müslüman olmuş ve müslüman bir kadınla evlenerek bir kaç çocuğu olmuştur. Bu çocukların en şöhretlisi Muhammed'dir. Halifelerin ve vezirlerin iyiliklerine karşı bir şükran ifadesi olarak babası, oğlu Muhammed'e Garsü'n-Ni'me lakabını verdi.<sup>78</sup>

Garsü'n-Ni'me, Harranî ailelerin -Âl Zahrun ve Âl Kurra'nın- eğitim ve terbiye metoduyla yetişmiştir. Başta babası özenle onunla ilgilenmiş, ona edebiyat, tarih ve inşâ dersleri vermiştir. Bununla beraber Ebu Ali b. Şadân'dan din ilimleri, edebiyat, tarih ve inşâ dersleri almış ve kendini yetiştirmiştir. Elbette onun kültür ve edebî şahsiyetinin gelişmesinde en büyük pay babası Hilal'e aittir.<sup>79</sup> Bu nedenledir ki *el-Hefevâtü'n-Nadire* adlı eserinde sürekli ondan bahsetmiş ve onu övmüştür.

*El-Hefevat* adlı kitabı incelendiğinde, Garsü'n-Ni'me'nin babasıyla aynı kültürü paylaştığı görülür. Her ikisinin takip ettiği yol tarihçilik ve edebiyatçılıktır. Onun bu engin kültürü, Halife Kaim-biemrillah'ın dikkatini çekmiş ve onu divan katipliğine almıştır. Gösterdiği maharetle, divan riyasetine kadar yükseltmiştir. Divanın başında ne kadar kaldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, bu görevin uzun sürdüğü muhakkaktır.

Kendisine babasından kalan miras onun müreffeh bir hayat yaşamasına yettiğinden, resmi görevden ayrıldı. Çünkü dönemin siyasi yapısı istikrarsızlığı ve tedirginliği beraberinde getirmiş, her an ne olacağı bilinmeyen bir ortama

73 Hilâl, Gurar, s. 157, 159, 160, 171, 117.

74 a.g.e., s. 379, 382.

75 a.g.e., s. 185, 283.

76 Dairatü'l-Ma'arifi'l-İslamiyye, IV, 22.

77 İbnü'l-Cevzi, VII, 157, VIII, 188; Yakut, Üdeba, I, 170, 197, V, 163, 304; İbnü'l-Esir, IX, 106; ez-Zirikli, VII, 357; Garsü'n-Ni'me, 21, 25; İbn Kesir, XII, 134.

78 Sevim, Ali, "Garsü'n-ni'me". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XIII, 386.

79 Zirikli, III, 760.

dönüşmüştü. Siyasî olaylar karşısında tarafsızlığını koruyan Garsü'n-Ni'me'nin her zaman halife, sultan ve vezirlerin yanında gayet saygın bir yeri vardı. Kendisine kalan serveti gayet iyi değerlendirmeyi bilen Garsü'n-ni'me müreffeh bir ömür sürmüş ve 480/1087 yılında ölünceye kadar hayatını telif ve araştırmayla geçirmiştir.<sup>80</sup>

Garsü'n-ni'me'nin hayatını yazan tarihçilerin tümü ondan övgüyle bahsederler. Onun faziletli, doğruluk ve sadakatle bilinen iyilik sever biri olduğunu yazarlar. Bağdat'ın Batı yakasında kurduğu kütüphaneye çeşitli ilimlere dair 1000 kadar kitap bağışlayacak kadar cömert biriydi.<sup>81</sup>

Harranilerin Âl-i-beyt'e olan muhabbeti bilinen bir olguydu. Garsü'n-ni'me de aileden devraldığı bu kültürle Âl-i-beyt'e muhabbeti devam ettirdi. Bağdat'ta 480/1088 öldüğünde önce Ebu Avf sokağındaki evine gömüldü; sonra Kufe'deki Meşhed-i Ali'ye nakledildi. Meşhed'e gömülme olayı onun Şîî eğilimli olduğunu göstermektedir.

## 2. Eserleri

### a. Kitabü't-Tarih

Garsü'n-ni'me'nin hayatından bahseden eserler, onun *Kitabü't-Tarih, et-Tarihü'l-Kebir* veya *'Uyunü't-Tevarih* diye bir kitabından bahsetmişlerdir. Bu kitap, babası Hilâl'in 360-447/ 970-1055 yılları olaylarını ihtiva eden *et-Tarih* adlı eserinin devamı olup onun tavsiyesiyle yazılmıştır. Eserin 448-479/1056-1086 yılları arasındaki olayları anlatan bu bölümü günümüze kadar ulaşmamıştır. Ancak Selçuklu tarihini yazan İbnü'l-Cevzi gibi alimler bu kitaptan nakiller yapmışlardır. Büyük bir bölümü kayıp olan bu eserden sadece 389-393/998-1002 tarihleri arasındaki olaylarla ilgili bölüm günümüze kadar ulaşabilmiştir.

İbnü'l-Hemedanî H. 512 tarihine kadar, Sadaka b. Haddad ise H. 579 tarihine kadar gelen zeyller yazmışlardır.

### b. Kitabü'r-Rebi'

Garsü'n-ni'me bu eseri, Ebu Ali et-Tenuhi'nin *Nişvarü'l-Muhadara* adlı eseriyle aynı tarzda yazmıştır.<sup>82</sup> Eserde, dönemin halife, vezir, emir, kadı ve alimlerinin hayatlarıyla beraber, bir kısım nükte, hikaye ve haberler nakledilmiştir. Günümüze intikal etmeyen bu eser, İbnü'l-Adim, İbnü'l-Kıfti ve Yakut el-Hamevi gibi müellifler tarafından kaynak olarak kullanılmıştır.<sup>83</sup>

80 a.g.e., XIII, 387.

81 a.g.e., XIII, 387.

82 Yakut, XVII, 92.

83 Sevim, Ali, "Garsünni'me", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XIII, 387.

### c. Kitabü'l-Hefevati'n-Nadire

Bu kitabı adını bazıları. *el-Hefevatü'n-Nadire mine'l-Muakkalîne'l-Melhuzîn ve's-Sekâtâtü'l-Badire mine'l-Muğaffelîne'l-Mahzuzîn*, bazıları *Kitabü'l-Hefevati'n-Nadire*, bazıları ise sadece *Kitabü'l-Hefevat* diye bahsetmiştir. Meşhur kişilerin hatalarına va gaflarına dair fıkraları ihtiva eden bu eser, 1960 yılında Salih el-Eşter tarafından *Kitabü'l-Hefevati'n-Nadire* adıyla Dımaşk'ta basılmıştır.<sup>84</sup>

Eser ihtiva ettiği konular bakımından isminden de anlaşıldığı gibi dikkatli, fetanetli kimselerin sürçü lisanlarını, dalgın kimselerin hatalarını, taliqli saf kişilerin ve nimetlere gark olmuş varlıklı cahillerin çeşitli haberlerini fıkralar şeklinde anlatan bir eserdir.<sup>85</sup>

el-Hefevat'ın ihtiva ettiği konuları çeşitleri bakımından üç kısma ayırabiliriz:

1. Sözde vuku bulan yanlışlar.
2. Davranıştaki yanlış ve hatalar.
3. Sözde ve davranışta beraberce vukubulan hatalar.

Müellif, eseri bir arkadaşının teklifi üzerine kaleme aldığını ifade etmiştir.<sup>86</sup> Metod itibariyle haberleri, kısa bir kaç satırlık nükteler şeklinde sunmuştur. Toplam olarak 405 adet haber zikredilmiştir.<sup>87</sup> Yazar, mukaddimede secili bir üslup kullanırken sunduğu diğer haberlerde gayet kolay anlaşılır sade ve basit bir üslup kullanmıştır.<sup>88</sup>

Bir edebi eser olması ve bize müellifinden arta kalan tek eser olması bakımından *el-Hefevat* kitabının Arap edebiyatı dünyasında önemli bir yeri vardır. Kitabın konusu da ilgi çekicidir. Zira, akılların istifade edeceği ve gönüllerin rahatlayacağı ve teselli bulacağı haberleri konu edinmiştir. Yazar, haberleri seçerek takdim etmiş, rasgele tarihi, edebi ve içtimai kıymeti olmayan haberleri eserine almamıştır.<sup>89</sup>

Müellif, bu çalışmasında ayrıca pek çok şairin şiirlerinden, bir divan oluşturacak kadar çok sayıda beyitler nakletmiştir. Bunlardan bazıları, *el-Hefevat*'ın dışında başka bir eserde bulamayacağımız el-Ahtal<sup>90</sup> ve Cerir<sup>91</sup> gibi tanınmış şairlerin kıymetli şiirleridir.

Özetle tanıtmaya çalıştığımız *el-Hefevat* kitabı sosyal, tarihi ve edebi kıymeti haiz bir eserdir. Onun bu yönü olmasaydı muhtemelen insanlar arasında asırlar boyu elden ele dolaşmaz ve günümüze kadar da gelmezdi.<sup>92</sup>

84 a.g.e., XIII, 387.

85 Garsünnime, s. 4.

86 a.g.e., s. 4.

87 a.g.e., s. 4.

88 a.g.e. s. 3.

89 ed-Dibaci, s. 222.

90 Garsünnime, s. 29, 31, 72.

91 a.g.e., s. 29, 84, 130.

92 ed-Dibaci, s. 225.

## Sonuç

Bu çalışmada, Hicri IV. ve V. yüzyıllarda Bağdat'ta yaşamış ve aile olarak bıraktıkları eserler, uğraştıkları ilimler, aldıkları görevler ve taşıdıkları inançlarıyla kendilerini tarihe kabul ettirmiş olan Harranlı Sabîîlerden edebiyatla uğraşmış önemli şahsiyetlerden Hilâl b. el-Muhassin ile oğlu Muhammed b. Hilâl Garsü'n-ni'me'nin hayatlarını ve eserlerini tanıtmaya çalıştık.

Hilâl b. el-Muhassin Büveyhilerin gerileme döneminde bozuk bir ortamda kendisi de meşhur bir edebiyatçı olan dedesi Ebu İshak İbrahim b. Hilâl es-Sabîî'nin himaye ve nezaretinde gayet iyi bir eğitimden geçerek yetişmiştir. Ancak dönemin istikrarsızlığı onu hep tedirgin etmiş, dolayısıyla endişeli bir hayat yaşamıştır.

Hilâl, aileden aldığı kültür ve edebi ehliyetin verdiği imkanla dedesinin de teşvikile divan katipliği riyasetine kadar yükselmiştir. Onun ailesinin sahip olduğu geleneği izleyerek bir tarihçi ve edip olarak yetiştiği ve bu sahalarda çok değerli eserler kaleme aldığı görülmektedir. Bunlardan çok azının bize ulaştığı anlaşılmaktadır. O, edebiyata dair eserlerinde nesir üzerinde büyük bir sanatkar olduğunu göstermiştir.

Bu şahsın oğlu olan Muhammed b. Hilâl es-Sabî (Garsü'n-ni'me)'nin ise babasından farklı olarak dejenere olmuş sosyal bir ortamda yaşamış olduğunu görüyoruz. Ancak o da aileden aynı terbiye ve eğitimi almış ve Bağdat'ın ilmi havasını teneffüs ederek tarihi ve edebi sahada kendisini yetiştirmiştir.

Garsü'n-ni'me'ye dönemin vezirinden kalan servet onu resmi görevden müstağni kılmış ve ömrünün sonuna kadar te'lif ve araştırmayla hayatını geçirmiştir. Birikimli bir edip ve tarihçi olarak onun da arkasında yine çok azı bize ulaşan pek çok kıymetli eser bıraktığı görülmektedir.

## Bibliyografya

- Ahmet, Emin, *Duha'l-Islam*, Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut-ts.
- Arthur Heffery, *The Foreign Vokabulary of the Qur'an*, Kahire-1939
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Müsannfin*, (İbnü'l Emin Mahmut Kemal- Avni Aktuç) İst. 1951.
- Byrunî, Ebu'r-Rayhân Muhammed b. Ahmed el-Harezmi, *el-Âsârü'l-Bakiye mine'l-Kurûni'l-Hâliye*, Süleymaniye (Ayasoyfa) nr: 2947.
- Bu Zeki, Tavfik Sultân, *Târihu Ehli'z-Zimme fi'l-Irak*, (Dâru'l-Ulûm) Bağdat 1983.
- Dâiretü'l-Ma'arifü'l-İslamiyye, Kahire 1933.
- Dibâci, Muhammed, *el-Üdebâu's-Sabie fi'l-'Asri'l-'Abbasi*, (II. HÜ, yy), Dâru'l-Beyzâ 1989.
- Ebü'l-Fidâ, İmadüddin İsmail, *el-Kitabü'l-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, (Mektebetü'l-Ma'arif) Beyrut 1961.
- Ferruh, Ömer, *Târihü'l-Edebi'l-Arabi*, (Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin) Beyrut 1979.
- Garşünnî me, Muhammed b. Hilâl b. İbrahim es-Sabiî, *el-Hefevat en-Nadire*, (thk, Salih el-Eştar), Mecme'ü'l-Lügati'l-Arabiyye, Dimeşk-1387.
- Hamidullah, Muhammad, *Le Saint Coran Les Sabeens* Beyrut-1981
- Hasenî, es-Seyyit Abdurrezzak, *es-Sabietu Kadîmen ve Hadisen*, (Mektebetü'l-Hânci) Mısır 1931.
- Hatibü'l-Bağdadî, Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdad*, (Mektebetüs-Sekkafa) Beyrut-1969.
- Hemedânî, Muhammed b. Muhammed b. Abdulmelik, *Zeylu Tekmilet'i-Tarihi't-Taberi Tarihü'l-Ümeme ve'l-Mül'uk*, (thk, Ebu'l-Fazıl Muhammed İbrahim), Beyrut 1960-1970.
- Hilâl b. el-Muhassin, *Gurarü'l-Belağa*, (thk, Muhammed ed-Dibaci), II. HÜ. y. Dâru'l-Beyza 1988.
- Hilâl b. El-Muhassin, *Rusûmu Dâri'l-Hilafe*, (thk, Mihâil 'Avvad Matba'atü'l-'Ani) Bağdat 1983.
- Hilâl b. el-Muhassin, *Tuhfetü'l-Ümera fi Tarihi'l-Vuzera*, (thk. Abdusstar Ahmet Faraç), Daru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, Mısır 1958.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, *Kitabü'l-İber ve Divanü'l-Mubteda ve '-Haber*, Beyrut 1975.
- İbn Hallikan, Ebul Abbas Şemseddin Ahmed b. Ebi Bekir, *Vefayat'ü-A'yan ve Enba-i Ebnai'z-Zaman*, (thk. İhsan Abbas), Daru Sadır, Beyrut 1997.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. (Mektebetü'l-M'arif) Beyrut 1977.
- İbn Manzûr Ebu'l-Fazıl Cemaledin Muhammed el-İfriki, *Lisânü'l-'Arab*, (Daru'l-Fikir) Beyrut 1994.



- İbn Tağriberdi, Ebul-Mahasi b. Yusuf, *en-Nücumü'z-Zahire fi Müluki Masrın ve'l-Kahira*, Darü'l-Kütubi'l-Masriyye, Mısır 1935.
- İbnu'n-Nedim, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist fi Ahbâri'l Ulema'il-Musâmmafin mine'l-kudemâi ve'l-Muhdesin ve Esmâ'i-Kütübhim*, Beyrut 1978.
- İbnü'l-Cevzi, Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzi, *el-Müntazam fi Tarihi'l-Ümem ve'l-Müluk*, (nşr. Muhammed Mustafa AbdulkadirAtâ), Beyrut 1992.
- İbnü'l-Esir, Ali b. Muhammed b. Esir, *el-Kamil fi'l-Tarih*, (Dar sadır), Beyrut-1971.
- İbnü'l-İmad, Ebul Feth Abdulhay el-Hanbelî, *Şezeratü'z-Zeheb Ahbaru Men Zeheb*, (Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi),Beyrut-ts.
- İbnü'l-Kıfti Ali b. Yusuf el-Kıfti, *Kitabu İhbari'l-Ülema bi Ahbari'l-Hükemâ*, (Matbaatü's-Sa'ade), Kahire 1908.
- Kalkaşandî, Ebu'l-'Abbas Ahmed b. Ali, *Subhü'l-A'sa fi Sinâ'til-İnşâ*, thk,Muhammed Hüseyin Şemseddin,Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut 1987.
- Makdisî, Ebu Nasr el-Mutahhir b. Tahir, *Kitabü'l-Bed'i ve'l-Tarih*, (thk, C. L. Huwart) Paris 1899-1919.
- Mesudi, Ali b. El-Hüseyin, *Murûcü'z-Zeheb ve Ma'adinü'l-Cevher*, (thk, Mustafa Muhammed es-Sa'ade), Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübrâ Mısır-1964.
- Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek, *El-Vâfi bi'l-Vefeyat*, (thk, İhsan Abbas – Şükri Faysal), Weisbaden 1974.
- Sa'alibî, Ebu Mansûr Abdümelik b. Muhammed, *Yetimmetü'd-Dehr fi Mahasini Ehli'l-Asr*, (thk, Dr. Müfid Muhammed Kumeyhâ) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut 1983.
- Sevim, Ali, "Garsü'n-Ni'me", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,
- Şehristânî Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk, Muhammed Seyyid Keylani) Dâru'l-Ma'rife Beyrut ts.
- Şerifü'l-Murtaza, *Divanü'ş-Şerifi'l-Murtaza*, (thk. Reşit Rıza), Kahire-1958.
- Tenûhî, Ebu Ali el-Muhassin b. Ali el-Kadi, *Nişvâri'l-Muhâdara ve Ahbâri'l-Muzâkere*, (thk, 'Abûd es-Salcî), Beyrut 1987.
- Vecdi, Muhammed Ferid, *Dâiretü'l-Ma'arifi'l-Karni'r-Râbi Aşar*, (Dâru'l-Ma'rife) Beyrut 1971.
- Yâkût b. Abdullah el-Hâmevi, *Mu'cemü'l-Büldân*, (Dâr Sâdır) Beyrut 1957.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm; Kâmusu Terâcim*, (Maba'atu Abdullatif Efendi) Kahire 1954-1959.

İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE  
ALLAH'IN İLMİ

*Yrd. Doç. Dr. H. Hüseyin TUNÇBİLEK*  
*Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi*

# BATI TARİH FELSEFESİNE GİRİŞ

Kasım Şulul\*

*Tarih felsefesi* kavramından önce tarih sözcüğünün anlamı ile beraber antikçağdan günümüze değin bu sözcüğün algılanma biçimi ile bu bilimin ortaya çıkışı, tarih yazımının temel özellikleri ve belli başlı isimler üzerinde durmamız gerekmektedir. Zira tarih felsefesi deyimi ilk defa on sekizinci yüzyılda kullanılmakla beraber bunun düşünsel uzantıları milattan önceye dayanır.

## I. Tarih Sözcüğünün Batı Dillerindeki Kökeni ve Kavramsal Anlamı

“Tarih” sözcüğünün Batı dillerindeki tüm karşılıkları, Grekçe *istoria*, *istorien* sözcüğünden gelir.<sup>1</sup> Sözcük İon lehçesinde “bildirme, haber yoluyla bilgi edinme” anlamlarında kullanılmıştır. Attika lehçesinde ise sözcüğün “görerek, tanık olarak bilme” anlamlarının yanı sıra çok daha geniş bir anlamla “doğa bilgisini” kuşatacak biçimde kullanıldığı görülür. Mesela Platon (İ. Ö. ~ 427-347), sözcüğü İonyalı doğa filozoflarının doğa hakkındaki düşüncelerini aktarırken, “geçmişte kalmış düşünceleri haber verme” anlamında kullanmıştır.

*Istoria* sözcüğünü sadece doğal olaylara ilişkin birikim bilgisi anlamı ile sınırlamayıp, insanların ve insan topluluklarının başından geçenleri kaydetme

\* Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Görevlisi.

1 M. Ş. Akkaya'nın belirttiğine göre, M. Ö. Onuncu ve dokuzuncu yüzyıllarda Kuzey Suriye ve Kuzey Irak'a hakim olan Aramlılar bir çok Yunanca kelimenin Sami dillerine dolayısıyla Arapça'ya girmesine aracılık etmişlerdir. İşte *istoria* kelimesi de bu yolla Arapça'ya üstüre şeklinde geçmiş, hatta aynı kelimenin çoğul şekli olan *esâfir* şekli Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde (Enâm 6/25; Enfâl 8/31; Nahl 16/24; Mü'minin 23/83; Furkân 25/5 vd.) zikredilmiştir (*Tarih Metodu ve Felsefesi Notları*, Ankara 1938, s. 13; ayrıca bkz. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1985, s. 2; E. Cavaignac, *Tarihî Kronolojinin Esasları*, -çeviren ve Türk takvimi kısmını hazırlayan: Osman Turan-, Ankara 1954, s. 63).

yoluyla edinilen bilgi anlamında ilk kez Heredotos'un kullandığı görülür. Daha sonra ise Thukidides, istoria sözcüğünden sadece bir nakletme ve kaydetme işini değil, aynı zamanda insanî-toplumsal olayları değerlendirme ve yorumlama etkinliğini de anlayacaktır. Heredotos ve Thukidides'le birlikte istoria sözcüğü, Grek düşüncesinde bir çifte-anlamlılık, yani hem tabî olgular hakkındaki tanıklık bilgisi, hem de insanî-toplumsal olaylar hakkında haber bilgisi olarak anlaşılmıştır.<sup>2</sup>

Felsefi açıdan istorik bilginin niteliğini ilk tespit denemesine ise Herakleitos'da rastlanır. Ne var ki, Herakleitos (İ. Ö. 550'ye doğru- İ. Ö. 480'e doğru), Heredotos ve Thukidides'den önce yaşamış olduğundan, istoria'yı birinci anlamı ile tanıyordu. O birinci anlamıyla istori'yü ve istorik bilgiyi, hakiki bilgi ya da akıl bilgisi olarak logos'tan<sup>3</sup> ayırır ve istorik bilgiye "çokluk bilgisi" der.

Daha sonra Aristoteles (İ. Ö. 384-322), binlerce yıl etkili olacak bir ayırım yapacak, hem birinci hem de ikinci anlamıyla istorik bilgiyi akıl bilgisinden ayıracaktır. Aristoteles, ikinci anlamıyla İstoria'ya "tarih yazıcılığı" adını verir, onu ferdî, tesadüfî insanî olayları edebî bir dille anlatan edebiyat türü kabul eder.<sup>4</sup>

Latin antikçağı da, istoria sözcüğünü "historia" olarak aynen alıp, Greklerin koyduğu theoria-historia (tabî olgular hakkındaki tanıklık bilgisi ile insanî-toplumsal olaylar hakkında haber bilgisi) ayırımını benimsemiştir.

Paul Yorck v. Wartenburg'u göre Herakleitos'dan Aristoteles'e kadar tüm Grek düşüncesinde hakiki bilgi ile istorik bilgi ayırımını bulmak mümkündür. Greklerin gözünde insanî-toplumsal hayat tabî hayatın bir uzantısı, ama bir tesadüfî uzantıydı. İnsani-toplumsal hayat, belli devlet formları (aristokrasi, oligarşi, demokrasi v. b.) çevresinde tesadüfî olarak dönen, bu formlara göre tekrar eden, kesik ve birbirinden kopuk halkalardan ibarettir. Yani Grekler için tarih, tesadüfî olarak tekrar eden bir süreçtir. Başka bir deyişle tarih, onlar için, tekerrürden ibarettir.<sup>5</sup>

2 Grek düşüncesinde istoria'nın, tabî olgular hakkındaki tanıklık bilgisi, hem de insanî-toplumsal olaylar hakkında haber bilgisi şeklindeki çifte anlamlılığı aşında ta on yedinci yüzyıla kadar devam etmiştir. On yedinci yüzyıldan itibaren, istoria sözcüğünden, artık sadece insanî-toplumsal olayların tarihi anlaşıldığı görülür (Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul 1994, s. 17, 18, 40-41).

3 Logos, Yunanca'da ilk anlamı söz, sonradan düşünce, kavram/mefhum, akıl, mana/anlam, evren yasası anlamlarını da almıştır. Logos deyimini terimleştiren Herakleitos'tur ve ondan beri felsefenin temel kavramlarından biri olmuştur. Herakleitos'un dilinde logos, doğa yasası'dır, Evrendeki düzenliliği, yasallığı, uyumu o sağlar. Bundan da öte o, Herakleitos'un açıklıkla belirttiği gibi bir değişme yasası'dır (daha fazla bilgi için bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1989, s. 236).

4 Aristoteles, şiiri ve tarih için şöyle der: "Şair ve tarihçi birbirinden ayırt edilemez, çünkü ikisi de nazım veya nesir halinde yazarlar. Herodot'un eseri nazım halinde de yazılabilirdi. O -vezinli veya vezinsiz de olsa- daima tarih türü içinde yer alacaktır. Tarihle şiir arasında tek fark şudur: Biri olanı, diğeri de olabileceği anlatır. Öyle ise şiir tarihe nazaran daha yüksek, daha felsefî bir şeydir. Çünkü, tarih, hususi bir şeyi anlatırken şiir, cihanşümül anlatmaya meyleder. Cihanşümül kelimesiyle, herhangi bir tipe mensup bir kimsenin yeri gelince ihtimal veya gereklilik prensiplerine göre yapacağı veya söyleyeceği şeyi kastediyorum" (Arnold J. Toynbee, *Tarihçi Açısından Din*, -çev. İbrahim Canan-, İstanbul 1978, s. 20; ayrıca bkz. D. Özlem, s. 18, 19).

5 D. Özlem, s. 19-20.

## II. Tarihin Bir Bilim olarak Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Yunanistan'ın doğuşuna dek Yakın Doğuya, teokratik tarih ile mitos hakim olmuştur.<sup>6</sup> Teokratik tarihte, insan krallar tanrılara, tanrılar insan krallara benzetilir. Kralların kendi halklarını yönettikleri gibi, tanrıların kralları ve şefleri yönettikleri tasavvur edilir. Teokratik tarih ibaresindeki tarih deyimi, tanrıların kendilerini açığa vuran eylemleri, tanrılara tapan kişilerce bilinmesini sağlayan ifade biçimi demektir. Teokratik tarihte insanlık fail değil, tanrılara ait kaydedilen eylemlerin hem vasıtası, hem de mevzusudur. Böylesi bir tarih kısmen de olsa insan fiilleri ile ilgilidir ve bu insan fiillerinin, bir zaman silsilesi içinde, geçmişteki bir tarihte olup bittikleri düşünülür. Yakın Doğuda hüküm süren ikinci tarih biçimi mitostur. Mitosun, teokratik tarihin aksine, insanın yaptıklarıyla hiçbir ilgisi yoktur. İnsan unsuru tamamen dışlanmış ve hikayenin kahramanları yalnızca tanrılardır. Kaydedilen tanrısal fiillerin, tarihsiz bir geçmişte olup bittiği tasavvur edilir.

Bütün bunlarla karşılaştırıldığında Herodotos ve Thukydides gibi İ. Ö. beşinci yüzyıl Yunan tarihçileri ile tarih yeni bir devreye girer. Yunanlılar, hem tarihin bir bilim olduğunu ya da olabileceğini, hem insan fiilleriyle ilgili olduğunu aşık ve şuurulu bir biçimde kabul etmişlerdir. Bu efsanenin, teokratik biçimli olsun, mitos biçimli olsun. Yunan ruhuna yabancı olduğu anlamına gelmez. Homeros'un yapıtı araştırma değil, efsanedir. Homeros'ta tanrıların, Yakın Doğu'nun teokratik tarihlerinde görülenden pek farklı olmayan bir biçimde, insan işlerine karıştıkları görülür. Aynı şekilde, Hosiodos da bir mitos örneği vermiştir. Bu, efsanevi öğelerin, teokratik olsun mitossal olsun, beşinci yüzyıl tarihçilerinin klasik yapıtlarında hiç bulunmadığı anlamına da gelmez. En makul ve bilimsel Thukydides'te bile böyle öğelerin varlığına dikkati çekilir. Efsanevi öğeler Herodotos'ta da sözü edilecek ölçüde siktir. Ama Yunanlılarda dikkat çekici olan, tarihî düşüncelerinin, tarih sayılmayacak unsurları içinde barındırması yanı sıra, tarih dediğimiz şeyin öğelerini taşımasıydı.

İstoria sözcüğünü sadece doğal olaylara ilişkin birikim bilgisi anlamı ile sınırlamayıp, insanların ve insan topluluklarının başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamında kullanması Herodotos'u tarihin babası yaptı. Efsane yazımının tarih bilimine dönüşmesi Yunan ruhunda doğuştan değildi, beşinci yüzyılın bir icadıydı, icat eden adam da Herodotos'tu. Herodotos tarihinin,

6 Tarih öncesi dönemlere ait ve insan eylemlerinin tarihi yerine tanrıların eylemlerinin efsanevi tarihi anlamında teokratik tarih ile Hristiyanlığın etkisiyle oluşan teolojik tarih ayırımına dikkat etmek gerekir. Aslında teokratik tarih ve mitos efsanesinin iki biçimidir. Ayrıca "teokratik tarih" deyiminde kullanılan tarih, bilimsel tarihin kendisi demek değildir. Collingwood'a göre, bunlara yan tarih denilebilir. Çünkü böyle anlatılarda dile getirilen düşünce, bizim geçmiş hakkında ifadelerde bulunurken tarih dediğimiz şeye benziyor ama, ilkin, bu ifadelerin sorulara verilmiş yanıtlar, araştırma meyveleri olmayıp yazarın önceden bildiği şeylere ilişkin iddialar olması bakımından, ikincileyin, kaydedilen işlerin insan fiilleri olmayıp her şeyden önce tanrılara ait fiiller olması bakımından bilimsel tarihten farklıdır. Zira bilimsel tarihin dört temel karakteri bulunmaktadır: a- Tarih, bir çeşit araştırma ya da soruşturmadır. b- Tarihin insani, yani insanın yaptıkları ile ilgili olması. c- Tarihin akli olması ya da sorularına verdiği yanıtları, kanıta dayandırması. d- Tarihin, insanı insana anlatmak için var olması (*Tarih Tasarımı*, -çev. Kurtuluş Dinçer-, İstanbul 1990: s. 28-29, 33, 37).

7 R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 33-36; M. Ş. Akkaya, s. 14-19.

mitosall ya da teokratik olmaktan farklı olarak, insanî olduğu da açıktır. Herodotos özellikle, tarihinde insanı akıllı bir fail olarak gösterir; yani tarihin vazifesi, kısmen insanların ne yaptığını, kısmen de onu neden yaptıklarını keşfetmektir. Herodotos dikkatini çıplak olaylara yöneltmez; bu olayları, tümüyle insanî bir biçimde, eyledikleri için gerekçeleri olan insanın eylemleri olarak ele alır; tarihçi de bu gerçeklerle ilgilenir.

Thukydides, Herodotos'un takipçisidir. Attika lehçesiyle yazan Thukydides, historie sözcüğünü kullanmaz ama ona başka terimlerle göndermede bulunur. Selefinden aldığı sözlerle, tarihin insanî amacı ve kendini açığa vurma görevi üzerinde durur. Bir bakıma Herodotos'u geliştirir. Çünkü Herodotos kanıttan hiç söz etmez, bu nedenle kanıttan ne anladığını eserinin bütününden çıkarmak gerekir. Ama Thukydides tarihî araştırmanın kanuta dayandığını, "kanıtın ışığında baktığım zaman" diyerek, açıkça söyler.<sup>8</sup>

İ.Ö. beşinci yüzyıldan sonra, Helenistik dönemde tarihinin bakışı zaman bakımından bir genişleme gördü. Bu, Yunanlıların Büyük İskender çağından önceki bütün tarih yazımlarını renklendirmiş olan tekçiliği aşmalarına yardımcı oldu. Onların gözündeki tarih, aslında belirli bir zamandaki belirli bir toplumsal birliğin tarihi olmuştur.

Helenistik tarihçiler geçmişini kendi geçmişleri olarak his edebildiler. Böylece, tarihçiler malzeme toplayabildikleri ve onları tek bir tarih içerisinde kaynaştırabildikleri oranda canlı bir birliği olan yeni bir tür tarih yazmak mümkün hale geldi.<sup>9</sup>

Helenistik çağın en önemli tarihçisi Polybius'tur. Polybius, historia sözcüğünü özgün ve oldukça genel anlamıyla, bir soruşturma türü anlamında değil, tarihi modern anlamında kullanır; tarih şimdi kendine özgü bir isme ihtiyaç duyan özel tipten bir araştırma diye tasarlanmaktadır. Polybius, bu bilimin kendi adına evrensel inceleme olduğu iddialarının savunucusudur ve eserinin ilk cümlesinde bunun o zamana dek yapılmamış bir şey olduğunu belirtir; tarihi düşüncenin evrensel değeri olan bir biçimi diye tasarlayan ilk kişinin kendisi olduğunu düşünür.<sup>10</sup>

Polybius'la birlikte, tarihî düşünce geleneği Roma'nın eline geçer. Helenistik döneme ait yeni tür tarih tasarımı Polybius'un eserinde tam olgunluğa erdi. O, eleştirel ve felsefi kafasıyla, anlatısına ancak kaynak kabul ettiği otoritelerinin kendi gözündeki güvenilir hale geldiği yerden başlayarak, kaynağın çarpıtılmasına karşı önlem alır. Kaynakları kullanırken de, tenkit yapmayı ihmal etmez.

Özetle Polybius, eserlerinde insanlara yararlı olmayı amaçlar. Yöntemi, eleştirici zekası ile dikkat çeker. Her türlü doğa üstü sebebi bir yana bırakarak, insan davranışlarının gerçek nedenlerini araştırır. Polybius'un Tarihler'inde dış siyasi oluşumları iç siyasi vaziyetin gelişmesiyle bağlantılı olarak ortaya koyması, onun adının Eski Yunan'ın yetiştirdiği en büyük tarihçiler arasında yer almasını haklı kılan bir başka özelliğidir.

8 R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 37, 38; M. Ş. Akkaya, s. 40-41.

9 R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 48, 49, 50.

10 R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 52.

### III. Yunan-Roma Tarih Yazıcılığını Temel Özellikleri

Yunan-Roma tarih yazımının birinci temel özelliği insanilik, ikincisi tözcülüktür. Tarih yazımının insanî olması, insanî işlerin, insanî amaçların, insanî başarıların ve başarısızlıkların tarihi olmasıdır. Şüphesiz Yunan-Roma tarih yazımı tanrısal bir aracılığı kabul eder; ama bu aracılığın işlevi tamamen sınırlıdır. Tanrıların tarihte kendini gösteren iradesi ancak insanın iradesini destekleyen ve ona yardımcı olan, başka türlü başaramayacağı şeyi başarmasını sağlayan bir şey olarak görülür.<sup>11</sup>

Yunan-Roma tarih yazımında tözcülük, onun başlıca kategorisi olan metafizik bir dizgenin temeli üzerine kurulu olduğu anlamına gelir. Töz, maddî ya da fiziki töz demek değildir; aslında Yunan metafizikçi hiçbir tözün maddî olamayacağını düşünüyordu. Dolayısıyla, Yunan-Roma tarih yazımı bir şeyin nasıl meydana geldiğini hiçbir zaman gösteremez; tarih sahnesinde görünen bütün araçların tarih başlamadan önce hazır sayılması gerekir ve bunlar tarihî olaylarla tamı tamına bir makinanın kendi hareketleriyle ilişkili olması gibi ilişkilidir. Tarihin alanı insanların ve şeylerin yaptıklarını tasvir etmekle sınırlıdır, bu insanların ve şeylerin yapısı onun görüş alanı dışında kalır. Bu tözcü tutumun baş düşmanı tarihî kuşkuculuktur: salt geçici arazlar olan olaylar bilinemez diye görülür; bir töz olan eylemci aslında bilinebilir, ama tarihçi için değil. Peki tarih ne işe yarar o zaman? Platonculuk için tarihin pragmatik bir değeri olabilir ve tarihin tek değeri olarak bunun tasarlanması Sokrates'ten (İ. Ö. 470-399) Tacitus'a (İ. S. 55'e doğru-120'ye doğru) gittikçe yoğunlaşır.<sup>12</sup>

### IV. Hıristiyanlığın Tarih Tasarımına Katkıları

*Hıristiyanlığın tarih tasarımına üç temel noktada etkisi olmuştur:*

1- Tarih karşısında yeni bir tutum gelişti; buna göre tarihî süreç insanın muradının değil Tanrının iradesinin eseridir. Tanrı biricik eylemci. Bir anlamda, insan tarihî olayların uğruna olup bittiği hedeftir, çünkü Tanrının amacı insanın iyi olmasıdır. Bir başka anlamda ise, insan yalnızca Tanrının hedeflerinin gerçekleşmesinin bir aracı olarak vardır. Çünkü Tanrı onu yalnızca insan yaşamı içinde Kendi amacını gerçekleştirmek için yaratmıştır. Sonuçta Tanrı biricik eylemci.

2- Bu yeni tarih görüşü, yalnız tarihî eylemcilerin eylemlerinin değil, bu eylemcilerin kendisinin de Tanrının muradının araçları olarak görmeyi mümkün kılar; bunun için tarihsel açıdan önemlidir. Nasıl bireysel ruh Tanrının muradını yerine getirmek için zamanın gerektirdiği özellikleri taşıyacak şekilde zamanı gelince yaratılırsa, Roma gibi bir şey de öncesiz-sonrasız bir varlık değil, belli bir işlevi yerine getirmek ve işlev yerine getirildiği zaman çekip gitmek üzere tarihteki uygun bir zamanda ortaya çıkmış geçici bir şeydir. Bu, tarihsel düşünmede derin bir devrimdir. Tarihsel düşünme süreci, artık şeylerin yüzeyinde akan ve onların

11 R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 56.

12 R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 61.

yalnuzca arazlarını etkileyen bir şey değil, onların tözlerini kapsayan ve böylece gerçek bir yaratılış ve gerçek bir yok oluş içeren bir şey diye tasarlandığı anlamına gelir. Başka bir deyişle önceden varolan bir maddeden dünyayı şekillendiren salt bir işçi olarak değil, dünyayı hiçten var eden bir yaratıcı olarak Hıristiyan tanrı anlayışının tarihe uygulanmasıdır. Burada da tarihin kazancı büyüktür. Çünkü tarihsel sürecin kendi araçlarını yarattığının kabul edilmesi, tarihin kendine özgü özelliklerini kavramaya yönelik ilk adımdır.

3- Bir değişiklik de Hıristiyan tutumunun evrenselciliğine dayanır. Hıristiyan için Tanrının gözünde bütün insanlar eşittir. Kaderleri başkalarının kaderlerinden daha önemli olan hiçbir seçilmiş halk, hiçbir ayrıcalıklı ırk ya da sınıf yoktur. Bütün kişiler ya da halklar Tanrının isteğinin gerçekleşmesi için tarihî süreç her yerde, her zaman aynı türdendir ve her parçası aynı bütünün bir parçasıdır.

Haliyle Hıristiyan ilkelerle yazılmış her tarih zorunlu olarak evrensel, ilahî inayete ve vahiye dayanan, tekrarlanan olacaktır.<sup>13</sup> Kendini bu kavramları geliştirmeye adanmış Ortaçağ tarih yazımı bir bakıma Helen ve Roma tarih yazımının devamıdır. Yöntem değişmeden kalır. Ortaçağ tarihçisi hala olgular konusunda rivayete bağlıdır ve rivayeti eleştirmek için hiçbir etkili silahı yoktur.

Ortaçağ tarih yazımının temel misyonu, nesnel ya da tanrısal planı keşfedip ortaya koymak olmuştur. Bu, zaman içerisinde ve dolayısıyla belirli bir aşamalar dizisiyle gelişen bir plandır ve her biri çağ açan bir olayla başlayan tarihsel çağlar anlayışını da netice vermiştir.<sup>14</sup>

Her şeyin Tanrı tarafından belirlendiği bir dünya sunan ortaçağın, insanı da edilgendirdi. İşte kökleri on dördüncü yüzyıla kadar ulaşan Rönesans hareketi, ortaçağın dayattığı tek boyutlu dünyasından kurtulma arayışı içinde pek çok düşünce hareketini içinde barındırır ve birkaç yüzyıllık bir süreyi ihtiva eder. Rönesans dönemine damgasını vuran en önemli akımlardan biri hümanizmdir. Hümanizm kökleri on beşinci yüzyılda Francesco Petrarca (1304-1347), Michel Eyquem De Montaigne (1533-1592) gibi düşünürlerde bulunabilecek bir akımsa da o aslında bir on altıncı yüzyıl akımı olmuştur. Hümanizmi, on yedinci yüzyılın rasyonalist sistemlerinden sonra on sekizinci yüzyılın Aydınlanma felsefesinde yeniden bulmak mümkündür. Hümanizm, hem kişisel hem de ulusal planda bir bireysellik (ferdiyetçilik/individualite) kazanma akımı olarak gözüktür. Hümanizm yüzyılı olarak adlandırılan on altıncı yüzyıl, aynı zaman da Batıda dinde reform yüzyılıdır.<sup>15</sup> Bu sebeple on altıncı yüzyılda bir taraftan tarih yazıcılığında bir laikleşme sürecine girildiği görülürken, diğer taraftan "teolojik tarih"<sup>16</sup> yazıcılığının da etkinliğini sürdürdüğü görülebilir.<sup>17</sup>

13 R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 64-65.

14 R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 68, 69.

15 Reformasyon, Katolik kilisesinin baskıcı ve tekelci tutumuna bir tepki mahiyetinde ortaya çıkan aslında bir dini harekettir.

16 "Teolojik tarih", teolojik konuların etkisinde kalınarak yazılan tarih anlamına gelir. Bu bir nevi kilise tarihçiliği veya tanrısal tarih (historia divina) dir. Teolojik tarih telakkisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. A. Zeki Velidi Togan, *Tarihî Usûl*, s. 136-137. Ali Bulaç, "kutsal tarih" telakkisi ile ilgili şu önemli tespitleri yapar: "Batıda on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda gelişen tarih felsefesi ve sosyoloji, tarihin anlamını araştırır ve toplumsal değişimin belirleyici yasalarını bulmaya çalışırken, her iki disiplin de, ilahî iradenin tarihî ve beşerî olaylara dahilini mutlak anlamda inkar etme konusunda



Söz konusu dönemde üç türlü tarihten söz edildiği görülür: 1- Tanrısal tarih, 2- Tabiat tarihi, 3- İnsani ve toplumsal olayların tarihi. İnsani ve toplumsal olayların tarihi, kentler tarihi, devletler tarihi, önemli kişiler tarihi (biyografi), sanat tarihi, folklor tarihi adlarıyla anılan çeşitli tarih yazıcılığı türlerinin genel adı olarak kullanılıyordu.<sup>18</sup>

On altıncı yüzyılda historia'yı bilgi-kuramsal açıdan belirleme girişimlerinin en önemlilerinden biri F. Bacon'ın (1561-1626) yazılarında bulunmaktadır. Bacon, insanın sahip olduğu üç istidattan söz eder: 1- Akıl, 2- Hayal gücü, 3- Hafıza. Bunlar, üç alanı; şiir, tarih ve felsefeyi yönetir. Hafıza tarihi yönetir demek, tarihin asıl işinin geçmişte olduğu gibi, gerçek olgularıyla anımsayıp kaydetmek demektir. Bacon'ın burada yaptığı, tarihin, her şeyden önce, geçmişe kendisi için ilgi duymak olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre tarihinin ilgisi olguların kendisidir. Collingwood'a göre, Bacon'ın hafızanın alanı olarak tarih tanımını yanlışdır. Zira geçmiş ancak hatırlanmadığı ve hatırlanamadığı zaman tarihi soruşturmayı gerektirir. Hatırlanabilseydi tariheye gerek olmazdı. Zaten tarihçi hafızanın eksiklerini nasıl giderir sorusu Bacon'ın hiç sormadığı bir sorudur.<sup>19</sup>

Diğer taraftan insan zihninin faaliyetlerini tahayyül etme, hıfz etme ve anlama melekelerine dayanan şiir, tarih ve felsefe diye tasvir etmekle aynı zamanda Bacon gerçekten "tarih nedir?" sorusunu cevaplandırma girişiminde bulunmuş olur. Bacon'ın tarih kuramı oldukça basittir: "Tarihi bilgi, esasen sadece hatırlamaktan ibarettir; hatırlayamadığımızda tarih yazan ya da yazmış olanlardan otorite devralırız. Bundan dolayı hafıza ve otorite bütün tarihin iki kökünü oluşturur."<sup>20</sup>

Bacon'a göre tarihçi, tabii olduğu otoritelerinin saptadığı malzemeleri bir bütün içerisinde işlemelidir; zira kaynakların sırf transkripsiyonu tarih değildir. Tarihçi, kaynaklarının deyinmediği veya kaynakları içerse bile kendisinin alakasız ya da önemsiz gördüğü bir rivayeteki izlenen adımları özetlemeli, genişletmeli ve onlardan sonuç çıkarmalıdır.<sup>21</sup>

Bacon gibi Descartes (1596-1650) da şiiri, tarihi ve felsefeyi birbirinden ayırır ve buna bir dördüncüsünü, ilahiyatı ekler. Bu dört bilim dalı içerisinde o, güvenilir ve kesin bilgiye matematikle ulaşılacağını söyler.<sup>22</sup> Descartes, matematiği felsefe

adeta söz birliği içinde oldular. Hıristiyanlığın "kutsal tarih" görüşü hiçbir şekilde iltifat görmedi. Bilimsel zihnin tabiatı Allah'ın denetim ve tasarrufundan çıkarmasına paralel olarak tarihte de aynı işlemin yapılması istendi. Ne var ki ilahi irade ve kutsalın eşyanın özüne akışı yok sayılırken, bu kez başka etkenler, güçler konuldu, bir tür kutsal ve ilahi olan yerine seküler ve profan olan ikame edildi. Çevresel faktörlere, söz gelimi ekonomi, coğrafi yapısal farkların etkileyici özelliklerine aşırı vurgular yapıldı ve bunların tarihin kaderi üzerinde belirleyici konumlara sahip oldukları farz edildi. Doğal olarak herkes bu kadar materyalist düşünmüyordu; ama herkesin tabiatından ve tarihten kovmaya çalıştığı ilahi iradeyi öngörüyordu. Bu açıdan bütün tarih felsefeleri, kendilerine özgü kavramsal modellere bağlı olarak tarihi akışın arka planında neyi belirleyici görüp kabul etmişlerse, onu mutlaklaştırmışlardır (*Tarih, Toplum ve Gelenek*, İstanbul 1996, s. 76-77).

17 D. Özlem, s. 35-36.

18 D. Özlem, s. 37.

19 R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s.73-74.

20 R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, -çev. Erol Özvar-, İstanbul 2000, s. 149-150.

21 R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 150.

22 Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul 1995, s. 321; Willim S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul 1995, s.126.

yönteminin modeli olarak ele alır; oysa tarihi, bir bilgi dalı olarak kabul etmez. Zira ona göre, her "tarihî haber" kuşku götürür; çünkü tarih bilgisi, seçilmiş tarihsel olayların bilgisidir ve betimlediği olaylar hiçbir zaman tamı tamına onun betimlediği gibi olmamıştır.

Haliyle Descartes, tarih ile ilgili dört noktaya dikkat çeker: 1- Tarihî kaçakçılık: Tarihçi yurdundan uzakta yaşayarak kendi çağına yabancılaşan bir gezgindir. 2- Tarihî pironculuk:<sup>23</sup> Tarihî anlatılar geçmişe ilişkin güvenilir açıklamalar değildir. 3- Faydacılığa karşı tarih tasarımı: Güvenilmez anlatılar gerçekte neyin mümkün olduğunu anlamamıza ve dolayısıyla şimdide etkin bir biçimde eylememize yardımcı olamaz. 4- Düş kurma olarak tarih: Bu da, en iyi tarihçilerin bile, geçmişte olduğundan daha görkemli göstererek çarpıtmalarıdır.<sup>24</sup>

On altı ve on yedinci yüzyıllarda doğa bilimlerinde büyük gelişmeler ve bilimlerin teknik buluşlar yolu ile toplumsal hayata sağladığı katkılar, on sekizinci yüzyılda, Avrupa toplumlarında bir ilerleme inancı meydana getirdi. Avrupalılar bu inancın etkisiyle kendi tarihlerini ulusal bilinçle ele almaya başladılar. İşte doğa kadar uluslarında bir ilerleme içerisinde oldukları inancı, tarihte de bir ilerleme olduğu inancını getirmiştir.

## V. Tarih Felsefesinin Ortaya Çıkışı

Wartenburg'a göre, Batı düşüncesinde tarih felsefesini mümkün kılan en önemli sebep, "tarih" kavramının Hıristiyanlıkla gelen ve Greklerde rastlanmayan yeni bir anlam içeriği kazanmış olmasıdır. Grek düşüncesinde insanî geçmiş, bir edebî tür olarak tarih yazıcılığı aracılığıyla, hakkında bilgi edinilen bir zaman parçasıydı ve bu geçmişin, şimdi ve gelecek ile sürekli ve nesnel bir ilişkisi yoktu. Yahudilik ile Hıristiyanlık, insani-toplumsal hayata ilişkin olarak, Antikçağın tanımadığı yeni ve özel bir zaman anlayışından bahseder. Yeni zaman anlayışı artık geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesi şeklinde, tamamen fiziksel içerikli zaman kesitleri anlayışıdır. Bu, insanî-toplumsal hayat da aynı fiziksel zaman içinde geçtiğini ileri süren bir düşünce getirmiştir. Söz konusu zaman anlayışı, daha sonra ne ölçüde laikleşmiş olursa olsun, Batı düşüncesinin ürettiği hemen tüm "tarih felsefeleri"ne tesir ederek her dönemde ortaya çıkmıştır.

Wartenburg'a göre, bu özel ve yeni zaman anlayışı, belli bir ereğe göre yönlendirilmiş, başlangıcı ve sonu olan, kendi içinde süreklilik taşıyan ve gelişen zaman anlayışı, teoicinin Batı düşüncesine sürekli bir miras olarak bıraktığı "tarihsel zamandan" başka bir şey değildir. Yine Wartenburg'a göre "geleceğe yönelik bir beklenti ile geçmişe tanıma ve bilme" anlamında bir "tarih bilinci" de ilk kez bu yolla Batı düşüncesine girmiştir.

Hıristiyanlık, Antikçağın döngüsel tarih anlayışını bir defalı bir süreci kapsayan kendi içinde sürekliliği ve gelişimi olan çizgisel tarih anlayışı ile değiştirmiştir. Yani tarih tekerrürden ibaret değil, tam tersine, bir daha tekrar etmeyecek olan

23 Osmanlıca'da inâdiyye ve raybiyye kelimeleriyle karşılanan Pironculuk, Yunan filozofu Pyrrhon (İ. Ö. 365-275) tarafından kurulanmış olan ilkçağ kuşkuçuluğuna verilen addır (O. Hançerlioğlu, s. 333).

24 R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 74-75.

olaylardan kurulu bir defalık süreçtir. Zira Hıristiyanlığın değinilen tarih anlayışını temellendiren Aurelius Augustinus (354-430) göre, Tanrı zamanın dışında yani öncesiz ve sonrasızdır; ama onun yarattığı her şey zamanın içindedir yani önceli-sonralıdır. Zaman ise, artık varolmayan “geçmiş”, bir boyuttan yoksun “şimdi” ve daha varolmamış olan “gelecek” arasında bulunan ve bu yüzden ancak şimdi yaşamakta olan kişinin anımsaması (geçmiş) ve beklentisi (gelecek) dolayısıyla anlam kazanan bir şeydir.<sup>25</sup> Bunun doğal bir uzantısı olarak Hıristiyanlık, insanî varoluşu, başı ve sonu olan bir defalık bir süreç içinde ele almakla, Batı düşüncesindeki tarihsel zaman ve tarihsel süreç kavramlarını ana nitelikleriyle belirlemiş olmaktadır.

Hıristiyanlığın kıyamet gününü ve Eskaton'u (bir tür ahiret inancı) kurtuluş umudu ile bekleme imgesi de, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılın laik ve hatta dinsiz tarih filozoflarını açıkça etkilemiştir. Örneğin insanlığın, sonunda özgürlüğe (Hegel) ya da sınıfsız topluma (Marx -1818/1883-) ulaşacağı konusundaki görüşlere nüfuz etmiştir.<sup>26</sup>

Yukarıda söz konusu edilen hususlar, aslında Batı düşüncesinde adı konulmamakla birlikte, daha Aurelius Augustinus'la (354-430) başlayan bir tarih felsefesi geleneği bulunduğu anlamına gelir. Ama bu gelenek Augustinus'la birlikte daha çok bir “tarih teolojisi” olarak gelişmiştir.

Öbür yandan, tarih felsefesi teriminin ilk kez kullanıldığı on sekizci yüzyıl sonlarına kadar yeniçağda adına “tarih felsefesi” denebilecek nitelikte tarih yorumlarına da rastlanmaktadır. Örneğin Jean Jacques Rousseau'nun (1671-1741) iki nedenden dolayı bir tarih filozofu olduğu kabul edilir: 1- O, tarihte doğallıktan kültür varlığı olmaya doğru kaçınılmaz bir süreç göstermektedir. 2- O, insanların tarihe kendi özgür iradeleriyle yön verebileceklerini belirtmiş olmakla, özellikle on dokuzuncu yüzyılın tarih felsefelerini etkileyen kişi olmuştur.<sup>27</sup>

Felsefeci ve bilim adamı olan Descartes nasıl modern bilim felsefesinin temellerini atmışsa, felsefeci ve aynı zamanda tarihçi olan Giambattista Vico (1668-1744) da modern tarih felsefesinin temellerini attı. Bir tarihçi olarak Vico'nun üzerinde çalışmayı tercih ettiği saha çok gerilerde kalan kadim dünyanın tarihi idi. Vico, tarihin bilinmeyen dönemlerini kelimenin tam anlamıyla bilinmez olduklarından dolayı araştırıyordu. Vico'nun gerçek merakı tarihî yöntem olmakla birlikte eldeki kaynakların kit ve müphem olmasından dolayı araştırdığı konunun anlaşılması bir hayli zordu. Bu durum sağlam bir yöntemin önemini belirgin hale getiriyordu. Vico, kuramıyla tarihçinin kendisine söylenen her şeye inanması gerektiğine işaret eden Bacon'ın aksine sistematik şüphenin önemini tasdik ediyordu. Bacon'ındaki otoritenin yalın kabulünün tam bir antitezi olan Vico'daki otoritenin basit bir şekilde reddedilişi, tarihî araştırmanın teorisine ve uygulamasına pek az katkıda bulundu.<sup>28</sup>

25 Yukarıda kısaca değinilen Augustinus'un Hıristiyan teolojisinin ışığında geliştirdiği tarih anlayışı, tüm ortaçağ boyunca Hıristiyan kilisenin resmi anlayışı olacaktır (D. Özlem, s. 20, 21, 22).

26 D. Özlem, s. 24, 25.

27 D. Özlem, s. 22, 42, 43, 44, 45.

28 R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 150-151.

Vico, daha da ileri giderek şüpheciliğin derinliklerine daldı. Vico, tarihi hatanın başlıca kaynaklarını: 1- Antikiteyi yüceltmek, 2- Ulusal üstünlüklerle övünmek, 3- Tarihçilerce incelenen toplumların bilim adamları ve düşünürleri gibi olduklarını sanmak, 3- Medeniyetin “yayıma” ile yükselmiş olduğunu var saymak ve 4- Kadim tarihçilerin geçmiş tarihle ilgili bütün vakıaları bildiklerini farz etmek gibi eğilimlerde buldu. Vico’ya göre, tarihçi daima tarihî belgelere dayanan delillere başvurarak bu eğilimlere karşı koymalıdır. Belgelere dayanmadıkça ve belgelerle sınılanmadıkça rivayetin kıymeti yoktur. Vico etimolojinin, mitolojinin ve destanın birer belge olarak nasıl kullanılabileceğini gösterir; destan ve mitolojiyi kışa diye reddetmek ya da gerçek olarak kabul etmek yerine bunları kendilerini yaratan çağın ruh ve niteliklerini açığa çıkaran belgeler olarak yorumlamaya çalışır.

Vico’nun önemi şu gerçekte yatar: Tarih, ona göre “otoriteler”in söylediklerini reddetmek ya da kabul etmek değil, yorumlamaktır. Böylece tarihî düşüncenin çekim merkezi, tarihçinin belgeleri yorumladığı ilkelerde ortaya çıkar. Vico’ya göre, tarihçinin her zaman kendini koruması gereken birtakım önyargıları vardır. Bunlar: 1- Tarihçinin incelediği çağın refahını, gücünü, ululuğunu v. b. abartmaya yönelik önyargılar. 2- Ulusların kendilerini beğenmişliği. 3-Bilginin kendini beğenmişliği. 4-Kökenler konusundaki yanılğı. Bu hata, iki ulusun benzer bir tasarıma ya da kuruma sahip olduğu zaman birinin bunu ötekinden öğrenmiş olması gerektiğini düşünmekten başka bir şey değildir. Vico bunun, insan aklının tasarımları başkasından öğrenmeksizin kendi kendine keşfedebilen özgür yaratıcı gücünü yadsımaya dayandığını söyler. 5- Vico, son olarak, eskilerin kendilerine daha yakın çağlar hakkında bizlerden daha bilgili olduğunu düşünme önyargısına sahip olduklarını söyler. Vico, olumsuz uyarılarla yetinmez; olumlu olarak, birtakım yöntemler göstererek devam eder. Gözlemleri bu günün tarihçisi için sıradan gözlemler olsa da, ama onunu çağında devrim niteliğindedeydi: 1- Dilsel incelemenin tarihe nasıl ışık tutabileceğini gösterir. 2- Mitolojiyi de benzer biçimde kullanır. 3- Rivayeti kullanma konusunda yeni bir yöntem önerir: Rivayeti harfi harfine doğru saymak yerine, kırılma açısını bir ölçüde saptayabileceğimiz bir ortamdan geçerek çarpıtılmış olguların karmakarışık bir anısı sayma yöntemi. Bütün rivayetler doğrudur, ama hiçbirini söylediği şeyi söylemek istemez; söylemek istediklerini keşfetmek için onları ne çeşit insanların icat ettiğini ve o insanların o şeyi söylemekle ne söylemek istediklerini bilmemiz gerekir. 4- Yeniden yorumlamanın anahtarını bulmak için, belli bir gelişme aşamasındaki kafaların aynı tür ürünler yaratma eğiliminde olacaklarını aklımızda tutmamız gerekir”<sup>29</sup>

Vico da Rousseau gibi yukarıda söz konusu edilen görüşlerini adlandırmak için “tarih felsefesi” deyimini kullanmamıştır. “Tarih felsefesi” adını, on sekizinci yüzyılda, tarihçinin eski kitaplarda bulunduğu hikayeleri tekrar etmek yerine, eleştirel ya da bilimsel tarihten hareketle kendi kafasında kendi kendine kurduğu bir tarihsel düşünme tipinden başka bir şey kastetmeyen Votaire (1694-1778) buldu. Aynı adı Hegel (1770-1831) ile beraber on dokuzuncu yüzyıl sonunda başka yazarlar da kullandı; ama onlar “tarih felsefesi” kavramına çok farklı bir anlam verdiler ve onu yalnızca evrensel tarih ya da dünya tarihi anlamına gelen bir şey

29 R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 151; *Tarih Tasarımı*, s. 82-85.

diye gördüler. Deyimin üçüncü bir kullanımı, on dokuzuncu yüzyıl pozitivistlerinde bulunur; onlar için tarih felsefesi, anlatılması tarihin işi olan olayların akışını yöneten genel yasaların keşfiydi.<sup>30</sup>

Aslında on yedinci yüz yıldan itibaren tarih felsefesiyle ilgilenen pek çok isim bulunmaktadır. Ancak bunlar içinde üç önemli isim vardır. Bunlar, a- on sekizinci yüzyıl filozofu olarak Herder, b- Alman idealistlerinin tarih felsefelerine geniş etkisi olan Kant ile c- on dokuzuncu yüzyıla "tarih yüzyılı" dedirten filozofların başında gelen Hegel'dir.

#### A. Herder'in (1744-1803) Tarih Görüşü

Volter, tarih felsefesi deyimini ilk olarak kullanmak ve bu alanda eser yazmış olmakla beraber bütün insanlık tarihini içine alan ve tekamülü tarih bakımından tasvir eden felsefi dünya tarihi, Alman düşünür Herder tarafından yazılmıştır.<sup>31</sup>

Herder tarihte olup bitenleri anlaşılır yapabilmek için, Kant gibi bu oluşu dışarıdan bir ölçü katmaz; o, doğrudan tarihin kendisinde, verisinde kalır, tarihin birliğini ve anlamını yine tarihin kendisinden çıkarmak ister. Ona göre tarih, doğa içinde sıralanmış olan basamakların sürüp gitmesidir. Bundan dolayıdır ki; evrende her şey birbirine ulaşır, her şey büyük bir birlik içinde toplanır, yine bundan dolayı Herder için Kant'ta olduğu gibi, "varlık" ile "gereklilik", "doğa" ile "özgürlük" arasında bir ikilik yoktur; "özgürlük" tabiatın ileriye doğru gelişmesinde varılan bir basamaktır, bunlar aynı gelişmenin türlü unsurlarıdır. Kant'ın tarih anlayışı ahlaki bir dünya görüşünde temellenmiştir, Herder'in tarih felsefesi ise evreni bölünmez bir bütün olarak hareketlendiren organik-dinamik bir dünya görüşünün meyvesidir.<sup>32</sup> Herder'in tarih anlayışı, en olgun biçimiyle "İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler" (1784-1791) adlı eserinde bulunmaktadır.<sup>33</sup> Eser her birinde beş kitap bulunan dört bölümünden oluşmuştur. Bu dört bölümün ilk ikisi doğa dünyasını, son ikisi de tarih dünyasını inceler. Doğa öğretisi ile tarih görüşünün böyle bir kitap içinde yan yana yer almaları, Herder'in tarih felsefesinin, yukarıda söylenen, ana görüşü ile ilgilidir. Doğa ile tarih en içten bir bağla birbirine bağlıdırlar. Bunlar özce birbirinden ayrı olan iki varlık alanı olmayıp aynı bir sürecin birbiri ardından gelen iki basamağıdırlar; bundan dolayı tarihin yasaları, yüksek doğa yasalarından başka bir şey değildir. Böyle bir ana görüşten kalkan yapıt, önce insan türünün doğa yapısı içine nasıl örülmüş olduğunu göstermeye çalışır ve bundan sonra da insanlık tarihinin yüzyıllar boyu yürüyüşünü gözden geçirmek denemesine girişir.

30 Pozitivistler tarihi bir felsefe konusu değil, meteoroloji gibi bir deneysel bilim konusu haline getirmeye çalıştıkları halde, Voltaire ile Hegel'in "tarih felsefesine" yükledikleri anlamı ancak tarih yerine getirebilirdi. Bu durumların her birinde, tarih felsefesi anlayışına hakim olan bir felsefe anlayışı vardı: Voltaire için, felsefe bağımsız ve eleştirel düşünme demektir; on dokuzuncu yüzyıl pozitivistleri için tekbiçimli yasaların keşfi demektir. R. G. Collingwood, pozitivistimin, tarihinin işinin doğa bilimcisinin işine benzer olduğu, tarihi olayların genel yasalar altına sokularak uygun bir biçimde açıklanabileceği yollu görüşünü kesinlikle reddeder. Çünkü bu görüş kişilerin ve eylemlerin doğa olayları gibi dışarıdan seyredilebileceği düşüncesini taşır. Collingwood bundan ötürü Spengler ile Toynbee'nin, Comte ile Marx'ın görüşlerini kabul etmez sayar (*Tarih Tasarımı*, s. 1, 21).

31 M. Ş. Akkaya, s. 4.

32 Macit Gökbek, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul 1997, s. 136.

33 R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 102.

Herder'e göre insanlığın alinyazısı ancak bütün yaratılış kitabında okunabilir. Zira insan bütün yaradılış organizasyonunun tacıdır ve yaratılış kitabında yer alan bütün türlerin çizgileri çok ince bir özet halinde insanda yer alır. Herder, yer'in yapısının insan yaşamını biçimlendirmede büyük rol oynadığını belirtir. Zira yer'in yuvarlaklığı, dönmesi, su üzerinde yükselen dağlardan ibaret olan kara kıtaları, ırmakları, yeryüzündeki denizlerin, karaların ve dağların birleşimi insanlık tarihinin karakterini belirlemiş ve insanlık tarihinin sağlam bir planını çizmiştir. Örneğin yerin yuvarlaklığı ve dönmesi, yeryüzünde her şeyin değişim halinde olmasına nedendir. Yeryuvarlağı döndüğü gibi, üzerindeki mevsimler, töreler, dinler, gönüller ve kılıklar da döner. Yeryuvarlağı, çok çeşitli varlıkları oluşturan büyük bir yapımevi gibidir ve yeryüzü sürekli oluşun sahnesidir. Bütün türleri çizgileri ince bir özet halinde insanda birleşir ve insan tabiatın sinesinde biten en özenilmiş meyvesi olur. Ancak insanı öteki yaratıklardan yapıcı ayıran insanın dik durması, dik yürümesidir. Dik duran bir yaratık olmasıyla insan sahip olduğu akli kullanmak yeteneğini elde etmiştir. İnsanın her iklime dayanma imkanın, yeryüzünün her tarafına yayılıp egemen olmasının ve özgürlüğünün, kaynağı da dik duruşudur. Örgütlenimi yüzünden insan, ince duygulu olmuş, sanatı bulmuş, konuşan bir yaratık olmuştur; dil de akli geliştiren, her türlü kültürü yaratan araçtır. Bütün bunlar insanı hümanite ve din için biçimlendirmiştir. Zaten İnsan olmak, sonsuz bir ektir. İnsanlık yeryüzünde çeşitli biçimler ile görünmesine karşın hep bir ve aynı insan türüdür. İnsan, soydaşları ile bir toplum içinde bulunması yüzünden insan olan bir yaratıktır.<sup>34</sup>

Böylece, Herder'e göre, insanlığı biçimlendiren iki ana güç vardır: Yaratıcı doğa ile eğitici kültür. Bunların ikisi de amaçta birleşir: Her ikisi de insanlığı hümanite için oluşturur.<sup>35</sup> Hümanite insan doğasının ereğidir. Tanrı bu erek ile türümüzün kaderini eline teslim etmiştir. İnsanlığı, kendisinde gizli olan yasalar bakımından incelersek, en yüksek yasa olarak hümanite'yi buluruz. Tarihin de ereği hümanite'den başka bir şey değildir.

İnsanlık, ereği olan hümanite'ye doğru yürürken bir takım doğa yasalarınca desteklenir. Tanrı insanı yaratırken ona şöyle demiştir: "Yeryüzünde benim benzerim, bir tanrı ol! Hakim ol. Doğadan yaratabileceğin soylu ve yetkin şeyleri ortaya koy. Seni mucizeler ile destekleyemem, çünkü senin insan yazgını senin insan ellerine verdim; ama tabiattaki bütün kutsal ve ölümsüz yasalar sana yardım edecektir."<sup>36</sup>

Bu çerçevede içinde Herder'in tarih felsefesinin temel kavramı gelenektir. Gelenek ile her insan bulunduğu yerde tek bir büyük dizgenin içinde yerleşir. Bu dizge de hümanite'ye doğru ilerleyen bir gelişme dizgesidir. Herder'e göre, gelenek zinciri boyunca yürüyen tarih felsefesi, gerçek insan tarihidir. Bu tarih olmazsa, dünyada olup bitenler yalnızca birer bulut, birer ürküttücü çarpık biçim olurlar. İnsanlığın -ilerleyen gelenek yanında- öteki araçları dil, bilim, sanat, devlet ve dindir. Din, dil ve akıldan bile daha eskidir, her kültürün asıl anasıdır, yeryüzünün en eski ve en kutsal geleneğidir. Din bütün uluslarda vardır; din, bütün insanlar

34 M. Gökberk, s. 136, 137, 138, 139, 141.

35 Herder'e göre, hümanite insanı öteki yaratıklardan ayıran çizgilerin bütünüdür (M. Gökberk, s. 138).

36 M. Gökberk, s. 148.

için ortaklaşa olan bir değerdir. Bütün insanlar için ortaklaşa olan başka bir değer de hümanite idesidir. Din ile hümanite, insan ruhunda, mermerin içindeki heykelin şeması gibi saklıdır.

Tarih, insanlık kültürünün gelişmesidir. İnsan, tarihi olan bir yaratıktır, insanın insan oluşu, ancak tarihiliğinden serpilip gelişir. Herder'e göre tarih dünyanın her yanında bir doğuş ve yok oluş vardır.<sup>37</sup>

Bütün insan tarihi, insanın güçlerinin, eylemlerinin ve içtepilerinin yer ve zamana göre olan bir tabii tarihidir. Tarih var olanın bilimidir, olmuş olan bir şeyi hiç bir zaman olmamış olan bir şey ile açıklamaya kalkmamalıdır.

İnsan, tarih içindeki yanılmaları ile sürçmelerinden, türünün mutluluğa varmada keyfe değil de bir doğa yasasına dayandığını öğrenir. İnsan türü, gerçi, bir takım kültür basamaklarından bir takım değişikliklere uğrayarak geçer, ama sürekli bir mutluluk durumu ancak ve ancak akıl ile adalete dayanır.<sup>38</sup>

Herder, ana çizgileri ile tarihin bir tablosunu çizmeyi denerken dikkate değer bazı konulardan da bahseder. Örneğin: 1- Herder, dünyanın yaratılışı ve tarihin başlangıcı için Tevrat'taki yaratılış öyküsünü temel olarak alır. Tevrat, onun için, insanlık tarihinin başlangıcı üzerine en eski yazılı gelenektir ve insan tarihinin en eski felsefesidir.<sup>39</sup> 2- Herder, Avrupa Ortaçağından bahsederken, kilisenin özgür düşünmeyi boğduğunu; vurduğu boyunduruk ile her türlü soylu etkinliği kösteklediğini belirtir ve Araplarla çatışmanın, "bu durumun sona ermesinin başlangıcı olduğunu, Avrupa'da ışığın çoğalmasına yol açtığını söyler.<sup>40</sup>

R. G. Collingwood, -M. Gökber'in kısaca değindiği-<sup>41</sup> Herder'in tarih felsefesi ile ilgili görüşlerinin önemli bir yönüne ışık tutar. R. G. Collingwood, Herder'e göre tarihte belirleyici olgu genel olarak insanın değil, şu ya da bu tür insanın kendine özgü özellikleridir, der. Ama Herder, bu kendine özgü özellikleri, farklı insan türlerinin miras edinilmiş ruhî seciyeleri olarak görür. Her ırkın ruhî seciyeleri sabit ve tek biçimli diye görülür. Öyle ki, Aydınlanma'nın tek bir sabit insan tabiatı anlayışı yerine, şimdi elde çeşitli sabit insan tabiatları anlayışı bulunur. Bunların her biri tarihî bir ürün olarak değil, tarihin bir sayıltısı olarak görülür. Bir halkın kendi tarihî deneyimiyle meydana gelmiş karakteri konusunda hala bir anlayış yoktur; tersine, halkın tarihî deneyimi salt sabit karakterinin bir sonucu olarak görülür.

Günümüzde bu kuramın önlem almayı gerektirecek ölçüde kötü sonuçları görüldü ve ırka dayalı uygarlık kuramı bilimsel bakımdan saygın olmaktan çıktı. Bu gün o ancak ulusal gurur ile ulusal nefretin uyduruk bir özrü olarak bilinir. Kendine özgü erdemleri kendisini dünyanın geri kalanına hakim olmaya uygun kılan bir Avrupalı ırkının, doğuştan nitelikleri emperyalizmi bir ödev haline getiren bir İngiliz ırkının ya da Amerika'da egemenliği Amerikan büyüklüğünün zorunlu

37 M. Gökberk, s. 141, 142, 143.

38 M. Gökberk, s. 146, 148-149.

39 M. Gökberk, s. 142. Tevrat'ta dünyanın yaratılışı ve tarihin başlangıcı konusunda yer alan verilerin kesinlik kazanmış bilimsel verilerle ne kadar uyduğu ayrı bir tartışma konusudur. Böyle bir tartışma için bkz. Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*. (çev. Suat Yıldırım), İzmir 1981.

40 M. Gökberk, s. 144, 145.

41 M. Gökberk, s. 139-140.

bir koşulu olan, Almanya'da saflığı Alman kültürünün saflığı için vazgeçilmez olan bir Kuzey ırkının bulunduğu tasarının bilimsel bakımdan temelsiz ve siyasal bakımdan felaket getirici olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla, böylesine tehlikeli bir öğretiyi başlatmış olduğu için Herder'e minnet duymaya kalkmıyoruz. Herder'in ırk kuramı bir kez kabul edildi mi, Nazi evlilik yasalarından kaçış yoktur.

Bundan ötürü Herder'in haleflerine miras bıraktığı sorun, doğa ile insan arasındaki farkı açık bir biçimde düşünme sorunuydu: Körü körüne uyulan yasaların yönettiği bir süreç ya da süreçler toplamı olarak doğa ve (Kant'ın ortaya koyacağı gibi) salt yasa ile değil, yasanın bilinciyle yönetilen bir süreç ya da süreçler toplamı olarak insan. Tarihin ikinci tipten bir süreç olduğunun, yani, insan yaşamının zihinsel ya da tinsel bir yaşam olduğu için tarihi bir yaşam olduğunun gösterilmesi gerekiyordu.<sup>42</sup>

### B. Kant'ın (1724-1804) Tarih Görüşü

Kant, hocası Herder ile karşılaştırıldığında, sıkı bir Romantizme<sup>43</sup> tepki temayülü gösterir. Tam bir Aydınlanma üslûbuyla, geçmiş tarihi insan akıllılığının bir göstergesi sayar ve bir akli yaşam ütopyasını bekler. Onda dikkat çekici olan, bilgi kuramında akılcılık ile deneyciliği birleştirmesi gibi, Aydınlanma'nın bakışını Romantik bakışla birleştirmesidir.<sup>44</sup>

Tarihsel inceleme Kant'ın ana ilgilerinden biri olmadığı halde tarih sorunu üzerinde 1784-1786 yıllarında durmuştur. Bu yıllar Kant'ın varlık sorunundan gereklilik sorununa geçmeye başladığı bir dönemdir. Kant'ın tarih konusunu söylenilen yıllarda ele alması ve bu konuyu hemen ahlak sorunun eşliğinde incelemesi bir tesadüf değildir. Çünkü Avrupa'nın tarih durumu (yaklaşan Fransız Devrimi), o sıralarda "tarih"i ana-sorun yapmaya başlamıştır. Nitekim bu dönemde tarihe doğru kaymaya başlayan ilgi, zamanla artarak on dokuzuncu yüzyılı bir "tarih araştırmaları yüzyılı" yapacaktır.<sup>45</sup>

Kant, tarihi mekanik zorunluluğun hakim olduğu doğa alanına değil de, içinde özgürlüğün temel-ilke olduğu gereklilik dünyasına yerleştirir; tarihte, insanlığın

42 R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 103-105.

43 Bir fikir akımı olarak on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan Romantizm; akılcılıktan, akla insan zihin ve hayatı üzerinde kurmaya çalıştığı tahakkümden, Aydınlanma felsefesinin insana aşladığı sınırsız ilerleme inancından yüz çevirmektir. Gizemli olan daha kötü değildir; geçmiş Aydınlanmacıların iddia ettiği aksine kötü değildir; hatta ne varsa geçmişte vardır. Aydınlanma soyut insan sosyal hayatı amorflaştırır; gerçekte olan ulus ve halktır. Romantizm, bu yönüyle on dokuzuncu yüzyıl milliyetçi akımları geniş ölçüde besledi. ulus devletlerin teşekkülünde destekleyici ve besleyici bir rol oynadı. Romantiklere göre, her zamanın kendine ait bir ruhu ve yüceltmeye layık bir değeri vardır; halkların fikir hayatlarının köklerine dönüldüğünde oldukça esrarlı, cazip kaynaklar bulunur (A. Bulaç, s. 65).

44 R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 105-106.

45 Herder'in "*İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler*" adlı eserinin ilk cildi kırk yaşındayken, 1784 baharında yayınlandı. Collingwood'un belirttiğine göre, Herder'in öğrencisi olan Kant, kitabı çıkar çıkmaz okudu ve bir yıl sonra yapacağı oldukça sert eleştirisinin göstereceği gibi, öğretisinin çoğunu kabul etmese de, kitap onu ortaya koyduğu sorunlar hakkında düşünmeye ve tarih felsefesi ve tarih felsefesi üzerine başlıca yapıtı oluşturan kendi denemesini yazmaya itti. Onun öğrencisi olmaktan etkilenmişti ama, Kant, Herder'in "*İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler*" adlı eserinin ilk bölümünü okuduğunda altmış yaşını bulmuş ve kafası Büyük Fredrick'in ve onun Prusya mahkemesine getirdiği Voltaire'in himayesi altında Almanya'da kök salan Aydınlanma ile biçimlenmişti (*Tarih Tasarımı*, s. 105).



zaman içindeki bu gelişme sürecinde, gerçekleşmesi gereken ahlaki bir kavramı bulur.<sup>46</sup>

Kant yazılarında, tarih ve devletin özü üzerindeki temel görüşlerini geliştirmiştir. "Dünya Yurttaşlığı Açısından Evrensel Bir Tarih Tasarımı" (1784) başlığını taşıyan yazı, bir sınır çizgisi gibidir. Bu yazı bir yandan on sekizinci yüzyılın siyasal tarihî kavramlarına bağlıdır. Diğer yandan da on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkacak yeni düşüncelerin ilk belirtilerini içerir. Sıkı bir düzene göre yazılmış dokuz önermeden ve bunların açıklamalarından oluşan bu yazının girişinde Kant, tarihte düzenli bir gidişin bulunabileceği umudu ile söze başlar.<sup>47</sup>

Kant, yazısında tarihin idesinin ne olduğunu, tarihin ne gibi bir amaca doğru hareket ettiğini, belirlemeye çalışmıştır. Tarih insan türünün bir gelişmesidir; bu gelişmede insan tabiata bağlı olmaktan git gide kurtulup kendisinin kurduğu bir dünya içine yerleşmektedir. İnsanın sürekli çoğalan bu özgürlüğünün son durağı, hem devlet içinde hem de uluslar arasında gerçekleşecek olan bir hak düzenidir.<sup>48</sup>

Kant, "Dünya Yurttaşlığı Açısından Evrensel Bir Tarih Tasarımı" (1784), başlığını taşıyan söz konusu edilen denemesine, noumena<sup>49</sup> ya da kendinden şeyler olarak insan eylemleri ahlak yasalarınınca belirlense de, fenomen olarak, bir seyirci açısından, nedenlerin etkileri olarak doğa yasalarına göre belirlendiklerini söyleyerek başlar. İnsan eylemlerinin akışını anlatan tarih, onlarla fenomen olarak uğraşır, bundan ötürü de onları doğa yasalarına bağlı görür. Bu yasaları ortaya çıkarmak, imkansız değilse de, kesinlikle zordur. Kant'a göre, insanlığın yaşamında genel bir ilerleme varsa, o ilerleme kesinlikle insanın kendi kılavuzluğuna göre yaptığı bir plandan gelmez. Ama böyle bir plan, insanın anlamadan yerine getirdiği bir doğa planı olabilirdi. Kant doğa planıyla ne kastettiğini söylemez. Ancak Kant'ın "Yargı Gücünün Eleştirisi"nde belirttiğine göre, tabiatın amaçları olduğu tasarımının gerçekte bilimsel araştırmayla kanıtlanamayan ya da çürütülemeyen bir tasarım; ama onsuz tabiatı hiç anlayamadığımız bir tasarım olduğunu görüyoruz. Gerçekte ona bilimsel bir yasaya inandığımız gibi inanmıyoruz, ama bir bakış açısı olarak, itiraf edildiği gibi doğa olgularına bakmanın yalnız mümkün değil, yararlı, yalnız yararlı değil, gerekli olduğu öznel bir bakış açısı olarak benimsiyoruz.

Kant'ın bakış açısıyla, tarihçinin incelediği fenomenlerde kendini gösteren bir doğa planından söz etmenin, bilim adamınca incelenen fenomenlerde kendini gösteren yasalardan söz etmek kadar meşru olduğu ileri sürülebilir. Bilim adamı kendini doğa yasalarını keşfeden biri diye tanımladığında, doğa denen bir yasa koyucu bulunduğunu söylemek istemez. Aynı şekilde, tarihçi kendini tarihte geliştiren bir doğa planından söz ettiğinde, tarihte yürütülmek üzere bilinçli olarak bir plan yapan doğa denen gerçek bir aklın bulunduğunu söylemek istemez; söylemek istediği, tarihin böyle bir akıl varmış gibi işlediğidir.

46 Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul 1997, s. 125.

47 M. Gökberk, s. 126.

48 M. Gökberk, s. 133.

49 Düşünülen şey anlamına gelen noumena, Kant'ta duyulur sezginin nesnesi olan tezahürün (fenomen) tersine, duyulur olmayan bir sezgiye karşılık düşen anlak nesnesi (intelligibilia/anlaşılr)'dir (daha fazla bilgi için bkz. A. Cevizci, s. 386).

Collingwood'a göre, on sekizinci yüzyıl filozofları akılı tabiata benzeterek genellikle yanlış yorumlarda bulunmuşlardır.<sup>50</sup>

Kant, "İnsan Tarihinin Muhtemel Başlangıcı" (1786) adını taşıyan bir başka yazısında tarihin başlangıç durumunu gözden geçirir, insanın tabiatından ayrılarak özgür yaratmalarının dünyası olan kültürü yavaş yavaş nasıl kurduğunu göstermeye çalışır: Başlangıçta insanı içgüdü, bütün hayvanların boyun eğdikleri bu Tanrı sesi yönetiyordu. Ancak akıl yavaş yavaş hareketlenmeye başlar. İnsanı gitgide içgüdüünün kadrosu dışına çıkarır. İnsanın akılı, ona seçebileceğini, geleceği bilinçli olarak beklemeyi, doğanın asıl ereğinin insan olduğunu öğretmiştir. Yalnız içinde yaşanan anda kalmayıp gelecek bir anı, giderek pek uzaklardaki bir zamanı düşünebilmek insanın en karakteristik ayrımlarından biridir. Aklın insanı hayvanların üstüne büsbütün yükselten son adımı; ana doğasının asıl ereğinin insan olduğunu öğretmiş olmasıdır. Yalnız insan, nasıl kendisini bir amaç olarak anlıyorsa, bütün kendi soyundan olanları da böyle anlamalıdır. İnsan, insana ancak kendisine eşit bir yaratık gözü ile bakmalıdır.<sup>51</sup>

İşte insanlığın başlangıçtaki tarihi, insanın ilk durağı olan o cennet durumundan çıkmanın, gerçekte hayvanlıktan insanlığa, içgüdüünün cenderesinden aklın yönetimine geçmek olduğunu, kısaca tabiatın vasiliğinden kurtulup özgürlüğe kavuşmak olduğunu gösteriyor. İnsan bu değişmesi ile kazanmış mıdır, kaybetmiş midir? İnsan türünün belirlenimi göz önünde bulundurulursa, bu artık sorulamaz. Çünkü insan türü yetkinliğe doğru ilerlemek için belirlenmiştir.

Bununla birlikte, insan türü için kötünden iyiye doğru bir ilerleme olan bu gidiş, birey için böyle değildir. Akıl uyanmadan önce ne buyruk ne de yasak vardı dolayısıyla bunların bozulması diye de bir şey yoktu. Ama akıl işe başlayıp ta hayvanî yönümüz ile karışınca, kötülük de ortaya çıkmış oldu. Böylece atılan ilk adım, ahlak bakımından bir düşme olmuştur. Demek ki tabiatın tarihi iyi ile başlıyor, çünkü bu tarih Tanrının yapıtıdır. Özgürlüğün tarihi ise kötü ile başlıyor, çünkü bu tarih insan yapıtıdır. Özgürlüğünü kullanırken yalnız kendini düşünen birey için böyle bir değişme elbette, bir kayıptır; insan türünü göz önünde bulunduran doğa için ise bir kazançtır.

Bütünü ile alındığında, insanlığın gidişi iyiden uzaklaşıp kötüye yaklaşan bir gidiş değildir. Tersine kötünden iyiye doğru ilerleyen bir gelişmedir. Bu ilerlemeye herkesin, elinden geldiğince, yardım etmesini de tabiatın kendisi istemiştir.<sup>52</sup> Kısaca Kant, tarihin anlamını kavramak için bir ahlak prensibine dayanıyordu, tarihi, ahlak yasasına doğru yürütüyordu. Ona göre tarih, sonsuz bir ödevin gittikçe olgunlaşan bir çözülmesidir. Tarihin göz önünde bulundurduğu erek, insanı doğa tarafından belirlenmiş bir yaratık olmaktan çıkarmak, onu gereklilik ülkesine yerleştirmektir. Doğa ile gereklilik de birbirlerinden öze ayrılan iki varlık türüdür. Birincisinin karakteristiği zorunluluk, ikincisinininki ise özgürlüktür.<sup>53</sup>

Kant, neden tarih diye bir şeyin olması gerektiğini gösterme konusunda dikkat çekici bir başarı elde etmiştir; insan akıllı bir varlık olduğu ve dolayısıyla onun

50 R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 106, 107, 108.

51 M. Gökberk, s. 133, 134.

52 M. Gökberk, s. 135.

53 M. Gökberk, s. 135-136.

yeteneklerinin tam gelişmesi bir tarihî süreç gerektirdiği içindir. Bu, Platon'un Devlet'in ikinci kitabında neden bir topluluk olması gerektiğini gösterdiği akıl yürütme ile paralel bir akıl yürütmedir. Devletin yapaylığını savunan Sofistlere karşı, Platon devletin doğal olduğunu belirtir. Zira insanın birey olarak toplumdan bağımsız olamaz ve kendi arzularını doyurmak için başkalarının iktisadi hizmetlerine ihtiyaç duyar.<sup>54</sup> Aynı şekilde Kant da, akıl sahibi bir varlık olduğu için insanın içerisinde yaşayacağı bir tarihî süreç olması gerektiğini gösterir. Öyleyse tarih akla doğru bir ilerleme, aynı zamanda aklilikte bir ilerlemedir.<sup>55</sup>

Collingwood, Kant'ın tarih alanında "tasarım" dediği şeyin de dört noktada özetlenebileceğini söyler:

1- Evrensel tarih gerçekleştirilebilir bir ülküdür, ama tarihî ve felsefî düşüncenin birliğini ister. Olgular anlatıldığı kadar anlaşılmalıdır da, yalnız dışından değil, içinden de görülmelidir.

2- Kant, tasarımda bir planı varsayar, yani bir ilerlemeyi sergiler ya da ilerleyen bir biçimde olup biten bir şeyi gösterir.

3- Böylece ortaya çıkan insan akliliğidir, yani zeka ve ahlaki özgürlüktür.

4- Meydana gelme aracı insanın akıl dışılığıdır, yani tutku, bilgisizlik ve bencilliktir.<sup>56</sup>

### C. Hegel'in (1770-1831) Tarih Görüşü

Hegel, tarih sözcüğünün çifte anlamına vurgu yapar: Olup-biten ve olmakta olan insanî-toplumsal olaylar olarak tarih ve bu olayları anlatan bilim olarak tarih.<sup>57</sup> Hegel, iki tür tarihten söz eder:

1- Öngörülen yoksun, dağınık anımsamalara dayalı, tarih bilincinden yoksun "düz tarih".

2- Ortak anılara, kamusal geçmişe ve tarih bilincine sahip "edebî tarih". Edebî tarih, insanın kendi geçmişini tabiatın farklı bir süreç olarak kavraması ile, yani "nesnel bilinc"i kendi ruhuna katmasıyla ortaya çıkar. İnsan artık burada.

54 Paton, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul 1992, 369b.

55 R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 110.

56 R. G. Collingwood, Kant'ın "tasarım" dediği şeyi dört noktada özetledikten sonra, bu noktalara eleştirilerini kısa bir değiniyle dillendirir: "1- Evrensel tarih ile ilkel tarih: Karşıtlık çok katıdır. Evrensel tarih olup bitmiş her şeyin tarihi demekse, bu imkansızdır. Tikel tarih bir bütün olarak tarihin yapısına ve anlamına ilişkin belirli bir anlayış içermeyen tek bir çalışma ise, bu da imkansızdır. Tikel tarih yalnızca ayrıntısı içerisinde tarihin kendisinin bir adıdır: evrensel tarih yalnızca tarihinin tarihe ilişkin anlayışının bir adıdır. 2- Tarihi düşünce ile felsefî düşünce: Karşıtlık yine çok katı. İkisinin Kant'ça arzulanan birliği, betimlediği olayları salt gözlenmiş fenomenler olarak değil, içinden gören tarihî düşüncenin ta kendisidir. 3- Her tarih kesinlikle ilerleme gösterir, yani bir şeyin gelişmesidir; bu ilerleme Kant'ın yaptığı gibi tabiatın bir planı demek, mitoloji dilini kullanmak demektir. 4- Bu ilerlemenin hedefi, Kant'ın düşündüğü gibi gelecekte değildir. Tarih gelecekte değil, şimdide sona erer. Tarihinin işi şimdinin nasıl meydana geldiğini göstermektir; geleceğin nasıl meydana geleceğini gösteremez, çünkü geleceğin ne olacağını bilemez. 4- Meydana gelen şey kesinlikle insan aklılığıdır. ama bu, insanın akıl dışılığının yok olması demek değildir. Karşıtlık yine çok katı. 5- Tutku ve bilgisizlik geçmiş tarihte elbette iş görmüşlerdir, önemli bir iş görmüşlerdir, ama bunlar hiçbir zaman salt tutku ve salt bilgisizlik olmamıştır; daha çok kör ve budalaca bir iyi istenci ve belirsiz ve sapıtılmış bir bilgelik olmuştur" (*Tarih Tasarımı*, s. 114-115).

57 D. Özlem, s. 91.

geçmişine “kamusal bir geçmiş”, yani “tinin tarihi” olarak bakmaya başlar.<sup>58</sup>

Bu belirlemeler altında Hegel, üç tarz edebi tarihçiliği birbirinden ayırır:

- a. Kaynaktan tarih yazıcılığı,<sup>59</sup>
- b. Akıl yürütülen (reflection) tarih yazıcılığı,<sup>60</sup>
- c. Felsefi dünya tarih yazıcılığı.<sup>61</sup>

**a. Kaynaktan tarih yazıcılığı:** Buna “kökensel” ya da “dolaysız” tarih de denilebilir. Böylesi bir tarih türünde tarihçi, gözü önünde olup biten toplumunun yaptıklarını, olaylarını ve durumlarını tasvir eder.<sup>62</sup> Kaynaktan tarih yazıcılığının dış kapsamı geniş olmaz. Öz malzemesi, insanların kendi yaşantılarında ve şimdiki ilgilerinde yaşayan, kendi çevrelerinde canlı olarak bulunan şeylerdir. Yazar az ya da çok katıldığı, en azından başkalarıyla birlikte yaşadığı şeyi anlatır. Konusu, kısa zaman aralıklarında, insanların ve olayların bireysel biçimleridir. Bu tür tarih yazarları bilinçli ya da bilinçsiz sahip oldukları sezgilerle çalışırlar. Tablolarında kimsenin üzerinde durmadığı tek tek çizgileri bir araya getirirler. Amaçları bu tabloyu sezgileriyle ya da sezgiye dayalı öyküleriyle canlandırdıkları gibi kendilerinden sonrakiler için tasarlamaktır. Bu tarih yazarlarının yazılarında gerçi başkalarının öyküleri ile kendi bildikleri yazdıkları tarihin bir parçasını oluşturur, ama bunlar dağınık, az tesadüfi, enfüsi malzemeden başka bir şey değildir. Bu tür tarih yazarı gerçekte çoktan olmuş bitmiş, enfüsi, tesadüfi anılara karışmış ve yalnızca, unutmaya mahkum hafızada saklanmış şeylerden bir bütün yaratır, onları, Mnemosyne'nin (hafıza) tapınağına yerleştirerek ölümsüzleştirir. Bu tür tarih yazılarında yazarın yetişimi ve yapıtında dile getirdiği olaylar, kaleme alanın ruhu ile anlattığı eylemlerin ruhu bir ve aynıdır. Öyleyse yazarın ilkin hiçbir akıl yürütmeye gereksinimi olmayacaktır, çünkü olgunun ruhunda yaşamaktadır, akıl yürütülen tarihte olduğu gibi onu aşmış değildir.<sup>63</sup>

**b. Akıl yürütülen veya tefekkürî (reflection) tarih yazıcılığı:** Yazar, akıl yürütülen tarihi yazarken zamanında bulunanın ötesine geçmektedir. İstenen, yalnızca zamanda canlı bulunana değil, ele alınan konu neyse onu, yani tüm geçmişi ruhta bulunan bir şey olarak sergilemektir. Tefekkürî tarih başlığı altında çok çeşitli türler bir araya gelir; ama hepsi de genel olarak tarih yazarı dediğimiz kişinin ürünleridir. Tefekkür etme ve akıl yürütme çok çeşitlidir. Her tarih yazarının kendi biçim ve tarzı vardır, kafası başka türlü çalışır.

58 D. Özlem, s. 92.

59 Hegel'in “kaynaktan tarih” dediğine, Kafiyeçi (ö. 1474) “huzur ve ayana göre tarih yazmak” der ki Türkçe karşılığı “yaşayarak ve görerek tarih yazmak” şeklindedir (F. Rosenthal, *İlmü't-Tarih İnde'l-Arab, -Arapça'ya çev. Salih Ahmed el-Ali-, Beyrut 1983, s. 340-341*). Kafiyeçi'nin ifadesinin, mantıkta karşılığı “mücerrebât ve müşahedât”tır. Ancak Kafiyeçi ile Hegel'in tarihin bu çeşidine yükledikleri belirlenimler ve atfettikleri değer farklıdır.

60 Türkçe'de, düşünme. Osmanlıca'da tefekkür ve teakkül gibi kelimelerle karşılanan reflection kelimesi felsefede aklın, kendi kendisini bilgi konusu yaparak, “an”a ait çalışmayı incelemesi anlamına gelir (daha fazla bilgi için bkz. O. Hançerlioğlu, s. 75-76).

61 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, (çev. Önay Sözer), İstanbul 1995, s. 11.

62 Frederic Copleston, *Hegel*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1985, s. 86.

63 Hegel, s. 12, 13.

Hegel akıl yürütülen tarihle ilgili oldukça önemli bir notaya dikkat çeker. Hegel'e göre, kaynak ve tanıklık, müşahede edilen olgunun dili değildir; doğrudan doğruya tamklık özelliği yoktur. Eğer tarih yazarı başka zamanların ruhunu anlatmak istiyorsa, kendi ruhunu bastırmak ödevidir.<sup>64</sup>

Hegel, akıl yürütülen tarih yazıcılığı türünden başka tarih türlerini çıkarır. Bunlar:

1- *Genel tarih yazıcılığı*: Dünyanın tüm tarihinin özetinin yapılmaya çalışılmasıdır. Bu tür tarih kitapları, resmi tarih-yazarlarından, ortada dolaşan öykülerden ve tek tek bilgilerden zorunluluk gölgesinde bir araya getirilir. Dünya tarihinin uzun dönemlerini ya da tüm inkişafını topluca göz önünde bulundurmak isteyen böyle bir tarihte, gerçekliğin bireysel tezahüründen az ya da çok vazgeçilmesi, soyutlamalara gidilmesi, özet çıkarılması, kısaltılması şarttır.<sup>65</sup>

2- *Pragmatik tarih yazıcılığı*: Ahlak eğitimini hedef alır. Pragmatik tarih yazarının en kötü yanı, kişileri güden nedenleri, hiçbir kavrama dayanmaksızın tikel eğilim ve tutkularla açıklayan, olgunun kendisindeki güdücü etkinliği görmeyen küçük ruhbilimsel kafasıdır. Hegel'e göre, ahlaksal yöntemler çok yanlıdır; Kutsal kitap, tarihî ahlak dersi için yeter. Fakat tarih yazarının ahlaksal soyutlamaları hiçbir işe yaramaz. Her bir dönem, her bir halk, kendine özgü koşullar içindedir, öyle bireysel bir durum gösterir ki, ancak o durumun içinde o duruma göre karar verilmesi gerekir ve ancak böyle karar verilebilir. Bu kararda haklı olmayı ancak yüce karakterler bilir. Tarihi oluşturan şey onun getirdiği düşünelerden ayırır. Hiçbir durum ötekinin tümüyle benzeri değildir; bireysel durumlar arasındaki benzerlik biri için en iyi olanın öteki için de en iyi olmasını gerektirmez. Hegel'e göre, düşüneler somut olmalıdır. Düşüneleri doğru kılacak, ilginç yapacak tek şey, durumların baştan sona, özgür, her şeyi içine alacak biçimde tezahür etmesi ve bize kendi kendini açan kavramın derin duygusudur.<sup>66</sup>

3- *Eleştirel tarih yazıcılığı*: Bu türde, tarihin kendisi değil, tarihin tarihi, tarihî öykülerin yargılanması, onların doğruluk ve inanılabilirliğinin araştırılması söz konusudur. Bu da bir tür, şimdiki geçmişe, bulunana bulunmayanla ilişkiye sokma tarzıdır, kişinin aklına gelenlerin, tarihî verilerin yerine koyulmasıyla yazılır. Bu akla gelenler ise ne kadar cüretli, yani temelden yoksun, dayanakları kıt, tarihte belirleyici olanla çelişir durumdaysalar, bize o kadar uygun görünür.<sup>67</sup>

4- *Özel tarih yazıcılığı*: Özel-tarih, bir halkın zengin yaşamının tüm bağlamı içinden genel bir bakış-noktasını çekip çıkardığı için (örneğin sanat, hukuk ve din tarihi) parça parça, kısmî bir şey olarak görünür. Gerçi soyutlayıcıdır ama bu bakış-noktaları genel olduğu için aynı zamanda felsefî dünya-tarihine geçişi sağlar. Zamanımızın kültürü doğrultusunda, tarihin bu türlü ele alınışı daha çok istenilmekte ve öğretilmektedir.<sup>68</sup>

64 Hegel, s. 17, 18.

65 Hegel, s. 17, 19.

66 Hegel, s. 22, 23-24.

67 Hegel, aslında "bu akla gelenler ise ne kadar cüretli, yani temelden yoksun, dayanakları kıt, tarihte belirleyici olanla çelişir durumdaysalar, bize o kadar uygun gözükür" sözleriyle eleştirel tarih yazıcılığını eleştirmektedir (*Tarihte Akıl*, s. 24, 25).

68 Hegel, s. 25.

c. *Felsefi dünya tarih yazıcılığı*: Felsefi tarih, yani tarihin düşünceye dayalı irdelenişi, aklın yürütülen tarihin dördüncü tür tarih çalışmasına bağlanır. Ancak öyle bir biçimde ki, genel bakış-noktası artık öteki bakış noktalarından soyut ve tikel bir biçimde ayırt edilemez. Felsefi dünya tarihinin bakış-noktası soyut bir genellikte değildir, tersine somuttur ve bulunduğu gibidir. Çünkü o, sonrasız olarak kendinde olan ve kendisi için geçmiş diye bir şeyin olmadığı tindir, ya da ide'dir. Ruhların kılavuzu Merkür gibi, ide gerçekte halkların ve dünyanın kılavuzudur, tin ise olayları gütmüş olan ve güden, buyrukları akla dayalı iradesidir onun. Bu iradeyi, bu güdümü içinde tanımak bizim ereğimizdir.<sup>69</sup>

Hegel'e göre, tarih felsefesi tarihin düşünme tarafından ele alınmasından, diğer bir deyişle felsefi tarih tarihin düşünceye dayalı irdelenişinden başka bir şey değildir.<sup>70</sup> Felsefenin tarihe getirdiği biricik kavram sadece akıl kavramıdır, buna göre akıl dünyaya hakimdir ve dünya tarihinde her şey akla uygun olmuştur. Tarihte öznel ruhu ya da gönlümüzü kıpırdatan tikel bir nedeni değil, genel bir ereği, dünyanın son ereğini aramalı, onu aklımızla kavramalıyız.<sup>71</sup>

Hegel'e göre, tarih düşünceye konu edildiğinde şu kategoriler ortaya çıkar:

1- İlk kategori, bir süre varolarak ilgimizi kendilerine çeken ve sonra yiten bireylerin halkların ve devletlerin değişen görünümünden elde edilir. Bu "değişme" kategorisidir.<sup>72</sup>

2- Değişme kategorisinin karşısında, ölümden yeni yaşamın meydana geldiğini söyleyen bakış açısı yer alır. Doğuluların düşüncesi budur, belki de en büyük düşünceleri, metafiziklerinin en yüksek noktasıdır. Doğulu tasarım vücut için geçerlidir, ruh için değil. Batılı için ruh yalnızca gençleşmiş olarak doğmaz, fakat incelmış, yükselmiş olarak doğar. Kendi kendisine doğallıkla karşı çıkar, kendi olduğu biçimi yiyip tüketir ve bu yoldan yeni oluşumuna yükselir. Bu ruhla ilgili ikinci kategoridir. "Ruhun gençleşmesi" aynı biçime düpedüz bir geri dönüş değildir; kendini düzeltme ve kendi kendini işlemedir.<sup>73</sup>

3- Akıl kategorisi: Tikellerin sonu nedir? Bunlar özel ereklarine göre tüketilemiyor; hepsi bir yapıtta birleşmeliler. Bu kendinde ve kendi için olan bir sonerek sorusu bizi üçüncü kategoriye ulaştırıyor. Dünyaya hakim olan aklın varlığına inanma bu görüşün bilinçli biçimidir. Kanıtı dünya-tarihinin kendi gidişidir. Bu gidiş aklın tasarladığı ve eylediği gibidir.<sup>74</sup>

69 Hegel, s. 26.

70 Hegel'in, "tarih felsefesi tarihin düşünme tarafından ele alınmasından başka bir şey değildir" (Tarihte Akıl, s. 29), sözlerinin iyi bir açılımını Collingwood'da buluyoruz. Ona göre, "tarih düşüncedir; vakayiname ise düşüncenin cesedidir veya tarih esasen bir düşünce fiili iken vakayiname, bir irade fiilidir. Tarihi ilgilendiği dönemin kaderini nihai olarak şekillendiren güçleri anlamak istiyorsa, o dönemin felsefesini incelemelidir; faaliyetlerini incelediği insanların düşüncelerini izlemeye ilgilendiği dönemin hayatına asla nüfuz edemez; en iyi ihtimalle, o dönemi incelenmemiş vakıalar zinciri olarak ya da sadece fiziksel nedenlerle açıklanabilecek vakıalar olarak dışarıdan gözlemleyebilir" (Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler, s. 33, 35, 36, 38; ayrıca bkz. Copleston, s. 87).

71 Hegel, s. 31, 32.

72 Hegel, s. 37.

73 Hegel, s. 38.

74 Hegel, s. 39.

Hegel'e göre tarih, Tanrının tabiatının tek belirli bir öge açısından gelişmesidir. Tanrı kendini insana açıyorsa, kendini temelde onun düşünen yanına açıyordur. İnanç içeriğın gelişmesine, zorunluluğun görülmesine izin vermez. bunu sağlayan bilgidir. Nasıl ateş başka bir şeyi tutuşturduğu için sönerse, Tanrı da kendini bildirmekte bir şey yitirmez.

Hegel'e göre, asıl alçak gönüllülüğün, Tanrıyı her şeyde tanımak, onu her şeyde özellikle dünya-tarihi sahasında saymak olduğu söylenmelidir. Tanrı, niçin dünya-tarihinde kendini tanıtmamış? Dünya tarihinin malzemesi çok mu büyük geliyor? Dünya tarihinin malzemesinin kaza ve kadere çok fazla geldiğini söyleyenler yanılıyor, çünkü Tanrının bilgeliği büyükte de küçükte de birdir.

Yine Hegel'e göre, eğer Tanrının adı boş bir seda olmayacaksa, Tanrının iyiliğini ya da bize kendini bildirdiğini teslim etmeliyiz.<sup>75</sup>

4. Kültür kategorisi: Hegel'e göre kültür düşünmenin aldığı biçimdir. Kültür biçimsel bir şeydir ve başlıca genelin ona verdiği biçime göre belirlenir.<sup>76</sup>

Kısaca Hegel, "Tarihte Akıl" başlıklı ders notlarında iki taslağı ele alır: Birinci taslak tarih yazımının çeşitleri, ikinci taslak felsefi dünya tarihi. Bu taslakta da felsefi dünya-tarihinin genel kavramını, ruhun tarihte gerçekleşmesini ve dünya-tarihinin gidişini ele alır.

İ. Fetscher'e göre Hegel'in sözlerinin anlamı şudur: "Tam özgürlük"te noktalanacak olan bir dünya ruhu tasarımı, tarihin ilke ve amacının tanınmasını sağlar.<sup>77</sup> Burada artık tüm insanlık tarihine yön veren idenin, yani "özgürlüğün gelişmesi"nin tarihi söz konusudur ve bu özgürlük Hegel için Hıristiyan dininde ön görülmüş olan özgürlüğün gerçekleşmesidir. Özgürlük idesi de kendisini devlette bir evrensel ilke olarak açar ve felsefede kavramını bulur.<sup>78</sup>

## Sonuç

Sonuç itibariyle tarih sözcüğünün Batı dillerindeki tüm karşılıkları, Grekçe *istoria*, *istorien* sözcüğünden gelir. *İstoria* sözcüğünü insanların ve insan topluluklarının başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamında ilk kez Heredotos tarafından kullanılmıştır.

Heredotos'tan önce Yakın Doğu'da tarih bir bilim olmaktan çok bir mitoloji tarzındaydı. Heredotos ile Thukidides gibi İ. Ö. beşinci yüzyıl tarihçileriyle birlikte Yunanlılar, hem tarihin bir bilim olduğunu, hem de insan aktivitesiyle ilgili olduğunu anladılar. Öyle ki mitolojinin tarih bilimine dönüşümü beşinci yüzyılın eseri olmuştur. Bunu sağlayan Heredotos'a, bu nedenle tarihin babası denilmiştir.

Helenistik dönemle birlikte tarihçinin bakışı zaman bakımından bir genişleme gördü. Bu dönemin en önemli tarihçisi Polybius'tur. Onunla birlikte tarih yazımı Roma'nın eline geçer. Ona göre, tarih düşüncenin evrensel bir değeri vardır. Her türlü doğa üstü sebepleri bir yana bırakarak, insan davranışlarının gerçek nedenlerini arar; eleştirel ve felsefi bir yaklaşımı vardır.

75 Hegel, s. 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50.

76 Hegel, s. 67.

77 Diemer v. d., Günümüzde Felsefe Disiplinleri, (çev. Doğan Özlem), İstanbul 1990, s. 428 (Irang Fetscher'in "Tarih Felsefesi" başlıklı makalesi).

78 D. Özlem, s. 93.

Hıristiyanlığın tarih tasarımına katkıları, Yunan ve Roma tarih tasarımıyla farklı bir biçimde olmuştur. Hıristiyanlığa göre: a- Tarih insanın değil Tanrının muradının bir eseridir. b- Sadece tarihî eylemcilerin eylemleri değil, bu eylemcilerin kendisi de Tanrının iradesinin araçlarıdır. c- Hıristiyan tarih tasarımı evrensel bir boyutu vardır. Tanrının isteğinin gerçekleşmesi için tarihî süreç her yerde, her zaman aynı türdendir. Tanrı katında bütün halklar eşittir. Diğer bir ifadeyle Hıristiyan ilkelerle yazılmış her tarih zorunlu olarak evrensel, ilahî inayete ve vahye dayanan, tekrarlanan olacaktır.

Kendini Hıristiyanlığın tarihe getirdiği kavramları geliştirmeye hasreden ortaçağ tarih yazımı, olgular konusunda rivayete bağımlılık ve rivayeti eleştirme konusunda hiçbir etkili yöntemle sahip olmamak bakımından Hellen ve Roma tarih yazımının devamıdır. Ortaçağ tarih yazımının temel misyonu ise tanrısal planı keşfedip ortaya koymaktır.

On altıncı yüzyıla gelindiğinde Hümanizm ile birlikte tarih yazıcılığında bir laikleşme sürecine girildiği görülmektedir. On altıncı yüzyılda tarihiyi bilgi-kuramsal açıdan belirleme girişimlerinin en önemlilerinden biri F. Bacon'un yazılarında bulunmaktadır. Ona göre, tarihin asıl işi geçmişi olduğu gibi anımsayıp kaydetmek demektir ve onun iki kökeni vardır; bunlardan ilki hafıza, diğeri otoritedir. Descartes'e göre ise, tarih bilgi dalı değildir. Zira tarihî haber kuşku götürür ve betimlediği olaylar hiçbir zaman tamı tamına onun betimlediği gibi olamamıştır.

Batı düşüncesinde tarih felsefesini mümkün kılan en önemli sebep tarih kavramının Hıristiyanlıkla gelen ve Greklerde rastlanmayan yeni bir anlam içeriği kazanmış olmasıdır. Tarih felsefesi deyimini ilk defa Voltaire kullanmakla beraber J. J. Rousseau da adına tarih felsefesi denilebilecek tarih yorumuna rastlanmaktadır. Tarih felsefesi açısından önemli bir başka isim Vico'dur. Zira o, tarih felsefesinin temellerini atan önemli düşünürlerden biridir. Vico'nun önemi şu gerçekte yatar: Tarih ona göre, otoritelerin söylediklerini reddetmek ya da kabul etmek değil, yorumlamaktır. Böylece tarihî düşüncenin çekim merkezi, tarihinin belgeleri yorumlayışında prensip edindiği ilkelere ortaya çıkar. Tarih felsefesi kavramı Hegel ile beraber on dokuzuncu yüzyıl sonunda başka yazarlar da kullandı; ama onlar "tarih felsefesi" kavramına tarihin düşünceye dayalı irdelenişi anlamını verdiler. On dokuzuncu yüzyıl pozitivistleri için ise tarih felsefesi, anlatılması tarihin işi olan olayların akışını yöneten genel yasaların keşfiydi. Aslında on yedinci yüz yıldan itibaren tarih felsefesiyle ilgilenen pek çok isim bulunmaktadır. Ancak bunlar içinde üç önemli isim vardır. Bunlar, a- tarihe sonerek olarak hümaniteyi uygun gören Herder, b- tarihi ahlak sonereğine yürüten ve Alman idealistlerinin tarih felsefelerine geniş etkisi olan Kant ile c- on dokuzuncu yüzyıla "tarih yüzyılı" dedirten filozofların başında gelen ve tarihi özgürlük prensibine dayandıran Hegel'dir.

Ancak Collingwood'un da belirttiği gibi, farklı gerekçelerle tarih felsefesi iddiasında bulunan, fakat bu iddiayı makul bir şekilde ileri süremeyen iki araştırma tarzı ortaya çıkmıştır: İlki tarihin genel seyrini yönlendiren genel kanunları keşfetmek için yapılmış olan girişimi temsil eder. İkincisi, ezeli ve ebedi mücerret kanunların bir örneğini keşfetmekten ziyade tek bir müşahhas planın tedrici işleyişini bulmayı hedefleyen girişimdir.



## ARİSTOTELES VE KİNDİ'YE GÖRE ÂLEMİN EZELİLİĞİ VEYA YARATILMIŞLIĞI PROBLEMİ\*

Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde

Çeviren: Cevher Şulul\*\*

**K**indî, kapalılığından dolayı âlemin yaratılışı hikayesini ele almamaktadır. Yine Ko, Platon'un yaratılışın mahiyetini anlattığı Timaios hikayesindeki hayallerine de eşlik etmemektedir; ayrıca maddenin sûrete ve Allah'a olan aşkını dile getiren Aristoteles'in fikirleri de ilgisini çekmemektedir. O Aristoteles ki, tabiat ilimlerini teorik felsefeye dahil etmiştir. Yine Kindî, Yeni-Eflatunculuk döneminden beri bilinene sudûr nazariyesinden de istifade etmemiştir. Bu öğreti, maddeden münezzeh, aşkın ve vâhid olan ilah ile maddi, cismani, değişken ve parçalara ayrılmaya müsait olan âlemi birbirine yaklaştırmak istemiştir. Gerçekte hayal olan bu öğreti, felsefî ve dini yönden bir hezimetdir. Lakin daha önceki filozoflar bunu benimsediği gibi Kindî'den soran ki İslam filozofları da bunu benimsemişlerdir. İslam felsefesinde Fârâbî de bunu açıkça görebiliriz. Ancak Kindî bu ve benzeri görüşlere iltifat etmeyerek açık bir şekilde, delilleriyle bu âlemin bir defadan, yoktan, zamanın ve maddenin olmadığı bir ortamda mutlak anlamda Yaratıcı Kudretin fiiliyle yaratıldığını beyan etmektedir. Bu yaratıcı kuvvet ise Allah'tır. Bu âlemin varlığı, sürekliliği, bu sürekliliğin süresi İrade-i İlahiyye'ye bağlıdır. Bu nedenle Allah'ın iradesi, fiilin durmasını isterse, zamansız olarak bu âlem bir anda yok olur.

\* Bu makale, Kindî'ye ait risâleleri tahkik ve neşreden Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde'nin Kindî'nin risâleleri için yazdığı takdimden alınmıştır. Bkz. *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, Mısır 1950, s. 62-75.

\*\* Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Görevlisi.

Âlemin sonluluğu konusunda filozofumuzun delili, sonlu olan bütün varlıkların başlangıcı olduğu esasına dayalıdır. Bu delil Kindî döneminde Mu'tezile mezhebince pek meşhurdur. Fakat Kindî, bu delili daha açık, daha sağlam felsefi esaslar üzerine bina etmektedir. Kindî bütün varlıkların sonlu oluşu hakkında deliller serdetmekte ve bunu ispat etmenin gerekliliğine işaret etmektedir. O bu konuyu dört risâlesinde ele almıştır.

Âlemin hudûsu konusunda Kindî'nin görüşlerini değerlendirebilmemiz için, âlemin sonsuzluğu konusunda Aristoteles'in görüşlerini bilmemiz gerekir. Özellikle de hareketin ezeliyeti ve sürekliliği konusunda ki görüşlerinin bilinmesi gerekir.

Aristoteles, cismin mekanda yer tutmasından hareketle bu âlemin sonlu olduğunu söylemektedir. Çünkü âlem de bir cisimdir. Şüphesiz cismin, cisim olabilmesi için bir yerle sınırlı olması gerekir. Cismin bilfiil sonsuz olması mümkün değildir.

Şu kadar var ki Aristoteles, hareket ve varolma süresi açısından âlemin sonsuz olduğu kanaatindedir. Bu görüşlerinde bazı hükümlere dayanmaktadır. Şöyle ki: Başlangıçta âleme hareket veren şey sabittir. Daha sonra bu hükümden yola çıkarak -kaldı ki bu düşünce zaruri ve akli olarak istidlalinde onu desteklememektedir- hareketin sonsuz ve sürekli oluşu yanında âlemin de sürekli ve sonsuz olduğu sonucuna varmıştır. Aristoteles burada yeterli delillerini serdetmediği hükümlere dayanmaktadır. Daha sonra bu hükümlerini istidlallerine esas almaktadır. Maddenin kadîm olduğunu iddia eden sözleri böyledir. Veya zamanı harekete bağlayan görüşe istinat etmesi de öyledir. Çünkü zaman hareketin miktarıdır -veya Aristoteles'in dediği gibi, hareketin sayısıdır -. Çünkü zaman için bir başlangıcın tasavvur edilmesi mümkün değildir.

Öyle ki, insan her zamandan önce bir zamanın varlığını tasavvur eder. Aristoteles'in iddiasına göre, âlem zatı itibariyle sonsuzdur. Sonsuz bir zaman da ezelden ebede kadar hareket halindedir. Aristoteles hareketin ezeliyetini ispat sadedinde şu delilleri zikretmiştir:

*Birincisi:* Bir şeyin güç halinden fiil haline geçmesi bir harekettir. Şüphesiz hareketten önce hareket eden nesnenin bulunması gerekir. Yine hareket olayından önce nesnenin harekete kâbil olması gerekir. Sonra da Aristoteles şöyle demektedir: "Bir cisim ya sonludur veya sonsuzdur. Hareket halinde olan cisimlerden herhangi birinin sonlu olduğunu kabul edelim. Bu haliyle cismin varolması veya varolduktan sonra da değişmiş olması gerekir. Veya değişmeden önceki halinde, hareket olayının olması gerekir. Hareket vasıtasıyla bilkuvve varolan şeyler ya hüdusa maruz kalır veya hareket eder veya hareket ettirir." Aristoteles'e göre bunun anlamı şudur: Hudûs değişkenlik demektir. Değişken olan şeyin, değişken olmasına etki eden olaydan önce hareket vardır. Şüphesiz bir cismin hâdis olmasına etki eden hareketten önce bir başka hareket vardır. Hareketin hâdis olduğu faraziyesi çelişkilidir. Şüphesiz hareketin kadîm olması gerekir. Sonra Aristo şöyle demektedir: "Cisimlerin hareket olmaksızın, sürekli olarak varolduklarını kabul edelim. Böyle bir şeyin çelişkili olduğunu düşünenler bilirler. Evrende bir kısım cisimlerin hareket halinde olduğunu kabul edelim. Bu haliyle birisi aynı anda muharrik, diğeri hareket halindedir. Diğer bir zamanda her ikisi de hareket halinde olmayıp sükûn halindedir. Şüphesiz bir önceki zamanda varolan şey hareket eder.

Çünkü sükûnun da (hareketsizliğin) bir illeti vardır. Öyle ki sükûn denen şey, hareketin alınması halidir. Bu taktirde birinci hareketten önce değişkenliğin varolduğu anlaşılır.” Aristoteles’in düşüncesine göre bunun anlamı şudur: hareketsiz olduğu farz edilen cisimler ancak ve ancak hareketten sonra varolabilir. Kendisini kadîm kılacak bir illete muhtaçtır. Hareket sükûndan önce vardır. Hareket kadîmdir. Aristo’nun vardığı bu sonuç zaruri olarak varılması gereken bir sonuç değildir. Öyle ki Aristoteles’in kendi faraziyesi göz önüne alınsa bile, bu böyledir. Hareketin kadîm olduğunu kabul etme düşüncesi, problemin temelini oluşturmaktadır.

*İkincisi:* Birbirlerine yakın olmaları şartıyla hareket ettiren hareket ettirendir, hareket eden ise hareket edendir. Bu haliyle birbirlerine yakın olan şart gerçekleşmiş olur. Bu yakınlık ise bir hareket halidir. Şayet birinci hareketin hâdis olduğunu düşünecek olursak, ondan önce bir başka hareketin varolduğunu kabul etmemiz gerekir. O halde hareket kadîmdir.

*Üçüncüsü:* zamanın olmadığı yerde takdim ve tehir olamaz. Hareket olmaksızın zamanın varlığı düşünülemez. Zaman hareketin sayısıdır veya harekettir. Zamanın kadîm olduğu kabul edilecek olursa hareketin de kadîm kabul edilmesi gerekir. Daha sonra Aristoteles, sema ve zamanın hâdis olduğunu söyleyen Platon’a cevap olarak şöyle demektedir: Zamanın varlığı düşünülemez, idrak edilemez. Ancak “an”la bilinebilir; “an” ise başlangıç ile sonucu buluşturan orta bir çizgidir.

Gelecek zamanın başlangıcı, biten geçmiş zamanın sonudur. Şüphesiz daha sonrasında sürekli bir zamanın olması gerekir. Çünkü biten zamanın sonu, aynı zamanda bulunan “an”da istikbale dönüşür. Çünkü biz zamandan ancak “an”ı idrak edebiliriz. An, hem sondur hem başlangıçtır. Bunun yanı sıra şüphesiz zamanın sürekli olması gerekir. Çünkü zaman da bir tür harekettir. Gelecekte hareketin yok olmayacağını ispat etmek için Aristoteles, özü itibariyle daha önce geçen istidlale başvurmuştur. Şöyle ki: Hareketin sonlu olduğunu farz etme, hareketi ûlâ’dan önce bir değişkenin varolduğu düşüncesine götürür. Her hareketten önce bir başka hareketin bulunduğu düşüncesine kişiyi sevk eden şey, hareketin bitiminden sonra hareketin yokluluğunu farz ettiğimiz zaman bir değişkenin olduğu fikrine de götürür. Şöyle ki: Hareketin bitiminden sonra cisimler zâtı itibariyle harekete de hareketsizliğe de kabildir. Aristoteles’e göre bunun anlamı şudur: Hareketin yeniden başlaması mümkündür. Yok olmaya müsait olan şeyin – Aristoteles bununla yok olacak olan hareketi kastetmektedir- şüphesiz bir yok edicisi vardır. Bu yok edicinin de şüphesiz bir yok edicisi vardır. Bu şekilde sonsuza kadar gider. Bütün bu söylenenler, hareketi içermektedir. Hareketin farazi olarak yokluluğunu düşünme, hareketin sürekli olmasını gerektirir; yokluğu imkansızdır. O halde hareketin sonsuz olması gerekir.

Burada asıl problem, yapılan istidlaldeki zayıflık ile mukaddimelerin mutlak aklın ölçülerine dayanmayışdır. Bu hususların tamamı ise Aristoteles’in sözlerinde vardır. Fikirlerine hakim olan şey vehim âlemdir. İleti ûlâ’yı ispat için getirdiği burhanların dışındaki deliller esaslı bir prensibe dayanmamaktadır. Bu delillerin hiçbirisi zorunlu olarak ileri sürülen fikirlerin doğruluğunu mutlak anlamda kabul ettirecek seviyede değildir. Örnek olarak müteharrikin hareketten önce varlığının zorunlu olduğunu söyleyen Aristoteles’in adı geçen düşüncesini ele alalım.

Aristoteles, bu düşüncesini sonuna kadar takip etmediği gibi, gerçek anlamda mücidi olan Fa'al illete de dayanmamaktadır. Daha sonra Aristoteles aklen varlığı mümkün olabilecek herhangi bir ihtimal gibi eşyanın hudûsunu farz etmektedir. Hatta o her şeyin yoktan meydana geldiğini söylemektedir. Fakat o "hudûs" kavramını bir başlangıç noktası olarak ele almamaktadır. Buna karşılık o, şu sonuca varmaktadır: Şüphesiz hâdis olan şeyden önce değişkenlik vardır. Veya hudûs ma'dumda bir harekettir veya ma'dum varlığı tayin edilebilen bir şeydir. Aristoteles'e göre değişkenlik ancak iki şeyin ortasında varolabilir. Hâdis olan şeyin karşılığı ancak ve ancak yokluk olabilir. Aristoteles, hudûs kavramını ele alması gerekirken buna karşı o, değişkenlik, hareket, ma'dum gibi kavramları ele almayı tercih etmiştir. Bu kavramlar hudûs ile çelişkilidir. Hudûs olayının hareket olması imkansızdır. Hareketin hareketi, değişkenin değişkeni olamaz. Bu tür kavramların istidlalde yer alabilmesi için yeni bir faraziyeye ihtiyaç vardır. Neticede hudûsun kendisinden önce, bir şeyin varlığına veya ma'dumda hareketin varlığına hükmetmektir. Bu şekilde Aristoteles, eşyanın ve eşyanın sükûnun kudemine hükmetmektedir. Bu faraziyeye de bütünüyle sahip çıkabilmiş değildir. Bilakis zımnî olarak sükûn (hareketsizlik)un hareketten sonra ortaya çıktığını söylemektedir. Şayet faraziyeden hareket edilecek olursa, bu söz zorunluluk ifade etmez. Yoksa hareketten önce sükûnun varlığını kabul etmemiz gerekecek.

Daha sonra Aristoteles hareketin olabilmesi için hareket ile hareket ettiren arasında bir yakınlaşmanın olması gerektiği şartını ileri sürmektedir. Bu ise ancak maddi cisimlerin hareketinde veya tabiat olaylarına tatbik edilebilir. Fakat mutlak anlamda asli hareket için hareket eden ile hareket ettiren arasında yakınlaşma şartı aranılmaz. Özellikle Aristoteles, Tanrı'nın âlemi hareket ettiren hareket etmediğini, sükûn halinde olduğunu söylemektedir. Tanrı, ona göre âlemi hareket ettiren madde itibarıyla hareket eden her şeyden tamamen ayrıdır. Maddeye yaklaşmaz, ona temas etmez. Aristoteles'e göre O, sadece bilmediği âlemi hareket ettirir. Bu noktada, daha konunun başlangıcında âlemin sonsuz olduğunu söyleyip, bunu ispat etmeye çalışan Aristoteles'in görüşlerini ele alabiliriz.

Aristoteles'e göre Muharrik-i Evvelin önemi itibarıyla âleme nisbeti, maddeye hareket vermektен öte bir şey değildir. Ve bu madde, hareket ettiricisine âşıktır.

Bu düşünce –kendi içindeki tutarsızlıkları bir tarafa bırakalım- gerçek anlamda bir münasebet içermemektedir. Kaldı ki başlangıç olarak yoktan var etme veya köklü bir hudûs olayı burada hiç söz konusu edilmemiştir. Aristoteles'in kendi düşünce sistemi içerisinde yaptığı en büyük hata budur. Var olan tabii şeyin illeti olarak sadece icadın veya hudûsun tesiri bütün şartlar gerçekleşmiş olsa bile yeterli değildir. Bu şartlar, o şeyin varlık için gerekli nitelikleri taşıması, yakınlık, temas veya benzerleri olmuş olsa bile, bilakis var olma hâdisesi daha önceden benzeri olmayan şeyin yoktan var edilmesidir. En azından dış görünüş itibarıyla bu böyledir. Bu durumda bir şeyin daha önceden tayin edilen bir maddeden var edilip edilmediği veya o şeyin maddeye dönüştürülüp dönüştürülmediği veya daha öncesinde hareketin varlığı, değişikliğe uğrayıp uğramadığı kesin olarak bilinmemektedir. Yine icad fiili, kendi zatında muharrikin varolan şeyi, harekete geçirmesiyle mi yoksa ma'dumun harekete geçirilmesiyle mi gerçekleştiğini kesin olarak bilemeyiz. Ayrıca bir şeyin icadı hareketin kabulünü gerektirmez. Çünkü

hâdis olan şeylerin varlığından önce bir başka şeyin varolmadığı fikri, aldatıcı bir hayaldir. Bütün bu söylenenler ne hareketin ne de sükûnun –bilfiil bulunması şartıyla – maddi varlıklarla birlikteliğini inkar etmeyi gerektirmez.

Fakat yok iken var edilen, hâdis cisimlerin mutlak kâmil bir illetin fiiliyle mümkün olan şekilde varlığını düşünmek aklın ölçülerine göre çelişki değildir. Çünkü bir şeye nisbetle iki zıt hükmü içermemektedir. Şu söylenen söz gibi: Şüphesiz âlem mevcuttur ve bu mevcut olan âlem şu anda diğer bir yönüyle ma'dumdur. Hatta bu hüküm “mevcut olan ma'lul, , yine mevcut olan bir illetin neticesidir” yargısını da içermektedir. Bulunduğu şekliyle zihinde benzerlik arz edecek olursa daha öncesinde varolmadığı anlaşılır. Biz zihinde diyoruz. Çünkü düşünceye konu olabilmesi için var olması gerekir. Varlığın karşıtı ise yokluktur.

Aristoteles'e göre zaman ve heyûla, ezeli ve ebedidir. Bu ise vehimden neş'et etmiştir. Vehim ise duylara yakınlığından dolayı cismi ancak bir yerden neş'et eden veya bir cisme dönüşen veya cismin benzerine dönüşen, şeklinde tasavvur edebilir. Başka bir şekilde tasavvur etmekten acizdir. Aynı şekilde vehim, kendisinden önce ve sonra zamanın bulunmadığı bir zamanı tahayyül etmekten de acizdir. Zaman ise Aristoteles'e göre tağayyür ve hareketle münâsebettârdır. Zaman bir tür harekettir. Yine Aristoteles'e göre zamanın varlığının bilinebilmesi için şuur ile zamanda cereyan eden tağayyür ve hareketin idrak edilmesi gerekir. Zaman konusunda sadece bu anlayış vardır denemez. Zaman konusunda yüzeysel fikirler üzerine felsefesini kuran Aristoteles karşısında insan, dehşete düşmektedir. Şüphesiz zaman, insanın şuuruyla anlayabildiği sabit olan varlığın süresidir. Zâtının uzayan varlığı idrak edilebilir. Öyle ki, zâtının sakin, sabit ve değişmez olmadığı bile farz edilebilir.

Doğrusu Aristoteles'in kendi felsefesinde âlemin kıdemi konusunda yaptığı en büyük hata, “Muharrik-i Evvel”i sûret ve maşûk olması itibarıyla hareket ettirici olarak düşünmesidir. Ona göre ilk hareket ettirici ile âlem arasında herhangi bir münasebet yoktur. O farazi olarak sadece fâildir veya muharriktir. Oysa gerçek anlamda varolan bir illetin konumu bu olmamalıdır.

Aristoteles'in Tanrı anlayışı, daha çok tabi-i illete benzemektedir. Bu tabi-i illet öyle bir şeydir ki, akıllı, kâdir, irade edici ve de yapıcıdır. Varlıkların sûretlerini, bulunması gereken kanunu, kendi vaziyetlerine en uygun şekilde tayin eder. Aristoteles'in görüşü sadece bir faraziyedir, delilsiz bir iddiadır. Bu düşünceyi şuna benzetebiliriz, bir tabiat bilimcisinin yaptığı tasavvurun filozofun düşüncelerine daha çok benzemesi hali gibidir. Bu tür bir Tanrı anlayışına karşılık yaratmanın gerektirdiği bütün sıfatları kendinde bulduran mutlak bir fâili zikredebiliriz. Mutlak bir fâilden bu şekilde söz etmemiz, netice olarak bütün her şeyin başlangıçtan itibaren hâdis olduğu sonucuna götürür.

Hâdis olan her şeyin, bulunduğu hâl üzere varlığının mümkün olması gerekir. Bu şekilde hareket, zaman ve tağayyürün ezeli olarak veya bütünün ebedi olarak düşünülmesinden ortaya çıkan zorluk giderilmiş olur. Çünkü, hudûs fikri burada itibari bir düşünce olmayıp tecrübe ile müşahedeye dayalıdır.

Şüphesiz Aristoteles'in fikirlerini inceleyen her düşünürün, içerdiği tutarsızlıkları tetkik etmesi gerekir. İslam felsefesi tarihi ile diğer felsefe

tarihlerinde bu böyle olmuştur. Aristoteles'in felsefi düşüncelerini tetkik eden Kindî, bu felsefenin zayıf noktalarını tesbit edebilmiştir. Bu nedenle Kindî, Aristo'nun bütün fikirlerini aynen kabullenmeyerek sadece iki prensibini benimsemiştir.

Sonsuzun bütünü varlık sahasına çıkması imkansızdır.

Cisim, zaman ve hareket vücûda bağlıdır. Biri diğerinden önce varolmamıştır.

Bu prensipler üzerine (âlemin hudûsu) delili ikame edilebilir. Daha sonra Kindî, Aristoteles'ten aldığı bu iki prensibi, daha doğru bir şekilde diğer meselelere tatbik etmiştir. öyle ki, sonuçta zaman hareket ve cismin sonlu olduğu, bir başlangıcı olduğu, hâdis olduğu neticesine varılmıştır. Bu neticeye bir çok mukaddimelerden, önermelerden sonra varılmıştır. Bu mukaddimeler -Kindî'nin söylediği gibi- gerçekte herkes tarafından bilinebilecek kadar bedihidir.

Buna rağmen Kindî, kendini büyük gören düşünörlere karşı inkar ve demogoji kapsını kapamak için mantiki delilleri esaslı mukaddimeler üzerine bina etmektedir.

Mukaddimeler şunlardır:

Birbirinden büyük olmayan benzer cisimler eşit büyüklüktedir.

Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve eşit olmasıdır.

Sonlu cisimlerin sonsuz olması mümkün değildir.

Birbirine benzeyen eşit büyüklükteki iki cisimden birine bir fazlalık eklendiğinde eşitlik bozulmuş olur veya kendine bir fazlalık eklenen cisim diğerinden ve daha önceki halinden büyük olmuş olur.

Bir cismin bir parçası eksiltildiğinde, geriye kalan parça, eksiltildiği halden, önceki cisimden küçük olmuş olur.

Bir cismin kendisinden koparılan bir parça tekrar iade edildiğinde, cisim eski büyüklükte olmuş olur.

Benzer iki cismin (aynı anda) her ikisinin de sonsuz olması mümkün değildir.

Aynı cinsten olan iki şeyin küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.

Birbirine benzeyen iki cisimden birinin sonlu olması bütünü sonlu olmasını gerektirir.

Kindî; delillerini 1, 4, 7 ve 9. mukaddimeler üzerine inşa etmiştir. doğruluğu bedihi olarak akıl tarafından kabul edilen bu mukaddimelerden hareketle hiçbir cismin sonsuz olamayacağını söylemektedir.

Özetle diyebiliriz ki, bir cismi farazi olarak sonsuz kabul edelim ve yine farazi olarak bu cismin bir parçasını kendisinden ayıralım. O takdirde geriye kalan ya sonlu olur ki, bu haliyle 9. mukaddimeye göre bütünü sonlu kabul etmemiz gerekir. Veya sonsuz olduğunu ettiğimiz farazi cisme kendisinden ayırdığımız parçayı tekrar eklediğimizde 7. mukaddimeye göre sonsuz olmuş olur. Fakat 4 ve 5. mukaddimelere göre kendisinden ayırdığımız parça tekrar eklenmeden önceki ana parçadan büyük olmuş olur ki, bu takdirde sonsuz sonsuzdan büyük veya kül cüz gibi olmuş olur. Bu ise bir çelişkidir. 1 ve 9. mukaddimelere göre mantığa

aykırıdır. Bu haliyle farazi cismin sonlu olması gerekir. Buna bağlı olarak âlemde sonludur.

Kindî, başlangıcı maziye dayanan hareket ve zaman unsurundan yararlanarak prensip ve delillerini bu esas üzerine bina eder. İlk önce şöyle demektedir: Her cismin veya hareket ve zaman itibariyle cisim sayılan bütün varlıkların cismin sonlu oluşundan hareketle, sonlu oldukları söylenebilir. Başlangıcı maziye dayanan zaman ve hareket sonsuz olmuş olsaydı, bilfiil varolmaları zaruri olurdu. Bu ise zâtı itibariyle – daha önce beyan edildiği gibi- her yönüyle mümkün değildir. Aynı konuda Kindî devamla şöyle demektedir: Başlangıcı maziye dayanan hareket ve zaman sonsuz kabul edilecek olursa hareket ve zamanın durabileceği bir noktanın varlığını düşünmek imkansız hale gelir. Çünkü durma olayının, sonludan sonra gerçekleştiğini fiilen müşahede ediyoruz. Ayrıca hareket ve zamanın herhangi bir noktasını tesbit edelim. Bu tesbit ettiğimiz nokta geçmiş ile gelecek arasında bir sınır kabul edilsin. Şüphesiz böyle bir durumda geçmiş ile geleceğin zaman ve hareket itibariyle sonlu olduğu anlaşılmış olur. Şu farkla ki, mazi bilfiil son bulmuştur. Gelecek ise vuku bulduğu ölçüde sonlu olacaktır.

Bu delilden hareketle sayılabilen bütün varlıkların zaruri olarak sonlu oldukları söylenebilir. Zaman, hareket vb. şeyler için de aynı şey söz konusudur.

Kindî –Aristoteles gibi- zamanı harekete, zaman ve hareketi de cisme bağlamaktadır. Zaman, cismin var oluş süresidir. Çünkü; zamanın müstakil bir varlığı yoktur. Aynı şekilde hareket cismin hareketidir ve müstakil bir varlığı söz konusu değildir. Cisim ise dünyanın neresinde olursa olsun değişkendir. Bu değişkenlik cismin kendi merkezi etrafında hareketi ile olabileceği gibi bir yerden diğer bir yere hareketi ile de olabilir. Veya cismin artması, eksilmesi, var veya yok oluşu şeklinde de olabilir. Hareket ise cismin varoluş süresini ifade eden sayılardan ibarettir. Bu takdirde hareket, kendisi için zaman söz konusu olan cisimler için vardır. Cismin söz konusu olduğu yerde hareket vardır. Çünkü; cismin sükûn halinden hareket haline dönüşümü mümkün değildir. Bu şekilde âlem ya hâdistir veya kadîmdir. Eğer hâdis kabul edilecek olursa yoktan var edildiği söylenmiş olur ki, bu varoluş bir çeşit harekettir. Âlemin hudûsu bir çeşit hareket kabul edilince, hareket ve hudûs zorunlu olarak birbirini gerektirmiş olur. Fakat cisim kadîm ve hareketsiz kabul edilecek olursa hareketin mümkün olduğu söylenebilir. Hareket ise, kadîmin değişken olabileceği anlamına gelir ki, kadîmin değişken olması düşünülemez. Hareket ise zamanın var olabilmesinin ilk şartıdır. Bu ise zamanın, hareketin ve cismin beraber varoluşunu gerektirir. Biri diğerinden önce var olmamıştır. Bütün bunlar sonlu olunca –ve de özellikle zamanın sonluluğu kabul edilince– âlemin varoluş süresinin sonluluğu tescil edilmiş olur ki, bundan hareketle “âlem hâdistir” diyebiliriz.

Bu şekilde Kindî, çok açık bir şekilde Aristoteles'e muhalefet etmektedir. Aristoteles, oluşu (mutlak hudûs'u) inkar etmektedir. Çünkü oluş, hareketin kendisinde tamamlanacağı bir şeyi gerektirir. Kindî ise, cismin yaratılışını (mutlak hudûs'u) hareket ile beraber mütalaa etmektedir. Bu şekilde Kindî, Aristoteles'in tersine zamanın bir başlangıcı olduğunu kabul etmektedir.

Cisim, madde ve formdan mürekkeptir. Mürekkep ise değişkendir, hareket halindedir. Bu şekilde cismin hâdis ve başlangıcı itibariyle hareket halinde olduğu söylenebilir.

Kindî, âlemin hâdis olduğunu ispat için büyük gayret sarf etmiştir. İspat ederken özellikle de zamanın sonlu oluşundan hareket etmiştir.

Kindî'nin elimizde bulunan risâlelerine bakarak onun zamanı, zâtiyle kâim, müstakil bir unsur kabul etmediğini görürüz. Bilakis ona göre zaman, cismin varoluş süresidir. Kindî'nin zaman anlayışı Aristoteles'in zaman anlayışından farklıdır. Gerçek şu ki, âlemin hâdis olduğunu ispat edebilmenin biricik yolu, zamanın başlangıcı itibariyle hâdis olduğunu ispat etmekten geçer. Aristoteles, âlemin kadim olduğunu söylerken, en büyük hatayı – duyguların değişkenliği, takdim ve tehiri algılayışını dikkate olarak – zamanın kadim, sonsuz ve hareketin sayısı olduğunu söylemekle yapmıştır. Bununla Aristoteles, cismin kadim olduğu sonucuna varmıştır.

Aristoteles, cisimlerin hâdis olduğu ihtimalini göz önüne alınca, bundan cisimlerin hâdis oluşu öncesinde hareketin varolduğu sonucunu çıkardı. Bu şekilde hudûsun mana olarak tasavvuru ile birlikte asli anlamında hata etmiştir. Hudûs kelimesi ile burada başlangıcı itibariyle (yoktan) varoluşu kast ediyoruz. Kindî'ye göre hudûs hareket ile birlikte ortaya çıkmıştır.

Öyle ki, hâdis olan cisimler, ilk varolduğu andan itibaren müteharriktir. Bu şekilde hareketten önce bir başka hareketin varlığını tevehhüm etmenin yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Bu tevehhümün geçersizliğini ortaya koyan bir başka sebep de Kindî'ye göre şudur: İcad veya yoktan var etme olayı zamanın olmadığı bir anda gerçekleşmiştir. Yoktan var etme hâdisesi gerçek, fa'al bir illetin eseridir. Bu şekilde, hudûstan önce maddenin veya hudûsun tedricen gerçekleşmesi veya hudûstan önce bir başka hudûsun veya hareketten önce bir başka hareketin veya yokluğu var kabul etme hali veya hudûsun bızatıhi kendisinin hareket olması halinin bir zorunluluk olduğunu söyleyen Aristoteles'in bu görüşünün yanlışlığı sabit olmuş olur. Zamanı hareketin sayısı olarak kabul eden Aristoteles'e bu konuda Kindî de muvafakat etmiştir. Fazladan cismin var olduğu sürece, varlığını ifade eden anlara zaman denmiştir. Çünkü cismin yokluğu, zamanın yokluğu anlamına gelir. Bu şekilde Kindî, zaman konusunda yeni bir anlayış getirerek eşyanın hudûsundan önce zamanın varlığını tevehhüm etmekten kendini kurtarmıştır. Kindî ile Aristoteles arasında en büyük fark şudur: Bilfiil geçmiş ve gelecekte meydana gelen veya gelecek olan zaman, hareket vb. şeylerin sonluluğu meselesidir. Kindî geçmişte ve gelecekte meydana gelen veya gelecek olan şeyler arasında ayırım gözetmemiştir. Gerçekte de bunlar arasında fark yoktur. Çünkü her ikisi de bilfiil varolmuştur.

İkinci fark: Kindî'ye göre gerçek manada Fâil illet, hâdis olan cisimlerin mucididir. Böyle bir anlayış Aristoteles'te yoktur.

Âlemin hudûsunu ispat eden Kindî, bu görüşleriyle İslam'ın en büyük esaslarından biriyle ittifak halindedir. Bu esas ise Allah'ın kendinden önce herhangi bir şey olmaksızın âlemi yoktan var etmesidir.



Âlem için anacağımız şu ihtimaller dışında başka ihtimal düşünülemez. Şöyle ki:

Âlem kadîm olup, sürekli olarak hareket halindedir. Aristoteles'in görüşü budur.

Âlem kadîm olup, sükûn halinden hareket haline intikal etmiştir. bu görüşü ise Aristoteles ve Kindî beraberce reddetmişlerdir.

Âlem kadîm olup, sürekli olarak sükûn halindedir. Bu görüş, bütün filozoflarca reddedilmiştir.

Âlem hâdis olup, sürekli olarak sükûn halindedir. Bu görüş ise bedihi olarak batıldır.

Âlem hâdis olup, sükûndan sonra müteharrik olmuştur. Bu ise filozoflarca reddedilmiştir.

Âlem hâdis olup, hudûsuyla birlikte müteharriktir. Kindî bu görüştedir.

Bütün filozoflar bu mesele ile ilgili delillerini serd etmişlerdir. Kindî'nin görüşleri Aristoteles'in görüşlerinden daha tutarlı ve daha sağlamdır.

Bütün kelamcılar âlemin, zamanın, hareketin kıdemini iddia eden düşünce ile nazari ve akli delillerle mücadele etmişlerdir. Onlara göre âlemin fenası zorunludur. En azından hareket halindeki cisimler sonuçta sürekli olarak sükun bulacaktır. Bu yaklaşımlarıyla, tasavvur ettikleri anlamda bir tevhid düşüncesini muhafaza etmeye fazlasıyla önem vermişlerdir. Bu düşünceye göre Allah "Vahid"dir, âlemi yaratmadan önce kendisi ile birlikte herhangi bir şeyin varlığı düşünülemez. Kıdem sıfatı yalnızca Allah'a mahsustur. Bu âlemin zevalinden sonra bâki ve sermedi olan zâtı kalacaktır. Kindî, çeşitli vesilelerle bu âlem için belirli bir zamanın takdir edildiğini belirtmektedir. Yalnız bu zamanın miktarı tayin edilmemiştir. Bu yaratılan âlemin vücudu illetine mütevakkıftır. Sürekliliğinin illeti ise Allah'ın iradesidir. Yaratıcı irade âlemi yok etmeye kâdirdir. Sonuçta âlem var iken yokluğa inkılab eder. Âlemin ibtidasında yoktan var ettiği gibi.

# FAHREDDİN ER-RAZÎ'DE ESBAB-I NÜZUL DEĞERLENDİRMESİ

*Doç. Dr. Abdurrahman ELMALI*  
*Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi*

**HZ. PEYGAMBER DEVRİ KRONOLOJİSİNİN MİLADİ  
KARŞILIĞI İLE İLGİLİ BİR ARAŞTIRMA\***  
(Örnek Bir İnceleme)

**Hazırlayanlar**

**Şeyh Muhammed el-Casnazâni el-Hüseynî  
Cemal N. Hüseyin  
Şetha el-Dargazellî  
Hamin M. En-Ni'aymi  
Louay J. Fatoohi**

**Çeviren**

**Kasım Şulul\*\***

**B**u örnek çalışma, siyerin, yani Hz. Peygamber'in @ biyografisinin kameri ve Miladî takvime göre bir kronolojisini sunar ve İslam'ın en erken döneminin yani hicret öncesi dönemin kronolojisi ile ilgili ilgili problemleri ele alır. Bu dönem, Hicri takvim tarafından ele alınmaz; bu yüzden tarihçiler, İslâm'ın ilk devir kronolojisinin Miladî karşılıkları bulunmaya çalışıldığında önemli güçlükler ve hatalar sonuç veren ibtidâi usûlleri kullanarak bu dönemin olaylarını tarihlendirdiler. Bu problemi çözmek ve ilk dönem İslâm tarihinin doğru bir kronolojisini tespit etmek amacıyla, Hz. Muhammed'in doğduğu ayı ve yılı ilk ay

\* Makalenin orijinal adı: *An Investigation of the Gregorian Chronology of Early İslâmic History; A Pilot Study*, Shaykh Muhammal al-Casnazâni el-Husseini, Jamal N. Hussein, Shetha al-Dargazelli, Hamid M. an-Ni'aymi, Louay J. Fatoohi (University of Durham) Al-Masâq, Studia Arabo-İslâmica Maditerraneo. The Medieval Mediterranean: Cultures in Contact, Edited by. Dionisius A Agius, cilt 7, 1994, sayfa: 227-266.

\*\* Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Görevlisi.

ve yıl kabul eden. hicret öncesi ile birlikte ilk dönem İslam tarihinin tümünü içeren yeni bir kamerî takvim (Muhammedî takvim) bu çalışmada teklif edildi. Muhammedî takvim, siyerin en erken üç rivayetini etüt etmek için kullanıldı. Önce bu kaynaklarda bulunan tarihlendirilmi bütün siyer olayları kronolojik sıralarına göre listelendi; daha sonra bu olayların Muhammedî tarihleri hesaplandı. Evvela bir bilgisayar programı Muhammedî tarihleri Miladi karşılıklarına çevirecek şekilde hazırlandı. Daha sonra program, siyer olaylarının Miladî (Gregoriyon) tarihlerini hesaplamak için kullanıldı.

## Takdim

Hz. Muhammed (ﷺ) in yaşadığı devrin, İslam tarihi içerisinde en önemli safhayı oluşturduğunu söylemeye gerek yoktur. Tabi ki siyer, İslam'ın esaslarını, özgün kaynağını ve insanlık tarihindeki kendine has rolünü anlamada en lüzumlu bir anahtardır. Bununla beraber çeşitli faktörler siyer etüdü yapmayı çok güçleştirmekte ve problem çıkarmaktadır. Problem teşkil eden başlıca faktörlerden birisi siyer olaylarını ne Arap Hicrî takvimine göre ne de Miladî takvime göre açık kronolojik bir silsile içinde kaydedilmemiş olmasıdır.

Bu makale yukarda zikredilen problemi ve problemin kaynağını ele alır ve Muhammedî takvimi kullanarak siyer olaylarının doğru bir Kamerî kronolojisini çıkarmayı amaçlar (el-Cesnazanî v. d. 1992). Siyer olaylarının Gregoriyan kronolojisi Muhammedî tarihleri Miladî karşılıklarına çevirmek gayesiyle hazırlanmış bir bilgisayar programı kullanılarak elde edilmiştir.

## I. Hicrî Takvim

Eski uygarlıkların çoğu, kralların tahta çıkışları, dini bayramlar ve zirai mevsimler gibi bir kısım önemli olayların tarihlerini belirlemek için takvim kullanmışlardır. Bu takvimler, takvim kullanan insanların medeniyetlerinin gelişme derecesine bağlı olarak ve kullanıldığı amaca göre, doğruluk ve bilimsellik açısından önemli farklılıklar gösterir. Arapların da kendilerine ait takvimleri vardır. Milattan önce ilk bin yıllık uzun bir tarih dönemi boyunca çok sayıdaki Arap kabilesi pek çok şemsî ve kamerî takvim kullanmışlardır. Hz. Muhammed'in doğduğu dönemde Batı Arabistan'da Kamerî takvim yaygın bir şekilde kullanılıyordu.

Bu Kamerî takvimin son şekli 12 aydan oluşmakta idi. Her Kamerî ay, Ay'ın doğuşuyla başlıyordu. Bu nedenle her ay süre olarak 29 veya 30 günden müteşekkildi.

Dağınık Arap kabileleri İslam'dan önce muayyen bir kronolojik sistem geliştirmemişlerdir. Onlar kendi tarihlerini tespit ederken önemli kabul ettikleri bir olayın meydana geldiği yılı başlangıç itibar ederek kullanırlardı. Genellikle, olayları tarih vermede esas kabul edilen eski yılı, herhangi bir zamanda değiştirmek için önemli bir olayın meydana geldiği başka bir yılı kullanırlardı. Tarih başlangıcı itibar edilen yıllara örnek olarak, Kabe'nin inşa edildiği yıl, Marib setinin yıkıldığı yıl ve Kabe'yi tahrip etmek için Mekke'ye gelen Habeşlilerin başarısız girişimlerini

meydana geldiği yıl verilebilir. Daha sonra bu yıla "Fil yılı" denildi. Bu şekilde isimlendirilme nedeni Habeş ordusunun başında bir filin bulunmasıdır. Fil yılı Arapların İslam'dan önce kullandıkları son tarih başlangıcıdır. Benzer bir tarih tespit etme metodu, ilk müslümanlar tarafından Hicri takvime geçilmeden önce kullanılıyordu. Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretinden sonra her bir yıla dini bir olayı hatırlatan bir isim verildi. Mesela Mekkelilerin baskıları sonucunda müslümanlar göçe mecbur edildikleri için hicreti takip eden ilk yıla "kurtuluş yılı" denildi. İkinci yıla Kur'ân-ı Kerim tarafından müslümanlara düşmanlarına karşı savunma izni verildiği için "savaş yılı" denildi. Kaydedilmesi gereken bir husus ki, Hz. Peygamber'in hayatında müslümanların yeni bir takvim geliştirmemişlerdir.

Hız. Muhammed @ in vefatından sonra ilk halife Hz. Ebu Bekir Arap yarımadasının çeşitli bölgelerine bir dizi askeri seferler başlattı. Ömer b. el-Hattab'ın hilafetinde de devam eden bu seferler, İslam devletinin sürekli ve hızlı büyümesini sağladı. Ancak bu devletin yönetilmesi gittikçe karmaşık bir hal aldı (Baltacı 1970, 371). Bu sebeple Hz. Ömer gelişmekte olan İslam devleti için resmi bir takvim benimsemenin gerekli olduğunu düşündü. Gerçekten bazı tarihçiler bir takım idari problemlerin Hz. Ömer'i devlet için resmi bir takvim tespit etmeye yönelttiğini söylerler (Taberî 1961, II. 388-393).

Hız. Ömer, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretini tarih başlangıcı itibar eden kamerî takvimi kullanmaya karar verdi. Bu nedenle yeni takvime Hicri takvim ismi verildi. Hz. Ömer, yeni takvim için İslam öncesi Arap takviminde kullanılan ayların aynı isimlerini benimsedi. Bu yeni takvim Muharrem ayının ilk günü ile başlar, Zilhicce ayının son günü ile biter. Her ne kadar yeni takvim için Arap yılının tercihi şaşırtıcı gözükmüyorsa da Arap yılının herhangi bir şekilde uyarlanıp uyarlanmadığı hala net değildir. Çünkü Arap yılının yeni takvime uyarlanmış olması, Hicri takvim yılının gerçek hicret ayı ile başlamadığı anlamına gelir. Hz. Peygamber Safer ayının sonunda Mekke'den ayrıldı, Rebbiulevvel ayının ortalarında Medine'ye ulaştı. Bu aylar Hicri takvimdeki sıralamaya göre ikinci üçüncü aylardır. Doğrusu, Hicri takvimin bu karışık durumu bazı araştırmacıları hicretin Muharrem ayında meydana geldiği şeklinde yanlış bir düşünceye sevk etmiştir (Freeman-Grenville 1977, I). Diğer araştırmacılar, Hz. Ömer'in hicri yılın ilk ayı olarak ilk günü Cuma'ya denk gelen Muharrem'i seçtiği yanlış bir sonuca vardılar (Tsybulksy 1979, 15). Doğrusunu söylemek gerekirse Hicri takvim dinî bir öneme sahip değildir; takvim devletin tamamen dünyevi amaçlarına hizmet etmek için benimsendi.

Hicri takvimin ortaya konmasının büyük bir tarihi değere sahip olduğunu söylemeye gerek yoktur. İlk dönem İslam tarihi günümüz ölçülerine göre yeterli derecede kaydedilmemesine rağmen böylesine uzun bir hilafet devresinin tarihinin resmi bir takvim olmadan yazılmış olabileceğini düşünmek zordur. Açıkçası Hicri takvim, daha sonra İslam tarihi çalışmalarında olduğu gibi evvela büyüyen hilafet idaresine kolaylık sağlamada başarılı olduğunu kanıtladı, fakat hicret öncesi dönemin tarihini tespitinde kullanılmadı.

Hız. Ömer, yönetim için bir takvime ihtiyaç duymuştur. Bundan dolayı takvime seçilecek başlangıç yılın hangi yıl olacağı problem teşkil etmiyordu. Bu nedenle Hz.

Ömer'in yeni takvime başlangıç olarak hicret yılını seçmesi pratik bir karardı. Fakat yeni takvime başlangıç yılı olarak hicret yılını (15 temmuz 622 tarihini) Hz. Ömer'in seçmesinin ardındaki sebepler bir tarafa o, Hz. Peygamberin ömrünün büyük bir bölümünü içine alan bir devresini -yani 2 Mayıs 570'ten 22 mayıs 632'ye kadar olan dönemini- göz ardı etti. Aynı zamanda bu dönem, Kur'ân-ı Kerim'in ona indiği yılların yarısından fazlasını kapsıyordu. Bu durum, kronolojik karışıklığın başladığı noktadır.

Tarihçiler siyer olaylarının tarihlerini tespit ederken onu zımnen üç devreye ayırdılar. Her bir devre için, farklı bir olayın meydana geldiği yılı başlangıç itibar ettiler:

Birinci devre: Hz. Peygamberin doğumu ile vahyin başlaması arasındaki zamanı kapsar. Mesela tarihçiler, Hz. Muhammed @ 25 yaşında ticaret için Suriye'ye seyahat ettiğini (İbn Hişam 1937, I, 202) ve 35 yaşında Kabe yeniden inşa edilirken Haceru'l-Esved'in kimin tarafından yerine konacağı konusunda Kureş kabilesi arasında çıkan ihtilafta hakem olduğunu kaydederler (a. g. e., I, 209). Birinci devrenin başlangıç yılı, Hz. Muhammed @'ın doğum yılıdır.

İkinci devre: Kur'ân-ı Kerim'in ilk inişi ile Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti arasında geçen zamanı içerir. Bu devrede meydana gelen olaylar vahyin ilk iniş yılı (yani bi'set yılı) başlangıç itibar edilerek tarihleri tespit edilmiştir. Mesela İbn Sa'd (1905, I, 136), Habeşistan'a ilk hicretin bir grup müslüman tarafından bi'setten beş yıl sonra yapıldığını nakleder ve Hz. Peygamber'in bi'setten sonra beşinci yılda Taife gittiğini söyler (a. g. e., I, 142).

Üçüncü devre: Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti ile başlar. Böylece İslam tarihinin kısa bir devresini (yarım asırdan fazla bir süresini) içeren Hz. Peygamber'in siyerinin üç devresi, farklı üç başlangıç yılına göre tarihleri tespit edilmiş oldu.

Siyer kronolojisindeki bu eksiklik, Hz. Peygamberin hayatının farklı devrelerine ait olaylar arasında geçen süreleri belirlemede önemli problemler meydana getirmiştir. Hicret öncesi olayların Miladî tarihlerini bulmak ciddi bir problem olmuştur. Bu problem çok önemlidir; öyle ki çok az araştırmacı hicret öncesi olayların Miladî tarihlerini hesaplamaya teşebbüs etmiştir. Hatta onlar çok önemli bazı olayların Miladî tarihlerini -onu da büyük hatalar içinde- hesaplamakla yetindiler.

Siyer olaylarının Miladî tarihlerinin belirlenmesi, şüphesiz önemlidir. Çünkü bu takvim, dünya ülkelerinin ekseriyeti tarafından kültürel arka planı önemsenmeden kullanılmaya başlandı. Müslüman olan ve Arapça konuşan ülkelerde de Miladî takvim resmi takvim olarak benimsendi ve kendi Hicrî takvimlerine oranla daha çok kullanılmaya başlandı. Çok az sayıda müslüman, Hicrî takvim hakkında esaslı malumata sahiptir.

Bu problemlerin çözümü ve açık, tutarlı bir İslâm tarihi kronolojisinin hazırlanması için İslam tarihinin tamamını kapsayan yeni bir kamerî takvimin hazırlanması gerektiğini düşünüyoruz. Bu takvimin kullanılmasıyla, farklı olayların kronolojik sırası ve olaylar arasındaki sürenin (karşılıkları olan Miladî tarihlerle birlikte) hesaplanması kolay olur.

## II. Muhammedî Takvim

Kamerî takvim 12 aydan oluşur; her bir ay o ayın yeni hilalinin doğuşuyla başlar. Muhammedî takvim, Hicrî takvimin ikinci ayı olan Rebiulevvel ayına tekabül eden Hz. Muhammed @ ın doğduğu ay ve yıl ile başlar. Bunların ikisi de siyerin hicret öncesi ve sonrası devirlerini içerir. Kamerî takvim, üç farklı olay (Hz. Peygamber'in doğumu, bi'seti ve hicreti) esas alınarak tarih verilen siyer olaylarına bütünlük içinde yeniden tarih vermek için kullanılabilir. Böylece siyer olaylarının tümü bir kronolojide toplanabilir. Bu, siyer olaylarının Miladî tarihlerini hesaplamayı da kolaylaştırır.

Muhammedî tarihler ve onların Hicrî karşılıklarının açık bir şekilde ortaya koyulması ve bu iki takvim arasında muhtemel bir karışıklığın önlenmesi için Muhammedî takvimin aylarına yeni isimler verilmiştir. Takvim İslâm tarihinin kronolojisini gösterecek şekilde düzenlendiği için her bir ayın ismini o ayda olmuş bazı meşhur olaylara dayandırmak için kıstas olarak kabul edildi. Şimdi seçilen isimlere ve iştikakına (etimoloji) geçebiliriz:

1- Nûr: Allah Resûlü Muhammed @ bu ayda doğmuştur. Kur'an-ı Kerim'de de Hz. Peygamber'e bu isim verilmiştir (Mâide 5/15), (Mh. 1/570).

2- Kudüs (Dârü's-Selâm): Kudüs'ün fethi Ömer b. el-Hattab hilafeti döneminde bu ayda gerçekleşmiştir. Yine Aksa camisinin bulunduğu Kudüs şehri müslümanlarca kutsal mekanlardan biri olarak hürmet görmektedir (Mh. 70/637).

3- Kerrâr: (Tekrar tekrar saldırı): Hz. Peygamber @, Hayber savaşında düşmanın bozguna uğratılmasında gösterdiği olağanüstü atakları ve gayretleri sebebi ile İmam Ali b. Ebi Talib'e bu ismi vermiştir (Mh. 61/628).

4- Zehra: Hz. Peygamber'in o ayda doğan kızına verilen lakaptır (Mh. 38/606)

5- İsrâ: Hz. Muhammed @ ın Mekke'deki Mescid-i Haram'dan Kudüs'deki (Dârü's-Selâm) Mescid-i Aksa'ya "gece seyahatinin" Kur'an-ı Kerim'de yer alan ismidir (İsrâ: 17/ 11). Hz. Peygamber'in mirâç mucizesi de bu ayda gerçekleşmiştir (Mh. 52/620).

6- Kadisiye: Ömer b. el-Hattab'ın (r. a.) hilafeti döneminde müslümanlar bu ayda büyük bir zafer kazandıkları için böyle isimlendirilmiştir (Mh. 69/637).

7- Ramazan: Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen oruç ayıdır. Aynı isim, Hicrî takvimde de bulunur.

8- Nasr (zafer, yardım): Bu ay, Hendek gazasını hatırlatır (Mh. 59/627).

9- Biât: Rıdvân biatının yapıldığı ay (Mh. 60/628).

10- Hac: Mekke'de hac ibadetinin yapıldığı ay.

11- Hicret: Hicrî takvimin ilk ayına karşılık gelir.

12- Fütûh: Pek çok İslâm fetihleri bu ayda meydana gelmiştir.

Araplar, Habeşistanlı askeri kuvvetlerin Kabe'yi tahrip etmek için düzenledikleri başarısız seferlerinden sonra, Hz. Peygamber'in doğduğu yılı isimlendirmek için "Senetü'l-Fil" (Fil yılı) deyimini kullandılar. Ama Muhammedî

yıl, Hicrî yılın aksine Arap yılı ay sıralamasını izlemeyip, iki ay daha geç başlar. Neticede Muhammedî takvimin ilk ayına farklı bir isim verilmek zorunda kalınmıştır. Muhammedî takvimin ilk ayı Hz. Peygamber'in doğumundan dolayı Nûr diye isimlendirilmiştir (bkz. Tablo-1: Muhamedî Takvim Aylarının Hicrî Takvimdeki Karşılıkları).

### III. Hesaplama Metodu

#### A. Eşdeğerleri Bulma Formülü

Hz. Muhammed (@) ın doğduğu ay (Muhammedî takvimin ilk ayı), Hicrî yılın Muharrem ayından (yani Hicrî takvimin ilk ayından) kamerî yıl ile 53 yıl 10 ay önce başlar. Bu sebeple Hicrî bir tarihi, Muhammedî bir tarihe çevirmek ve karşılıklı olarak eş değerlerini bulmak için şu formüller uygulanır:

*Birinci formül:* Muhammedî tarih = Hicrî tarih + 53 yıl 10 ay.

*İkinci formül:* Hicrî tarih = Muhammedî tarih - 53 yıl 10 ay

Mesela: Dûmetu'l-Cendel savaşı, 25 Rebiulevvel H. 5 tarihinde yani 25. 3. H. 5'te meydana geldi. Bunun Muhammedî takvimdeki karşılığı şöyle olur: 25. 03. H. 5 + 53 yıl +10 ay = Muhammedî 25. 01. 59, yani 25 Nûr Mh. 59.

#### B. Hesaplama Yöntemleri

Hamid M. en-Ni'aymî, verilen herhangi bir ayın ilk gününü zaman ve tarihini hesaplamak için astronomik denklemler kullanan bir bilgisayar programı hazırladı. Bu programın doğruluğu Astronomik takvim tablolarına dayalı olarak test edildi. Biz, daha sonra ilk program tarafından verilen sonuçları kullanarak Muhammedî tarihleri Miladî karşılıklarına çeviren başka bir programı hazırladık. Burada şu hususu işaret edilmeğe değer: Hicrî tarihleri, Miladî tarihlere çeviren veya karşılıklı olarak Hicret öncesi tarihleri kullanmak için hazırlanmış bilgisayar programı daha önceleri bulunmamaktaydı. El ile yapılan bazı hatalı hesaplama girişimlerinden başka Hicret öncesi olayların Miladî tarihleri, daha önce doğru olarak hesaplanmamıştır. Teklif edilen Muhammedî takvim, bu güçlülüğü ortadan kaldıracaktır.

#### C. Kamerî gün

Gece yarısı başlayıp bir sonra ki gece yarısı ile biten "Batı gününün" aksine "kamerî gün", güneşin batmasıyla başlar ve müteakip güneşin batışı ile son bulur. Kamerî güne göre aynı günde meydana gelen iki olay, eğer biri gece yarısından önce diğeri sonra olmuş ise, birbirini izleyen iki Miladî tarihte meydana gelmiş olduğu kabul edilecektir. Başka bir ifade ile güneşin batışı ile bir Batı gününün gece yarısı arasındaki saatler, Arap günün ilk saatleri sayılır. Haliyle mesela bir Batı telakkisine göre Perşembe gününün akşam sonrası saatleri Araplar tarafından Cuma gününün ilk saatleri olarak kabul edilir. Bu durum araştırmacılar tarafından



küçümsemiş dikkate alınmamıştır. Bunun için hazırladıkları kronolojilerde Arap gününün güneşin batışı ile gece yarısı arasında meydana gelen olayların tarihlerinin karşılıkları hesaplandığında, bir günlük farklılık görünür. Kadir gecesi olarak bilinen Kur'ân-ı Kerim'in ilk indiği gece gibi. Bilgisayar programımız bu farklılığı dikkate alacak ve doğru hesaplama yapacak şekilde hazırlandı. Günümüzde çoğu Arap ve İslam ülkeleri, Batı dünyasının gün tarifini benimsemişlerdir. Yani günün, saat ve dakika olarak "0.0" dan başlayıp 23 saat 59 dakika 59 saniyede bittiği şeklindeki tarifi kabul etmişlerdir.

#### **D. Kamerî Ayın Başlangıcının Tespiti**

Çıplak gözle Ramazan ve Zilhicce ayının başlangıcının tespit edilmesi yönteminden başka, günümüzde İslam ülkelerinde yetkililer Hicrî takvimin başlangıcını belirlemeyi değişmeyen kurala göre, yani Ay'ın astronomik doğuşunu takip eden gün, o ayın ilk günü olması kuralına göre tespit etmektedir. Bu tabii ki ancak takribi bir metottur. Mesela, eğer yeni ayın doğuşu, gece yarısından hemen önce olmuş ise o zaman gece yarısı yeni ayın başlangıcı sayılır. Şayet doğuş, gece yarısından sadece bir kaç dakika sonra olursa o zaman bir sonraki gece yarısı, ayın başlangıcı olur. Açıkçası bu kural Hicrî ayları daha önce haber vermek için kullanılan basit bir yöntemdir. Böylece Ramazan ve Zilhicce ayları dışında, diğer Hicrî ayların başlangıcının tespit edilmesi için herkes için geçerli bir kurala göre hazırlanmış Hicrî bir takvime dini bir önem veya mana atfedilmemiştir. Aslında böyle bir usûl, ilk dönem müslümanlar tarafından da izlenmemiştir.

Araplar hem İslâm'dan önce hem de İslâm'ın doğuşundan sonra uzun bir süre, günümüzdekine benzer bir takvim geliştirmekle ilgilenmemiştir. Hayat tarzları ve çevreleri, bizim kullandığımız sistematik ve her şeyi ile daha önceden belirlenmiş takvimlere ihtiyaç hissetmiyordu. Üstelik çölde yaşayan Arap kabileleri bir tarihi hatırlatacak bir usûle de muhtaç değillerdi. Çünkü onlar, doğrudan Ay'a bakarak ayın kaç günlük olduğunu ve zamanı biraz dikkatle hesaplayabiliyorlardı. Onun için onların tarih belirlemeleri yeni hilalin görülmesine de bağlı değildi.

Mesela bir Arap, ayın son gününde Ay'a baktığında ayın kaç olduğunu tahmin edebiliyordu. Ay'ın görülüp görülmemesi veya doğuş gecesinin bilinip bilinmemesi ayın kaçınıcı günü olduğunu tahmin etmek için engel teşkil etmiyordu. Bu, Arapların tarih tespitini Ay'ın dönüşündeki asli menzillerine göre yaptıklarını ifade eder. Biz bu gerçeği, hesaplarımızda dikkate aldık.

#### **IV. Nesî' Problemi**

Siyer kronolojisine ilişkin problemler araştırıldığında bir çok araştırmacının ileri sürdüğü şu iddia dikkati çekmektedir: Araplar, takvime düzensiz olarak gün veya ay ilave etmişlerdir. Yani nesî' usûlünü kullanıyorlardı. Eğer bu iddia kanıtlanmış olsaydı ilk dönem İslâm tarihinin Miladî karşılıklarını hesaplamaya teşebbüsün hiçbir mantığı olmazdı. Binaenaleyh bu iddia titiz ve hassas bir incelemeye muhtaçtır.

Araplar İslam'dan önce kameri takvimin dört ayına; Muharrem, Recep, Zilkade ve Zilhicce aylarına. "el-eşhuru'l-hurum" (kavga ve savaşın haram kabul edildiği aylar) diyordu. Bazı bilim adamları bu deyimî hatayla "hürmete şayan veya kutsal aylar" şeklinde tercüme etmişlerdir (Edwards 1964, s. 94). Oysa bu bağlamda "el-eşhuru'l-hurum" kelimesi dini manalara sahiptir ve İngilizce tek bir kelimeyle ifade edilemez. Onun için biz "el-eşhuru'l-hurum" ifadesini kullanmayı tercih ettik. Bu aylara Hz. İbrahim zamanından beri Araplar tarafından dini bir saygı gösterilmiş olmasına karşın bu düzen ve gelenek birbirleriyle sürekli savaşan kabileler tarafından ihlal ediliyordu. "el-Eşhuru'l-hurum" esnasında savaşa izin verme işlemi nesî' olarak bilinirdi. Kur'ân-ı Kerim (Tevbe: 9/36-37) dört haram ayın önemini tekit etti, nesî'i küfri hareketler sınıfına soktu ve sonunda yasakladı.

Nesî', doğulu ve batılı bilim adamları arasında çoğunlukla yanlış anlaşılan bir konu olmuştur. Bazı bilim adamları, nesî'in haram ayların birinde veya çoğunda savaşa izin verme ve kalan sekiz ay süresince savaşı yasaklama anlamını ifade ettiğini düşünmüştür (Hicazî 1952, X,44). Bu görüş açıkça nesî'in kameri yılın süresiyle oynama anlamına gelmediğini ifade eder. Fakat başka araştırmacılar, Arapların nesî' yöntemiyle el-eşhuru'l-hurum kabul edilen aylara bir ay ilave ettiklerini, bunu da o aylarda savaşı meşrulaştırmak için yaptıklarını; böylece ayların bilinen sırasını karıştırdıklarını kabul etmişlerdir. Bu sebeple aylar sırasını kaybediyor, mesela yedinci ay altıncı ay oluyordu. Haliyle diğer ayların sırası da değişiyordu (Kutup 1971, X, 216-221). İki görüş de, nesî'den bahseden Kur'ân-ı Kerim'in ilgili ayetini bir yanlış anlamadır. Kur'ân-ı Kerim açıkça ifade eder ki, Araplar nesî'i kullanarak haram ayların sayısını azaltırlardı. Yoksa bazı ilim adamlarının anladığı gibi diğer aylarda savaşmayı yasaklamak suretiyle haram ayların sayısının olduğu gibi korumazlardı. Aynı ayet şunu da vurgular: Araplar nesî' ile haram olanı helal kıldılar. Fakat Kur'ân-ı Kerim helal olanı haram kıldıklarının söylemiyor. Böylece Araplar nesî'e başvurmak suretiyle haram ayların birinde veya daha fazlasında savaş yapılmasına izin vermiş oldular. Sonuçta haram ayların sayısını azaltmış oldular.

İslam'dan önce Araplar haram aylar hususunda keyfi davranmışlardır. Kasten ve mükerrer defalar haram aylarda uyulması gereken barışı, ihlal etmişlerdir. Tarih şu hususa şahitlik etmektedir ki, nesî' ilk siyer müelliflerinin eserlerinde bulunan kronolojik bilgilerin sıhhatine etki etmemiştir. Vâkıdî'nin verdiği tarihler (1966, I,2-4) başka bir tartışma konusudur. O, bir çok siyer olayının tarihini ay ve yıl olarak Hicri takvime göre vermiştir. Onun hesapları, yılın hep 12 aydan teşekkül ettiğini, ayların sıralarının bozulmadığını ve değişmediğini gösterir.

Nesî'in başka bir yanlış anlama şekli, nesî'i takvime bir 13. ay ilave etme yöntemi olarak düşünmektir. Bazı ilim adamları Arapların bu yöntemi kameri yılı güneş yılı ile aynı çizgide tutmak için benimsediklerini düşünmüşlerdir (Hodgson 1974, I, 20-21). Hatta bazıları, nesî'i farazî olarak kabul edilen 13. ilave ayın ismi olduğunu ileri sürmüştür (Tsybulsky 1979, s. 14-15). Aslında Araplar, nesî'i, kameri yılı güneş yılına eşitlemek gibi basit bir nedenden dolayı tatbik etmemişlerdir. Babilîler'de olduğu gibi takvime gün veya ay ilave etme yöntemi, astronomi veya astroloji bilimine dayalı hesap yapan medeniyetler tarafından kullanılan bir

işlemdir (Parker ve Duberstein 1956). Halbuki İslam öncesi Araplar, astronomi veya astroloji bilimiyle ilgilenmemiştir.

Tsybulsky (1979, s. 15) ve Hodgson (1974, I,21) şöyle hatalı bir iddia da bulunmuşlardır: Kur'ân-ı Kerîm'in nesî'i yasaklaması, Arap yılının mevsimlerle sabit olmayan bir ilişkiye sahip olmasını netice vermiştir. Ne İslam'dan önce ne de sonra, Kur'ân-ı Kerîm'in yasakladığı nesî'in ay yılını güneş yılına ayarladığı hususunda hiçbir delil yoktur. Tsybulsky (1979, s. 13-14), kamerî Arap aylarının bir kısmının isimlerinin belirli mevsimlere işaret ettiğini ileri sürmüştür. Mesela, üçüncü ve dördüncü Hicrî aylar (bkz. Tablo-1), birinci ve ikinci baharı zikredildikleri sıra ile ifade eder. Yine beşinci ve altıncı ayların isimleri, birinci ve ikinci zemheri mevsimine işaret eder. Bu, tabii ki güneş takvimine uymaz. Tsybulsky gibi bir çok başka bilim adamı, bahar sözcüğünün Araplar tarafından sonbahara işaret etmek üzere kullanıldığını savunmuştur. O böylece bu dört ismin kamerî-şemsi takvimin ayları olduğu sonucunu çıkarmıştır. Onun fikirlerinin özü makul değildir. Çünkü Kamerî aylar sabit değildir. Onun Ramazan ayına telmihte bulunmasına gelince, Ramazan ayı Güneş takvimine göre kışın ortasına denk geldiği zaman bu yıllarda Ramazan ayının çok sıcak olduğunun ifade edilmesi anlamsız olur. Hakikat şudur: Kamerî Arap takviminde, ayların isimlerinin zahir manasının mevsimlere işaret etmesi, tarih boyunca eski Arap kabilelerinin bir çok kez Ay ve Güneş takvimleri arasında gidip gelmiş olmalarından kaynaklanır. Onun için, en son zamanda kullandıkları bazı Kamerî takvim aylarının isimleri daha eski bir Güneş takviminin aylarından miras kalmıştır. Özetle Araplar, nesî'in Kamerî yılı Güneş yılı ile aynı çizgide tutmak yani kamerî-şemsi yılı elde etmek için kullanıyordu şeklindeki iddia doğru değildir.

Arapların nesî'i ne kadar kullandıkları bir tarafa bırakırsak, nesî' Arap kamerî yılın ne kadar sürdüğüne ve ayların sırasına etki etmemiştir. Bu sebeple nesî', kronolojik bilgilerin sıhhatini etkilememiştir. Ortaya konulmuştur ki, bazı bilim adamlarının İslam tarihi kronolojisinin güvenilirliğine şüphe atfetme teşebbüsleri, hem nesî'i hem de Arap kamerî takvimini yanlış anlamalarından kaynaklanmaktadır.

## **V. Siyer Literatürüyle İlgili Notlar**

Bu makale, ilk dönem İslam tarihi kronolojisini ele aldığından mevcut kaynaklarda belirtilen bazı önemli tarihi gerçeklerin bahsedilmesi gerekmektedir. Doğrusu bütün İslam tarihi yazarları arasında, siyer literatürünün sıhhatini tespit etmek fevkalade problemlili bir mesele olduğu açıktır. İslam tarihinde siyer bilgisinin daha çok ihtilafı konular arasında yer almasının önemli bir sebebi, bizzat Hz. Peygamber devrinden günümüze intikal eden siyere dair yazılı malzemeye sahip olmayışımızdır.

Araştırmacılar, siyerle ilgili en erken döneme ait bu gün mevcut bilgilerin bile Urve b. Zübeyr (ikinci Muhammedî asrın ortası, ilk Hicrî asrın sonu) ile muhtemelen diğerlerinin yazdıklarına dayalı olduğunda müttefiktir (Jones 1966, 19-30). Vâkıdî (ö. Mh. 261/822) ve İbn Hişam'ın (ö. Mh. 274/835) siyerleri üçüncü Muhammedî asrın ilk yarısının sonlarında (yani ikinci Hicrî asrın ikinci yarısında),

başka bir deyişle Hz. Peygamber'in vefatından 150 sene sonra yazılmıştır. Aslında İbn Hişam'ın Sîre'si, Abbasilerin ilk dönemlerinde yaşayan Muhammed b. İshak (ö. Mh. 205/768) tarafından ilk olarak yazılan malzemenin biraraya getirilmiş halidir. Siyerin Vâkıdî rivayeti ekseriyetle Zührî'den (ö. Mh. 178/742) iktibas edilmiştir. Zaten İbn İshak da Zührî'nin öğrencilerindedir.

Siyerle ilgili daha erken döneme ait kaynakların mevcut olmaması, yeni ve eski bazı yazarlar tarafından, herhangi bir biyografiyi yazmaları bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış olan ilk müslümanların (sahabelerin) bilerek bu alanda bir faaliyet yapmamalarına bağlanır. Mesela Abdulhamid (1937, I,12), Hz. Peygamber @'ın sözlerini kaydetmeyi müslümanlara yasakladığına, ancak sözlü olarak nakletmeye izin verdiği dair bir rivayet nakleder (a. g. e., II,393). Böyle bir mantık yürütme tenkide açıktır. Çünkü ilk müslümanların Hz. Peygamber @'ın sîretini yazmaktan geri durmalarının sebebi sırhâti konusunda müslümanların ittifak ettikleri bir hadis ise, o zaman nasıl oldu da daha sonraki müslümanlar bu ittifakı başarılı bir şekilde ihlal edebildiler. Guillaume (1924,15-16), bir anekdotta hadis tarihi konusunda kapsamlı bir tartışma takdim eder. Şöyle ki: Erken dönemde yaşamış bir çok ehliyetli ilim adamından Hz. Peygamber'in ensârdan birine hadisleri kaydetmesi için izin verdiği nakledilir. Bundan başka Guillaume, Hz. Peygamber'in vefatının hemen sonrasında siyer ve hadisin yazıldığına dair kuvvetli tarihi deliller verir. Hz. Peygamber'in hadislerinin yazılıp tedvin edilmesi için resmi emir Halife Ömer b. Abdilaziz tarafından Mh. 153/717 tarihi civarında verildi. Ömer b. Abdilaziz'in kararı, İslam'ın ilk dönem tarihinin önemli bir kısmını zayi olmaktan korudu ve Hz. Peygamber'in siyer ve hadisini tasnif ve kaydetme hususunda çok aktif bir hareketi başlattı.

## VI. Sonuçlar

Biz, Vâkıdî'nin Megâzî'sinde (1966, I-III) tarihi tespit edilmiş olayları toplayıp liste haline getirdik. Vâkıdî'nin Megâzî'si İbn Hişam'ın Sîre'sinden (1966, I-IV) daha çok bilgilendirici ve sahihtir. İbn Hişam, Sîre'sinde olaylarla ilgilenmişse de olayların tarihlerine yaptığı atıfların önemi azdır. Onun Sîre'sinde verilen fakat Vâkıdî'nin atladığı bir kaç tarihe listemizde yer verdik. İki kaynak, aynı olaya farklı tarihler vermesi durumunda rivayetlerin tutarlılığını araştırdık. Taberî (ö. Mh. 364/922) (1961-1962), İbn Kesir (ö. Mh. 328/1372) (1988) ve Diyarbekrî (1885) gibi başka kaynaklara da müracaat ettik. Bu durum, özellikle İbn Hişam'ın İbn İshak'ın eserinin orijinal metni eserine dahil etmemesine başlanabilir. İbn Hişam, İbn İshak'ın Sîre'sinde değişiklik yaptığını, özetlediğini, hattı bazı bölümleri çıkardığını itiraf etmektedir (İbn Hişam 1937, I, 2-3).

Kronolojik listemizi hazırlarken, Vâkıdî'nin talebesi ve katibi olan İbn Sa'd'ın Sîre'sine de (ö. Mh. 184/844) (1905, I-II) başvurduk. İbn Sa'd'ın eserinin önemi, siyerin en erken kaynaklarından biri olması yanı sıra Vâkıdî'nin verdiği birçok olayın tarihini teyit etmesidir. İbn Sa'd, İbn Hişam ve Vâkıdî'de bulunmayan bazı tarihleri de vermiştir. Bazı tarihler, İbn Sa'd'ın siyerinde bulunan bilgiler kullanılarak hesapladık. Mesela İbn Sa'd Buhran'da bulunan Benu Süleym'e karşı yapılan gazvede Hz. Peygamber'in Medine'den on gün uzak kaldığını söyler.

Gazve, 6 Cemaziyevvel H. 3 tarihinde meydana gelmiştir. Hz. Peygamber'in Medine'ye dönüşü ise 16 Cemaziyevvel H. 3 tarihinde olduğu kabul edilir (a.g.e., II. 24).

Netice olarak siyer kaynaklarının siyer olaylarının ekseriyetini bir kronolojik sıra içinde sundukları ifade edilebilir. Kaynaklar tali olaylarda benzer bir eğilim göstermezler. Bu da tali olayların tarihlerinin tespit edilmemesi ilk ravilerin dikkatinden kaçmasından kaynaklanır.

Yaptığımız hesapların sonuçları ile birlikte listelenen bütün bilgiler altı sütuna sahip olan Tablo-2'de gösterilecektir: Birinci sütunda, olayların kısa bir tarifi verilir. Mesela bir kaç örnek üzerinde duralım:

**1. Hz. Peygamber Komutasında Yapılan Bir Gazve:**

|               |                |                   |    |             |   |
|---------------|----------------|-------------------|----|-------------|---|
| Bedir gazvesi | 17 Ramazan H.2 | 17 Ramazan Mh. 56 | Gn | 12 Mart 624 | Ç |
|---------------|----------------|-------------------|----|-------------|---|

**2. Hz. Peygamber'in Komutasında Yapılan Başka Bir Gazve**

|                     |                    |              |    |               |   |
|---------------------|--------------------|--------------|----|---------------|---|
| Benu Lihyan gazvesi | 1 Rebiulevvel H. 6 | 1 Nûr Mh. 60 | Gn | 19 Temmuz 626 | P |
|---------------------|--------------------|--------------|----|---------------|---|

**3. Hz. Peygamber'in Atadığı Bir Komutanın Seriyyesi**

|                                  |                         |                   |                     |
|----------------------------------|-------------------------|-------------------|---------------------|
| Zeyd b. Haris'in Hismâ seriyyesi | .../ Cemaziyelahir H. 6 | .../ Zehra Mh. 60 | .../ Ekim-Kasım 627 |
|----------------------------------|-------------------------|-------------------|---------------------|

**4. Arap Kabilelerinin, İslam'ı Kabul Ettiklerini Bildirmek Üzere Hz. Peygamber'e Delege Göndermeleri**

|                                 |                   |                    |                  |
|---------------------------------|-------------------|--------------------|------------------|
| Gassan'dan gelen temsilci heyet | .../Ramazan H. 10 | .../Ramazan Mh. 64 | Kasım-Aralık 631 |
|---------------------------------|-------------------|--------------------|------------------|

İkinci sütunda, Hicri tarihler yer alır, bir çok olayın ya gün yada ay olarak meydana geldiği tarih eksiktir. Sadece yılı, veya ay ya da yılı tespit edilmiş olayların kronolojik sırası, söz konusu siyer metinlerinden çıkarılmıştır. Hz. Peygamber'in ---/---/H. Ö. 10. yılda İslam'a açık davete başladığı tarih gibi. Aynı durum üçüncü ve beşinci sütuna da uygulandı.

Üçüncü sütunda olayların Muhammedî takvime göre tarihleri verilmiştir. Bir olayın Hicri takvime göre meydana geldiği ay bilinmiyorsa, bu olayın, Hicri yılın

ilk 10 ayından birinde olduğu farz edildi. Böylece olayın Muhammedî takvime göre yılı, Hicrî yıla 54 yıl eklenerek elde edilir (bkz. Eş değerleri bulmak için birinci formül).

Dördüncü sütun olayın meydana geldiği zamanı gösterir. "Gc" (gece) rumuzu, olayın gün batımı ve gece yarısı arasında olduğunu işaret eder. Olaylar gece yarısı ve günbatımı arasında olduğuna "Gn." (gündüz) rumuzu ile işaret edilmiştir. Burada olayın meydana geldiği zamanı belirtmenin önemi, Miladî tarihi doğru bir şekilde belirlemek için kullanılmasından kaynaklanır. Çünkü Arap gününün gündüz ve gecesi (yukarıda anlatıldığı gibi), iki Batı gününe (gelen paragrafa bkz.) denk gelir.

Beşinci sütunda, Hicrî ve Muhammedî tarihlerin Miladî karşılıkları verilmiştir. Bir olayın Hicrî bilinmediğinde, Miladî karşılığı iki muhtemel ay olur. Eğer olayın Hicrî ayı bilinmiyorsa, Miladî iki muhtemel yıl verilir. Mesela, Kureyşlilerin müslümanlara uyguladığı boykotun kaldırılması tarihi, ----/----/618-619 şeklindedir. Bir olayın vakti (mesela güneşin doğuşunda mı, batışında mı gibi) bilinmiyorsa (ki bu durum tablodaki yeri boş bırakılarak işaret edilmiştir), iki muhtemel Miladî tarih verilir. Mesela müslümanlar tarafından kuşatıldıktan sonra Benu Kurayza'nın teslim olmasının Muhammedî takvimde tam tarihi 7 Hac Mh. 59'dur. Fakat olayın zamanı bilinmediğinden, söz konusu Muhammedî tarihin Miladî karşılığı şu iki Miladî tarihten biri olabilir: 27-28 Nisan 627.

Altıncı sütun, siyer olayının haftanın hangi günü meydana geldiğini gösterir. Haftanın günleri bir veya iki harfle kısaltma yapılarak belirtildi. Mesela "C." harfi Cuma gününü temsil eder. Dikkat edilmelidir ki, bu sütun iki Miladî tarihe kısmen denk gelen bir Arap gününü verir. Mesela 27-28 Nisan 627 günleri, tek Arap günü olan Salı gününü gösterir.

Tablo-2'nin gösterdiği gibi ilk dönem İslam tarihinin önemli bir çok olayı Cuma günü meydana gelmiştir. Bu sonuç, Hz. Peygamber'in doğumu, Kur'an-ı Kerim'in ilk inişi ve diğer önemli olayların hepsinin Pazartesi gününde olduğunu ifade eden hadisın sıhhatini cerh eder. Aslında, bir çok alim bu hadisın sıhhatine şüphe atfetmiştir (İbn Kesir 1988, II, 21). Belli başlı siyer olaylarının çoğunun Cuma gününde meydana geldiği bulgusu, Kur'an-ı Kerim tarafından Cuma gününe affettiği önemle uyum arz eder. Zaten bir çok hadis de Cuma'nın haftanın diğer günlerinden üstünlüğünü ifade etmiştir. Mesela, Buhârî'nin (ö. Mh. 310/1870) (1896) meşhur hadis külliyyatında, haftanın diğer günleri arasında Cuma gününün farklı bir konuma sahip olduğuna vurgu yapan müstakil bir bölüm yer alır. Tablo-2'den seçilen tablo-3, Cuma günü meydana gelen önemli siyer olaylarını gösterir.

**VII. NETİCE**

Muhammedî takvim ve hesaplama tekniklerinin kullanımı, orjinal bir şekilde bu makalenin müellifleri tarafından (el-Casnazani v. d. 1992) teklif edilmiştir. Bu örnek çalışmada Hz. Peygamber zamanının kamerî ve Miladî kronolojisini hazırlamak için siyerin en eski kaynakları kullanıldı. Siyer kaynaklarının incelenmesi sonucu elde edilen tarihi tespit edilmiş olaylar ilk kez kamerî takvime göre kronolojik sıraya koyuldu. Yine ilk kez bu olayların Gregorian tarihleri hesaplandı. Tabi ki bu çalışma siyerin mevcut bütün kaynaklarını kapsamaz. Bu çalışma da verilen kronoloji, ileride başka tarihi bilgiler kullanılarak genişletilip tamamlanabilir. Aslında Muhammedî takvim ve onunla ilişkili hesaplama teknikleri kullanılarak Hz. Peygamber sonrası dönemin olayların tarihlerinin daha doğru bir şekilde tespiti için yararlanılabilir.

**Tablo-1: Muhammedî Takvim Aylarının Hicrî Takvimdeki Karşılıkları:**

| No | Muhammedî aylar | Hicrî aylar   |
|----|-----------------|---------------|
| 1  | Nûr             | Rebiulevvel   |
| 2  | Kudûs           | Rebiulahir    |
| 3  | Kerrâr          | Cemaziyevvel  |
| 4  | Zehra           | Cemaziyelahir |
| 5  | İsrâ            | Recep         |
| 6  | Kadisiye        | Şaban         |
| 7  | Ramazan         | Ramazan       |
| 8  | Nasr            | Şevval        |
| 9  | Biât            | Zilkade       |
| 10 | Hac             | Zilhicce      |
| 11 | Hicret          | Muharrem      |
| 12 | Fütûh           | Safer         |

Tablo-2: Siyer Kronolojisi

| Siyer Olayları   | Hicrî Takvim                  | Muhammedî Takvim | Zaman | Miladî Takvim   | Gün |
|--|-------------------------------|------------------|-------|-----------------|-----|
| Hz. Peygamber'in @ Mekke'de dünyaya teşrihi  | 12<br>Rebiulevvel<br>H. Ö. 54 | 12 Nûr 1         | Gn.   | 2 Mayıs 570     | C.  |
| Resûlullah'ın @ sûtanne Halime'ye verilmesi  | ...Rebiulevvel<br>H. Ö. 54    | ...Nûr 1         |       | .../Mayıs 570   |     |
| Halime'nin Hz. Peygamber'i annesi Amine Hatuna geri getirmesi                              | .../.../H. Ö.<br>52           | .../.../3        |       | .../.../572-573 |     |
| Halime'nin 'şakk-ı sadr' mucizesinden sonra Resûl-i Ekrem'i tekrar annesine geri getirmesi | .../.../H. Ö.<br>50           | .../.../5        |       | .../.../574-575 |     |
| Halime'nin Hz. Peygamber'i son kez annesine geri getirmesi                                 | .../.../H. Ö.<br>49           | .../.../6        |       | .../.../575-576 |     |
| Mekke kahininin, Resûlullah'ı teşhis etmesi ve Kureys'i uyarması                           | .../.../H. Ö.<br>49           | .../.../6        |       | .../.../575-576 |     |
| Amine Hatunun Hz. Peygamber ile beraber Medine'de bulunan dayılarına ziyarete gitmesi      | .../.../H. Ö.<br>48           | .../.../7        |       | .../.../576-577 |     |
| Medine dönüşü Amine Hatunun vefatı ve Abdumuttalib'in Hz. Peygamber'i himayesine alması    | .../.../H. Ö.<br>48           | .../.../7        |       | .../.../576-577 |     |
| Abdumuttalib'in vefatı ve Ebu Talib'in Hz. Peygamber'i himayesine alması                   | .../.../H. Ö.<br>46           | .../.../9        |       | .../.../578-579 |     |
| I. Ficar savaşı  | .../.../H. Ö. 4               | .../.../11       |       | .../.../580     |     |
| Ebu Talib'in, Hz. Peygamber'i ticari amaçlı bir seyahatle Suriye'ye götürmesi              | .../.../H. Ö.<br>42           | .../.../13       |       | .../.../581-582 |     |
| Rahip Bahira'nın peygamberlik alametlerini Hz. Muhammed @ a sezmesi                        | .../.../H. Ö. 42              | .../.../13       |       | .../.../581-582 |     |



| Siyer Olayları  | Hicri Takvim                     | Muhammedî Takvim   | Zaman | Miladi Takvim              | Gün  |
|---|----------------------------------|--------------------|-------|----------------------------|------|
| II. Ficar Savaşı  | .../.../Şevval<br>H. Ö. 34       | .../.../Nasr<br>21 |       | .../Nisan-Mayıs<br>590     |      |
| H. Peygamber'in Hilful-Fudûl'a katılması  | .../.../Zilkade<br>H. Ö. 34      | .../.../Biât<br>21 |       | .../Mayıs-<br>Haziran 590  |      |
| H. Peygamber'in Hz. Hatice'nin ticari kervanının yöneticisi olarak Suriye'ye gitmesi  | .../.../H. Ö. 29                 | .../.../26         |       | .../.../594-595            |      |
| H. Peygamber'in Hatice ile evlenmesi  | .../.../H. Ö. 29                 | .../.../26         |       | .../.../594-595            |      |
| Ali b. Ebi Talib'in doğumu  | .../14/Recep<br>H. Ö. 24         | 14 İsrâ 31         |       | 9 Ekim 599                 | C.   |
| H. Peygamber'in, Hacerü'l-Esved'in yeniden inşa edilen Kâbe'deki yerine yerleştirilmesi konusunda Kureyş kabilesi kolları arasında çıkan anlaşmazlıkta hakemlik yapması | 19<br>Cemazeyela<br>hir H. Ö. 17 | 19 Zehra 38        | Gn.   | 30 Haziran 606             | Pr.  |
| H. Peygamber'in kızı Fatımatu'z-Zehra'nın doğumu  | 20<br>Cemazeyela<br>hir H. Ö. 17 | 20 Zehra 38        | Gc.   | 30 Haziran 606             | C.   |
| Kur'ân-ı Kerim'in ilk inşi (Leyletü'l-Kadr)   | 27 Ramazan<br>H. Ö. 13           | 27 Ramazan<br>42   | Gc.   | 20 Ağustos 610             | C.   |
| Resûlullah'ın, İslam'a açık davete başlaması  | .../.../H. Ö. 10                 | .../.../45         |       | .../.../612-613            |      |
| Müslümanların, Habeşistan'a ilk hicreti   | .../Recep H.<br>Ö. 9             | .../ İsrâ 46       |       | .../Nisan-Mayıs<br>614     |      |
| Muhacirlerin Habeşistan'dan dönüşü  | .../Şevval H.<br>Ö. 9            | .../Nasr 46        |       | .../Temmuz-<br>Ağustos 614 |      |
| Kureyş'in, müslümanlara ekonomik ve sosyal boykot uygulaması ve Şi'b-i Ebi Talib'te abluka altına alması.   | 1 Muharrem<br>H. Ö. 7            | 1 Hicret 47        | Gc.   | 28 Eylül 615               | Pts. |
| Müslümanlara uygulanan boykotun kaldırılması  | .../.../ H. Ö. 4                 | .../.../51         |       | .../.../618-619            |      |

| Siyer Olayları  | Hicri Takvim        | Muhammedî Takvim | Zaman | Miladî Takvim          | Gün  |
|---|---------------------|------------------|-------|------------------------|------|
| Ebu Talib'in vefatı   | .../.../ H. Ö. 4    | .../.../51       |       | .../...618-619         |      |
| Hz. Hatice'nin vefatı   | .../.../ H. Ö. 4    | .../.../51       |       | .../...618-619         |      |
| Hz. Peygamber'in, İslam'a davet ve destek bulmak için Taife gitmesi                                       | .../Şevval H. Ö. 4  | .../ Nasr 51     |       | .../Mayıs-Haziran 619  |      |
| Resûl-i Ekrem'in Taif'ten dönmesi   | .../Zilkade H. Ö. 4 | .../Biât 51      |       | .../Haziran-Temmuz 619 |      |
| Hz. Peygamber'in isrâ vi mi'râc mucizesi (İsrâ: 17/1).  | 27 Recep H. Ö. 3    | 27 İsrâ 52       | Gc.   | 6 Mart 620             | C.   |
| Medine'den ilk olarak bir grubun İslâm'ı kabul etmesi   | .../.../ H. Ö. 3    | .../.../ 52      |       | .../.../620            |      |
| I. Akabe Biât ı   | .../.../ H. Ö. 2    | .../.../ 53      |       | .../.../ 620-621       |      |
| II. Akabe Biât ı  | 12 Zilhicce H. Ö. 1 | 12 Hac 54        | Gc.   | 25 Haziran 622         | Cts. |
| Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret etmesi  | 28 Safer 1          | 28 Fütûh 54      | Gc.   | 8 Eylül 622            | Pr.  |
| Resûlullah'ın, Sevr mağarasına sığınması  | 28 Safer 1          | 28 Fütûh 54      | Gc.   | 8 Eylül 622            | Pr.  |
| Hz. Peygamber'in Sevr mağarasından ayrılması  | 2 Rebiulevvel 1     | 2 Nûr 55         | Gc.   | 11 Eylül 622           | P.   |
| Hz. Ali'nin Medine'ye hicret etmesi   | 2 Rebiulevvel 1     | 2 Nûr 55         | Gc.   | 11 Eylül 622           | P.   |
| Resûl-i Ekrem'in Medine'nin Benü Amr mıntıkasında ki Kudayd'a ulaşması                                    | 12 Rebiulevvel 1    | 12 Nûr 55        | Gn.   | 22 Eylül 622           | Ç.   |
| Hz. Ali'nin Kudayd'a ulaşması   | 12 Rebiulevvel 1    | 12 Nûr 55        | Gn.   | 22 Eylül 622           | Ç.   |
| Hz. Peygamber'in Kudayd'dan ayrılması   | 21 Rebiulevvel 1    | 21 Nûr 55        | Gn.   | 1 Ekim 622             | C.   |
| Hz. Peygamber'in Benü Sâlim yurduna ulaşması ve Cuma namazını kılması                                     | 21 Rebiulevvel 1    | 21 Nûr 55        | Gn.   | 1 Ekim 622             | C.   |
| Hz. Peygamber'in cami için yer seçmesi ve Ebu Eyyub el-Ensari'nin evinde misafir olarak kalmaya başlaması | 21 Rebiulevvel 1    | 21 Nûr 55        | Gn.   | 1 Ekim 622             | C.   |

| Siyer Olayları  | Hicri Takvim          | Muhammedî Takvim | Zaman | Miladî Takvim         | Gün |
|---|-----------------------|------------------|-------|-----------------------|-----|
| Hz. Peygamber'in mühac ve ensâr arasında kardeşlik (muahât) tesis etmesi ve İmam Ali (r. a.)'ı kendine kardeş seçmesi | .../Rebiulevvel 1     | .../Nûr 55       |       | .../Ekim 622          |     |
| Hz. Hamza'nın (Kureys'e ait bir kervana hücum etmek amacıyla Kızıldeniz sahiline) seriyyesi                           | .../Ramazan 1         | .../Ramazan 55   |       | .../Mart-Nisan 623    |     |
| Mescidü'n-Nebi'nin inşaatının tamamlanması  | .../Şevval 1          | .../ Nasr 55     |       | .../Nisan-Mayıs 623   |     |
| Hz. Peygamber'in Ebu Eyyub'un evinden ayrılması   | .../Şevval 1          | .../Nasr 55      |       | .../Nisan-Mayıs 623   |     |
| Ubeyd b. Haris'in Rabiğ seriyyesi   | .../Şevval 1          | .../ Nasr 55     |       | .../Nisan-Mayıs 623   |     |
| Sa'd b. Ebi'l-Vakkas'ın el-Harrar seriyyesi   | .../ Zilkade 1        | .../Biât 55      |       | .../Mayıs-Haziran 623 |     |
| Ebva (Veddan) gazvesi   | .../ Safer 2          | .../Fütûh55      |       | .../ Ağustos 623      |     |
| Ebva'dan dönüş  | .../ Safer 2          | .../Fütûh 55     |       | .../Ağustos 623       |     |
| Buvat gazvesi   | .../Rebiulevvel 2     | .../ Nûr 56      |       | .../ Eylül 623        |     |
| I. Bedir gazvesi (Kureys'in ileri gelenlerinden Safvan'ın yönettiği ticaret kervanına karşı)                          | .../Rebiulevvel 2     | .../Nûr 56       |       | .../ Eylül 623        |     |
| Hz. Peygamber'in Zü'l-Uşayra'ya hareketi  | .../Cemaziyel evvel 2 | .../Kerrar 56    |       | .../ Ekim-Kasım 623   |     |
| Zü'l-Uşayra gazvesi   | .../Cemaziyel ahir 2  | .../Zehra 56     |       | .../ Kasım-Aralık 623 |     |
| Zü'l-Uşayra'dan dönüş   | .../Cemaziyel ahir 2  | .../Zehra 56     |       | .../Kasım-Aralık 623  |     |
| Abdullah b. Cahş'ın Nahle seriyyesi   | 29 Recep 2            | 29 İsrâ 56       | Gn.   | 24 Ocak 624           | Ç.  |
| Abdullah b. Cahş'ın Nahle'den dönüşü  | .../ Şaban 2          | .../Kadisiye 56  |       | .../ Ocak 624         |     |

| Siyer Olayları   | Hicri Takvim       | Muhammedî Takvim | Zaman | Miladî Takvim       | Gün  |
|--|--------------------|------------------|-------|---------------------|------|
| Kiblenin Beytül-Makdis (Kudüs)'ten Mescid-i Haram'a çevrilmesi | 16 Şaban 2         | 16 Kadisiye 56   | Gc.   | 9 şubat 624         | C.   |
| Ramazanda oruç tutmanın farz kılınması                         | .../Şaban 2        | .../Kadisiye 56  |       | .../ Şubat 624      |      |
| Hz. Peygamber'in Bedir'e hareketi                              | 12 Ramazan 2       | 12 Ramazan 56    | Gn.   | 7 Mart 624          | Çr.  |
| Hz. Peygamber'in Bedire ulaşması                               | 17 Ramazan 2       | 17 Ramazan 56    |       | 11-12 Mart 624      | Pts. |
| Bedir Gazvesi  | 17 Ramazan 2       | 17 Ramazan 56    | Gn.   | 12 Mart 624         | Pts. |
| 'Umeyr b. 'Adiy'in, Asmâ' binti Mervan'ı öldürmesi             | 25 Ramazan 2       | 25 Ramazan 56    | Gc.   | 19 Mart 624         | S.   |
| Sâlim b. Umeyr'in Ebu 'Afa'ı öldürmesi                         | .../Şevval 2       | .../Nasr 56      |       | .../ Mart-Nisan 624 |      |
| Benu Kaynuka'nın kuşatılması                                   | 14 Şevval 2        | 14 Nasr 56       | Gn.   | 7 Nisan 624         | Cts. |
| Benu Kaynuka'nın Medine'den sürülmesi                          | 1 Zilkade 2        | 1 Biât 56        |       | 23-24 Nisan 624     | S.   |
| es-Sevik gazvesi   | 5 Zilhicce 2       | 5 Hac 56         | Gn.   | 28 Mayıs 624        | Pts. |
| es-Sevik'ten dönüş   | 10 Zilhicce 2      | 10 Hac 56        |       | 1-2 Haziran 624     | Cts. |
| Karkaratü'l-Küdr gazvesi                                       | 14 Muharrem 3      | 14 Hicret 56     | Gn.   | 5 Temmuz 624        | Pr.  |
| Karkaratü'l-Küdr'den dönüş                                     | 1 Safer 3          | 1 Fütüh 56       |       | 21-22 Temmuz 624    | P.   |
| Hz. Peygamber'in Gatafan'a karşı hareketi                      | 12 Rebiulevvel 3   | 12 Nûr 57        |       | 30-31 Ağustos 624   | C.   |
| Muhammed b. Mesleme'nin, Ka'b b. Eşrefi öldürmesi              | 14 Rebiulevvel 3   | 14 Nûr 57        | Gc.   | 1 Eylül 624         | P.   |
| Gatafan (Zu Emer) gazvesi                                      | .../ Rebiulevvel 3 | .../Nûr 57       |       | .../ Eylül 624      |      |
| Hz. Peygamber'in Gatafan'dan dönüşü                            | 23 Rebiulevvel 3   | 23 Nûr 57        |       | 10-11 Eylül 624     | Pr.  |
| Benu Süleym'e karşı Buhran gazvesi                             | 6 Cemaziyelevvel 3 | 6 Kerrar 57      |       | 23-24 Ekim 624      | Pr.  |

| Siyer Olayları  | Hicrî Takvim      | Muhammedî Takvim | Zaman | Miladî Takvim          | Gün  |
|---|-------------------|------------------|-------|------------------------|------|
| Buhran'dan dönüş  | 16 Cemaziyelvel 3 | 16 Kerrar 57     |       | 2-3 Kasım 624          | Cts. |
| Zeyd b. Haris'in el-Kared seriyyesi   | 1 Cemaziyelahir 3 | 1 Zehra 57       |       | 16-17 Kasım 624        | Cts. |
| Hz. Hasan'ın doğumu   | 15 Ramazan 3      | 15 Ramazan 57    | Gc.   | 26 Şubat 625           | Ç.   |
| Kureyş ordusunun Uhud'a hareketi  | 25 Ramazan 3      | 25 Ramazan 57    |       | 8-9 Mart 625           | Cts. |
| Hz. Peygamber'in iki kişiyi Zü'l-Huleyfe'de bulunan Kureyş ordusu hakkında istihbaratta bulunmak üzere göndermesi | 5 Şevval 3        | 5 Nasr 57        | Gc.   | 18 Mart 625            | S.   |
| Uhud gazvesi  | 7 Şevval 3        | 7 Nasr 57        | Gn.   | 21 Mart 625            | Pr.  |
| Hamrâ'u'l-Esed gazvesi  | 8 Şevval 3        | 8 Nasr 57        | Gn.   | 22 Mart 625            | C.   |
| Hamrâ'u'l-Esed'den dönüş  | 13 Şevval 3       | 13 Nasr 57       |       | 26-27 Mart 625         | Ç.   |
| Ebu Selmâ'nın Benu Esed'e karşı Katan seriyyesi   | 1 Muharrem 4      | 1 Hicret 57      |       | 10-11 Haziran 625      | S.   |
| Abdullah b. Üneys'in 'Urane'de Süfyan b. Halid'i öldürmesi  | 5 Muharrem 4      | 5 Hicret 57      |       | 14-15 Haziran 625      | Cts. |
| Abdullah b. Üneys'in dönüşü   | 23 Muharrem 4     | 23 Hicret 57     |       | 2-3 Temmuz 625         | Ç.   |
| Bî'r Ma'ûne'da Münzir b. Amr ve 70 müslümanın şehid edilmesi  | .../Safer 4       | .../ Fütûh 57    |       | .../Temmuz-Ağustos 625 |      |
| er-Reci'de seçkin bir müslüman grubun şehid edilmesi  | .../Safer 4       | .../Fütûh 57     |       | .../Temmuz-Ağustos 625 |      |
| Hz. Peygamber'in Benu Nadir'i kuşatma altına alması ve Medine'den sürmesi   | .../Rebiulevel 4  | .../Nûr 58       |       | .../ Ağustos-Eylül 625 |      |
| Bedrû's-Suğra gazvesi (Bedrû'l-Ahira, Bedrû'l-Mev'id veya Ceyşû's-Sevik isimleriyle de bilinir)                   | 1 Zilkade 4       | 1 Biât 58        | Gn.   | 3 Nisan 626            | Pr.  |

| Siyer Olayları  | Hicri Takvim     | Muhammedî Takvim | Zaman | Miladî Takvim        | Gün  |
|---|------------------|------------------|-------|----------------------|------|
| Bedrû's-Sügra'dan dönüş   | 15 Zilkade 4     | 15 Biât 58       |       | 16-17 Nisan 626      | Pr.  |
| Zatü'r-Rika gazvesi   | 10 Muharrem 5    | 10 Hicret 58     | Gn.   | 10 Haziran 626       | S.   |
| Sirâr'a (Medine'ye yakın bir yer) dönüş   | 25 Muharrem 5    | 25 Hicret 58     |       | 24-25 Haziran 626    | Ç.   |
| Dümetu'l-Cendel gazvesi   | 25 Rebiulevvel 5 | 25 Nûr 59        | Gn.   | 23 Ağustos 626       | Cts. |
| Dümetu'l-Cendel'den dönüş   | 19 Rebiulevvel 5 | 19 Kudüs 59      |       | 14-15 Eylül 626      | Pts. |
| Mudar'dan Müzeyneli bir temsilci heyetin Hz. Peygamber'e gelmesi ve İslam'ı kabul ettiklerini bildirmeleri (ilk temsilci heyet) | .../Recep 5      | .../İsrâ 59      |       | .../Kasım-Aralık 626 |      |
| Sa'd b. Bekr'den Hz. Peygamber'e temsilci heyetin gelmesi   | .../Recep 5      | .../İsrâ 59      |       | .../Kasım-Aralık 626 |      |
| Hz. Hüseyin'in (r. a.) doğumu   | 2 Şaban 5        | 2 Kadisiye 59    | Gc.   | 25 Aralık 626        | C.   |
| el-Müreysi (Mustalik) gazvesi   | 2 Şaban 5        | 2 Kadisiye 59    | Gn.   | 25 Aralık 626        | C.   |
| el-Müreysi'den dönüş  | 1 Ramazan 5      | 1 Ramazan 59     |       | 23-24 Ocak 627       | Cts. |
| Müslümanların Medine etrafına hendek kazmaya başlaması  | 2 Zilkade 5      | 2 Biât 59        |       | 24-25 Mart 627       | Ç.   |
| Hendek hafriyatının tamamlanması  | 8 Zilkade 5      | 8 Biât 59        |       | 30-31 Mart 627       | S.   |
| Kureyş ve müttefiklerinin Medine'ye ulaşması ve kuşatma altına alması (Hendek gazvesi)  | 8 Zilkade 5      | 8 Biât 59        |       | 30-31 Mart 627       | S.   |
| Kuşatmanın başarısız olması, Kureyş ve müttefiklerinin geri çekilmesi   | 23 Zilkade 5     | 23 Biât 59       | Gn.   | 15 Nisan 627         | Ç.   |
| Hz. Peygamber'in Benu Kurayza'yı muhasara altına alması   | 23 Zilkade 5     | 23 Biât 59       | Gn.   | 15 Nisan 627         | Ç.   |

| Siyer Olayları   | Hicri Takvim          | Muhammedî Takvim | Zaman | Miladî Takvim               | Gün  |
|--|-----------------------|------------------|-------|-----------------------------|------|
| Benü Kureyza'nın teslim olması                                   | 7 Zilhicce 5          | 7 Hac 59         |       | 27-28 Nisan 627             | S.   |
| Eşca'dan Hz. Peygamber'e temsilci heyetin gelmesi                | .../Zilhicce 5        | .../Hac 59       |       | .../Nisan Mayıs 627         |      |
| Muhammed b. Mesleme'nin Kuratâ seriyyesi                         | 10 Muharrem 6         | 10 Hicret 59     | Gc.   | 29 Mayıs 627                | Cts. |
| Muhammed b. Mesleme'nin Kuratâ'dan dönüşü                        | 29 Muharrem 6         | 29 Hicret 59     |       | 17-18 Haziran 627           | Pr.  |
| Benü Lihyân gazvesi  | 1 Rebiulevvel 6       | 1 Nûr 60         | Gn.   | 19 Temmuz 627               | P.   |
| Benü Lihyân'dan dönüş  | 15 Rebiulevvel 6      | 15 Nûr 60        |       | 1-2 Ağustos 627             | P.   |
| el-Gâbe gazvesi  | .../Rebiulevvel 6     | .../Nûr 60       |       | .../Ağustos 627             |      |
| el-Gâbe'den dönüş  | .../Rebiulevvel 6     | .../Nûr 60       |       | .../Ağustos 627             |      |
| 'Ukkâşe b. Mihsân'ın el-Gamr seriyyesi                           | .../Rebiulevvel 6     | .../Nûr 60       |       | .../Ağustos 627             |      |
| Muhammed b. Mesleme'nin Zül-Kıssa seriyyesi                      | .../Rebiulahir 6      | .../Kudüs 60     |       | .../Ağustos-Eylül 627       |      |
| Ebu Ubeyde'nin Zül-Kıssa seriyyesi                               | .../Rebiulahir 6      | .../Kudüs 60     |       | .../Ağustos-Eylül 627       |      |
| Zeyd b. Harise'nin Cemûm'de bulunan Benü Süleym'e seriyyesi      | .../Rebiulahir 6      | .../Kudüs 60     |       | .../Ağustos-Eylül 627       |      |
| Zeyd b. Harise'nin el-'İs seriyyesi                              | .../Cemaziyel evvel 6 | .../Kerrar 60    |       | .../Eylül-Ekim 627          |      |
| Zeyd b. Harise'nin et-Taraf seriyyesi                            | .../Cemaziyel ahir 6  | .../Zehra 60     |       | .../ Ekim-Kasım 627         |      |
| Zeyd b. Harise'nin Hisma seriyyesi                               | .../Cemaziyel ahir 6  | .../Zehra 60     |       | .../ Ekim-Kasım 627         |      |
| Zeyd b. Harise'nin Vâdî'l-Kura seriyyesi                         | .../Recep 6           | .../İsrâ 60      |       | .../ Kasım-Aralık 627       |      |
| Abdurrahman'ın Dûmetu'l-Cendel seriyyesi                         | .../Şaban 6           | .../Kadisîye 60  |       | .../Aralık 627-.../Ocak 628 |      |
| İmam Ali'nin Fedek seriyyesi                                     | .../Şaban 6           | .../Kadisîye 60  |       | .../Aralık 627-Ocak 628     |      |
| Abdullah b. 'Atik'in Ebu Raifi'yi öldürmek için harekete geçmesi | .../Ramazan 6         | .../Ramazan 60   |       | .../Ocak 628                |      |

| Siyer Olayları   | Hicrî Takvim   | Muhammedî Takvim | Zaman | Miladî Takvim         | Gün  |
|--|----------------|------------------|-------|-----------------------|------|
| Hz. Peygamber'in Abdullah b. Revaha'yı Hayber yahudi lideri Useyr b. Razim hakkında istihbarat yapmak üzere göndermesi | .../Ramazan 6  | .../Ramazan 60   |       | .../Ocak 628          |      |
| Zeyd b. Harise'nin Ümmü Kirfa'yı öldürülmesi)  | 7 Ramazan 6    | 7 Ramazan 60     |       | 18-19 Ocak 628        | S.   |
| Abdullah b. Revaha'nın Usayr b. Razim hakkında istihbarat topladıktan sonra dönüşü                                     | .../Ramazan 6  | .../Ramazan 60   |       | Şubat 628             |      |
| Abdullah b. Revaha'nın Usayr b. Razim'i öldürmesi  | .../Şevval 6   | .../Nasr 60      |       | .../Şubat-Mart 628    |      |
| Urayna'dan bir grubun Hz. Peygamber'e ait bir sürüyü yağmalaması ve Hz. Peygamber'in azatlı kölesi Yesar'ı öldürmeleri | .../Şevval 6   | .../Nasr 60      |       | .../Şubat-Mart 628    |      |
| Kürz b. Cabir'in, talandan sonra Uraynalıları takip etmesi ve onları yakalaması  | .../Şevval 6   | .../Nasr 60      |       | .../Şubat-Mart 628    |      |
| Hz. Peygamber'in Hudeybiye umresi için yola çıkması  | 1 Zilkade 6    | 1 Biât 60        | Gn.   | 12 Mart 628           | Cts. |
| Rıdvan biâtı   | .../Zilkade 6  | .../ Biât 60     |       | .../ Mart-Nisan 628   |      |
| Hz. Peygamber'in krallara mühürsüz davet mektupları göndermesi   | .../Zilhicce 6 | .../Hac 60       |       | .../Nisan-Mayıs 628   |      |
| Hudeybiye barışı   | .../Zilhicce 6 | .../Hac 60       |       | .../Nisan-Mayıs 628   |      |
| Hz. Peygamber'in altı kralla mühürlü davet mektupları göndermesi   | .../Muharrem 7 | .../Hicret 60    |       | .../Mayıs-Haziran 628 |      |



| Siyer Olayları   | Hicrî Takvim        | Muhammedî Takvim | Zaman | Miladî Takvim          | Gün  |
|--|---------------------|------------------|-------|------------------------|------|
| Habeşistan kralının İslam'ı kabulünden sonra Hz. Peygamber'in ona ikinci bir mektup göndermesi | .../Rebiulevvel 7   | .../Nûr 61       |       | .../Temmuz-Ağustos 628 |      |
| Hz. Peygamber'e Cuzâmlı bir temsilci heyetin gelmesi   | .../.../7           | .../.../61       |       | .../.../628            |      |
| Hz. Peygamber'e Huşaynî bir temsilci heyetin gelmesi   | .../Cemaziyevvel 7  | .../Kerrar 61    |       | .../Eylül 628          |      |
| Hz. Peygamber'e Eşârî bir temsilci heyetin gelmesi   | .../Cemaziyevvel 7  | .../Kerrar61     |       | .../Eylül 628          |      |
| Hz. Peygamber @ a Devslî bir temsilci heyetin gelmesi  | .../Cemaziyevvel 7  | .../Kerrar 61    |       | .../Eylül 628          |      |
| Hayber gazvesi   | 9 Cemaziyevvel 7    | 9 Kerrar 61      | Gn.   | 12 Eylül 628           | Pts. |
| Ca'fer b. Ebi Talib'in Habeşistan'dan dönüşü   | 9 Cemaziyevvel 7    | 9 Kerrar 61      | Gn.   | 12 Eylül 628           | Pts. |
| İran kırsasının öldürülmesi  | 10 Cemaziyevvel 7   | 10 Kerrar 61     |       | 12-13 Eylül 628        | S.   |
| Vadi'l-Kura gazvesi  | .../Cemaziye lahir7 | .../Zehra 61     |       | .../Ekim-Kasım 628     |      |
| Ömer b. Hattab'ın Turaba seriyyesi   | .../Şaban 7         | .../Kadisiye 61  |       | .../Aralık 628         |      |
| Ebu Bekir'in Benu Kilab'a karşı Necdseriyyesi  | .../Şaban 7         | .../Kadisiye 61  |       | .../Aralık 628         |      |
| Beşir b. Sa'd'ın Fedek seriyyesi   | .../Şaban 7         | .../Kadisiye 61  |       | .../Aralık 628         |      |
| Galib b. Abdillâh'ın el-Meyfa'a seriyyesi  | .../Ramazan 7       | .../Ramazan 61   |       | .../Ocak 629           |      |
| Beşir b. Sa'd'ın Yümn ve Cabar seriyyesi   | .../Şevval 7        | .../Nasr 61      |       | .../Ocak-Şubat 629     |      |
| Hz. Peygamber'in umre yapmak üzere yola çıkması (Umretu'l-Kaziyye)                             | 1 Zilhicce 7        | 1 Biât 61        |       | 1-2 Mart 629           | Pr.  |
| İbn Ebi'l-Evca'nın Benu Süleym seriyyesi   | .../Zilhicce 7      | .../Hac 61       |       | .../Mart-Nisan 629     |      |

| Siyer Olayları  | Hicri Takvim         | Muhammedî Takvim   | Zaman | Miladî Takvim           | Gün  |
|---|----------------------|--------------------|-------|-------------------------|------|
| İbn Ebi'l-Evca'nın dönüşü   | 1 Safer 8            | 1 Fütûh 61         |       | 28-29 Mayıs 629         | Pts. |
| Galib b. Abdillâh'ın Benu'l-Mulavvîh'a karşı el-Kadîd seriyyesi   | .../Safer 8          | .../Fütûh 61       |       | .../Mayıs-Haziran 629   |      |
| Galib b. Abdillâh'ın Fedek seriyyesi                              | .../Safer 8          | .../Fütûh 61       |       | .../Mayıs-Haziran 629   |      |
| Şuca'b. Vehb'in es-Siy'de bulunan Beni 'Amr'a karşı seriyyesi     | .../Rebiulevv el 8   | .../ Nûr 62        |       | .../ Haziran-Temmuz 629 |      |
| Ka'b b. Umeyr'in Zatu Atlah seriyyesi                             | .../Rebiulevv el 8   | .../ Nûr 62        |       | .../ Haziran-Temmuz 629 |      |
| Mu'te gazvesi   | .../Cemaziye lvel 8  | .../Kerrar62       |       | .../Ağustos-Eylül 629   |      |
| Amr b. Âs'ın Zatu's-Selasil seriyyesi                             | .../Cemaziye lahir 8 | .../Zehra 62       |       | .../Eylül-Ekim 629      |      |
| Ebu Ubeyde'nin Cüheyne'ye ait bir mıntıkaya saldırması            | .../Recep 8          | .../İsrâ62         |       | .../Ekim-Kasım 629      |      |
| Ebu Katade'nin el-Hadira seriyyesi                                | .../Şaban 8          | .../el-Kadisiye 62 |       | .../Kasım-Aralık 629    |      |
| Benu Nüfase ve Kureys'in Hudeybiye antlaşmasını ihlal etmesi      | .../Şaban 8          | .../el-Kadisiye 62 |       | .../Kasım-Aralık 629    |      |
| Ebu Katade'nin Batnı İdam seriyyesi                               | 1 Ramazan 8          | 1 Ramazan 62       |       | 20-21 Aralık 629        | Pr.  |
| Resulüllah'ın Mekke'nin fethi için yola çıkması                   | 10 Ramazan 8         | 10 Ramazan 62      | Gn.   | 30 Aralık 629           | Cts. |
| Mekke'nin Fethi   | 21 Ramazan 8         | 21 Ramazan 62      | Gn.   | 9 Ocak 630              | S.   |
| Sa'd b. Zeyd'in el-Müşellel'de bulunan Menat putunu tahrip etmesi | 23 Ramazan 8         | 23 Ramazan 62      |       | 10-11 Ocak 630          | Pr.  |
| Haîd b. Velid'in Nahle'de bulunan Uzza putunu tahrip etmesi       | 24 Ramazan 8         | 24 Ramazan 62      |       | 11-12 Ocak 630          | C.   |
| Amr b. Âs'ın Hüzeyl'in putu Suva'l tahrip etmesi                  | .../Ramazan 8        | .../Ramazan 62     |       | .../Ocak 630            |      |

| Siyer Olayları   | Hicri Takvim  | Muhammedî Takvim | Zaman | Miladi Takvim      | Gün  |
|--|---------------|------------------|-------|--------------------|------|
| Hz. Peygamber'e Sümâle ve Huddan'dan temsilci heyet gelmesi                      | .../Ramazan 8 | .../Ramazan 62   |       | .../Ocak 630       |      |
| Resûl-i Ekrem'e Benu Süleym'den temsilci heyetin gelmesi                         | .../Ramazan 8 | .../Ramazan 62   |       | .../Ocak 630       |      |
| Resûlullah'a Abdülkays'tan temsilci heyetin gelmesi                              | .../Ramazan 8 | .../Ramazan 62   |       | .../Ocak 630       |      |
| Hz. Peygamber'e Bahila'dan temsilci heyetin gelmesi                              | .../.../ 8    | .../.../ 62      |       | .../.../ 630       |      |
| Hz. Peygamber'in Halid b. Velid'i Benu Cezime'yi İslam'a davet için göndermesi   | .../Şevval 8  | .../Nasr 62      |       | .../Ocak 630       |      |
| Hz. Peygamber'in Huneyn'i zapt etmek üzere harekete geçmesi                      | 6 Şevval 8    | 6 Nasr 62        |       | 24-25 Ocak 630     | Pr.  |
| Huneyn'e varış   | 10 Şevval 8   | 10 Nasr 62       |       | 28-29 Ocak 630     | Pts. |
| Huneyn (Havazin) gazvesi   | .../Şevval 8  | .../Nasr 62      |       | .../Ocak-Şubat 630 |      |
| Tufayl b. Amr ed-Devsî'nin, Amr b. Humâme'nin putu Zül'l-Keffeyn'i tahrip etmesi | .../Şevval 8  | .../Nasr 62      |       | .../Şubat 630      |      |
| Taif gazvesi   | .../Şevval 8  | .../Nasr 62      |       | .../Şubat 630      |      |
| Hz. Peygamber'in Amr b. Âs'ı Ezd hükümdarı Cayfer'e göndermesi                   | .../Zilkade 8 | .../Biât 62      |       | .../Şubat 630      | Ç.   |
| Hz. Peygamber'in Ci'râne'ye varışı   | 5 Zilkade 8   | 5 Biât 62        |       | 22-23 Şubat 630    | C.   |
| Hz. Peygamber'in umre (Ümretu'l-Ci'rane) için yola çıkması                       | 17 Zilkade 8  | 17 Biât 62       |       | 6-7 Mart 630       | Ç.   |
| Ci'râne umresinden dönüş   | 19 Zilkade 8  | 19 Biât 62       |       | 8-9 Mart 630       | C.   |

| Siyer Olayları   | Hicri Takvim       | Muhammedî Takvim | Zaman | Miladi Takvim          | Gün |
|--|--------------------|------------------|-------|------------------------|-----|
| Hz. Peygamber'e Benu Su'luba'dan temsilci heyetin gelmesi                              | .../Zilkade 8      | .../Biât 62      |       | .../Mart 630           |     |
| Hz. Peygamber'in Kays b. Sa'd'ı Yemen'de Suda'a saldırmak üzere göndermesi             | .../Zilkade 8      | .../Biât 62      |       | .../Mart 630           |     |
| Suda'dan 50 kişilik bir temsilci heyetin Hz. Peygamber'e gelmesi                       | .../Zilkade 8      | .../Biât 62      |       | .../Mart 630           |     |
| Hz. Paygamber'in oğlu İbrahim'in doğumu  | .../Zilhicce 8     | .../Hac 62       |       | .../Mart-Nisan 630     |     |
| Hz.Peygamber'in Arap kabilelerine zekat memurları göndermesi                           | 1 Muharrem 9       | 1 Hicret 62      |       | 18-19 Nisan 630        | Pr. |
| Benu Esed'den Hz. Peygamber'e 10 kişilik bir temsilci heyetin gelmesi                  | .../Muharrem 9     | .../Hicret 62    |       | .../Nisan-Mayıs 630    |     |
| Uyeyne b. Hisn'in Benu Temim seriyyesi   | .../Muharrem 9     | .../Hicret62     |       | .../Nisan-Mayıs 630    |     |
| 'Uzra'dan Hz. Peygamber'e bir temsilci heyetin gelmesi                                 | .../Safer 9        | .../Fütüh 62     |       | .../Mayıs-Haziran 630  |     |
| Kutb b. Amr'in Has'am seriyyesi  | .../Safer 9        | .../Fütüh 62     |       | .../Mayıs-Haziran 630  |     |
| Bulla'dan Hz. Paygamber'e bir temsilci heyetin gelmesi                                 | .../Rebiulevv el 9 | .../Nûr 63       |       | .../Haziran-Temmuz 630 |     |
| Dehhak b. Süfyan'ın Benu Kilab seriyyesi   | .../Rebiulevv el 9 | .../Nûr 63       |       | .../Haziran-Temmuz 630 |     |
| Alkame b. Mücezziz'in Şuaybe sahilinde görülen Habeşistanlı korsanlara karşı seriyyesi | .../Rebiulahir 9   | .../Kudüs 63     |       | .../Temmuz-Ağustos 630 |     |

| Siyer Olayları  | Hicri Takvim     | Muhammedî Takvim | Zaman | Miladî Takvim           | Gün |
|---|------------------|------------------|-------|-------------------------|-----|
| Hz. Ali'nin Tay kabilesinin putu el-Fils'i tahrip etmesi  | .../Rebiulahir 9 | .../Kudüs 63     |       | .../Temmuz-Ağustos 630  |     |
| Ukkaşe b. Mihsan'ın el-Cinâb seriyyesi  | .../Rebiulahir 9 | .../Kudüs 63     |       | .../Temmuz-Ağustos 630  |     |
| Kinane'den Vasila b. el-Aksa'ın Hz. Peygamber'e bir temsilci heyet göndermesi                         | .../ Recep 9     | .../İsrâ 63      |       | .../Ekim-Kasım 630      |     |
| Hz. Peygamber'e Dâriyyîn'den bir temsilci heyetin gelmesi   | .../ Recep 9     | .../İsrâ 63      |       | .../Ekim-Kasım 630      |     |
| Hz. Peygamber'in, Harun'un Musa @ a yakınlığı gibi Hz. Ali'nin de kendisine yakın olduğunu belirtmesi | .../ Recep 9     | .../İsrâ 63      |       | .../Ekim-Kasım 630      |     |
| Tebuk savaşı (son gazve)  | .../ Recep 9     | .../İsrâ63       |       | .../Ekim-Kasım 630      |     |
| Halid b. Velid'in Dûmetu'l-Cendel'deki Kral Ukeydir'e karşı seriyyesi                                 | .../ Recep 9     | .../İsrâ63       |       | .../Ekim-Kasım 630      |     |
| Hz. Peygamber'e Benu Fezare'den bir temsilci heyetin gelmesi  | .../.../9        | .../.../63       |       | .../.../630             |     |
| Hz. Peygamber'e Benu Murra'dan bir temsilci heyetin gelmesi   | .../.../9        | .../.../63       |       | .../.../630             |     |
| Hz. Peygamber'e Himyer kralından bir temsilci heyetin gelmesi   | .../Ramazan 9    | .../ Ramazan 63  |       | .../Aralık 630-Ocak 631 |     |
| Hz. Peygamber'e Benu Kilab'tan bir temsilci heyetin gelmesi   | .../Ramazan 9    | .../ Ramazan 63  |       | .../Aralık 630-Ocak 631 |     |
| Hz. Peygamber'e Benu'l-Bekka'dan bir temsilci heyetin gelmesi   | .../Ramazan 9    | .../ Ramazan 63  |       | .../Aralık 630-Ocak 631 |     |

| Siyer Olayları  | Hicrî Takvim       | Muhammedî Takvim    | Zaman | Miladî Takvim            | Gün  |
|---|--------------------|---------------------|-------|--------------------------|------|
| Tuceyb'ten Hz. Peygamber'e bir temsilci heyetin gelmesi   | .../Ramazan 9      | .../ Ramazan 63     |       | .../Aralık 630- Ocak 631 |      |
| Sakif'ten Hz. Peygamber'e bir temsilci heyetin gelmesi  | .../Ramazan 9      | .../ Ramazan 63     |       | .../Aralık 630- Ocak 631 |      |
| Halid b. Velid'i n Kral Ukaydr'ı yenilgiye uğrattıktan sonra geri dönüşü  | .../Ramazan 9      | .../ Ramazan 63     |       | .../Aralık 630- Ocak 631 |      |
| Hz. Peygamber'in Hz. Ebu Bekr'i hac yöneticisi olarak Mekke'ye göndermesi   | .../Zilhicce 9     | .../Hac 63          |       | .../Mart-Nisan 631       |      |
| Resulullah'ın, bu yıldan sonra hiç bir putperestini veya çıplağın hac ibadetini eda edemeyeceğini ilan etmek üzere Hz. Ali'yi Mekke'ye göndermesi | .../Zilhicce 9     | .../Hac 63          |       | .../Mart-Nisan 631       |      |
| Hz. Peygamber'in Halid b. Velid'i Beni'l-Haris'i İslam'a davet için göndermesi  | .../Rebiulevvel 10 | .../Nür 64          |       | .../Haziran-Temmuz 631   |      |
| Halid b. Velid'in Necran'da bulunan Benu Abdilmadan'a karşı seriyesi  | .../Rebiulevvel 10 | .../Nür 64          |       | .../Haziran-Temmuz 631   |      |
| Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in vefatı   | 10 Rebiulevvel 10  | 10 Nür 64           |       | 14-15 Haziran-Temmuz 631 | Cts. |
| er-Rahaviyyin'den Hz. Peygamber'e temsilci heyetin gelmesi  | .../.../10         | .../.../64          |       | .../.../631              |      |
| Becile'den Hz. Peygamber'e temsilci heyetin gelmesi   | .../.../10         | .../.../64          |       | .../.../631              |      |
| Hûlan'dan Hz. Peygamber'e temsilci heyetin gelmesi  | .../ Şaban 10      | .../el-Kadisiyye 64 |       | .../Ekim-Kasım 631       |      |

| Siyer Olayları  | Hicrî Takvim    | Muhammedî Takvim | Zaman | Miladî Takvim           | Gün  |
|---|-----------------|------------------|-------|-------------------------|------|
| Gassan'dan Hz. Peygamber'e temsilci heyetin gelmesi                   | .../Ramazan 10  | .../Ramazan 64   |       | .../Kasım-Aralık 631    |      |
| Hz. Ali'nin Yemen seriyyesi   | .../Ramazan 10  | .../Ramazan 64   |       | .../Kasım-Aralık 631    |      |
| Salaman'dan Hz. Peygamber'e temsilci heyetin gelmesi                  | .../Şevval 10   | .../Nasr 64      |       | .../Aralık-Ocak 631-632 |      |
| Benu'l-Haris b. Ka'b'dan Hz. Peygamber'e temsilci heyetin gelmesi     | .../Şevval 10   | .../Nasr 64      |       | .../Ocak 632            |      |
| Hz. Peygamber'in Veda haccı için Mekke'ye hareket etmesi              | 25 Zilkade 10   | 25 Biât 64       | Gn.   | 21 Şubat 632            | C.   |
| Hz. Peygamber'in Zü'l-Hüleyfe'ye ulaşması                             | 25 Zilkade 10   | 25 Biât 64       | Gn.   | 21 Şubat 632            | C.   |
| Hz. Peygamber'in Usfan'a ulaşması                                     | 26 Zilkade 10   | 22 Biât 64       | Gn.   | 22 Şubat 632            | Cts. |
| Dahrân'a varış  | 27 Zilkade 10   | 27 Biât 64       | Gn.   | 23 Şubat 632            | P.   |
| Sarife varış  | 28 Zilkade 10   | 28 Biât 64       | Gc.   | 23 Şubat 632            | Pts. |
| Hz. Peygamber'in Mekke'ye varışı ve Umre yapması                      | 28 Zilkade 10   | 28 Biât 64       | Gn.   | 24 Şubat 632            | Pts. |
| Muharib'ten Hz. Peygamber'e temsilci heyetin gelmesi                  | .../Zilhicce 10 | .../Hac 64       |       | ...Şubat -Mart 632      |      |
| Suda'dan Hz. Peygamber'e 100 kişilik bir temsilci heyetin gelmesi     | .../Zilhicce 10 | .../Hac 64       |       | .../Şubat-Mart 632      |      |
| Yemen'den dönen Hz. Ali'nin Mekke'ye ulaşması                         | .../Zilhicce 10 | .../Hac 64       |       | .../Şubat-Mart 632      |      |
| Hz. Peygamber'in Müseylemetü'l-Kezzab'tan gelen mektuba cevap vermesi | .../Zilhicce 10 | .../Hac 64       |       | .../Şubat-Mart 632      |      |
| Vedâ haccının arefesi   | 9 Zilhicce 10   | 9 Hac 64         | Gn.   | 5 Mart 632              | Pr.  |
| el-Gadir biâti  | 17 Zilhicce 10  | 17 Hac 64        | Gn.   | 13 Mart 632             | C.   |

| Siyer Olayları   | Hicri Takvim   | Muhammedî Takvim | Zaman | Miladî Takvim | Gün |
|--|----------------|------------------|-------|---------------|-----|
| en-Nehau'dan Hz. Peygamber'e temsilci heyetin gelmesi (son temsilci heyet) | 15 Muharrem 11 | 15 Hicret 64     |       | 9-10 Nisan    | C.  |
| Resûlullah @ ın vefatı   | 28 Safer 11    | 28 Fütüh 64      | Gn.   | 22 Mayıs 632  | C.  |

**Tablo-3: Cuma Günü Meydana Gelen Önemli Siyer Olayları**

| Siyer olayları                                    | Hicri takvim              | Muhammedî takvim | Zaman | Milâdî takvim  |
|---|---------------------------|------------------|-------|----------------|
| Hz. Peygamber'in @ Mekke'de dünyaya teşrihi       | 12 Rebiulevvel H. Ö. 54   | 12Nür 1          | Gn.   | 2 Mayıs 570    |
| Ali b. Ebi Talib'in doğumu                        | 14 Recep H. Ö. 24         | 14 İsrâ 31       | Gn.   | 9 Ekim 599     |
| Hz. Peygamber'in kızı Fatimetu'z-Zehra'nın doğumu | 20 Cemaziyelahir H. Ö. 17 | 20 Zehra 38      | Gc.   | 30 Haziran 606 |
| Kur'an-ı Kerim'in ilk nüzûlü (Leyletu'l-Kadr)     | 27 Ramazan H.Ö. 13        | 27 Ramazan 42    | Gc.   | 20 Ağustos 610 |
| Hz. Peygamber'in isrâ ve mi'rac mucizesi          | 27 Recep H.Ö. 3           | 27 İsrâ52        | Gc.   | 6 Mart 620     |
| Kible'nin değiştirilmesi                          | 16 Şaban 2                | 16 Kadisiye 56   | Gc.   | 9 Şubat 624    |
| Hz. Hüseyin'in doğumu                             | 2 Şaban 5                 | 2 Kadisiye 59    | Gc.   | 25 Aralık 626  |
| el-Gadir biâti                                    | 17 Zilhicce 10            | 17 Hac 64        | Gn.   | 13 Mart 632    |
| Resûl-i Ekrem @ ın vefatı                         | 28 Safer 11               | 28 Fütüh 64      | Gc.   | 22 Mayıs 632   |



**HARİCİ ŞAİR**  
**KATERÎ B. EL-FUCAE**  
(Hayatı ve Şiirlerinde İşlediği Konular)

**Yasin KAHYAOĞLU\***

Arap edebiyatı kaynaklarına baktığımızda birçok Hâricî şairin ismine rastlamaktayız. Bunlar arasında şiir ve edebiyat alanında ismi öne çıkmış, kaynaklarda şiirlerine çokça rastlanan önemli simalardan biri de Katerî b. el-Fucae'dir. Katerî, hem Hâricîler'in meşhûr bir komutanı ve lideri, hem şâiri, hem de hâtibiydi. Bu çok yönlü edîbin hayatını, şâirlik ve hitâbet yönünü ele alarak, onun hayatını, edebî şahsiyetini, şiirlerinden ve edebi hutbesinden örnekler vererek tanıtmaya çalışacağız.

### 1. Nesebi ve Hayatı

Kaynaklarda Katerî'nin nesebi şöyle sıralanır: Katerî b. el-Fucâe b. Mâzin b. Yezîd, b. Ziyâd b. Hunser b. Kâbiye b. Hurkûs b. Mâzin b. Mâlik b. Temîm b. Murre el-Mâzinî el-Hâricî. "el-Fucâe" Katerî'nin babasının gerçek adı değil, lakabı olduğu, gerçek adının "Ca'vene" olduğu rivâyet edilir. Katerî'nin nisbet edildiği "Kater" ise Bahreyn yakınlarında bir yerin adı olduğu nakledilir. Câhız'a göre Katerî'nin iki künyesi vardı: Birincisi barış zamanında kullanılan Ebû Muhammed, ikincisi ise savaş zamanlarında kullanılan Ebû Naâme'dir.<sup>1</sup>

Katerî'nin hayatında görülen ve onun şiirlerine de yansıyan en önemli yanlarının başında savaşçılığı ve kahramanlığı gelir. Suhayr el-Kalmâvi'nin haklı olarak ifâde ettiği gibi; "Eğer bir

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi. [ykahyaoglu@hotmail.com](mailto:ykahyaoglu@hotmail.com)

1) Cahız, el-Beyan Ve't-tebyin, I,185

ressam hicrî birinci asırda yaşamış olan bir müslüman Arap kahramanının canlı bir sûretini yapmak istese, Katerî'den daha gerçekçi ve incelikli bir örnek bulamayacaktır..."<sup>2</sup>

Hâricîler'in Ezârika grubuna mensub olan Katerî, bu grubun kurucusu, fakihi ve komutanı olan Ebû Râşid Nâfi b. Ezrak (ö.65/685)'tan sonra liderliği ele alan Hâricî komutanları arasında en meşhûr olanıdır.<sup>3</sup> Hâricîler'in başında kimi yazarlara göre 13 yıl<sup>4</sup>, kimilerine göre de 20 yıl kalarak Emevîler'in nice meşhûr ordularını ve bu orduların başında yer alan başta Haccâc olmak üzere nice meşhûr komutanları yenmiş, bu süre zarfında halîfelik selamıyla selamlanmış ve gerçek bir halife gibi karşılanmıştır.<sup>5</sup>

Katerî'nin Ezârika'nın başına geçmeden önceki hayatı hakkında fazla bilgi ve belgeler mevcut değildir. Asıl yıldızının bu gruba lider olduktan sonra parlamış olduğu görülür. Onun liderliğe geçtiği sıralarda kaç yaşında olduğu husûsunda rakam vermekten kaçınan yazarlar, sadece; "kâfi derecede olgun bir çağda bulunması icâp eder", ya da "yaşı geçmiş bir ihtiyar olmasa gerek"<sup>6</sup> şeklinde görüş belirtirler.

Katerî'yi başlarına lider olarak seçen Ezârika, o sıralarda tam bir buhran içindeydiler. Emevîler'le şiddetli bir muharebede bu grubun önde gelen simalarından İbnu'l-Mâhûz öldürülmüş, grubun başına geçecek yeni lidere şiddetle ihtiyaç duyulmuştu. Onlar da Katerî'yi seçmekte gecikmediler. Ona biat ederek "Emîru'l-Mü'minîn" olarak kendisini seçtiler.<sup>7</sup>

Lider olarak seçilen Katerî, Emevîler'e karşı amansız bir mücadeleye girişti. Ordusunu Kirman dağlarına çekerek yeniden teşkilatlandırdı. Bu arada Irak'a inerek Ahvâz'ı işgal etti ve Basra üzerine yürüdü. Hâricîler adına halkı buralarda vergiye bağladı ve kendi adına para bastırdı.<sup>8</sup>

Ezârika ordusu içinde Araplar ile Mevâlî (Arap olmayan müslümanlar) arasında meydana gelen anlaşmazlıklar hem ordunun parçalanmasına hem de bu grubun ayrılığa düşmesine yol açtı. Üç parçaya bölünen Ezârika ordusundan iki kesim

2) Süheyr el-Kalmavî, Edebu'l-Havaric fi'l-Asri'l-Umevî, s. 65

3) Bk. DGBIT. II,535, İbn Esir'e göre onun Ezarika'nın başına geçmesi hicri 68.nci seneye rastlar. Bk. İbn esir, el-Kalmavî, IV, 286

4) Abdurrezzak Hüseyin, Şiru'l-Havâric, s. 137

5) Bk.İbn Hallikan, Vefeyat, IV, 94; İbn Kuteybe, el-Maârif, s. 411

6) Bk. el-Kalmavî, Edebu'l-Havaric, s. 57

7) Bk. el-Kalmavî, Edebu'l-Havaric, s. 58

8) Kırş. G.Levi Della Vida, "Katerî", İA, VI,422; el-Kalmavî, a.g.e., s. 59

Abdurabbih es-Sağır ve Abdurabbih el-Kebîr etrafında toplandı ki, bu iki kesim mevâliden oluşuyordu. Üçüncü kesim Araplar'dan müteşekkildi ki, bu kesim de Katerî'yle beraber kaldı. Bunu fırsat bilen Emevîler, Muhelleb b. Ebu's-Sufra (ö.83/702) komutasında bir ordu gönderip Mevâlî'nin iki reisini de ortadan kaldırdı. Katerî ise bu bölünmüşlük karşısında fazla direnemeyeceğini anladı ve yandaşlarıyla beraber Taberistan'a sığınmak zorunda kaldı.<sup>9</sup>

Bu bölünme ve zayıflamanın ardından Katerî ve ordusu üzerine gönderilen Süfyân b. el-Ebred el-Kelbî komutasındaki Emevî ordusu Ezârîka'ya son darbeyi indirdi ve Katerî de bu son darbeye öldü veya öldürüldü. "Veya" diyoruz, çünkü bu konuda kaynaklar arasında tam bir mutabakat yoktur. Onun bizzat Emevî ordu komutanı Süfyan tarafından öldürüldüğünü yazan kaynaklar olduğu gibi, atından düşüp yaralandığı ve arkadaşları tarafından terkedilip öldüğü, oradan geçen bir bedevî tarafından teşhîs edilip başının kesilerek Haccac'a gönderildiğini nakleden rivâyetler de vardır.<sup>10</sup>

Ölüm keyfiyetinde olduğu gibi ölüm tarihinde de ihtilaf vardır. ez-Ziriklî'nin tespitine göre (78/697) tarihinde ölmüştür. Biz de bu tarihi baz aldık.

İbn Hallikân, Katerî'den geriye evlat kalmadığını ifâde ederken asıl adı Ca'vene olan babasına neden "el-Fucâe" lakabı verildiğini şöyle açıklar: "Ca'vene Yemen dolaylarında bulunuyordu. Daha önce geleceğinden haber vermeden füc'eten (habersiz ve ani olarak) evine ve ailesine döndüğü için kendisine aynı anlamda "el-Fucâe" lakabı verildi."<sup>11</sup>

## 2. Şairliği ve Şiirlerinde İşlediği Mevzûlar

Şiir ve hitâbete birden sahip olan edîplerin sayısı çok azdır. Bunlardan biri de Katerî'dir. ez-Zehebî onun şiirlerini tavsîf ederken; "fasîh ve akıcı" tabirlerini kullanır.<sup>12</sup> Ancak Hâricî'ye edebiyatını araştıran son dönem araştırmacılardan Suhayr el-kalmavî, Katerî'den geriye çok az şiir kaldığını ifâde

9) Krş. el-Kalmavî, a.g.e., s. 58- 60; G.Levi Della Vida, "Katerî", İA, VI,422

10) Krş. İbn Hallikan,Vefeyât,IV, 93-94; İbn Kuteybe, el-Maarif, s. 411; ez-Zehebî, en-Nubelâ, IV, 152; Ziriklî, el-A'lâm, V, 200; G.Levi Della Vida, "Katerî", İA, VI,422-423; el-Kalmavî, Edebu'l-Havaric, s. 60-61

11) Bk. İbn Hallikan, Vefeyât, IV, 94

12) Bk. ez-Zehebî, en-Nubelâ, IV,151

etmektedir.<sup>13</sup>

İşte biz de Katerî'nin değişik kaynaklarda dağınuk olarak yer alan şiiirlerinden ulaşılabildiğimiz örnekleri mevzûlarına göre tasnif edip, belli bir sistem dâhilinde tahlil etmeyi yararlı gördük. Yaptığımız araştırmalarda onun ulaşılabildiğimiz şiiirlerinin genel olarak şu üç gruba girdiğini tespit ettik:

#### a) Hamâset (Kahramanlık ve Cesâret)

Bir insanın gerçek hayatı ile sanatı arasında tam bir uygunluk aramaya kalkışsak, bunu Katerî'nin kahramanlık dolu hayatı ile cesâret kokan şiiirleri arasında rahatlıkla görebiliriz. Brocelmann, Katerî'nin hamâset mevzûuna giren şiiirleri için; "cesâret ve kahramanlık konusunda söylenmiş şiiirlerin en iyisi"<sup>14</sup> ifâdesini kullanmaktadır. Ebû Temmâm, tamamını şiiirin mevzûlarına ayırdığı "Divânu'l-Hamâse" adlı kitabının "Hamâset" bölümünde Katerî'ye ait üç kıtalık cesâret ve kahramanlıkla ilgili şiiir örneklerini kaydetmiştir. Biz de önce şâirimizin bu örnekleriyle hamâset mevzûuna giren şiiirlerine başlamak istiyoruz:

Katerî, savaş meydanlarında diğer savaşçı pehlivanlardan korkmaması, sabır göstermesi için nefesine şöyle hitap eder:

"Savaş pehlivanlarının korkusundan gevşeyip dağınıklaşan nefsiime şunu derim: Yazıklar olsun sana, korkma!

Şüphesiz sana tayin edilen ecele ilave olarak bir gün bile hayatta kalmayı istesen bu talebin yerine getirilmeyecektir.

O halde ölüm savaşında sabır göster, ebedî kalmaya nâil olmanın imkânı yoktur.

Genç yaşında ölmeyen bir kişi, yaşlanıp hayattan bıkaçağı bir zamanda ölüm onu yine de teslim alıp yok edecektir.

Yerdeki bir çöp sayılan (varlığıyla yokluğu aynı olan) bir kimsenin yaşamasında hiçbir fayda yoktur."<sup>15</sup>

Katerî'nin savaşmayı teşvik eden ve ölüm korkusuyla savaşmaktan geri durmayı tenkîd eden bir kıtası da şöyledir:

"Ölümden korkarak hiç kimse savaş günü kaçmaya yeltenmesin.

13) Bk. el-Kalmavî, a.g.e., s. 64

14) Bk. Brocelmann, Tarihu'l- Edebi'l-Arabî, I,292

15) Yedi beyitlik bu şiiirin tamamı için bk. Ebû Temmam, Divânu'l-Hamase, I,24-25 ( et-Tebrizi şerhiyle); Aynı müellif, Hamasetu Ebi Temmam, I390-391 ( eş-Şentemri şerhiyle); İbn Hallikan, Vefayat, IV, 94; ez-Zehedî, en-Nubelâ, IV, 151-152; İbn Munkiz, Lubabu'l-Adâb,s. 224; Ayrıca ilk iki beyit için bk. İbn Abdurabbih, el-İkd, I, 100. İbn Kuteybe ilk iki beyit için "Bana göre Katerî'nin bu beyitleri kendi türünün en güzel örnekleridir." tespitinde bulunmuştur. Bk. İbn Kuteybe, Uyûnu'l-Ahbar, II, 193

Ben kendimi mızraklara bir deneme tahtası olarak görüyorum. Bu mızraklara bazen sağımdan bazen de önümden hedef oluyorum.

O kadar ki, benden akan kan ile atımın eğerinin etrafını ve gemini kırmızıya boyadım.

Ama sonunda hep isabet ederek ve hiç isâbet edilmeyerek sağlam bir inanç ve güçlü bir atak sahibi olarak (sâlimen) geri döndüm.”<sup>16</sup>

Ebû Temmâm'ın “Hamâset” mevzûunda Katerî'ye ait zikrettiği üçüncü ve son kıta, onun iki beyitlik şu kıtasıdır:

“Ey vuruşmaya talip kişi, yaklaş (bana) ki sana karışık ölüm zehirini içireyim!

Savaşta insanların birbirine ölüm içirmesinde ve kişilerin bu ölüm (şerbetini) içmelerinde bir ayıp yoktur. O halde hem sen iç, hem de bana içir.”<sup>17</sup>

Rivâyete göre Muhelleb komutasındaki bir Emevî ordusu takip edilen bir grup Hâricînin içinde bulunan bir adam bir yandan savaşıyor, bir yandan da şu mealdeki recezini terennüm ediyordu: “Muhelleb daha ne zamana kadar bizi takip edecek? Onun yüzünden ne yeryüzünde ne de gökyüzünde kaçacak yerimiz kalmadı. Söyleyin nereye gidelim?”. Bunu duyan Katerî ağlamaya başlamış ve bütün gücüyle savaşarak kendisi de mezkûr recezi söyleyen arkadaşına irticâlî olarak şu recezle karşılık vermiştir:

“Ölüm bir madalya gibi boynumuzda asılı olduğu halde daha ne zamana kadar şehitlik yolunu şaşırıp bana uğramayacak.

Savaşta kaçmak benim âdetim değildir. Ya Rab, takvâ üzerine ibâdetimi ziyadeleştir.

Ondan sonra da hayat karşısında bana zühdü nasibet.”<sup>18</sup>

### b) Cihâda Çıkmayan Mezhebdaşlarının Tenkîdi

Katerî'nin de içinde bulunduğu Ezârika grubu ve Hâricîler'in diğer fırkalarının çoğu zalim yöneticilere karşı çıkmayı ve onlarla savaşmak için hicret edip cihâd etmeyi vâcib görürler.<sup>19</sup> Bu bakımdan, kendi mezheplerine mensûb olup Hâricîlik prensiplerini itikad olarak savunsalar bile savaşa

16) Krş.Ebû Temmam, Hamasetu Ebî Temmam, I, 315-316 ( eş-Şentemfî şerhiyle); a. mlf., Divânu'l-Hamâse, I, 35-36 ( et-Tibrizî şerhiyle); el-Kalmavî, Edebu'l-Havâric, s.70

17) Bk. Ebû Temmam, Divânu'l-Hamase, I, 281( et-Tibrizî şerhiyle) , a.mlf. Hamâsetu Ebi Temmam ( eş-Şentemfî şerhiyle); el-Kalmavî, a.g.e., s. 71

18) Bu olay ve recezler için bk. ed-Dineverî, Ahbaru't-Tivâl, s. 276- 277

19) Bk. Abdurrezzak Hüseyn, Şi'ru'l-Havâric, s. 50- 51

çıkmaııp evinde oturan (kaade)lar tenkîd edilmiş, bu tenkîd bazen tekfîr etmeye kadar götürülmüştür. İşte Katerî de iki mezhebdaşına yönelik iki kıtasında onları tenkîd ederek cihâd hareketine katılmayı davet etmiştir. Bunlardan biri iki beyitlik şu kıtasıdır ki, şâir bu kıtada Ebû Halid isimli Hâricî arkadaşına seslenmektedir:

“Ey Ebû Hâlid savaşıa koş, sen (bu dünyada) kalıcı değilsin. Allah evde oturup cihâda çıkmayanı mazûr saymamış.

Hırsız ve inkârcıların arasında ikâmet ettiğın halde nasıl olur da Hâricîler’in hidâyet üzerine olduklarını iddia ediyorsun?”<sup>20</sup>

Rivâyete göre Hâricîler’in “Kaade” grubuna mensûb olan Ebû Hâlid, Katerî’ye yazıp gönderdiği cevâbî mektubunda geride sahipsiz kalacak bir sürü kızlarının bulunduğunu, kendisi cihâda çıkarsa bunların aç ve susuz kalacağını ifâde eden bazı beyitler yazarak kendisinin mazûr görülmesini talep etmiştir.<sup>21</sup>

Katerî’nin Ebû Hâlid’e yaptığı bu çağrı karşılık bulup amacına ulaşmadıysa da, onun bir başka arkadaşı olan Sebure b. Ca’d’a yaptığı çağrı yerini bulmuş ve bu çağrıdan etkilenen İbn Ca’d gidip Katerî’nin saffına iltihâk etmiştir. Burada önce bu olayın cereyân tarzını, ardından da Katerî’nin konuyla ilgili şiir kıtasını ele almak istiyoruz.

Rivâyete göre Emevî devlet adamı ve komutanı Haccâc, kendisine gece sohbetinde arkadaşlık edecek uygun bir âlimin bulunması hususunda çevresindekilere talimat verir. Haccâc onu sınav mahiyetinde bir mülâkata tabi tutar ve onun fesâhat ve belâgatını beğenerek arkadaşlığına seçer. Fakat Haccâc’ın onun Hâricî olduğundan haberi yoktu. Bu arada Emevî komutanlarından Muhelleb’in idâresindeki askerlerle çarpışmakta olan Katerî, İbn Ca’d’ın Haccâc’a sohbet arkadaşı olarak seçildiğini duyar. Bunun üzerine nazmettiği bir şiir kıtasında arkadaşını tenkîd edip, onu uyarır ve en kısa zamanda Haccâc’ı bırakarak kendilerine iltihâk etmesini ister. Katerî, nazmedip gönderdiği bu şiir kıtasında İbn Ca’d’a şöyle seslenir:

“Bizimle İbn Ca’d arasında büyük farklar vardır: Bizler, parlayan demirler (zırhlar) içerisinde,

Hepimiz keskin kılıçların darbeleri karşısında sabır gösterip Muhelleb’in savaşçılara karşı cihâd ederiz.

Kendisi ise giydiği ipek elbiselerle emîrinin yanında sallanıyor. O emîr ki, Rabbinin takvasını emredip yerine getirmiyor (Haccâc’ı kasdediyor).

20) Bk. el-Muberrid, el-Kâmil, III, 167; el-Hufî, Edebu’ s-Siyâse, s. 225

21) Bu beyitler için bk. el-Hufî, Edebu’ s-Siyase, s. 225-226; el-Muberrid, el-Kâmil, III,167

Ey Eba Ca'd, hani nerede kaldı ilim, hilm ve takvan? Ve asılları değerli olan ataların mirası nerede hani?

Ölümün kuşkusuz bir gün gelip çatacağını ve kabirlerdeki kimselerin hesap için gönderileceklerini bilmez misin?

Bunlar, sevapları Allah'a mahsus olmak üzere yalın ayak ve çıplak olarak haşrolunacaklar. O gün bir kısmı kârlı, diğer bir kısmı ise zararlı çıkacaktır.

Senin (Haccac'ın sarayında) elde ettiklerin yok olacaktır. Dünyadaki hayatın ise bir kuşun bir anlık olarak bir yere konup tekrar uçuşması gibidir.

Yaptıklarından geri dön ey Eba Ca'd, kendini, bütün manzaraları kör eden bir karanlığın içine atma!

Sana şehâdet bahşedecek bir tevbe ile tevbe et, şüphesiz sen günahkârsın, ama kâfir değilsin.

Bizim tarafımıza gel ki, hiç zarar etmeden kârlı bir alış verişle seni faydalandıran cihâd ganimetine kavuşasın.

Her tüccar dünyada nâil olacağı zenginliğe kavuştuğu zaman (olsa bile), sevabı arzulanan nihâî hedef odur (cihâd ganimetinin zenginliğini yakalamaktır).<sup>22</sup>

Rivâyete göre Katerî'nin bu çağrısı etkisini göstermiş; Sebure şiiri okuduğu zaman ağlamış, silahını alarak atına binmiş ve giderek Katerî'nin saflarına katılmıştır.<sup>23</sup>

### c) Gazel

Katerî, hayatının çoğunu savaş meydanlarında geçirmiş bir şahsiyet olmasına rağmen duygusal şiirlerine de rastlanmaktadır. Ancak ondaki bu aşk ve gazel şiirleri bile kendi kahramanlığı ile özdeşleşmiş, sevgilisinin kendisini aşk meclislerinde değil, savaş alanlarında görmesini ister. O, bu yönüyle meslektaş ve mezhebdaşı İmrân b. Hittân (ö.84/703)'dan ayrılır. Zira İmrân hanımıyla ilgili beyitleri terennüm ederken duygusal yanı ağır basan cümlelerle bunu yapmıştır. Oysa Katerî'nin bu tür şiirlerinde duygusal beyitler değil; kahramanlık ve savaşçılık ön plandadır.<sup>24</sup>

Katerî'nin gazel mevzûuna giren az sayıdaki şiir kıtalarından biri, onun Ümmü Hakîm'e hitâben nazmettiği şu beyitleridir ki, şâir bu beyitleri Emevî ordusuyla giriştiği "Dülab" savaşı münasebetiyle söylemiş ve bu savaşta gösterdiği kahramanlıkları Ümmü Hakîm'in de görmesini temenni etmiştir:

"Hayatına yemin ederim ki, ben Ümmü Hakîm'e

22) Bu şiir için bk. Mesûdî, Murûcu'z-Zeheb, III, 143-144

123) Bk. Mesûdî, Murûcu'z-Zeheb, III, 143-144

24) Bk. Abdurrezzak Hüseyin, a.g.e., s. 139

rastlamadığım sürece kendimi hayatı hiçe sayan bir zâhid bilirim.

Yüzü ak utangaç kadınlardan biri olan onun mahzûn ve hastalara şifâ veren bir emsali daha görülmemiştir.

Hayatına yemin ederim ki yüzünü tokatladığım bir günde, zamanın musibetlerini gerçekten kınıyorum.

Eğer Dulab günü yanımızda hazır olsaydı, henüz yüzünde tüy bitmemiş gençlerin bu savaşta vuruşlarını görecekti.

Bekr ve Vâil kabîlesinin zırhlarının şiddetlendiği sabah vaktinde atlarımızın göğüslerini Temîm kabîlesine doğru sürdüğümüzü (görecekti).

Ezd kabîlesinin reisleri savaşın korkusu içerisinde yüzmeye devam ederlerken bizler bahadırılık içinde yüzerdik.

Vurulanların daha çok olduğu (bundan) başka bir gün görmedim. Kan akıtan o günde kimisi ölü kimisi de yaralı.

Anaların asil ve erdemli genç delikanlı evlatlarının değerli yüzleri üzerinde nice darbeler vardır.

Dulab (savaşında) isabet edilenlere ne Dulab ne de “Dîru Hamîm”<sup>25</sup> vatan olmadı.

Eğer o gün atlarımızın kâfirlerin bütün mahrem yerlerine bile nasıl girdiğini bir görseydi (Ümmü Hakîm),

Nezdindeki cennet ve nimetlere karşılık Allah’a nefislerini satan bir topluluk görecekti.”<sup>26</sup>

### 3. Katerî'nin Hutbesi:

Benû Mazin b. Amr b. Temîm kabîlesine mensûb olan Katerî b. el-Fucâe, Ezârika minberine çıkarak Allah'a hamd ve senâdan sonra şöyle dedi:

“Sizi kesin olarak dünyaya karşı uyarıyorum. Zira şüphe yok ki dünya tatlı ve yeşildir (çekicidir). Etrafı şehvetlerle çevrilmiş, değeri az, hali hazırdaki mükâfatla rağbet görmüş, umutlarla süslenmiş ve gururla bezenmiştir. Mutluluğu devam etmez, musibetinden de emin olunmaz. Çok aldatıcı ve zarar vericidir, oldukça hain ve zalimdir, değişken ve kaygandır, tükenen ve yok olandır. Yiyici, yokedici, harcayıcı ve halden hale sokandır. Kendisini isteyen ve ondan hoşnut olanların arzularına uygun bir şekil aldığı zaman bile Allah'ın belirttiği şu durumdan öteye geçmez:

“Dünya hayatı, gökten indirdiğimiz bir su gibidir ki, bu su sayesinde yeryüzünün bitkisi birbirine karışmış; arkasından

25) “Diru Hamim” İran'ın Ahvaz kenti yakınlarında bir yerin adıdır. Bk. Yakût el-Hamevî, II, 506

26) Bu şiir için bk. el-Müberrid, el-Kamil, III, 297-298; el-Kalmavî, Edebu'l-Havâric, s. 64-65



rüzgârın savurduğu çerçöp haline gelmiştir. Allah, her şey üzerinde iktidar sahibidir.”<sup>27</sup>

Üstelik bir kişi onun mutluluğundan azıcık tatmaya dursun, hemen akabinden üzüntü ve gözyaşı getirir; onun sevincinden gizli bir parçaya rastlamaya dursun hemen ona acısından apaçık bir acı verir; onu rahmet yağmuruyla sevindirme yerine hemen kendisine iri taneli musibet yağmurunu yağdırır. Sabahleyin yardımcısı olduğu kimseyi akşamleyin yüzüstü bırakıp onu tanımazlıktan gelmek ona yaraşır. Eğer onun bir yanı tatlı ve hoş görünüyorsa da diğer yanı ile de onu acıya boğarak hasta eder.

Şayet dünya bir insana bolluk ve refahından bir parça nimet verse akabinde üzerine belalarını yağdırır. Kişi bir yanıyla onun şerrinden emin olarak akşamlamaya dursun kendini onun korkusu içinde görekerek sabahlar. Oyalayıcıdır, içindeki herşey de birer oyalanmadan ibarettir. Üzerindeki herşey bir gün yok olacaktır. Takva hariç, azıklarının hiçbirisinde bir hayır yoktur. Ona az yaklaşan kimse kendini daha çok emniyete alır; çok yaklaşan ise belasını arttırır, hüznünü uzatır ve gözlerini ağlatır. Ona güvenen nice kimseleri hüsrana uğratmış, kendisinden emin olan nice insanları yere yığmış, nice hayal sahiplerini aldatmış, kendisiyle böbürlenmiş nice kimseleri küçük düşürmüş, kahramanlıklar sahibi niceleri zelil kılmış, tac (ve taht) sahibi nice kimseleri de yüz üstü yere yığmıştır.

Dünyanın sultanlığı el değiştiricidir. Hayat yağmuru bulanık, tatlısı acı, hem de sabır kadar acıdır. Gıdası zehir, nesnelere çürümeye mahkum, meyvesi acıdır. Sevgisi ölüme, sağlığı hastalığa, sağlamlığı da yıkılmaya maruzdur. Sultanın mülkü kendisinden alınır, kuvvetlisi mağlup olur, sağlamı zayıf düşer, toplayanıyla savaşılır. Bununla birlikte bu işin ötesinde ölüm sekeratı ve karşılaşılan korku vardır. “Kötülük yapanları bu amellerinden dolayı cezalandırmak, iyilik yapanları da iyilikle mükafatlandırmak için”<sup>28</sup> adaletli bir hakemin huzurunda durmak vardır. Sizden daha uzun ömürlü olan, bıraktıkları eserle sizinkilerden daha açık olan, sayıca sizden daha üstün, askerce daha çok, inat olarak daha şiddetli olanların geride bıraktıkları menzillerde yaşayanlar sizler değil misiniz? onlar da tam manasıyla dünyaya kul olmuş, dünyayı hepten tercih etmiş, ondan istemeden ve küçük düşerek ayrılmışlardır. Dünyanın onlardan bir kişiyi bile fidye karşılığı serbest bırakmak suretiyle cömertlik yaptığını ya da onları helak eden hallerden herhangi birini defettiğini duydunuz mu? Bilakis onların üzerine belalar

27) el-Kehf, 18/45

28) en-Necm, 53/31

akıtmış, musibetlerle onları yere yığmış ve yine musibetlerle onları boğazlamıştır. Kendisine yaklaşanı ve ebediyetini isteyenleri sonsuzluk alemine göç edip ayrıldıklarında nasıl tanımazlıktan geldiğini gördünüz.

Şekavetten başka azık olarak onlara bir şey verdi mi? Darlıktan başka onlara bir şey bağısladı mı? Karanlıktan başka onlara bir ışık saçtı mı? Pişmanlığın dışında onlar için geride bir şey bıraktı mı? Sizler böyle bir dünyayı mı tercih ediyorsunuz, böyle bir dünyaya mı tamah ediyorsunuz? ya da böyle bir dünyaya mı gönül bağlayıp güveniyorsunuz? Allah (c.c.) bu konuda şunları söyler: “Kim, yalnız dünya hayatını ve zinetini istemekte ise, yaptıklarının karşılığını orada onlara tam olarak veririz ve orada onlar hiç bir zarara uğratılmazlar. İşte onlar, ahirette kendileri için ateşten başka hiçbir şeyleri olmayan kimselerdir. Dünyada yaptıkları da boşa gitmiştir; yapmakta oldukları şeyler zaten bätüldür.”<sup>29</sup>

İçinde ikamet eden için dünya ne kadar kötü bir evdir! Bir gün mutlaka onu terkedeceğinizi bilenler olarak şunu bilin ki; dünya, Allah’ın kendisini oyun ve eğlence olarak vafsettiği gibidir. Allah şöyle buyuruyor:

“Siz her yüksek yere bir alâmet dikerek eğleniyor musunuz? Temelli kalacağınızı umarak sağlam yapılar mı ediniyorsunuz?”<sup>30</sup> ve sonra “Bizden daha kuvvetli kim var?”<sup>31</sup> diyen (Ad kavmini) zikrederek hutbesine şöyle devam etti:

Bunlar binici olarak çağrılmayacakları bir şekilde kabirlerine nakledildiler, misafir olarak davet edilmedikleri bir surette konaklandılar. Onlar için türbeleri örtü, yattıkları toprak kefen, çürüyüp dağılan (insanlar) da komşuları olmuştur. Onlar öyle komşulardır ki, çağırnlara cevap vermez, başa gelen zulmü engelleyemezler. Bolluk içine girdiklerinde sevinmez, kıtlığa uğradıklarında ümitsizliğe düşmezler. Tekler hükmünde topluluklar, uzak sayılan komşulardır. Herkesle ilişkileri kopuktur. Ne ziyaret ederler ne de ziyaret edilirler. Kinleri gitmiş hoşgörülü insanlardır. Hınçları ölmüş câhillerdir. Ne bir zarar vermelerinden korkulur, ne de bir zararı önlemeleri umulur. Onların durumu Yüce Allah’ın şu ayette belirttiği gibidir:

“İşte yerleri! Kendilerinden sonra oralarda pek az

29) el-Hüd, 11/ 15-16

30) eş-Şuarâ, 26/128-129

31) el-Fussilet, 41/ 15

oturulabilmiştir. Onlara biz vâris olmuşuzdur.”<sup>32</sup>

Bunlar yerin üstünü altı ile, bolluğu darlık ile, tanıdıkları insanları yabancılarla, ışığı karanlıkla değiştirmişlerdir. Dünyayı yalınmayak, çıplak ve yalnız olarak geldikleri gibi bıraktılar. Şu var ki, sürekli bir hayata ve ebedî bir yaşama amelleriyle göçtüler. Yüce Allah şöyle buyuruyor:

“Tıpkı ilk yaratmaya başladığımız gibi onu tekrar o hale getiririz. Bu üzerimize aldığımız bir vaad oldu. Biz, vâdettiğimizi yaparız.”<sup>33</sup>

Allah sizi neden sakındırıyorsa siz de o şeylerden sakınınız, O'nun öğütlerinden istifâde ediniz, O'nun ipine (İslama) sarılınız. Allah bizi ve sizi emirlerine itaat ile korusun ve hakkını edâ etmeyi bize ve size nasib etsin.”<sup>34</sup>

#### 4. Sonuç

Katerî'nin zikrettiğimiz üç mevzûya giren şiir kıtalarını incelediğimizde bu kıtalara Katerî'nin gerçek şahsiyetinin en önemli yanı olan kahramanlık ve akîde müdafaasının hâkim olduğunu görüyoruz. Hatta bu akîde müdâfaasını bile kahraman bir edâ ile yaptığına şahit oluyoruz.

Her şeyden önce Katerî cephe savaşında olduğu kadar teke tek mübârezelerde de savaşçıların korkulu rüyası olmuştur. Mübâreze ve diğer savaşma usullerinde bir savaşçının hasmından kaçmasını ayıp gören ve bunu bir hiciv vesilesi yapan Araplar, Katerî'nin önünden kaçmayı bundan istisna etmişlerdir. Şöyle ki, Araplar'ın bu konudaki şu sözleri edebiyat kitaplarında Katerî ile ilgili bölümlerde ve savaş konu edinen fasıllarda hemen göze çarpmaktadır: “Hiç bir kahraman için Katerî'den kaçmak ayıp değildir.”<sup>35</sup>

Katerî'nin bu kahramanlık yönünü en çok onun “hamâset” mevzûuna giren kıtalarında görüyoruz. Birinci kıtada savaşın korkunçluğu ile akîdesini savunmak arasında bir tercih yapmak zorunda olan Katerî, önceleri doğal olarak nefsinin hayatta kalmaya arzu duyduğunu farkediyor. Zira savaş korkunç, savaştığı kimseler de kendisi gibi birer kahramandır. Ancak bir anda kendine gelen Katerî, nefis istese de istemese de kendisine biçilen bir ecelin olduğuna, savaşın bunu geciktirmekte hiç bir

32) el-Kasas, 28/ 58

33) el-Enbiyâ, 21/ 104

34) Hutbenin tamamı için bk. Cahız, el-Beyhan, II, 63-65

35) İbn Kuteybe, Uyûn, I, 175; İbn Abdurabbih, el-İkd, I, 109

fonksiyonunun bulunmadığına, dolayısıyla inancı uğruna bu cihadı sürdürmek gerektiğine inanır.

Hâricîler'in en belirgin vasıflarının başında gelen ölüme severek atılmak, Katerî'nin ikinci hamâset kıtasında açıkça görülüyor. Şâir burada ölümü bahane ederek kimsenin savaştan kaçmaya teşebbüs etmemesini, kendisinin yıllardır mızraklara marûz kalıp kana bulandığını, bu kandan atının eyer ve geminin bile nasibini aldığını; ama bütün bunlara rağmen eceli gelmediği için sapasağlam bir vücut ve sarsılmaz bir inançla dâvası uğruna hiç yılmadan savaşmaya devam ettiğini ifâde etmektedir.

Onun "Kaade" mezhebdaşlarına yönelik tenkîd şiirlerinde ise, Ezârika'nın özlü bir felsefesini görüyoruz. Emevîler'in hakim olduğu diyarları "Dâru'l-Harb" olarak gören Ezârika ve dolayısıyla Katerî, burada kalmayı tercih edip mazereti olmadığı halde cihada çıkmayanları tekfîre varacak kadar eleştirmektedir. Şâir Katerî de bu tenkîdlerinden birini Ebû Halid'e yönelmiş ve onun derhal kendilerine katılması gerektiğine işaret etmiştir. Fakat Ebû Halid mâzeret ileri sürerek bunu keyfinden ve isteyerek yapmadığını dile getirmiştir. Diğer önemli tenkîdli çağrısı ise Sebure b. Ca'd'a yönelten Katerî, onun kâfir değil, ancak günahkâr olduğunu, dolayısıyla tevbe edip mücâhit Hâricîler'e katılması gerektiğini söylemektedir.

Buna göre Katerî'nin bu iki tenkîdli şiir kıtasında hem Ezârika'nın felsefesini hem de Katerî'nin kendi inanç ve şahsiyetini görmek mümkündür.

Hâricîye şiirinin özellikleri arasında yer alan "Gazelde yenilik" husûsu, Katerî'nin ulaşabildiğimiz mezkûr gazel kıtasında da görülmektedir. Zira Katerî klâsik aşk gazellerinde olduğu gibi sevgilisiyle geçirdiği sevda maceralarını, buluşup gezmelerini, sevişip oynaşmalarını değil; bir dâva uğruna kahramanca savaşırken sevgilisi Ümmü Hakîm'in de - ki muhtemelen hanımıdır- bu savaş meydanında olmasını arzular ve dolayısıyla gösterdiği kahramanlıkları görmesini temenni eder.

Buraya kadar anlattıklarımızdan şu sonuca varabiliriz: Hâricîler'in en bâriz vasıflarından olan cesâret ve kahramanlık, ölümden korkmamak, zalim idarecilere karşı cihada çıkma gereği, bunu yapmayanları tenkîd etmek, gazelde klasik kalıpların dışına çıkıp "yenilik" örneğini sergilemek ve bütün bunları bir dâva ve ideoloji uğruna yapmak ve benzeri hususlar Katerî'nin mezkûr kıtalarında bir arada görülmektedir. Şayet Hâricîler'le ilgili tarihî ve siyasî prensipleri başka yerlerde mufassala görmesek bile, bunun özlü bir nümunesini Katerî'nin bu kıtalarında görebiliyoruz. Zira bu kıtalar kanaatimize göre kemiyet olarak az, ama keyfiyet olarak çok

şeyler ifâde etmektedir. Hâricîlik prensipleriyle beraber Katerî'nin gerçek şahsiyeti de bu kıtaya yansımıştır.

Katerî'nin hutbesine baktığımızda ise; gerek lafız, gerekse mana bakımından oldukça zengin olan bu örnek hutbesi, onun şiirde olduğu gibi, hitabet konusunda da büyük bir maharete sahip olduğunu göstermektedir. Bundan dolayıdır ki, onun bu hutbesi, Cahız'ın "el-Beyan ve't-Tabyin"i, İbn Abdurabbih'in "el-İkdu'l-Ferid"i gibi önemli edebî kaynakları süslemiş, Arap edebiyatının nesir sanatı arasında önemli bir yer işgal etmiştir.

Propaganda için bugünkü medya, özel vasıta mekanizmaların mevcut olmadığı bir dönemde Haricîler, Katerî b. el-Fucêe ve Ebû Hamza el-Haricî gibi meşhur hatiplerden yararlanarak, fikirlerini yaymak, heyecanları uyandırmak ve duyguları harekete geçirilmek için hitabet sanatını fevkaledede etkili bir vasıta olarak kullanılmışlardır.

## BİBLİYOGRAFYA

- BROCKELMANN, Carl,  
Tarihu'l-edebi'l-Arabî, (Trc.: Abdulhalim en-Naccar ve ark.) Mısır 1993
- el-CAHİZ, Ebû Osman Amr b. Bahr,  
el-Beyân ve't-tebyîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, b.t.y.
- DELLA, G. Levi,  
"Katerî", İA, İst. 1993  
DGBİT (Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi),  
Redaksiyon: H.Dursun  
Yıldız, İstanbul 1992
- ed-DİNEVERÎ, Ebû Hanife Ahmed b. Davûd,  
el-Ahbaru't-tivâl (Thk.: Abdulmunim Amir), 1.bs., Kahire 1960
- EBÛ TEMMÂM, Habîb b. Evs,  
Dîvânu'l-Hamâse, Şerh : Yahya b. Ali b. Muhammed eş-Şeybanî et-Tibrîzî, Dimaşk, b.t.y.
- , Hamâsetu Ebî Temmâm, Şerh : A'lem eş-Şentemrî  
(Thk.: Ali el-Mufaddal Hammûdan), I-II, Beyrut 1992
- el-HÂDÎ, Salâhuddin,  
İtticâhâtu'ş-şî'r fi'l-asri'l-Umevî, 1.bs., Kahire 1986
- el-HUVFÎ, Ahmed Muhammed,  
Edebu's-siyase fi'l-asri'l-Umevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut, b.t.y.
- HUSEYN, Abdurrezzak,  
Şi'ru'l-Havâric, 1.bs., Umân 1986
- İBN ABDURABBÎH, Ahmed b. Muhammed,  
el-İkdu'l-ferîd, Beyrut 1989
- İBNU'L-ESÎR, Ali b. Muhammed,  
el-Kâmil fi't-tarih, Dimaşk 1348
- İBN HALLİKAN, Ahmed b. Muhammed,  
Vefeyâtu'l-a'yân, ve enbâu ebnâi'z-zaman (Thk.: İhsan Abbas), Beyrut 1968
- İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer,  
el-Bidâye ve'n-nihâye, 1.bs., Kahire 1933
- İBN KUTEYBE, Abdullah b. Müslim,  
Uyûnu'l-ahbar, Kahire 1963

- IBN MUNKIZ, Emir Usâme b. Muşid, *Lubabu'l-Adhab* (Thk.: Ahmed Muhammed Şakir), 1.bs. Kahire 1987
- el-İSFAHÂNÎ, Ebu'l-Ferec,  
el-Eğânî (Thk.: Abdülemir Ali Mahanna - Semir Cabir),  
1.bs., Beyrut 1986
- el-KALMAVÎ, Süheyr,  
Edebu'l-Havâric fi'l-asri'l-Umivî, Kahire 1945
- el-KALÎ, Ebû Ali İsmail b. Kasım,  
Kitâbu'l-ernâlî (Thk.: Muhammed Abdülcevvad el-  
Esmâî), Beyrut 1973
- el-MESÛDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin,  
Murucu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher (Thk.: Muhammed  
Muhyiddin Abdulhamid),  
Mısır 1964
- el-MUBERRED, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd,  
el-Kâmil (Thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-  
Fikr, Kahire, b.t.y.
- YAKÛT, Şihabuddîn Ebû Abdillâh el-Hamevî,  
Mu'cemu'l-büldân, Dâru Sadr, Beyrut, b.t.y.
- ez-ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Osman,  
Siyeru a'lâmi'n-nubelâ (Thk.: Şuayb el-Arnaût), 2.bs.,  
Beyrut, 1982
- ez-ZİRİKLÎ, Hayruddin,  
el-A'lâm, Kamusu terâcim, 11.bs., Beyrut 1995

İlâhiyat Nottarı

# KUR'AN VE TEFSİR İLİMLERİ

Kur'an Tarihi, Tefsir Usûlü ve Tarihi

*Dr. Ahmet BEDİR*

*Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Görevlisi*



## KUŞEYRÎ'NİN LETÂİFÜ'L-İŞÂRÂT ADLI TEFSİRİNDE "BESMELE" NİN YORUMU

Ahmet BEDİR\*

### A. Kuşeyrî ve Tefsiri "Letâifü'l-İşârât"

**A**bdülkerim b. Havazin b. Abdülmelik b. Talha Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî, miladi 986 (h. 376) yılında Nisabur civarındaki Ustava kasabasında doğmuştur. Lakabı ise "Zeynü'l-İslam" yani "İslam'ın ziyneti" dir.<sup>1</sup> Arap olan Kuşeyr kabilesine nispetle anılan Abdülkerim, sofi müelliflerdendir. İlk önce "maliye" okumak için Nisabur'a giderken<sup>2</sup> orada tesadüfen, devrin büyük mutasavvıflarından Ebu Ali el-Hasan b. Ali ed-Dahhâk'ın (412/1021) bir meclisinde bulundu ve bunun tesiriyle tarikata girip, ona intisap etti. Kuşeyrî çok kabiliyetli biri olduğu için bu ilk hocasından hususî ilgi gördü. Ebu Bekir Muhammed b. Ebi Bekir et-Tusi'den fıkıh dersi almasını isteyen hocasının tavsiyesi üzerine fıkıh okudu; aynı tavsiye üzerine, kelâm alimi Ebu Bekir Muhammed b. Hasan el-Fûrek'ten kelâm derslerini aldı.<sup>3</sup> Daha bir çok mühim alimden ders aldıktan sonra bütün Horasan'ın tasavvufta en büyük üstadı haline geldi.<sup>4</sup>

İttifakla belirtildiğine göre Kuşeyrî hayatın her alanında başarılı ve becerikli bir mütefekkindi. Özellikle "zikir" meclislerinde, müritleri arasında oturup, onların

\* Dr.Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Gör. [abedir@hotmail.com](mailto:abedir@hotmail.com)

<sup>1</sup> ez-Zehebi (h. 738), Siyerü a'lâmi'n-nübelâ', Tah.: Şuayb el-Arnâvud (Dokuzuncu Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-risale, h. 1313), XVII, 250.

<sup>2</sup> İbn Hallikan (281/894), Vefevâtü'l-a'vân ve enbâü ebna'î'z-zemân (Beyrut: Darü's-sadr, 1977), I, 300.

<sup>3</sup> ez-Zehebi (h. 738), Ön. ver., XVIII, 228.

<sup>4</sup> Ahmed Ateş, "Kuşeyrî," İslam Ansiklopedisi, Çeviri: Leiden tabı esas tutularak, telif, tadil, ikmâl ve tercüme sureti ile neşredilmiştir (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1993), VI, 1035.

suallerine cevap vermesi, kendisine anlatılan ruhî halleri kavrayıp, izah ve tefsir etmesi, müritlerine tatmin edici cevaplar vermesi fevkalâde idi. Kelamî akide bakımından Eş'arî, fıkhîta Şafî mezhebinden olan Kuşeyrî, Hanefî ve Sünnî akidesini benimseyen Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in veziri Mutezilî Ebu Nasr Muhammed b. Mansur el-Kündürî'nin, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/935) aleyhinde başlatmış olduğu aleyhtarlık neticesinde, harekete geçip, Eş'arî'nin "hadis ashabından" ve "Ehl-i sünnet"ten büyük bir imam olduğunu, kelâm meselesindeki akidesinin Ehl-i Sünnet akidelerine tamamıyla uygun bulunduğunu anlatan bir fetva verdi.<sup>5</sup> Bunu takip eden miladî 1045 yılında "imla meclisleri" yaptırıp hadis rivayet etmeğe ve yazdırmağa başladığı söylenen Kuşeyrî, Eş'arî aleyhtarlığının yanlış olduğunu talebelerine anlatmış ve müteakip yıllarda İslam alimlerine hitaben "*Şikâyatü ehlî's-sünne bi hikâyâti mâ nâlehüm mine'l-miñne*" adını verdiği çok uzun bir mektup kaleme almıştır.<sup>6</sup> Memleketinden değişik siyasî problemler neticesinde kendisine tat vermeyen Kündürî tarafından hapse atılmış ve yakınlarının yardımı ile hapisten çıktıktan sonra, hacca gitmiştir. Dönerken Bağdat'a uğramış (448/1056) ve geniş bilgisi, şairliği ve belagatı ile Abbasî halifesi ei-Kaim Biemrillah'ın teveccühlerini kazanmıştır.<sup>7</sup> Sultan Alparslan'nun hükümdar olup, Kündürî'yi idam etmesinden sonra, Bağdat'tan memleketine dönen Kuşeyrî —ki ta Mekke'de iken "keşif yolu ile" onun öldürüldüğünü arkadaşlarına söylemişti<sup>8</sup>—, bundan sonra hayatının son 25 yılını hadis yazdırmak ve eserler okutmak suretiyle geçirdi ve miladî 1072'de (h. 465) vefat etti. Kaynakların verdiği bilgilere göre Kuşeyrî'nin 25 kadar eseri vardır.<sup>9</sup> Tefsir alanında onun "*et-Tefsîrü'l-Kebîr*" (kayıp)<sup>10</sup> ve "Besmele" ile ilgili üzerinde çalışma yaptığımız bu makalenin kaynağı "*Letâifü'l-İşârât bi tefsîri'l-Kur'ân*" adlı bir İşarî tefsiri de vardır.<sup>11</sup>

Söz konusu eser, İşarî Tefsir geleneğine uygun bir şekilde yazılmasına rağmen, tasavvufî tefsirler içinde anlaşılması en kolay ve güzel edebî bir üslupla ele alınıp izah edilmiştir. Zira İbn Arabî'nin tefsiri gibi bazı tasavvufî tefsirler vardır ki, zahiriyle hiç ilgisi olmayan kapalı mânâlar içermeleri ve ayetlerin delalet sınırlarını aşmaları dolayısıyla, müellifleri hakkında ciddî tenkitler yapılmış, hatta küfre varacak derecede ağır ithamlarda bulunulmuştur.

<sup>5</sup> Subkî, Abdülvahhab b. Ali (771-1370), *Tabakâtü's-Satî'iyyeti'l-kübrâ*, (Beyrut: 1396/1976) II, 259.

<sup>6</sup> Ahmed Ateş, Ön. ver. VI, 1036.

<sup>7</sup> İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirazi (h. 476), *Tabakatü'l-fukahâ*, Tah.: Halil (Beyrut: Darü'l-kalem), I, 251.

<sup>8</sup> Ahmed Ateş, Ön. ver., VI, 1036.

<sup>9</sup> ez-Zehebî (h. 738), Ön. ver., XVIII, 232.

<sup>10</sup> Letâifü'l-İşârât'ı tahkik eden yazar, bu tefsirin beşinci cildini "Sofya İlimler Akademisi"nde bulduğunu ifade ediyor. Bkz. Kuşeyri, *Letâifü'l-İşârât*, Tuh.: İbrahim (Kahire: Darü'l-kitabî'l-arabî), I, 38. (Tahkik edenin ön sözü).

<sup>11</sup> Kelamî görüşleri ve eserleri için Bkz. Akkuş Süleyman, "Kuşeyri'nin hayatı, eserleri ve kelamî görüşleri." (Yayımlanmamış Doktora Tezi., Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997).

Besmele ile ilgili olarak Âlûsî tefsirinde —sûre başlarında zikretmesinin dışında— Kur'an'ın otuz cüzünden her birine de besmele ile başlamış, bu arada Fatıha sûresini izah ederken, besmelenin lirik yorumuna az da olsa girmiştir.<sup>12</sup>

Kuşeyrî'den (465/1072), yaklaşık beş yüzyıl sonra gelen Şeyh Ulvan Baba Nimetullah b. Mahmud el-Azerbaycanî (920/1514). *el-Fevâtihü'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihü'l-gaybiyye* adlı tefsirinde<sup>13</sup>, Kuşeyrî'nin "besmele" yorumu gibi bir üslup takip etmiştir, yani her sûre başında bulunan besmeleyi ayrı bir tarzda yorumlamıştır. Ne var ki, o, Kuşeyrî'den sonra geldiği için, biz Kuşeyrî'nin besmele yorumunu bu makalede değerlendirmek istedik.

Bu akıcı ve edebî bir üslûpla yazılan tefsirin belirgin özellikleri şunlardır: Tefsir'de geçen Tasavvufî fikirlerin, büyük olsun küçük olsun, Kur'an'dan bir aslı ve Sünnet'ten bir dayanağı vardır. Yine bu tefsirde, *işaret ehli*, tasavvufî düşünceleri için en güzel bir tatbik alanı bulur.<sup>14</sup> Tefsirde her lafzın kendine özgün bir edası ve her kelimenin yerine göre farklı bir anlamı vardır. İşaret ehli, Kur'an'daki tekrarların, parlak bir hikmeti olduğunu kabul ederler. Bu nedenle Kuşeyrî'ye göre Kur'an sûrelerinin başlarında bulunan her bir "besmele" bulunduğu sûreden bir ayet sayılır. Her sûre için tekrar edilen besmele, sûrenin ihtiva ettiği genel anlama uyan bir işaret ve mânâyı haizdir ki, bu çok özgün bir yorumdur. Böylece her "besmele", diğer sûrelerde bulunan besmele'nin anlamında başka bir anlam içerir. Hatta "fevâtihü's-süver" (Sûre başlangıçları) ve "Kur'an'ın tilsimleri" sayılan "Hürûf-i muqatta'a"nın (Sûre başlarında bulunan esrarlı harfler) kendilerine mahsus farklı anlamları vardır. Mesela Bakara sûresinin başında bulunan *الم* in Âl-i İmran sûresindeki *الم* den başka bir anlamı vardır.<sup>15</sup>

Letâifü'l-İşârât tefsirinde yapılan yorumlar, akli bir yorumun ötesinde Tasavvuf Literatürüne göre, kalp gözü açık olan bir müfessirin ilhamlarının ürünüdür. Zira müellifin, önce yazmış olduğu "et-Teysîr fi't-tefsîr" ismiyle bilinen "et-Tefsîrü'l-kebir" adlı eseri, rivayet ve dirayet metotlarının neticesinde elde edilen bir mahsul iken, bu tefsir, ilahî feyizlerin, ve rabbanî ilhamların bir semeresi olmuştur. Kuşeyrî bu tefsirinde, tasavvufî —büyük olsun küçük olsun— her ilmin Kur'ânî bir temele dayandığını ihsas ettirmiştir.<sup>16</sup> Böylece, tasavvufun Grek, Fars, Hint, Hıristiyanlık gibi doktrinlerden ithal olmadığını ispat etmiştir.

Kuşeyrî, "hakikat ilmi" dediği tasavvufun, "şer'î ilim"lere zıt olmadığını ispat etme hedefine bağlı olarak söz konusu tefsiri yazdığını belirtmiştir. Kuşeyrî tefsirinin diğer tasavvufî tefsirlerden bir başka farkı da şudur: Diğer tefsirlerde müfessirler, tasavvufî görüşlerini ispat için ayetlerin mânâ alanını alabildiğine zorlarken, Kuşeyrî buna pek tevessül etmemiştir. Yani ayetlere boyun eğecek yerde,

<sup>12</sup> Bkz. el-Âlûsî (h. 1270), *Rûhü'l-maânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-sebü'l-mesânî* (Beyrut: Darü İhyai't-türasi'l-arabî), I, 67.

<sup>13</sup> Söz konusu tefsir hakkında, M. Halil Çelik, 100. Yıl Ünivesitesi Sosyabilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak "Nimetullah Nahcivanî ve Tefsirdeki Metodu" adıyla bir doktora tezi yapmıştır. Yıl, 1995.

<sup>14</sup> Kuşeyrî, Ön. ver. (Mukaddime), I, 10.

<sup>15</sup> Kuşeyrî, Ön. ver. (Mukaddime), I, 10-11.

<sup>16</sup> Kuşeyrî, Ön. ver. (Mukaddime), I, 18.

ayetleri kendi isteklerine uydurmaya çalışanlara ve tefsirlerini "felsefe meclisleri" haline çevirenlere uymamıştır.<sup>17</sup>

## B. Besmele Hakkında Ön Bilgi

"Tesmiye" veya "Besmele", "Bimillâhirrahmanirrahim"i yazmak veya okumak anlamına gelen بِسْمِ اللّٰهِ filinden mastar veya menhût bir kelimedir.<sup>18</sup> "E'ûzübesmele" ise "E'ûzübillâhimineşşeytânirracim" cümlesiyle birlikte bismelenin ortak adıdır. Diğer dinlerde de "besmele"ye tekabül eden kelime ve tabirler vardır. Bu cümleden olarak Hinduizm'de "om" lafzı; Yahudilikte "bâ-şem" ifadesi; Hıristiyanlık'ta "baba, oğul ve kutsal ruhi" veya "Rab İsa'nın adıyla" ifadeleri, "besmele" yerine kullanılır.<sup>19</sup> İslam'dan önceki Araplar işlerinde bazen *Bismi'l-lât ve Bismi'l-uzzâ* diye putlarının adıyla, bazen de "bismikallâhümme" diye telaffuz eder ya da başlarlardı.<sup>20</sup>

Kaynaklara göre "besmele"nin son şeklini alıncaya kadar geçirdiği değişiklikler şunlardır: İslam öncesinde olduğu gibi, İslam'ın ilk devirlerinde "bismikellâhümme/ بِسْمِ اللّٰهِ" ibaresi kullanılmıştır.<sup>21</sup> "Bismillâhi mecrâhâ/بِسْمِ اللّٰهِ" ayetinden (Hud 11/41) sonra Hz. Peygamber'in emriyle "بِسْمِ اللّٰهِ" şeklinde "بِسْمِ اللّٰهِ /bismihi" veya "بِسْمِ اللّٰهِ" yazılıp söylenmiş ve bu şekil bismelenin en kısa ifadesi olarak günümüze kadar ulaşan geniş bir kullanıma sahip olmuştur.<sup>22</sup> Neml sûresinin "innehu min süleymâne ve innehu bismillâhirrahmânirrahîm/إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" (Neml 27/30) ayetini takiben son şeklini almıştır.<sup>23</sup>

Kur'an-ı Kerim'in insanlara hitap eden yönlerinden birisi de, yaratıcı ile insanlık alemi arasındaki münasebeti bildirmektir. Besmele'nin başındaki "ba" edatı (ب harfi) bu münasebeti ortaya koymakta ve kulun yaratanından yardım isteyerek, hep O'na bağlı kalışını ifade etmektedir. Arapça cümle yapısı itibarıyla besmeleden önce "ba"nın ilgili bulunduğu mahzup bir fiil vardır. Bu, besmele ile başlanacak herhangi bir fiildir: "Bismillah diye başlıyorum", "bismillah diye kalkıyorum", "bismillah diye hayvan kesiyorum" gibi. Bu cümleden olarak, sûrelerin başında bulunan

<sup>17</sup> Kuşeyri, Ön. ver. (Tahkik edenin ön sözü), I, 36.

<sup>18</sup> Edebî istilahta iki ve daha çok kelime kısaltılarak bir kelime yapılır. İşte buna "menhût (yontulmuş) kelime" denir. "Elhamdülillah" yerine "hamdele" vb. demek gibi. Bkz. Asım Efendi, *Okyanüsü'l-basid fî tercümeti'l-Kamusü'l-mühid* (h. 1250), III, 142.

<sup>19</sup> Suat Yıldırım, "Besmele" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Dinayet Vakfı, 1992), V, 529.

<sup>20</sup> Suat Yıldırım, Ön. ver., V, 530.

<sup>21</sup> M. Uğur Derman ve Mustafa Uzun, "Besmele/Hat" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Dinayet Vakfı, 1992), V, 533.

<sup>22</sup> Bkz. Wensinek, *Mu'cem* "isim" mad.

<sup>23</sup> Bkz. Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir el-Kurtubi, Ebu Abdullah (h. 671), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Tah.: Ahmed Abûlâlim (İkinci Baskı. Kahire: Darü's-şüub, h. 1372), I, 92. Bir takım yazışmalarda Allah'ın adı yazılı bulunan kâğıdın ayak altına düşüp çiğnenmemesi gerekçesiyle, besmele yerine, sonu içine kıvrık "be" harfi şeklinde (بـ) işaretinin kullanıldığı görülmektedir.

besmelelerin mahzuf fiilinin, Kur'an'ın ilk nazil olan ayetinin ilk kelimesi olan "أقرأ /oku" fiiliyle ilişkili olduğu kabul edilebilir.<sup>24</sup>

Neml sûresinin 30. ayetinde geçen bismelenin Kur'an'dan bir ayet olduğu hakkında icma vardır. Ancak Tevbe sûresi istisna edilirse, Kur'an'daki sûre başlarında bulunan 113 bismelenin her birinin müstakil birer ayet olup olmadığı meselesi, ihtilafli olup, bu konudaki görüşleri şu dört grupta toplamak mümkündür:

1. Bu besmelelerden hiçbiri ayet değildir. 2. Her biri müstakil bir ayettir ve sûrelerin arasını ayırmak için nazil olmuştur. Başında bulunduğu sûrenin bir cüzü de değildir. Son devir Hanefî alimlerine göre bu görüş Ebu Hanife'ye dayandırılmaktadır. 3. Her biri, başında bulunduğu sûreden bir ayettir. İmam Şafîî de bu görüşün savunucularındandır. 4. Yalnız Fatiha sûresinin başındaki besmele bir ayet olup sûreye dahildir: diğerleri ise ayet değildir, teberrüken yazılmaktadır. Bu da yine Şafîî'ye nispet edilmektedir. Şafîî, besmele hakkındaki görüşlerinde sabit bir tutum içinde değildir.<sup>25</sup>

Kuşeyri ise amelde Şafîî mezhebinden olduğu için yukarıda zikredilen gruplardan üçüncü gruba girmektedir.<sup>26</sup> Yani sûre başlarındaki her bir besmeleyi müstakil birer ayet olarak kabul eden Kuşeyri, Kur'an'da tekrarın olmadığına inanır ve ona göre, her bir sûrenin başında bulunan besmele, ayrı ayrı anlam ifade eder, falanca sûrede bir mâna, şu sûrede başka bir mâna ihtiva eder. Bu bağlamda Kuşeyri'nin besmele yorumu çok orijinaldir. Dolayısıyla biz, bismelenin kelimelerini ayrı ayrı ele alıp, müellifimizin her bir sûrede besmeleye kazandırdığı anlamlara temas edeceğiz.<sup>27</sup>

Kuşeyri, Tevbe sûresinin başında bismelenin olmamasını şöyle izah eder: Allah (cc) bu sûreyi "besmele"den tecrit etti ki, herkes, Allah'ın dilediğini dilediğine verdiğini, dilediğini dilediği ile tek başına bırakabileceğini anlasın. Onun yaratmasının herhangi bir sebebe bağlı olmadığı, fiillerinin de, herhangi bir gayeye ve herhangi bir ihtiyaca yönelik olmadığı anlaşılmalı. Kur'an'ın muhatapları bilirler ki, bu besmele ayeti Kur'an'da nazil olmuştur.<sup>28</sup> Kimi bu sûrenin başında besmeleyi

<sup>24</sup> Suat Yıldırım, "Besmele" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Dinayet Vakfı, 1992), V, 530; Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Halid et-Taberî (h. 310), *Câmi'ü'l-bevân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, (Beyrut: Darü'l-fikr, h. 1405), I, 51; Şihabüddin Ahmed b. Muhammed (h. 815), *et-Tibyân fi tefsîr-i ğarîbi'l-Kur'an*, Tah.: Fethi Enver (Birinci Baskı. Kahire: Darü's-sahabe li't-türas bi tanta, m. 1992), I, 50.

<sup>25</sup> Bkz. Suat Yıldırım, *Ön. ver.*, V, 530; Ahmed b. Ali er-Razî el-Cassas, Ebu Bekir (h.370), *Ahkâmü'l-Kur'an*, Tah.: Muhammed Sadık, (Beyrut: Darü'l-ihyai't-türasi'l-arabi, h. 1405), I, 7; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, Ebu Abdillâh (h. 671), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Tah.: Ahmed Abûlâlim (İkinci Baskı. Kahire: Darü's-şüub, h. 1372), I, 92-96; Muhammed b. İdris eş-Şafîî, Ebu Abdillâh (h. 204), *Ahkâmü'l-Kur'an*, Tah.: Abdülgani (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, h. 1400), I, 63.

<sup>26</sup> Kuşeyri, *Letâifü'l-İşârât*, Tah.: İbrahim (Kahire: Darü'l-kitabi'l-arabi), I, 38. (Tahkik edenin ön sözü).

<sup>27</sup> Tasavvufî tefsirler hakkında doktora ve sair farklı çalışmalar yapılmasına rağmen, onun bu ilginç yanına hiç değinmediklerini müşahede ettik. Mesela, Dilaver Selvi'nin Şüle Yayınları arasında çıkan "Kur'an ve Tasavvuf: Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı" adındaki doktora tezinde, Kuşeyri'nin bu önemli tarafına bakılmadığını müşahade ettik. Bkz. Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, (Şüle Yayınları, 1997), s. 144.

<sup>28</sup> Kuşeyri, *Ön. ver.*, III, 5.

zikretmez. Çünkü bu sûre kâfirlere karşı ağır bir ultiatom ile başlıyor. Bu işaret yollu bir yorum olsa bile zayıftır. Hakiki anlamda ise böyle bir yorum uzak görünüyor. Çünkü Kur'an'daki "Beyyine", "Kâfirûn", "Hümeze" ve "Tebbet" gibi bazı sûreler, ilk defa kâfirlerden bahisle başlıyor ve her birinin başında ise besmele vardır. O kadar ki, bu gibi sûrelerde kâfirler ve onlara olan ağır ithamlar anlatılsa bile, bunlar, "Tevbe" sûresindeki gibi ağır bir "ultiatom" mahiyetinde değildir. Bu itibarla denebilir ki, yüzden, muhtevası "rahmetle dolu" olan besmele, bu sûrenin başında zikredilmemiştir. Zayıf bir görüşe göre, bu sûrenin besmele gibi bir ayetten tecrit edilerek yazılması, bir "ayrılık" ihtarıdır. Namazda en uygun olanı, besmeleyi okumayı terk etmekten korkmak gerekir. Zira namazda besmeleyi terk etmek, tam bir vuslata ve layikiyle namaza kendini vermeğe manidir.<sup>29</sup>

Esas konuya gelince, önce de ifade ettiğimiz gibi, Kuşeyrî her sûrenin başında yazılı bulunan besmeleyi, o sûreden bir ayet olarak kabul etmekte ve Kur'an sûrelerinin başlarındaki besmeleyi ayrı ayrı tefsir etmektedir. Kimi sûrelerin başlarındaki besmele yorumlarının diğerler bazılarıyla aynı olduğu tespit edilmişse de, genel mânada bunda başarılı olduğu söylenebilir. Kuşeyrî'nin bu tarz bir besmele tefsiri, Nahcivanî hariç diğer müfessirlerin yorumunda görülmez. Biz burada, her sûre başında bulunan besmele yorumunu "besmeleden hemzenin kaldırılması", "besmelenin *ba* harfi", "besmeledeki *isim* kelimesi", "besmeledeki *Allah* lafzı", "besmelenin *er-Rahmani'r-rahim* bölümü" ve nihayet "besmelenin hepsi" olmak üzere altı başlık altında toplamayı ve Kuşeyrî'nin lafızlarını tefsiri bir tercüme yapıp, farklı sûrelerin başlarındaki yorumları bu altı bölüme ekleyerek bir kompozisyon yapmayı uygun bulduk. Tırnak içine aldığımız kelimeler ise *tasavvufî* anlamı ihtiva eden kelimelerdir ki, bunların mânasını bazen metinde bazen de dipnot vererek izah ettik.

## 1. Besmeleden "hemze"nin kaldırılması

Besmelede "ismin" başında bulunan "hemze-i vasl"ın, —yani *بِاسْمِ* olması gerekirken "ba" ile "sin" arasındaki "vasıl" hemzesinn— uygulamada bir aslı yoktur. Konuşmaya sakinle başlanması amacıyla buraya getirilmiştir. Hatta "elif" harfinin başı yukarı çıktığından "ba" harfine ekinden düşürülüp "sin" harfine bağlanmıştır. Fakat görünürde lafız olarak bulunmasa bile, yine de bir kalıntısı vardır.<sup>30</sup>

## 2. Besmeledeki "ba" harfi

Bismillah'taki "ba" harf-i tazmîn'dir. Bu durumda, anlamı: "Bütün hadiseler Allah'ın sebep olmasıyla ortaya çıkar, bütün yaratıklar O'nun vücuda getirmesiyle meydana gelirler. Göz olsun, iz olsun, toz olsun; taş olsun, balçık olsun; yıldız olsun, ağaç olsun; resim olsun, harabe olsun; hüküm olsun, illet olsun; yaratılan hiçbir

<sup>29</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., III, 5. Anladığımız kadarıyla, müellif, bu son ifadeleri, toplu kılınan namazlarda, besmelenin açık bir şekilde okunmasını yasaklayan, diğer mezheplere karşı söylemiştir. Zira her mezhepte zaten besmele çekmek vardır.

<sup>30</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., III, 284. Besmelenin başındaki *elif* harfi, kimi müstensihlerce, özellikle hattatlarca, yazılmamış olsa bile, besmelenin bütünü söz konusu olduğunda buna riayet edilmiş —hatta bunda icma olduğu belirtilmiş—, bir kısmı söz konusu olduğunda her müfessir ve yazarın bu imlaya dikkat etmediği görülmüştür; kimi. *بِاسْمِ* kimi de *بِاسْمِ* şeklinde yazmıştır.

yaratık, tanzim ve koodine edilen hiçbir sistem yoktur ki O'nunla vücuda gelmesin. Hakiki anlamda varlık O'nun varlığı ile. Hakiki anlamda hükümlerlik O'nundur. Bu varlıkların başlangıcı Hak olan O'ndan geldi ve yine Hak olan O'na dönecektir. O'nu bir kabul eden istikameti bulur. O'ndan sapan inkârcı ise bilerek sapır. O'nu itiraf eden, O'na arif olur. Yine bu yüzden O'ndan geri kalan suç işler."<sup>31</sup> Bazıları "besmele"nin ba'sından evliyalara karşı feza genişliği iyilik (el-birr) verdiğini anlamışlardır. İnsanlar, bismillah lafzını duyunca "ba" ile Allah'ın onları her türlü kötülükten koruduğunu anlarlar. Kimileri de, "ba" harfiyle onun güzelliğini ve parlaklığını (behâ) hissederler.

"Ba" harfi, zatında kesre ile harekelidir. Arapça'da hangi ismin başına gelirse onun sonunu kesre yapar. Yazı olarak, hattı da kısa bir çizgidir. Diğerlerinden (ث، ي، ت) kendini ayıran noktası ise "tek"tir. Bu da son derece "killet/azlık" ifade eder. Sonra bir şey daha var; "ba" harfinin noktası, harfin altına konur. Bu itibarla, "ba" harfi, bütün veçheleriyle, tevazu, yumuşak başlılık ve söz dinlemeye de bir işarettir. "Ba" harfinin, Allah'ın sırf hakikat ehlinin kalplerine ilham ettiği keşif ve keramet lütüflarını beyan anlamı verdiği de söylenir. Herkese gizli kalan bu "beyan" ile "gayb" onlara açılır, "haber" onlara aynı ile ayan olur; her ne kadar insanlar bunu bilmesede onlarda bu özellik varır.<sup>32</sup>

Gramerde "taçmîn" ve "ilşâk" bildiren "ba" harfi, işaret eder ki, kim ne bilirse Allah'ın bildirmesi ile bilir. Kim nerde durursa, Allah'ın durdurması ile durur. Böylece Allah'a ulaşmak da O'nun ihsanı ile olur. Her kim de O'ndan geri kalırsa, bu da yine Allah'ın onu yardımsız bırakması ile.<sup>33</sup>

Besmele'deki "ba" harfi, "Muvahhidin sırrının", ahretteki ilk hesapta sorguya (hisab-ı hidsân)<sup>34</sup> çekilmesine ve (günah adına) olmuş olacak her şeyden beraat edeceğine işaret eder. Aynı zamanda, üzüntü ve sevinmede, "şiddet" ve "rahatlık" anlamlarında "masivadan kopup Allah'a bağlanma" anlamına gelen "inkita"a da bir işaret vardır.<sup>35</sup>

### 3. Besmele'deki "isim" lafzı

"İsim" kelimesinin neden türetildiği konusunda ihtilaf edilmiştir. Kimi bunun, "Ululuk, büyüklük" anlamına gelen السمو mastarından türemiş olabileceğini savunurken, kimi de "yanık, dağlama, damgalanma" anlamına gelen السمة köktünden geldiğini kaydeder.<sup>36</sup> İlkinde göre, "kim bu ismi zikrederse, rütbesi en yüksek menzillere yükselir"; "kim bu ismi kavrarsa haleti pervaz eder", "kim bu ismi dilinden eksik etmezse himmeti âlileşir". Bu takdirde, rütbenin üstünlüğü, sevap ve

<sup>31</sup> Kuşeyri, Ön. ver., I, 56.

<sup>32</sup> Kuşeyri, Ön. ver., II, 212.

<sup>33</sup> Kuşeyri, Ön. ver., III, 165.

<sup>34</sup> Mevcut büyük kaynaklara müracaat ettiğimizde "Hesab-ı Hidsan"ın ne olduğu hakkında tam ve net bir bilgi elde edemedik. Yalnız, "hesab" ve "hidsan" sözcüklerinden yola çıkarak, "İnşikak" süresi "hemen bir kolay hesap ile hesaba çekilir, geçer" mealindeki sekizinci ayeti göz önünde bulundurarak, bunun anlamının "sade kitaba bakılıp geçirilen" bir hesap olduğuna ve Kuşeyri'nin burada ilk hesap olduğunu kastetmiş olabileceğine kanaat hasıl oldu.

<sup>35</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 339.

<sup>36</sup> Kuşeyri, Ön. ver., I, 64; II, 5; III, 164; IV, 238.

hayırların çoğaltılmasını gerektirir. Heyet üstünlüğü ise nur ve sırların ortaya çıkmasını gerektirir. Yine âli himmetlik, günahla bulanmaktan sakınmayı gerektirir. *İkinci görüşe göre ise*, “kim bu ismi zikrederse artık ibadet damgası ile mühürlenir”, “kim bu ismi artık dilinden düşürmezse irade mührü ile damgalanır”, “kim bu ismi severse özel hassalara sahip olur”, “kim bu ismin hakikatini kavratsa ihtisas nişanesi ile bilinir”. İbadetle dağlanmak ise cehennem ateşine girme korkusunun daha ileri olduğunu gerektirir. İrade mühürlü olmak ise, çok istediği Cennetten haşmetini gerektirir. Hassası dağlı olmak ise, bütün aleme üstün olarak yaratılan insanın gururunu kırmayı gerektirir. İhtisas nişanesi ise, gerçek sultanın istilası anında hükmü kaldırmayı gerektirir.<sup>37</sup> Kim besmeleyi okumayı sürdürürse, Yüce Allah hakkındaki evhamları kalkar; kim de ondan uzak durursa ayrılığın ateşiyle kalbi dağlanır.<sup>38</sup> Besmele'nin içindeki “ism” kelimesini işiten bir insan zahirî mücadeleleri anlar. Himmeti ile “müşahede”<sup>39</sup> ufuklarına yükselir. Olup bitenlerin zahirî durumlarını anlamaktan yoksun olan kimse, Allah'ın sırlarına ulaşmada himmetini kaybeder. Böylece “besmele” okumakla ondan doğacak latif halleri ve de safi haliyle “kurbiyetin”<sup>40</sup> güzelliklerini kaybeder.<sup>41</sup>

İnsanlar arasında konuşulurken, teberrüken بِسْمِ اللّٰهِ denilmekte, fakat *billah* denilmemektedir. Bu iki terkip arasında şu fark vardır. Bilginlere göre “isim” ile “müsemma”nın aynı olduğu kabul edilir. Bu durumda, ehl-i irfana göre, Allah'ın dupduru ve safi bir şekilde gönüllerde taht kurması için, kalbin bütün beklentilerden arınması; sırların, onların meydana gelmesine engel olacak şeylerden keşfedilip çıkarılması gerekir.<sup>42</sup> Kimi alimler bismelenin “ismi”nden, asfiyaya verilen sırrı; “mim”inden, ehl-i velayete verilen cömertlik ve şükranı anlamışlardır. Böylece, Allah'ın onlara verdiği feza dolusu iyilikle (el-birr) O'nun sırlarını idrake çalışırlar; Allah'ın onlara verdiği şükran duygusuyla O'nun emrini muhafaza ederler. O'nun kadrini de böylece takdir ederler. İnsanlar, “bismillah”ı duyunca onun “sin”i ile, Allah'ın onları her türlü ayıptan selamete çıkaracağını anlarlar; “mim” ile O'nun ne büyük izzete sahip olduğunu kavrar ve överler.<sup>43</sup> Kimileri de “sin” harfi ile onun erişilemez yüceliğini (Senâ), “mim” ile onun hükümranlılığını (mülk) hatırlarlar.

Allah'ın ismi duyulunca “heybet”<sup>44</sup>, saygıya dayanan korku, hasıl olur. Heybet ise, “fena”<sup>45</sup> ve “gaybet”i<sup>46</sup> gerektirir.<sup>47</sup>

<sup>37</sup> Kuşeyri, Ön. ver., II, 5; III, 164.

<sup>38</sup> Kuşeyri, Ön. ver., II, 5.

<sup>39</sup> Tasavvufta, Hakk'ın gönüllerde hazır olması anlamına veya sâlikin kendisini kaypedip Hakk'ı bulmasına “müşahede” denir.

<sup>40</sup> Tasavvufta, insanın maveralara/ötelere yelken açıp cismaniyetin çeperini aşması ve Allah'a yaklaşması demektir. Allah'ın, manevi anlamada, kullara yakınlığından da söz edilebilir.

<sup>41</sup> Kuşeyri, Ön. ver., I, 64-65.

<sup>42</sup> Kuşeyri, Ön. ver., I, 56.

<sup>43</sup> Kuşeyri, Ön. ver., I, 56.

<sup>44</sup> Tasavvufta, “korku”nun boyutlarının biri “heybet” ve diğeri de “haşyet” olduğu belirtilmiş ve her ikisi de *korku* ve *saygı* düşüncesinden kaynaklanıp, daha derin anlamlarıyla, heybet daha çok “fırar” yönügel, “haşyet” ise “iltica” merkezlidir.



Bismillah'da bulunan "sin" harekesi sakin olan bir harftir. "Ba" harfi ile birlikte düşünülduğünde, şöyle mütalaa edilir: Öyle "tevazu ve alçakgönüllülüğü" "cühd ve tevessülü" kolayca nasıl bırakırsınız da: sonra kaderi bekleyerek huzurlu olursunuz? Zira, Allah'ın ihşam ile kabul edip iyilik yapar; işte arzu edilen de budur. Eğer bir hükmü reddederse, bu takdirde (hayır olsun ve şer olsun) bütün hükümleri o verir. Rızasına uyana, O'nun takdiri tam uygun düşmektedir. O takdirde, "mim" harfi, eğer dilerse onun vereceği ihşamını işaret ediyor. Lütuf ve ihşanda bulunmasa bile, sana düşen şey, Allah'ın takdirine uyman ve ona rıza göstermendir.<sup>48</sup> "Mim" harfi, evvela, Hakk'a karşı bir sevgiye işaret sayılır ki, O'nu sevmek elzemdir. Şu kadar var ki, her sevginin kaynağı O'dur. Her kimde sevgi varsa, kendilerine verilen bu sevgi duygusu ile severler. O'nun yönlendirmesi ile isterler. O'nun dilemesi ile murad ederler. Muvahhitlerin esrarla dolu manevî gezilerinde, mola yerinde deveyi çöktürürken "bismillah" derler. Bu mahalde iskân ederken, kutsiyetin bahçelerinde otlarlar, üns'ün<sup>49</sup> meltemleriyle soluklanırlar. "Bismillah" fukaranın kalbinde bir mola yeri, zengin için bir araftır. "Bismillah" sözü, dostların baharıdır ki, gülleri, vuslat lütufları; çiçekleri ise "kurbiyet" in ekstralarıdır.<sup>50</sup> "Bismillah"ı işitmek, kalbin rahatı ve ziyasıdır. Ruhların şifası ve devasıdır. "Bismillah" ariflerin yol azığıdır; Onunla sıkıntı ve zorlukları geçerler; istiklalleri ve bekaları ona bağlıdır.<sup>51</sup>

"Bismillah" öyle bir aziz bir Zat'ın ismidir, herkim O'na kulluk ederse cihat etmiş olur. Herkim de Allah'ı isterse, baş koyup yattığı yastığına artık veda eder. Herkim Allah'ı bilirse, artık O'ndan başka dostlarını yadsır. Kime "bismillah" demek müyesser olursa, onun sevgisine kendini adar. Kim hakkıyla "bismillah" derse kendi ismini bile unuttur. Kim "bismillah"a şahit olursa aklını da beynini de bu uğurda kaybeder.<sup>52</sup> O öyle bir aziz isimdir ki, kalpler muhabbetine celp olmuştur. O'nun muhabbetine adanmayan her kalbin, erişeceği başka hiçbir çare kalmaz.<sup>53</sup> "Bismillah" diyen, kalbinde sebebini bilemediği bir vecde şahit olur.<sup>54</sup>

Besmeledeki "sin" ise, gaipten meydana gelen şeylerin altında, edep şartına riayetle, bütün durumlarında muvahhitlerin "sükûn"larına<sup>55</sup> işaret eder.<sup>56</sup>

<sup>45</sup> Allah'tan başka maksut, Allah'tan başka meşhud, Allah'tan başka mevcut yoktur, şeklinde üç mertebede ifade edilen bu tabir, sırası ile: kulun sırf Allah'ın irade ve isteğine göre hareket etmesi, her şeyi Allah'ın tecellisi olarak görmesi, her şeyi hem Allah olarak bilmek hem de Allah'ın tecellileri olarak görmek anlamlarına gelmektedir.

<sup>46</sup> "Gaybet" sâlikin, Hak'tan gelen feyiz ve tecellinin çokluğu ve kuvveti sebebiyle çevresinin ve bizzat kendisinin ne yaptığını fark edemeyecek şekilde kendini kaybetmesidir.

<sup>47</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., II, 91.

<sup>48</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., II, 211-12.

<sup>49</sup> Reca ve bast halinin üstünde ve onlardan daha güçlü neşe haline "üns" denir.

<sup>50</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., II, 212.

<sup>51</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., III, 47.

<sup>52</sup> Buradaki ifadeler gerçek anlamlarıyla kullanılmamıştır. Tasavvufî hallere düşer, "hal içre hal" yaşar anlamındadır.

<sup>53</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., III, 90.

<sup>54</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., IV, 238.

<sup>55</sup> Tasavvuf'ta, Hakkın huzurunda ve onun inayeti dahilindeki ruhi rahatlığa, "sükûn" denir.

<sup>56</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 339.

Besmele'nin "mim"i ise, Allah'ı hakkı ile bilen ve O'na itaati bir ahlak haline getiren muvahhitlere olan ihsanına (minnet) işaret eder.<sup>57</sup>

#### 4. Besmeledeki "Allah" lafzı

Ehl-i tahkik, "Allah" isminin, bir iştikakı olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hususi bir alanda kullanmak için özel bir isim olduğu da belirtilmiştir. Bu Allah lafzı marifet ehlinin kulağında çınlayınca, ondan ancak Allah'ın varlığı anlaşılır. Bu söziün gerçek anlamının kalbi müşahede ile yakın olduğu bir hakikattir. İnsan diliyle "Allah" deyince veya kulağına "Allah" sözü gelince, kalbi ile de "Allah"a şahit olur. "Allah" lafzı ile "Allah"tan başkası anlaşılmadığı gibi, bu lafzı zikreden kimse de kâinatta Allah'tan başkasını görmez. "La meşhude illa hü" hakikati burada belirir. Böyle olunca, artık o, lisanıyla Allah der, kalbi ile Allah'ı bilir, anlar; ruhu ile Allah'ı sever; "sır"ı<sup>58</sup> ile Allah'a şahit olur; zahiri ile Allah'ın önünde eğilir, sırrı ile hakikat-i ilahiye kavrar. "Allah" için, "Allah"ta "halvet"<sup>59</sup> erer. Artık o kimsede, Allah'tan başka hiçbir düşünce yoktur. Mahv iklimine, "Allah"ta, "Allah" için, "Allah" ile bulunmak için yükseldiğinde Hak Sübhanehü rahmeti ile ona yetişir; ona "er-Rahman" ve "er-Rahim" sözü ile bu halin devamını, yok olmaktan korumak ve kalpleri arındırmak için gereken yolu gösterir. Bundan böyle, dostları tamamıyla "Fena"ya ersinler diye, Hak Sübhanehü'den ihsan ve lütufların gelmesi bir sünnet (kesintisiz devam) halini alır.<sup>60</sup>

"er-Rahmanü'r-rahim" ise "huzur" ve "evbet"i; yani hakkın huzurunda bulunma ve kendinden geçmeyi, O'na dönüşü hasıl eder. Huzur ise yapısında "Beka" ve "Fena"yı bulundurur. Böylece, her kim "bismillah"ı işittiğinde, bu onu, Allah'ın Celal'inin ortaya çıkmasıyla hayrete düşürür. "er-Rahmani'r-rahim"i duyması ile, Allah'ın ihsanunun lütuflarıyla sağ salim yaşar.<sup>61</sup>

"Allah" lafzının mânası, "uluhiyet" yalnız onundur demektir. "Uluhiyet" ise O'nun "Celal" sıfatının bir gereğidir.<sup>62</sup> Bu durumda, bismillah'ın anlamı, "Kuvvet ve kudretiyle eşsiz ve tek olanın ismi ile" demektir. "er-Rahmanü'r-Rahim" ise, "yegâne ihsan ve yardım eden" demektir. "Uluhiyet"i işiten, bundan Allah'ın heybetini; ve isterse hey şeyin kökünü kazıyan bir Rab olduğunu anlar. "Rahmet"ini duyan ise onun, tevfiik ve inayetine yakın olmasını (kurbet), ikramını ve bu nedenle Allah ile arasındaki ezeli ahde vefa etmesini. *kalubelada* verdiği sözde durmasını anlar.<sup>63</sup> Artık, bu zikri duyduktan sonra, Allah her kime lütufta bulunursa o kimse, "sahv" ve "mahv"<sup>64</sup> arasında, "beka" ve "fena" mabeyninde gider gelir. İlahî sıfatları

<sup>57</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 339.

<sup>58</sup> Gönül ehlinde ve keşf sahiplerinde, başkasının idrak edemediği hususlar.

<sup>59</sup> Uzlet ile birlikte zikredilen "halvet", kalbi batıl itikatlardan, karanlık duygulardan, çirkin tasavvurlardan ve Hak'tan uzaklaştıran tahayyüllerden arındırarak, bütün masivaya karşı kapanıp, manevi latifelerin dili ile Hakk ile sohbet anlamına gelir.

<sup>60</sup> Kuşeyri, Ön. ver., I, 229-230.

<sup>61</sup> Kuşeyri, Ön. ver., II, 91.

<sup>62</sup> Kuşeyri, Ön. ver., I, 65.

<sup>63</sup> Kuşeyri, Ön. ver., I, 65.

<sup>64</sup> İlahî varidatla kendinden geçen sâlikin, mânevî tecrübeden sonra kendine gelmesi, şuur ve idrâk haline dönmesine "sahv", bu hale girmesine ise "mahv" denir.

keşfedince O'nun Celal'ine şahit olur ki, bu durumda onun hali, "mahv"; rahmet sıfatlarını keşfedince Cema'line şahit olur ki, bu durumda onun hali, "sahv"dir.<sup>65</sup>

Allah'ın ismi ile kalpler aydınlanır ve istiklalini kazanır, yükselir. Yine bu isimle, bütün tasa, endişe ve tedirginliği, zail olup dağılır. O'nun rahmetiyle, ruhlar marifete erer ve rahat bir soluk alır. "Bismillah" ile her arzu yerine gelir, "Allah'ın rahmeti"yle her kez maksudunu bulur, denilir.<sup>66</sup>

"Beyan" ve "hüküm" gereği olarak, besmelede "Allah" ismi, "er-Rahman" ve "er-Rahim" isminden önce zikredilmiştir. Bu takdirde kul, O'nun dünyevî rahmetiyle, İlahî marifete ulaşır.<sup>67</sup> "Bismillah", "billah" anlamındadır. Böylece, ariflerin kalpleri, Allah ile nurlanır, yüzleri bu nur ile aydınlanır. Çılgınca Allah'ı sevenlerin kalpleri, "Allah" ile yanar tutuşur. Ayrıca bunlarda, Allah'ın aziz rüyetini görmeye müthiş bir şevk vardır. Vuslat ehli, "billah" dediler ve neticede bu "talibin" (hakkı arayanlar) varacağı yere vardılar.<sup>68</sup>

Kalpler ancak "Allah"ın ismini duyunca mutlu olurlar. Sırlar ancak Allah'ın varlığı ile aydınlanır. Ruhlar ancak Allah'ın celalini görmeye şevkle gelirler.<sup>69</sup>

"Bismillah"ın sadası, "heybet" ve "gaybet"i gerektirir ki, bu abidlerin "mahv" vaktidir. "er-Rahmani'r-rahim"ın sadası, "üns" ve "kurbet"i gerektirir ki, bu da abidlerin "sahv" anıdır. Bismelinin bütünü işitilince "mahv" ve "sahv" bir (ubudiyet) hattı üzerinde dizilirler.<sup>70</sup>

Bismillah, Hak olan Allah'ın varlığının kadim olduğunu haber verir. Allah, ruhları "bismillah" ile keşfeder de onlara aşık olur, tutulur.<sup>71</sup>

"Allah" ismi, ezelde var olan bir Celal'in varlığına delalet eder. Ezelde mevcut olan bir Cemal'ini haber verir. Hiç zeval bulmayan birinin ihtimam ve ilgisini haber verir. Yokluk semtine uğramayan birinin "ihsan"ına delalet eder. İş böyle olunca "Arif" olan O'nun celalini temaşa edip, paçaları tutuşur, kendinden geçer. Sofî olan cemalini temaşa eder. hayatını böyle yaşar. Velî olan ihtimamına şahit olur, (mânen) zenginleşir. Mürit olan O'nun ihsanını müşahade eder, bu ihsan yettiği için artık başka bir şey istemez.<sup>72</sup>

### 5. Besmeledeki "er-Rahmâni'r-rahîm" lafzı

"er-Rahmanü'r-rahîm", Allah'ın "ikna" ile, hoşnutluk ve rıza ile tasarrufunu; güzel bir usul ile koruyup kollamasını haber verir. Böylece O'nun kudretiyle, muradı ne isterse icat edeceğini icat eder. Allah'ın birliğine inanan ve onun yegâne olduğunu anlatan da O'nun yardımı ile, bunu yapar.<sup>73</sup>

<sup>65</sup> Kuşeyri, Ön. ver., I, 65; VI, 353.

<sup>66</sup> Kuşeyri, Ön. ver., II, 154.

<sup>67</sup> Kuşeyri, Ön. ver., III, 164-65.

<sup>68</sup> Kuşeyri, Ön. ver., III, 238.

<sup>69</sup> Kuşeyri, Ön. ver., III, 47.

<sup>70</sup> Kuşeyri, Ön. ver., IV, 199; VI, 315.

<sup>71</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 300.

<sup>72</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 313.

<sup>73</sup> Kuşeyri, Ön. ver., II, 296.

“er-Rahmani’r-rahîm”in sadası, kalplere peşin<sup>74</sup> bir sevinç doldurur. Abidler bununla ıstırap ve tedirginlik hastalığından şifa bulur. Delilikleri Allah’ın celalinin keşfi ile ortaya çıktığı gibi ıstırapları da Allah’ın cemalinin lütfu içinde avdet eder.<sup>75</sup>

“er-Rahmanü’r-rahim”, kerem ve yüceliğini tanıtarak Allah’ın baki olduğunu haber verir.<sup>76</sup> Nefisleri “er-Rahmani’r-rahim” ile keşfeder de, onları karasevdalı yapar. Böyle olunca, artık ruhlar O’nun celalinin keşfi ile “dehşet”e<sup>77</sup> düşerler. Nefisler, O’nun cemalinin lütfuna susarlar.

## 6. Bismelenin bütünü

“Bismillah” öyle büyük ve kıymetli bir kelimedir ki, onun sesi her abide şifadır. Onu söylemeyi murad eden her kese ziyadır. Her kaybedene bir tesellidir. Her aşık için güzel bir imtihandır. Her haşyet içinde olan için bir huzur ve sükûnet kaynağıdır. Her arif için bir teselli membaidır. Her tövbe-kâr için bir emandır. Her talip (Hakk’ı arayan) için bir kutsi beyandır. Böyle olunca ariflerin kalpleri ancak bismillahu duydukları zaman ferah bulurlar. Kalpleri tasa, endişe ve tedirginlikle ürperenler ancak bismillahu duyduklarında bundan kurtulurlar.<sup>78</sup> Bismillah sadası, kalplere şifa, ruhlara ziya verir; sırları zirvelere, en yüksek noktalara ulaştırır.<sup>79</sup>

“Bismillah” kelimesi bir kesimin akıllarını kuşattı ve onları aydınlatarak idrak ve kavrayışın yollarını gösterdi. Diğer bir kesimi ise bundan tecrit etti. Her kime aydınlığı gösterdi ise artık Allah’ın burhan nuru ile görmeye başladı. Her kimi de bundan tecrit etti ise, hükümranlık gücü ile onu kahretti. Onu bulmaya ve O’nu aramaya koyulmuş öyle alim var ki, ikbalinin gölgesinde aklının yıldızları tulû edince, huzur ve sükûnete erdi. O’na ulaşmaya yönelen öyle arif var ki, O’nun Celal’ine yaraşan şekilde onu anlatmaya adanmış kimseden o büyük nur parıldayınca yolunu şaşırır.<sup>80</sup>

“Bismillah”, Allah’ın “ibdâ” ve “iştirâ” ile yaratma kudretini bildirir.<sup>81</sup>

“Bismillah” öyle bir kelimedir ki, onun kulaklara gelen sesi, bir kesimi, matlubunu bulmaya onu aramaya sevk eder, arkasında da sevinç ve neşeye gark eder. Diğer bir kesimi ise hüznü boğar ve ardından da uzaklaştırır. Kim ki, O’nun rahmetini isteme ümidi ile “besmele”yi dinlerse kulağı neşe ve sevinçle dolar. Her kim de korku ile onu dinlerse, cezalandıracağı korkusuyla hüznü düşer ve ardınca da uzaklaştırır.<sup>82</sup>

<sup>74</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 36.

<sup>75</sup> Kuşeyri, Ön. ver., IV, 199-200.

<sup>76</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 300.

<sup>77</sup> Tasavvufta, aniden görülen maşukun heybetinden aşkın aklın başından gitmesine ve ne yapacağını bilmez bir halde kalmasına “dehşet” denir.

<sup>78</sup> Kuşeyri, Ön. ver., III, 76.

<sup>79</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 266.

<sup>80</sup> Kuşeyri, Ön. ver., III, 120.

<sup>81</sup> Kuşeyri, Ön. ver., II, 296.

<sup>82</sup> Kuşeyri, Ön. ver., III, 215.

"Bismillah" öyle bir kelimedir ki, onu işiten her abid, Allah'ın himayesine şükreder, onu duyan her salık Allah'ın rahmetini bulur. Onu inceleyen her arifin kalbi Allah'a olan "kurbet" in meltemiyle, kalbi ıtır sürünmüş gibi kokar. O'na şahit olan her muvahhidin kanı, ondan ayrılacağı korkusuyla damla olur damlar.<sup>83</sup>

"Bismillah" öyle bir aziz isimdir ki, her kim onu bu şekliyle özümserse, halis bir ibadetle kendini Allah'a verir. Duruluğun ışığına ulaştığında, artık Allah'ı vasıflarıyla tanımaktan vaz geçer. Kim bu ismi bilirse, himmeti pervaz eder. Himmeti pervaz edince her iki dünyanın isteklerinden elini çeker. Kim bu ismi bilirse, gamı dağılır, kalbi pâk olur. Durum böyle olunca artık, ibadetlerini cennet ümidi ve cehennem korkusu ile değil, sırf Allah için yapar. Cenneti de Allah sevgisi olur. Kim Allah'a kullukla damgalanırsa şehvet-köleliğinden kurtulur; yine bu ubudiyet, onu isteklerinin zebunu ve esiri olmaktan kurtarır. Neticede (Allah'tan başka) isteyeceği hiçbir sevgili kalmaz, ürktüp kaçmasına sebep olabilecek tedirgin edici hiçbir tehlike bulunmaz.<sup>84</sup>

"Bismillah" öyle aziz bir isimdir ki, kim Allah'a itaat ile buna tevessül ederse, Allah da ona güzel nimetleriyle ihsanda bulunur: İtaat ederse, Allah onu daha sever. İhmal ederse, Allah ona mühlet verir. Tevbe edip suçunu ikrar etmesinin ardından yine onu yad eder. Günah işler ayıp ederse, ayıplarını ve günahlarını örter. Günahından dönerse ona merhamet eder. Yok, kibirlenirse onu kırıp geçirir.<sup>85</sup>

"Bismillah" öyle aziz birinin adıdır ki, şu görünen kâinat ancak O'nun muvaffakiyet eserleriyle aydınlanır. Sırlar ancak O'nun nurlu hakikatiyle ışklanır. Abidler ancak onun yardımı ile mücahedelerine (nefsi ezip etkisiz hale getirmeye) erişirler. O'nun hakikatiyle, arifler müşahedelerinin kemalini bulurlar. Mücahedelerini tamamlamakla müstakbel sevaplarına nail olurlar. Müşahedelerinin devamıyla da acil "kurbet"lerine ererler.<sup>86</sup>

Bismillah'ın sadası, kalplerin titremesini gerektirir ki, işte bu demde abidlerin deliliklerine deva bulunur.<sup>87</sup>

Bismillah, öyle harika bir isimdir ki, ondan ayrılık ölüm bildirgesi gibidir. Öyle yüce bir isimdir ki, ona ulaşmak, diriliş müjdesidir. Öyle muazzam bir isimdir ki, irfanı, ruhun (İlahî lütfâ vesile olan sıfatlar veya İlahî isimlerin ve cemalin zuhur etmesine sebep olan) teselli sebebidir. Öyle üstün bir addır ki, ihsanı ruhun rahatlamasıdır. Öyle asil bir namdır ki "ıkbâl"i, "üns"ün kemal mertebesidir. Öyle mükemmel bir isimdir ki, cemalini seyretmek, kalpleri meftun eder. Öyle âli bir isimdir ki onu tasdik eden selamette berdevam olur. Öyle yüce bir isimdir ki, onu bulan (aşk yolunda) kıyametler koparır. Öyle bir isimdir ki, o olmadan hiç kimsenin itibarı olamaz. Onsuz teselli de olamaz.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> Kuşeyri, Ön. ver., IV, 5.

<sup>84</sup> Kuşeyri, Ön. ver., IV, 116.

<sup>85</sup> Kuşeyri, Ön. ver., IV, 163.

<sup>86</sup> Kuşeyri, Ön. ver., IV, 163.

<sup>87</sup> Kuşeyri, Ön. ver., IV, 199.

<sup>88</sup> Kuşeyri, Ön. ver., IV, 264.

Bismillah, öyle görkemli bir zatın ismidir ki, fiilleri bu görkeme şahittir. İhsanları cemalini dile getirir. Ayetleri, varlığının ispat delilleridir. Yaptığı işler, sıfatlarından mühim haberler verir. Öyle bir Yaraticının ismidir ki, kudreti fiiliyle bilinir. Öyle şerefli bir Zatın ismidir ki, yardımı ihsanına şahittir. Öyle aziz bir kimsenin ismidir ki aklı erenler O'nu fiillerinin delaletiyle kavrarlar. Asfiya (dostlar, azizler), O'nun celal ve cemalinin doğrulamakla tanırlar. Cemalin lütfu ile cömertliğini çıkarabilirler. Celalinin keşfi ile O'nun varlığını ortaya korlar. Öyle asil bir isimdir ki, O'nu çağırıldığında "buyur kulum ne istiyorsun" diye çağrıya cevap verir. O'na tevekkül edene yeter. O'na tevessül edene ikram eder, barındırır. Günahına af dileyene acır, en yakınına gelir. O'na şikâyetini açanın müşkilini çözer. O'ndan bir şey dileyeni ihsanlara boğar, verir de verir.<sup>89</sup>

Bismillah öyle kudretli bir isimdir ki, isyankâr biri (onu söyleyip) günahının hafifletilmesini murad etse, günahı affe uğrar; günahının cezasını erteler; ömrünün başında şayet günaha kesin bir niyetle girmemişse ve günahın ardından özür dileyip ömrünün sonunda tam bir pişmanlık duyduktan sonra, onu geniş mağfireti ile affeder, özrünü kabul eder, hazinesini ona tamam eder, bol bol feza genişliği iyilikte bulunur.<sup>90</sup> Ne şerefli bir addır ki, abî (onu zikredip) sevabının artmasını istese, mükâfatı tastamam olur. Öyle celil bir isimdir ki, Hak dostu, şeref bulma arzusu ile onu rehber etse gayreti makbul olur. Allah dostu derviş O'nun varlığı ile karşılaşınca, benlik tutkusu silinir gider; satveti, onu bir yerlere savurur da artık hiç adı sanı anılmaz olur. Ehadiyette celal tecelli etti. Ona vuslat ne zaman! Samediyeti, olaylardan ve hadiselerden elde edilen netice ile kabul edildi. Buna vukufiyet artık ne zaman olacak! "Hayır! Gerçekten bu bir öğüttür, bir uyarıdır. Dileyen onu okur, düşünür, ders alır." (Kıyamet 75/54-55).<sup>91</sup>

Bismillah ne aziz bir isimdir ki, "zahid" onun için dünyasını terke gönülden razı olur. "Abid" bununla nefsin pis heveslerine muhalefet eder. Doğru yolu tutan kimse, (Allah'tan başka bütün) isteklerini keser. Arifi, Mevla'sından başka teskinе razı edecek kimse yoktur. Hiçbir bakiye kalmaksızın şayet tamamen her buyruktan çıksa, her bilinen gerçeklerden sıyrılrsa belki de yine (Allah'a ait) küçük bir parça delil ona yeter. Bir şeyden sapsa, ve bulanıklıktan arınmasa (tevhid adına her şey kapalı olsa) bile "Mükatep köle, üzerinde borcu olduğu sürece köledir" sözünde olduğu gibi o yine (Allah'ın) kuludur.<sup>92</sup>

Bismillah, ne şerefli bir isimdir ki, cömertliği, günahkârlara şefaattir. O'na yönelik, suçlulara bir imtihandır. (Allah, kulunu dener, ondaki mevcut olan iyi hallere gerçekte sahip olup olmadığını fiilen göstermek için bunu yapar. Bu maksatla onu sıkıntıya sokar ve azap eder.). Allah'ın verdiği ve kulların üzerine yüklediği ahit (kulluk sorumluluğu), muvahhüelerin ziyasıdır. Bismillahi zikretmek, mahzun göntüllerin sevincidir. Bismillah ne aziz bir Zatın ismidir ki, büyüklüğü

<sup>89</sup> Kuşeyri, Ön. ver., IV, 298.

<sup>90</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 172.

<sup>91</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 23.

<sup>92</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 5.

O'nun ridasıdır. Bismillah ne Cebbar bir Zatın ismidir ki, güzelliği yüceliğidir. Yüceliği güzelliğidir. Abidlere onun ihsanı yeter. Aşıklara onun bekası yeter.<sup>93</sup>

Bismillah ne harika bir kelimedir ki, onu duyan kimse, mislini daha hiç duymamıştır. Onun hakikatini bilen, başka hiçbir şeyi dinlemeye tenezzül etmez. Ne eşsiz bir kelimedir ki, onu işitenin bahsi tatlılaşır, her yönüyle gamı dağılır. Dünyada zaten bundan alacağı tadı alır, ama bir de ahirette başka payı daha vardır. Bismillahu işiten, dünyayı da istemez ahreti de istemez. Çünkü nihayet ahirette, Mevla'dan başka bir şeydir. Bismillahu işiten fani ümranlara rağbet etmez.<sup>94</sup>

Bismillah sadası, asi olsun, muti olsun, şerefli olsun, adi kimse olsun, cümle herkesin baharıdır. Kim tevazu kulağı ile bu sadayı dinlerse, yumuşak döşeklerdeki tatlı uykuyu terk eder. Kim sevgi kulağı ile bu sadaya yönelirse leziz yiyecek ve içecekleri dahi terk eder.<sup>95</sup>

Bismillah, Allah'ın varlığının bir şahididir ki, seni mahviyet içinde mahviyete taşır. Varlığının mevcudiyeti sana şeref içinde şeref verir. Mahviyetin içinde hemen senin naibin olur. Şerefin içinde her lütfâ ulaşırsın.<sup>96</sup>

Bismillah, ne esrarlı bir kelimedir ki, ne yaman hırsızdır (!), ne yenilgi bilmez galiptir, ve ne çevik yağmacıdır (!), ne kadar fazla hibe edendir ki, kalpleri soyar... Lakin her kalbi değil. Bütün beyinleri kontrolüne alır, lakin her dimağı değil. Ruhları yağmalar, fakat dostları yağmalar. Bismillah gönüllere rahatlık hibe eder. Fakat hakka talip olan seçkin insanlara bunu hibe eder.<sup>97</sup>

Bismillah, ne harika bir kelimedir ki, sadası, itkana şahit olanlar için bir ferahlık verir; beyan gücü olan kimsede bir tablo (lavh) oluşturur. Bu durumda, gelen rahatlık, verilen ihsandandır. Lavh ise Sultanın müşahede edilmesindedir. Her kes bir şeye isabet eder ve herkesin de haktan bir payı vardır.<sup>98</sup>

Bismillah bir ayettir ki, Allah'ın hitabı onunla açılır. Kim onun hakikatini bilirse sevabı bol olur. Kim onu tanırsa, (emre) icabeti fazla olur. Kim onun kadrini üstün tutarsa, döneceği yere çok saygılı olur.<sup>99</sup>

Bismillah öyle bir kelimedir ki, bir kalbi teslim aldı mı, önce dünya ve ahiret ihtiyaçlarını izale eder; sonra da netice itibariyle gazabını dindirir; ardından gayreti hususunda arzusunu şerefendirir.<sup>100</sup>

Bismillah ne aziz bir isimdir ki, alimler onu anlamaktan aciz kaldıklarını itiraf ederler. O öyle cömert bir isimdir ki, ihtiyaçların temini, onun cömertliği sahasında

<sup>93</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 107.

<sup>94</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 127.

<sup>95</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 138.

<sup>96</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 149.

<sup>97</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 175.

<sup>98</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 190.

<sup>99</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 211.

<sup>100</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 227.

küçülür. Öyle rahim bir isimdir ki, ibadının günah kabarcıkları, rahmetin coşan dalgaları arsında, kaybolup gider.<sup>101</sup>

Bismillah, ne müthiş bir kelimedir ki, kim onu ilim kulağı ile dinlerse, basireti genişledikçe genişler; latifeleri ise tarifle sınırlandırılmayacak şekilde artar. Kim onu aşk kulağı ile dinlerse, dimağı hayrette kalır, sırları keşfin galibiyeti ile yaygınlaşır.<sup>102</sup>

Bismillah ne tükenmez bir hazinedir ki, onun hakikatine eren, Haktan yana asil bir hisse elde eder. Hakk'ın nezdinde vasıflı bir hal kazanır. Nefsine, fazilet ridası bahşederken, kalbine de ikbal ihtişamı giydiren. Ruhunu cemalin lütuf meltemleri ile baş başa bırakır. Sırrı ise Celal olan Allah'ın vasıflarını keşfeder.<sup>103</sup>

Bismillahi bilen felah bulur. "Bismillah" demeyi sürdüren kâr içinde kâr eder. Lisanına Bismillahi arkadaş edenin kalbine, o, arkadaşlık eder. "Bismillah"ı zikredip bize sığınan kimseye "bismillah" şefaathçi olarak yeter.<sup>104</sup>

Asilerin süruru, Allah'ın rahmet sadasını duymakla başlar. Abidlerin hazzı, Allah'ın nimetini ümit etmeleridir. Fakirlerin rahatı Allah'ın taksimine rıza göstermelerindedir. Hasılı, herkesin bulunduğu noktada bir nasibi vardır; herkesin soluk alışında bir payı vardır.<sup>105</sup>

Bismillah, ne aziz bir isimdir ki, onun lütuf ve keremine bağlanan kimse, başkasının en yükseğine alaka duymaz; keremini istemek için yaratıkların kapı eşiğinde beklemez. Öyle şerefli bir isimdir ki, onun lütfunun gizliliklerine alışan, başka bir şeyi isteme zilletinde bulunmaz; hayır olsun şer olsun başka bir şeye müracaat etmez.<sup>106</sup>

Bismillah, ne büyük bir kelimedir ki, onu zikreden dünya ve ahirette neşe ve keyfini elde eder. Kim onun hakikatini sezerse, onu elde etmek için kalbini ve en değerli şeyini vermeye hazırdır. Ne meftun bir kelimedir ki kalpleri istila edip, onları her şeyden etti. Ne hakikatli bir kelimedir ki, onu zikretmeye devam eden kul, her türlü korkudan emin olur.<sup>107</sup>

Bismillah, öyle bir padişahın ismidir ki, onun orduları mağlup olmaz. Öyle bir kimsenin ismidir ki, yaşamak için hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Öyle bir Cebbar'ın adıdır ki, o kibriya elbisesi giymiştir. Öyle bir Kahhar'ın adıdır ki, izzetin en yükseğiyle vasıflanmıştır. Bismillah, herkesin O'na muhtaç olduğu fakat O'nun kimseye muhtaç olmadığı, cömert birinin adıdır. Onun varlığını uzun süren zamanlar bile içine alamaz. O'ndan başka ne kaçılacak bir yer ne de bir sığınak vardır.<sup>108</sup>

<sup>101</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 245.

<sup>102</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 266.

<sup>103</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 294.

<sup>104</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 319.

<sup>105</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 341.

<sup>106</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 361.

<sup>107</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 379.

<sup>108</sup> Kuşeyri, Ön. ver., v, 388.



Bismillah'ı zikredenin rütbesi yükselir. Hakikatini bilenin haleti durulaşır. Bismillah'ı sevenin, durumu öyle bir hal alır ki, onu anlatmak için kitaplar, kıssalar kâfi gelmez; iş çıkmaza varır. Bismillah'ı dilinden hiç eksik etmeyen "enaniyyet"i silinir. Cümlesi izmihlal olur.<sup>109</sup>

Bismillah, Allah'ın ezeli oluşundaki yüceliğe, ebedi oluşundaki üstünlüğe işaret eder. Ezeli oluşundaki yücelik, "kıdem" sıfatı ile tanınmasını bihakkın ifade eder ve "başlangıcı" olmadığını belirtir. Ebedî olmasındaki üstünlük ise, "ademiyyet" ortadan kaldırması ile, "sonsuz" oluşunu ifade eder. O'nun ezeli yüceliği ise kula ayrı bir yücelik verir. Ebedî üstünlüğü ise kula ayrı bir üstünlük verir.<sup>110</sup>

Bismillah, öyle hakikatli bir isimdir ki, bu ismin sahibi, merhamet ettiği kimsenin ahvaline çare olur. Büyüklüğüne göre bir icbara sahiptir ki dilediğini zillete uğratar, hakkından gelir, her şeyden mahrum bırakır.<sup>111</sup>

Bismillah öyle aziz bir kelimedir ki, onu zikredenin lisanı aziz olur. Onu hakkıyla bilen kimsenin, sohbeti ile kanatları ihtizaza gelir. Bismillah ne büyük bir kelimedir ki akıllara galip gelmiş, seven ruhları meftun etmiştir.<sup>112</sup>

Bismillah, istila ettiği her arifin kalbini, Celal'inin ortaya çıkması ile kendinden geçirmiştir. Of diyen sıkıntılı her kalbi, ihsanlarının lütfu ile şerefendirir. O ne büyük bir kelimedir ki, kalpleri kahreder. Fakat her kalbi değil tabii. Gam, tasa ve hüznü giderir, lakin her tasayı değil.<sup>113</sup>

Bismillah, halim, rahim olan bir Zat'ın isimidir ki, bilen onu tekellüm eder. O Zat, gördüğü (ayıbı) örter, (günahı) affeder. Cezayı takdir eder. Her şeyi görür. Dilediğini gizler; her şeyi bilir, fakat ortaya çıkarmaz.<sup>114</sup>

Bismillah, öyle bir şaraptır ki, Hak Sübhanehü onu sevgililerinin kalplerine içirir. Onlar da bu şarabı içince şevke gelirler. Şevke gelince (ariflerin bir hali olan) bast'a girerler. Sonra Hakk'ı müşahedeye koyulurlar. "Kurb"etin meltemine kendilerini bırakırlar. Bu ihsas ile "gaybet"e uğrarlar. Akılları, Allah'ın lütfunda "İstiğrak"a (İlahî muhabbet ummanına ve vahdet denizine) dalar giderler. Kalpleri de Allah'ın keşfinde helâk noktasına gelir.<sup>115</sup>

Bismillah öyle bir kelimedir ki, onun hakikatini bilen, eriştiğinde haz duyacağını zannetmese bile, ona erişmek için ruhunu bu uğurda verir. O öyle bir kelimedir ki, kabul değil, sadece onu istemek bile yeter. Öyle bir cebbar kelimedir ki, herkese bakmaz. Öyle bir kahhar kelimedir ki, ondan başka sığınak yeri yoktur. Ne büyük bir kelime ki, sevgililerin belası, fakat sevgililerin şifası.<sup>116</sup>

<sup>109</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., v,

<sup>110</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., v, 417.

<sup>111</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 15.

<sup>112</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 27; VI, 350.

<sup>113</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 39.

<sup>114</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 48; VI, 320.

<sup>115</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 98.

<sup>116</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 116.

Bismillah, öyle bir padişahın ismidir ki, hükümranlığında “yeniden olma (hadis)” yoktur. Onun (beşeriliği ifade eden) nesli de yoktur. O öyle güçlü bir hükümdardır ki, hiçbir ordu ve kuvvet onu yenemez; hiçbir toplum ve birlik ona üstün gelemez. Öyle bir, padişahdır ki, yaratıklar bütünüyle onundur; şu kadar var ki, O, bir milleti kendi için seçti mi, onlardan faydalanmak için değil, onlara fayda vermek için seçer. Terk ettiği milleti ise, (her hayırdan) yoksun bırakıp, maddi ve manevî ağırlığını kırarak zillete düşürür.<sup>117</sup>

Bismillah öyle aziz bir isimdir ki, bir kulun kalbinde cemalinin anlattığı mânalarla tecelli etti mi, efkârı kereminin genişliği üzerine, bir noktada odaklaşır da, artık başkasını fark edemez olur. Celalinin vasıflarıyla, sırrı tecelli edince hepsi iç içe girer. Varlığı ile (kendine hayran olanları) helâk eder de, artık ne dünyanın nimetlerini, ne de ahiretin izzetlerini hisseder olur. Allah katından ne çok nimetler! Ne çok ihsan ve lütüfler! “Vadiler doldu taştı, mecrasını aştı.” emsalinde olduğu gibi, her ihsanla doldu.<sup>118</sup>

Bismillah bir hakikatlı isimdir ki, onu bihakkın bilen kimse sözlerinde doğru olur, ardından işinde doğru olur, ardından ahlakında doğru olur. Tavrı ve hareketlerinde doğru olur. İçi doğru olur. Böylece, sözü doğru olan ancak bir burhan ile konuşur; işinde doğru olan Sultan’ına karşı bidat işlemez. Ahlakında doğru olan, O’nun ihsanına karşı kesinkes noksanlık mülahazası ile bakmaz. Tavrı ve hareketleri doğru olan, daima “perdenin ötesindeki gaybî hususlara ve eşyanın hakikatine, bunları yaşayarak ve temaşa ederek vakıf olma anlamına gelen” “keşif” ve “beyan” peşinde olur. İçi doğru olan kimse ise, Allah’ı görüyormuş gibi hareket eder, hayatını bu nazar ile geçirir.

[Kuşeyrî’nin, Münafıkûn sûresinin başındaki besmele’yi bu şekilde izah etmesi, sûrenin muhtevası ile doğrudan alakalı olarak tefsir ettiğinin en bariz örneğini taşımaktadır<sup>119</sup>]

Bismillah ne aziz bir kelimedir ki, onu zikreden bu yönüyle “Hak’tan gelen feyz ve tecellinin coşkunuğu ve kuvveti sebebiyle salikin çevresinin ve bizzat kendisinin ne yaptığını fark edemeyecek şekilde kendini kaybetmesi” anlamına gelen “gaybet”te pek nadir bulunan, “ağyarın” pek kullanmadığı aziz bir lisana muhtaç olur. Kim bu ismin hakikatini kavırsa, her köşesi muntazam aziz bir kalbe sahip olur.<sup>120</sup>

Bismillah, Zatına ulaşmaya bir yol bulunmayanın ismidir; O’nsuz hiçbir filini icra edemez. Kim bu ismin gerçek yanını bilirse, bir sükûn ve rahatlık içine girer. Bismillah ne acayip bir isimdir ki, onu hakkı ile tanıyan (mânevî) bir ıstırap ve helâkin (tasavvufî anlamıyla) içine girer. Bilginler, (onunla) ilimlerinin serabı ile istiklale erdi ve neticede rahatladı. Arifler O’nun hükmünün gücü ile bütün müşahedelerini bitirir, yıkılır, kaybolurlar.<sup>121</sup>

<sup>117</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 137.

<sup>118</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 149.

<sup>119</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 155.

<sup>120</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 161.

<sup>121</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 166.

Bismillah öyle bir zâtın ismidir ki, kalpler ancak onun ikbalinin meltemiyle gül gibi kokmaya başlar. Gözden akan sıcak göz yaşları ancak onun firakının acısı ile veya merhamet rüzgarının visaliyle damla damla olup akar. O kadar ki akan sıcak göz yaşları her iki halde de göz yaşları domur domur saçılır. Kalpler umumi hallerinde yangına tutuşur. Akılları "vakit"lerinin<sup>122</sup> galebesi ile yıldırım çarpmış gibi olur.<sup>123</sup>

Bismillah öyle asil bir (Zat'ın) ismidir ki, lütfunu müşahede eden artık başka mahluka tezellül etmez. (Tevbe ile) dönüşünde de, isabet eden musibet anında da, murad ettiği hayırdan da, kendileri rızka muhtaç olandan ve her hali ile toy olandan yardım istemez. Eğer (Allah) bir lütufta bulunursa, "şükür" ile mukabele eder. Eğer (Allah) bu lütuftan mahrum etse yine güzel bir hamd ile ona mukabelede bulunur.<sup>124</sup>

Bismillah çok aziz bir kelimedir. Onu dinlemek için gıybette kullanılmamış aziz bir kulak gerekir. Hakikatini anlamak için de aziz bir kalp ister; gaflet ve gıybette harcanmış bir kalp değil. Gözünü rütbeyle dikmiş birinin kalbi de değil. Nefsi, şüpheliyi takip eden kalp değil, temiz bir kalbi olan, o hakikati anlar.<sup>125</sup>

Bismillah öyle bir kelimedir ki, onu diyen, (ismin sahibinin) cemalini bulur. Bu ismi gören, (ismin) sahibinin celalini müşahede eder. Ne var ki, bu besmeleyi diyen herkes buna nail olamaz. Deyişinde hile bulunan da (bu besmeleyi demekle) O'nun celalini müşahede edemez. Hasılı bu, yüce bir kelimedir, akılların idrakine maniadır. Hakikî "Samediyete" delalet etmektedir. Her kula her dem onu zikretmek elzemdir.<sup>126</sup>

Bismillah öyle aziz bir isimdir ki, Allah'ın rububiyetini ikrar eden buna dayanarak ikrar eder. Allah'ı bilmek isteyen yine buna dayanarak bilir. Kâinatında istikrar bulan yine bu isimle istikrar bulur. Varlık aleminde ortaya çıkması takdir edilenler yine bu isimle ortaya çıkar. Yaratıklarından gizli kalanlar yine bu isimle gizli kalırlar. Kim inkâr ederse yine bu ismin sahibi Zatın yardımsız bırakması ile yardımsız kalır. Kim de bu ismin sahibinin bir olduğunu ikrar ederse yine bu ismin sayesinde ikrar eder.<sup>127</sup>

Bismillah ile Allah'ın yarattığı hadiseler meydana gelir. Ariflerin kalpleri Allah adına ne biliyorlarsa yine bununla bilirler. Sıddıkların ruhları ülfet ediyorlarsa yine bununla ülfet ederler. Muvahhidlerin, Allah'ın celal sahasını anlamaları durakladı. Abidlerin nefisleri, Allah'a hakkı ile ibadet etmeyi tariften aciz kaldı. Evvelkilerin de sonrakilerin de akılları Allah'ın celalini bilmekten aciz kaldıklarını itiraf etti.<sup>128</sup>

Bismillah sadası, hiçbir şeye sahip olmadığının şuurunda olması anlamına gelen "fakr" makamında olanların gezintisidir. Bismillah bir büyük kelimedir ki, onun sadası zayıfların esrarının sevinç ve keyfidir. Yaranların ruhlarının rahatıdır.

<sup>122</sup> Tasavvufta, sâlikin içinde bulunduğu hal.

<sup>123</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 178.

<sup>124</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 184.

<sup>125</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 192.

<sup>126</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 196.

<sup>127</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 205.

<sup>128</sup> Kuşeyrî, Ön. ver., VI, 209.

Evliyanın kalplerine kuvvettir. Asfıyanın gönüllerine bir tesellidir. Bela ehlinin göz bebeğidir.<sup>129</sup>

Bismillah, aziz bir kelimedir ki, onun ilminin şahitliğinde dinleyenin basiret gözleri açılır. Marifetin şahitliğinde dinleyen “hayret”te kalır. Bilginler onun burhanının sükûnu içindedir. Arifler onun sultanlığının “dehşet”i<sup>130</sup> içindedir. Bu arifler ilimlerinin burçlarında (nücum) gezmektedirler. Halleri ise “sahv” içinde sahvdir. Bunlar, bu durumda marifetlerinin güneşlerini yaşarlar: Salikin içinde bulunduğu hali anlatan “Vakit”leri ise “mahv” içinde mahvdir. Aralarında ne kadar mesafe vardır!<sup>131</sup>

Bismillah, ezellerde eşsiz olan, sıfatlarıyla misilsiz kudrete sahip olduğu bilinen bir Rabbin adıdır. Ebedlerde de eşsiz olan Allah bunu, hükümranlığını tanıtmakla bildirmiştir. O’nun ezeli oluşu, ebedî oluşu demektir. Ebedî oluşu da, ezeli oluşu demektir. Eşsiz gücü (ceberût), eşsiz hükümranlığı demektir. Eşsiz hükümranlığı da, eşsiz gücü demektir. Vâsıfı, ehadîdir. Zat’ı samedîdir. Vasfı yücedir. Celali eşsizdir. Yüceliği biriciktir. İzzeti daimidir. Bekası kadimdir.<sup>132</sup>

Bismillah ne büyük bir kelimedir ki, onu vecd kulağı ile işitene yeter; artık başka hiç kimseye müracaat etmez. Onu ilim kulağı ile dinleyene, bol bol verir; artık nefsinde hiç kimseye karşı cimri davranmaz. Onu tevhid kulağı ile dinleyeni, sırrı ile, O’ndan başka dünyayı tercih hususunda, masivadan tecrit eder. Ahrette de gözü Allah’tan başkasını görmek istemez.<sup>133</sup>

Bismillah bir Padişahın ismidir ki, kulları O’na ibadet etmekle güzelleşir. O’na hizmet edeni ziynetler. O, Sübhanehü, mutilerin itaati ile güzelleşmiş değildir. Abidlerin hizmeti ile ziynetlenmiş değildir. Durum böyle olunca abidin ziyeti itaat yeleşidir. Ariflerin ziyeti ise marifet cüppesidir. Sevgililerin ziyeti velayet taçlarıdır. Günahkârların ziyeti ise göz yaşarı ile yüzlerini yıkamalarıdır.<sup>134</sup>

Bismillah, Aziz olan bir Rabbin aziz ismidir. Sadasını dinlemek için yine onun gibi aziz bir duyma hassasına ihtiyaç vardır. O’nu zikretmek için de, yine aziz bir “vakit” lazımdır. O’nu anlamak için de yine aziz bir kalbe ihtiyaç vardır. İşi gücü gıybet dinlemekle geçen bir kulağın sahibi için bu nasıl olur ki? Rezaletlere dalmış, atıl bir vakit geçiren kimse için bu nasıl olur ki? Adi ve bayağı şeylerle kalbini meşgul eden için bu nasıl olur ki? Bu mübarek ismi dinlemek, bu sıfatta olan insanlar için nasıl uygun olabilir ki?<sup>135</sup>

Bismillah, Cömert birinin ismidir ki, kerem örtüsünü müminler için yaymıştır. Öyle Aziz birinin ismidir ki, evvelkilere de sonrakilere de O’nun varlığını görme yolu kapandı. Bu nasıl olur; O, uçsuz, sınırsız bucaksızdır? Zamamı O yarattı; O’nu

<sup>129</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 215.

<sup>130</sup> “Dehşet”: Tasavvufî bir terimdir. Aniden görülen maşukun heybetinden aşkın aklının başından gitmesi ve ne yapacağını bilmez bir halde kalmasıdır.

<sup>131</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 222.

<sup>132</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 228.

<sup>133</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 238.

<sup>134</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 243.

<sup>135</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 249.

kim zamanla birlikte düşünebilir? Mekanı O, yarattı; kim O'nun için bir mekan düşünebilir? Kim onu bilebilir; ancak O'nun yardımı ile bilen, bilir? Kim O'nu hakkı ile zikredebilir; ancak O'nun yardımı ile zikreden, zikreder.<sup>136</sup>

Bismillah, ne harika bir kelimedir ki, bir grup insanın kalplerine su serper serinlik verir, diğerlerinin ise kalplerini yakar tutuşturur. Bu cümleden olarak, itaatkârların kalplerine su serper; asilerin kalplerini ise yakar tutuşturur. Müritleri sevindirir. Arifleri ızaç eder.<sup>137</sup>

Bismillah ne çetin bir kelimedir ki, O'nu anlamaya herkesin düşüncesi erişemez. Şayet bu düşünce, hoş bir düşünce değilse, O'nu bilme hakikatinden yoksundur.<sup>138</sup>

Bismillah aziz bir isimdir ki, bu ism(in sahibi)nin ridası, kibriyasıdır. Övgüsü, yüceliğidir. Yüceliği, güzelliğidir. Celali cemalidir. Cemali celalidir. O'nun varlığını bulmaya kapılar açık değildir. O'nun bir vücudu olması, hoş karşılanmayan bir şey değildir. Onun ahbine vefa etmesi bir lütfudur. O'ndan beklenen O'nun lütfudur. Bununla birlikte, kuluna (rahmetini) paylaşır. Zira kul O'nun kuludur. Eğer O'ndan uzaklaşırsa, hüküm O'nun hükmüdür. Yakınlaşırsa emir yine O'nun emridir.<sup>139</sup>

Bismillah, Celil olan (bir Rabbin) ismidir ki, celali, zorlukla değildir. Cemalinin benzeri yoktur. Fiilleri, bir illet ve bir gaye ile meydana gelmez. Kudreti, ne hile yapmakla ne de celb etmektedir. İlmî ne zorunlu olarak ne de istidlal (çıkarım) iledir. O, öyle bilirdir ki, zeval bulmaz, bakidir. O'nun için bir fânilik ve zail olma düşünülemez.<sup>140</sup>

Bismillah, ne hakikatli bir (Zat'ın) ismidir ki, akıl, O'nun künhüne eremez. O'na benzer biri yoktur. Tefekkürün, tasavvur yolu ile O'na erişmesi (O'nun zatının bilmeye erişmesi) mümkün olmayan bir isimdir. O'nu hakkı ile takdir edip O'na varabilecek bir ilimin bulunmadığı isimdir. Öyle bir isimdir ki —ihtilafı olmasına rağmen, dünyada— O'nu sadece bir göz görmüştür.<sup>141</sup> O öyle bir Zat'ın ismidir ki, izin verdiğiinden başkası kendisi ile konuşamaz. Öyle bir isimdir ki, O'nu fizikî hesaplar ihata edemez. Hiçbir sır da onu gizliliği içine alamaz. Rıza gösterdiğinden başka hiç kimse O'nun marifetine ulaşamaz.<sup>142</sup>

Bismillah ne aziz bir Rabbin ismidir ki, bir kulunu aziz kılmak istedi mi, onu irfanına vakıf kılar. Ardından onu ihsanı ile süsler. Ardından nimetlerine kapatır. Durum böyle olunca bu seçtiği kulunu kendine isyan etmekten korur. Her konuda güzelliklerde dolaştırır. Ardından iman ile bu dünyadan göçürür. Ardından

<sup>136</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 255.

<sup>137</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 260.

<sup>138</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 264.

<sup>139</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 267.

<sup>140</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 273.

<sup>141</sup> İhtilafı olmasıyla birlikte, Hz. Peygamber (as), miraçta Allah'ı dünya gözü ile görmüştür. Bkz. Müslim, "İman" 292.

<sup>142</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 277.

cennetlerinde onu yerleştirir. Rızası ile ona ikram eder. Ardından da ayan beyan kendi cemalini göstermekle nimetini tastamam eder.<sup>143</sup>

Bismillah büyük bir (Zat'ın) ismidir ki, ona yönelen O'nu bulur. O'ndan yardım isteyen, O'na hamd eder. O'nu talep eden O'nu bilir. O'nu hakkı ile bilen, O'na karşı kibar olur. Neticede O'nu bulan O'na ülfet eder (samimi olur). Ülfet edince de O'na muhalefet etmekten geri durur.<sup>144</sup>

Bismillah ne büyük bir kelimedir ki, kalbi irfanla dolu kimse onu duyunca, kalbinin nurları parıldar, ışıl ışıl olur. Her çeşit gam, keder, üzüntüsü gider. O'nun cemalinde sevginin yıldızları artar da artar. Celalinde dimağının nurları "hayret"te kalır. Kalbinde imanı olduğu halde bu ismin hakikatini bilen kimse, kalbinin derinliklerinde O'nu sever. O'nun için uykular terk edilir. O'nun için bütün istekler ve niyetler bırakılır.<sup>145</sup>

Bismillah, "fakir" in<sup>146</sup> kalbini istila etti mi onu tedirgin eder. Divane bir "sır" da yerleşti mi onu darmadağın eder. Seven (muhib) bir ruhu istila etti mi, ona merhamet eder. Ne acayip bir kelimedir, kalpleri kahreder. Lakin her kalbi değıl. Ne çetin bir kelimedir hiçbir akıl onun Zatını keşfe yol bulamaz. Öyle bir kelime ki, onu okumak, abidlere yeter. Lakin "muhib"lerden bütün ruhlarını O'nun uğrunda saçmadıkça razı olmaz.<sup>147</sup>

Bismillah, ezeli Celal sahibi birinden, sermedî Cemal sahibinden haber verir. Ne celal ki, O'nun zevali yoktur. Ne cemal ki, o cemalin değışmesi yoktur. Ne celal ki, ne bir başka türü ne de bir misali yoktur. Ne celal ki, ceberûtu bihakkındır. Ne celal ki, onu "keşf" edenin sıfatı artık "fena" içinde "fena"dır. Ne cemal ki ona samimi olanın hali, "beka" içre "beka"dır.<sup>148</sup>

Bismillah, Allah'ın "uluhiyyet"inden bahseden bir kelimedir. Bu kelime, aynı zamanda bize, Allah'ı övüp sena etmemizi, O'nun birliğini kabul etmemizi, izzetini ve tek olduğunu doğrulamamızı beyan eder. Kim O'nu "talep" etmek için tembellikten sıyrılır, aciz ve başarısızlık merkebinin vatan tutmaz, "nazar"ını da gereken konuma yükseltirse, akıl delili ile O'nun irfanına ulaşır. Kim de ruhunu ve nefsinin feda eder, "talep" mevzuunda "rahat" ve "üns"ünü de terk edip, "vakfe" konumundan da dönmezse, "vuslat" hükmü ile Sultan'ını "şuhûd/temaşa" mertebesine ulaşır. Kimi insanlar bu hali elde etmiş kimi de elde edememiştir. Kimi bu makamla teyit edilirken, kimi de reddedilmiştir.<sup>149</sup>

Bismillah, öyle bir zatın ismidir ki, zatında ve sıfatında hiçbir şey, O'na benzemez, dengi de değıldir. Yaratıklarını ispat konusunda O'nu unutturacak hiçbir şey tedirgin de etmez. O'nun ilminde ve hikmetinde yanılma gibi bir şey musallat

<sup>143</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 282.

<sup>144</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 285.

<sup>145</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 288.

<sup>146</sup> Tasavvufta, salikin hiçbir şeye malik ve sahip olmadığının şuurunda olmasına, her şeyin malik ve sahibinin Allah olduğunu idrak etmesine "fakr", böyle bir salike de "fakir" denir.

<sup>147</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 292.

<sup>148</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 297.

<sup>149</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 303.

olamaz. O'nun sözünde ve kelimelerinde de hiçbir boş şey yoktur. Bu takdirde O, (karşı koyanlarına ve inkâr edenlerine) hiç umursamayan bir hâkim, hiç yanılmayan bir alim, dilediği hükmü iptal eden dilediğini sabit bırakan bir halîmdir. Durum böyle olunca, "sıdk" tamamıyla O'nun sözüdür. Hak, tamamıyla O'nun hükmüdür. Yaratıklar tamamıyla O'nun yaratıklarıdır. Mülk, tamamıyla O'nun hükümlerindedir.<sup>150</sup>

Bismillah, aziz bir isimdir ki, O'na sığınan aziz olur. O'na tevekkül eden celil olur. Bu kelime ile O'na baş vuran dünya ve ahirette kurtulur. Zatına yakın olanı, zatına yakın tutar. O'na şikâyetle bulunan meramını bihakkin yerine getirir. Halini O'na açanın, hacetine çare olur.<sup>151</sup>

Bismillah, öyle bir kelimedir ki, alimlerin kalplerini, (Allah'a) şahit olan delilleri düşünmeye hazırlar. Kâinatdaki eserlere şahit olunca, ariflerin kalpleri (mâneviyat şarabı ile) sarhoş olur. İşte bu deliller, huzura gelir ve onların gözlerini açar. İşte bu delillerden yola çıkarak vardıkları neticede, yardım bulurlar. İşte bunlar, sevgi şarabı ile mahmur olurlar. Allah'ın celalini temaşa etmekle de "hayret"e ererler.<sup>152</sup>

Bismillah öyle bir hakikatli kelimedir ki, onu mânalarıyla birlikte düşünen kimse, kendine verilen ilahî nimetlerin sırrına vakıf olur; işte burada "sır"ları zarif "üns" arazisinde yayılır; fikirleri parıl parıl parıldayan "yakîn" levhalarında yetişip pişer kemale erer. Böylece Hak olan Celal'i temaşa eder. O, bu hali içinde öyle bir duruma gelir ki, kendini "zikr" ihata eder.<sup>153</sup>

Bismillah, öyle kıskanç bir kelimedir ki, onu ancak, boş sözlerden ve gıybetten.. korunmuş bir dil zikretmeye uygun olur. O'nu hakkıyla bilmek, ancak, gaflet ve gıybetten muhafaza edilmiş olan bir kalbin işidir. Onu, ancak, (diğer) alâka ve delillerden uzak duran temiz bir ruh, sevmeye uygun düşer.<sup>154</sup>

Bismillah, öyle bir kelimedir ki, isyankârlar onu duyunca, rahmeti yanında, küçük günahlarını unuturlar. Abit olanlar duyunca, ulûhiyeti karşısında, "savlet"lerini<sup>155</sup> unuturlar.<sup>156</sup>

Bismillah ne vasıflı bir kelimedir ki, onu işiten bir daha dünya malı biriktirmez. Zira bilir ki, Allah, akîbetini güzel edecektir. Kim bu ismin hakikatini kavırsa, nefsini ona tercih etmez, zira, o olmadan "üns"ünü bulamaz. Bu öyle bir kelimedir ki, bu kelimenin zatına arkadaş olan, ruhunu ondan alıkoyamaz.<sup>157</sup>

Bismillah öyle bir (Zat'ın) ismidir ki, fiillerinde (ille de) bir gayesinin olması gerekmez. Öyle bir (Zat'ın) ismidir ki, Cemalinin de Celalilinin de dengi yoktur. Öyle bir cazip isimdir ki, kul, ihtiyarıyla (dahi olsa) ondan geri duramaz. Öyle bir

<sup>150</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 307.

<sup>151</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 311.

<sup>152</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 318.

<sup>153</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 323.

<sup>154</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 325.

<sup>155</sup> Tasavvufta, sâlikin, Allah'ın kendisine bahşettiği şeyi başkalarına bahşetmediğini iddia etmesine "savlet" denir. Sâlik, bu hali ile başkalarına sataşır.

<sup>156</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 327.

<sup>157</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 332.

büyük bir isimdir ki “fakir” ondan başka karar bulamaz. Öyle bir (Zat’ın) isimidir ki, hiç kimse O’nun hükmünden firar edemez.<sup>158</sup>

Bismillah, gani olan Allah’ın isimidir; itaat edeni zengin eder, muhalefet edeni saptırır, kör eder. Ne aziz bir isimdir; kendine uyanı büyük rütbeye erdirir, muhalefet edeni büyük bir mihnete atar.<sup>159</sup>

Bismillah, öyle büyük bir kelimedir ki, sadası, “muhibbin”in ruhlarına gıda, vecde gelenlerin sırlarına ziya, Rabbe karasevda olmuşlara şifa, kendisine hiçbir varlık tanımayan mahviyet sahibi dervişlerin (miskîn) ruhlarının imtihanı (bela), her “fakir” ve “miskinin” şifasıdır.<sup>160</sup>

Bismillah, harika bir isimdir ki, bunun celali ile kul yücelir. O kul, ancak Allah’ın ezelde yüce olduğunun doğrulanması ile yücelir. O öyle bir aziz isimdir ki, dilediğini ihsan ve ikbali ile aziz eder. Düşmanlarını, zincirlere ve halkalara vurmakla, ebedî cehenneme koymakla ve herkese ibret dersi olan ağır cezalarıyla zelil eder.<sup>161</sup>

Bismillah öyle bir kelimedir ki, ona iman eden saadetin zevalinden emin olur, dünya ve ahiret nimetlerinden gerçek zevki alır. Hiç bahtsızlığa uğrayamayacağı bir saadetle mesut olur. Bitmeyen bir mülk bulur. Daimî bir izzet ve yüceliğe erer.<sup>162</sup>

Bismillah, gören, (günahları ve ayıpları) örten; bilen, acele etmeyen; öven, rezil etmeyen; kulun cüret edip işlediği bütün günahları affedip, haline uygun davranan bir kerim Rabbin adıdır. O kadar ki kul, daima isyan ediyor, Hakk olan O Allah ise hiç aldırmadan mağfîret ediyor.<sup>163</sup>

Bismillah, öyle bir şeydir ki, akıllar onu anlamakta kısa kaldı ve durakladı. İlimler aciz kaldı da hayrete daldı. Maarif küçüldü de mahcup oldu. Zekâlar kesildi de dehşet aldı. O, Allah, yüceliğinin anlatılması ile, ululuk ve güzellik vasfı ile, izzetinin büyüklüğü ile hep ayandır. Bilinir, lakin, ilmin onu ihata etmesi muhaldir. Kendisi görünür, lakin idrâklerin O’nun zatını bilmeleri imkânsızdır. Zatı malum, lakin onun vasfına bihakkın vakıf olmak (işraf) (veya Allah’tan gelen sırları ifşa etmek, verilen bu işraf sırrı ile başkalarının kalbinden geçenleri söylemek) sahih değildir.<sup>164</sup>

## Sonuç

Bu fikrin emsalsiz parıltısını taşıyan, sözü en sarhoş edici iksirlerden daha ziyade sarhoş edici, asil şahsı, beyanının şan ve şaşaasıyla yüklü, kıvrak anlayışlı, şirin dilli insanın ifadeleri, besmeleye uygun bir lisan olmuştur. Halisane yapılmış bir dua çeşnisini de andıran bu beyanlarında Kuşeyri’nin hangi cümle ve ifadeleri ele

<sup>158</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 334.

<sup>159</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 336.

<sup>160</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 341.

<sup>161</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 343.

<sup>162</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 345.

<sup>163</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 347.

<sup>164</sup> Kuşeyri, Ön. ver., VI, 355.



alınırsa alınır, damla damla ihlâs ve samimiyet yüklü mânalar kalbe akmaktadır. Allah'ın Zat ve sıfatına ait fikirlerin en güzelini sergilemeye kadir olduğu bu yazıda, Allah'ın isimlerini bismelenin harf, kelime ve cümlesi arasına ustalıklı yerleştirmiş, hiç bezdirmeden hem bir tefekkür dersi, hem bir tasavvuf dersi, hem de Allah'a karşı takınılması gereken en büyük ahlak örneklerini bir kanaviçe gibi işlemiştir.

Kur'an ayetlerinin mânalarının, anlam eksenini hiç zorlamadan, sofiyenin kendilerine mahsus hallerini, bismelenin nelere kadir olabileceği gücünü en nefis cümlelerle anlatmıştır. Okumaya başlayınca hemen ilahî nizamla, o nizamı kuran Zat'ın bu nizama müdahalesini tam bir tefekkürle hissedip, iç dünyamızda oluşturduğu coşku, derin bir nehir gibi içimizde akmaya başlıyor. Hislerde ve dimağlarda oluşturduğu bu tesir, Kur'an'ın bir ayetinin yorumu ile tam bir Kur'anî hava vermektedir.

Müellif benzerini diğer müfessirlerde pek göremediğimiz bir orijinallikte Besmele'yi tefsir etmiştir. Dolayısıyla tefsir sahasında önemli gördüğümüz bu konuyu bir makale seviyesinde işlemeyi uygun gördük.

### ÖZET

*Kuşeyri (465/1072), her sûrenin başında yazılı bulunan besmeleyi, o sûreden bir ayet kabul etmiş ve diğer müfessirlerden ayrı olarak, her birini farklı anlamlarda tefsir etmiştir. Kur'an ayetlerinin mâna eksenini, hiç zorlamadan, sofiyenin kendilerine mahsus hallerini, bismelenin nelere kadir olduğunu/olabileceği gücünü en nefis ve en akıcı, dikkat çekici ifadelerle beyan etmiştir. Biz de bu çalışmada, onun, her sûre başında bulunan besmele yorumunu, "bismelenin kaldırılan elfi", "bismelenin ba harfi", "bismelenin isim kelimesi", "besmeledeki Allah lafzı", "bismelenin er-Rahmani'r-rahim bölümü" ve nihayet "bismelenin hepsi" olmak üzere altı başlık altında, tefsiri bir tercüme yapmak suretiyle, farklı sûrelerin başlarındaki yorumları bu altı bölüme ekleyerek bir kompozisyon çıkardık.*

### ABSTRACT

*Kuşayri (465/1072) is of the opinion that the first of all sura (of the Koran) which have a basmala, all by itself for that sura, all by itself a verse. And, as different from other interpreters he had interpreted each verse, as a different. He had explained by verses, behavior of Sufi that peculiar to them, and power of basmala that will be able to do/done the things, with the most excellent, and the most fluent, astounding expressions, without force the meaning axis of Koran's verses. In that research, we constituted short-essay, the interpreter's basmala of Kuşayri which in the first of all sura, under the six sub-division "the removed alif of the Basmala", "the letter ba of the Basmala", "the word of Ism of the Basmala", "the word Allah in the Basmala", "the section al-Rahman al-Rahim of the Basmala" and finally "all of the Basmala", by way of explanation of Kuşayri's interpret, in suitable manner, to add explanations which we interpreted into Turkish into these six sub-division.*

İNSAN HAK VE HÜRRİYETLERİNİN  
GELİŞMESİNDE  
KUR'ÂN-I KERİM'İN ROLÜ

*Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR*  
*Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi*

## ŞEYTANİ BİR FİİL: YARATILIŞI DEĞİŞTİRMEK

Hikmet AKDEMİR\*

İnsanları hem dünyada, hem de ahirette mutlu edecek bir hayata hazırlamayı hedef ledinen Kur'an-ı Kerim, elbette bu hedefin gerçekleşmesine engel olmaya çalışan en büyük düşmanı tanıtacaktır. Bu tanıtım çerçevesinde, bir çok ayette Şeytan'ın insanların apaçık düşmanı olduğu; onların da Onu düşman bilip Ona uymamaları ve Allah'a sığınmaları gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>1</sup>

Kur'an, Şeytan'ın insanların düşmanı olduğunu belirtmekle yetinmeyip onun hangi zararlı fiil ve davranışları telkin ettiğini de yer yer dile getirir. Böylece insanlar, hangi telkinlerin Şeytan'a ait olduğunu bilmekte ve onun tuzaklarına düşmekten kolayca kurtulmaktadır. Bu vesvese ve telkinlerin bir kısmını şu şekilde sıralamak mümkündür.<sup>2</sup>

- 1- Allah'ı unutturmak.<sup>3</sup>
- 2- Yapılacak iyi işleri ya da söylenecek güzel sözleri unutturmak.<sup>4</sup>
- 3- İnsanlara, Allah hakkında bilmedikleri şeyleri söylemeyi emretmek.<sup>5</sup>
- 4- Kötülüğü ve hayasızlığı emretmek.<sup>6</sup>

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi. [hikmetakdemir@hotmail.com](mailto:hikmetakdemir@hotmail.com)

1 Bakara, 2/168, 208; En'âm, 6/142; A'râf, 7/22, 200-201; Yusuf, 12/5; İsrâ, 17/53; Nahl, 16/98; Mü'minün, 23/97-98; Fâtır, 35/6; Fussilet, 41/36; Zuhuruf, 43/62-63.

2 Daha fazla bilgi için bkz. Ateş, Ali Osman, *Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan*, İstanbul t.y. s. 111-119.

3 Mücadele, 58/19.

4 En'âm, 6/68; Yusuf, 12/42; Kehf, 18/63.

5 Bakara, 2/169.

6 Bakara, 2/169; Nur, 24/21.

- 5- İnsanların kalplerine, mallarını Allah yolunda harcadıkları takdirde fakir düşecekleri korkusunu salmak.<sup>7</sup>
- 6- Malların israf yoluyla saçılıp savrulmasını telkin etmek.<sup>8</sup>
- 7- İçki içmek, kumar oynamak, putlara tapmak veya onlar adına kurban kesmek, fal okları ve benzeri şeylerle falcılık yapmak gibi işleri emretmek.<sup>9</sup>
- 8- İnsanların arasına düşmanlık ve kin bırakarak onların arasını bozmak; birbirleriyle kavga etmeye, hatta bu hususta aşırı gidip cinayet işlemeye teşvik etmek.<sup>10</sup>
- 9- İnsanları, Allah'ı anmaktan ve namaz kılmaktan alıkoymak.<sup>11</sup>
- 10- İnsanların yaptıkları kötü işleri ve çirkin davranışları, onlara güzel gösterip süslemek.<sup>12</sup>
- 11- Kâfirleri Müslümanlara karşı kışkırtıp onlarla mücadeleye sevk etmek.<sup>13</sup>
- 12- Müslümanları düşmanlarıyla korkutmak.<sup>14</sup>
- 13- Allah'ın yaratışını veya yarattığını değiştirmeyi emretmek.<sup>15</sup>

Şeytan'ın diğer bazı istekleriyle beraber, insanlara Allah'ın yaratışını değiştirmeyi emredeceğini bildiren Nisâ sûresinin 119. âyetinin meâlî şöyledir: *"Mutlaka onları sapıtıracam, onları bir takım temennilerle oyalayacağım. Onlara hayvanların kulaklarını yarmalarını emredeceğim. Yine onlara Allah'ın yaratışını değiştirmeyi emredeceğim."*

"Hayvanların kulaklarını yarma" işi, cahiliye toplumunda yerleşmiş ve gelenek halini almış bir tür şirk örneği idi. Şöyle ki, onlar bir dişi deve beş defa doğurur ve beşinci yavrusu da erkek olursa onun kulağını yararlar, "bahîra" adını verdikleri bu deveden faydalanmayı yasaklardı. Böylece helal olan bir şeyi haram sayar, üstelik kendilerinin uydurdukları bu batıl hükmü "Allah emretti" diyerek Allah'a isnat ederlerdi. Ya da putlara tapmak maksadıyla kesecekleri kurbanlık hayvanları diğerlerinden ayırmak için onların kulaklarını keserlerdi. Bu bir inkar ve şirk iken, onu ibadet zannederlerdi.<sup>16</sup>

7 Bakara, 2/268.

8 İsrâ, 17/26-27.

9 Mâide, 5/90.

10 Mâide, 5/91; Yusuf, 12/100; İsrâ, 17/53; Kasas, 28/15.

11 Mâide, 5/91.

12 En'âm, 6/43; Nahl, 16/63; Neml, 27/24; Ankebût, 29/38.

13 En'âm, 6/121; Meryem, 19/83.

14 Âl-i İmrân, 3/175.

15 Nisâ, 4/119.

16 Bkz. Râzî, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Umer b. Hüseyin, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâatihü'l-Ğayb)*, Beyrut t.y. XI, 48; Elmahlî, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1970, III, 1472.

Şeytan'ın, âyette bildirilen son emrini dile getiren "Allah'ın yaratışını değiştirecekler" ifadesi hakkında ise müfessirler bir çok tefsir ve yorum ileri sürmüşlerdir. Bunları kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür:<sup>17</sup>

- 1- İnsanları veya hayvanları iğdiş etmek.
- 2- Cilde dövme yapmak, süs için dişleri seyrekleştirmek gibi insan bedeninde sağlık nedenlerine bağlı olmayan operasyonlar.
- 3- Cinslerden (erkek-kadın) birinin diğerine benzemeye çalışması.
- 4- Cinsel arzuların kadın yerine erkekle tatmin edilmesi.
- 5- Organları ve kabiliyetleri yaratılış gayesinin dışında kullanmak.
- 6- Helali haram, haramı helal saymak.
- 7- Gözleri çıkarmak, kulakları kesmek gibi fiillerle canlıların bedenine zarar vermek.
- 8- Güneş, Ay, taş ve ateş gibi Allah'ın insanların faydası için yarattığı varlıkları, yaratılış gayesine aykırı olarak ilahlık mertebesine çıkarmak.
- 9- Fitrat dini olan Allah'ın dinini, yani İslamiyet'i değiştirmek.

Râzî (ö.1209) âyetin bu kısmına, yukarıdaki yorumlardan biraz daha farklı olarak şöyle bir tefsir getirir: "Ruhanî zevkleri bir tarafa bırakıp, devamlı olarak hazırda mevcut olan dünyevî zevklerin peşine düşen bir kimsenin kalbi ahiretten uzaklaşıp dünyaya bağlanır. Bu hal kalbin tamamen değişmesine kadar sürüp gider. Öyle ki, ahiret böyle bir kimsenin hatırına hiç gelmez, onun fikri devamlı dünya sevgisi ile meşgul olur. Böylece bu şahsın oturması-kalkması; sözü-sohbeti; işi-gücü hep dünya için olur. İşte bu hal fitratın değişmesine yol açar. Çünkü insanların ruhları, bu dünyaya ahiret alemine giden bir yolculuğa çıkmak üzere

17 Mücahid b. Cebr. *Tefsiru Mücahid*, Tahkik: Abdurrahman et-Tahir b. Muhammed es-Süretî, Davha 1396/1976, s. 174-175; Ali b. Ebî Talha. *Tefsiru Ibn Abbas (Şahîfetü Ali b. Ebî Talha-* Tefsir ve Hadis Kaynaklarından Derleme), Tahkik: Raşid Abdülmün'im er-Recâl, Beyrut 1414/111993, s. 158; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 1400/1980, V, 181-183; Zecceac, Ebû İshak İbrahim b. es-Surrî, *Meâni'l-Kur'an ve İ'rabuh*, Tahkik: Dr. Abdülcelil Abdüh Şelbî, Beyrut 1408/1988. II, 110; Damağani. Hüseyin b. Muhammed. *Kamusu'l-Kur'an (İslâhu'l-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-Kerim)*, Tahkik: Abdulaziz Seyyid el-Ehl, Beyrut 1985, s. 162-163; Maverdî, Ebu'-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüketü ve'l-Uyun (Tefsiru'l-Maverdî)*, Beyrut t.y. I, 530; Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Umer. *el-Keşşâf*, Beyrut t.y. I, 299; İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesir fi İlmi'l-Tefsir*, Beyrut 1987, II, 205-206; Râzî, XI, 48-50; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdî'l-Ensari, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1985, V, 389, 394-395; Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit*, Beyrut 1993, III, 368-369; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut 1408/1988, I, 569; Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, Beyrut 1408/1989, I, 350; Suyutî, Abdurrahman b. el-Kemal Celalüddin, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi'l-Tefsiri'l-Me'sûr*, Beyrut 1403/1983. II, 395-396; Beydavi, Abdullah b. Muhammed b. Umer b. Muhammed, *Envâru'l-Tenzil ve Esrâru'l-Te'vil*, Beyrut t. y. II, 117-118; Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut 1983, I, 517; Alusî, Şihabuddîn es-Seyyid Mahmud Şakir, *Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, Beyrut 1994, V, 219; Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsiru'l-Menar*, Beyrut 1993, V, 428; Elmalılı, III, 1472-1473.

gönderilmişlerdir. Varış yerini unutup, sonunda mutlaka zeval bulacak olan fani zevklere alışıp bağlanmak, aslında fitratı değiştirmek demektir.”<sup>18</sup>

Mevdudî (ö.1976) ise söz konusu cümlelerin tefsiri sadedinde daha kapsamlı bir yorum yaparak şunları söyler: “Allah’ın yarattığının değiştirilmesi, eşyaların değişikliği anlamında değildir. Zira böyle bir şey olursa bütün insanî medeniyetin Şeytan’a uyduğu ve Şeytan tarafından kandırıldığı anlamı çıkacaktır. Çünkü medeniyet zaten eşyaların değişikliğinin başka bir ismidir. İnsanlar ancak Allah’ın yarattığı eşyalarda sunî ve geçici değişiklikler yapmak suretiyle medenileşmiş, kalkınmışlardır. Bence burada kast edilen mana şudur: İnsanın bir şeyi veya yarattığı, yaratıldığı amacın dışında kullanması... Başka bir deyimle, insanın eşyaların tabiatına aykırı yaptığı bütün değişiklik ve fiiller, Şeytan’a uymasının birer sonucudur.”<sup>19</sup>

Müfessirlerin yaptıkları bütün bu yorumların tamamının, esasen âyetin delalet ettiği mananın kapsamına girmemesi için hiçbir sebep yoktur. Çünkü lafzın (halk-yaratmak, yaratılmış şey) umumi olması bu tür yorumların hepsine imkân vermektedir.

Âyetteki “halk” kelimesine ki “haleka” fiilinin mastarıdır, şu anlamlar yüklenmektedir:<sup>20</sup>

- 1- Ölçmek, ölçüsüne göre yapmak, takdir ve hükmetmek.
- 2- Bir nesneyi aslı, örneği ve benzeri olmadan yoktan var etmek, yaratmak.
- 3- Bir nesneden bir nesneyi yaratmak.
- 4- Özellikle insanlar için kullanıldığında, yalan uydurmak.
- 5- Bir nesneyi yumuşatıp dümdüz etmek.
- 6- Ağacın budaklarını giderip düzeltmek.

Müfessirler bu anlamlar içinden âyete uygun olan “yaratmak” maddesini tercih etmişlerdir. Bir de aynı fiilin ism-i mef’ûl manası (mahluk- yaratılmış şey, yaratık, insanlar, canlılar ya da canlı-cansız tüm yaratıklar) benimsemiştir ki bu da yaygın olarak kullanılmaktadır.<sup>21</sup> Bilindiği gibi, bütün türetilmiş kelimelerin kökü ve kaynağı olarak kabul edilen mastarlar, bazen ism-i fail; bazen de ism-i mef’ûl manasına delalet etmektedirler. Dolayısıyla burada Şeytan’ın değiştirmeyi emrettiği şeyin Allah’ın yarattığı her şeyi kapsamaması mümkündür. Bu yaratılan şeyler varlık olabileceği gibi, kâinatın nizamı için Allah tarafından konulmuş kanunlar da olabilir. İşte bu perspektiften bakıldığı zaman, yukarıdaki yorumların yanı sıra şunların da âyetin kapsamına girebileceği düşünülebilir:

18 Râzî, XI, 49-50.

19 Mevdudî, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an*, İstanbul 1995, I, 414.

20 Bkz. er-Râğîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'an*, Tahkik: Muhammed Seyyid Keylanî, Beyrut t. y. s. 157-158; İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Celalüddin el-Ensari, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut t. y. X, 85-86; Asım Efendi, Ebu'l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım, *Kamus Tercümesi (Okyanusu'l-Bast fî Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit)*, İstanbul 1304-1305, III, 835.

21 Bkz. er-Râğîb el-İsfahani, s. 158; İbn Manzur, X, 86.

- 1- Tıbbî amaçların dışında insanların beden ve ruh sağlıklarına zarar verecek; onların bedensel, akli veya ruhi dengelerini bozacak operasyonları gerçekleştirmek.
- 2- Özellikle çocukları, onların ruhsal dengelerini bozarak normal gelişimlerini olumsuz yönde etkileyecek korku, cinsellik ve benzeri şeylerle ilgili şoklara maruz bırakmak.
- 3- Kısırlaştırma, avlanma ya da doğal ortamlarını tahrip etme gibi sebeplerden ötürü canlı türlerinin sayısını azaltmak veya tamamen ortadan kaldırmak. Zira, hayvan olsun bitki olsun, doğadaki her canlı türünün ekolojik dengenin sağlanmasında ayrı bir yeri ve görevi vardır.<sup>22</sup> Hatta bazı bitki türleri, bu görevin yanı sıra insanların aksine çevreye de zarar vermeden toprağı temizlemektedirler.<sup>23</sup>
- 4- Başta ağaçlar ve ormanlar olmak üzere, canlılar için hayati önemi olan oksijenin üretilmesine katkı sağlayan bitkilerle kaplı yeşil alanları daraltmak veya yok etmek.
- 5- Mevcut ısı dengesini bozacak şekilde, küresel ısınmaya yol açacak faaliyetlerde bulunmak.<sup>24</sup>
- 6- Ozon tabakasının incelmeye sebep olacak olan gazların üretilmesini ve kullanılmasını sağlamak.<sup>25</sup>
- 7- Yer altında yapılan nükleer deneme ve benzeri faaliyetlerle yer kabuğunun normal hareketlerini ve dengesini bozmak.
- 8- Başta nükleer atıklar olmak üzere, doğal çevreyi kirletip zarar verecek olan her türlü atıkları imha etmeyip doğaya atmak, dağıtmak veya nehirlere ya da denizlere dökmek.<sup>26</sup> Halbuki özellikle katı atıkların son teknolojik imkânlarla değerlendirilmesi, hem çevreye verdiği zararı ortadan kaldırmakta, hem de üretime ve ekonomiye önemli ölçüde katkı sağlamaktadır.<sup>27</sup>
- 9- Doğal çevreye veya onun dengesine zarar verecek faaliyetlerde bulunmak.
- 10- İklim değişikliklerine sebep olacak projeler üretmek ve uygulamak.

22 Örnek olarak bkz. Bilim ve Teknik, Şubat 1996, Sayı 339, Çeviri: Özgür Tek (Wildlife, Ağustos-Eylül 1995), "Orman Sağlığının Bekçileri Ötücü Kuşlar", s. 59.

23 Bkz. Bilim ve Teknik, Temmuz 1996, Sayı 344, Andy Coghlan (New Scientist, 17 Şubat 1996), "Metal Yiyen Bitkiler", s. 64.

24 Küresel ısınmanın sebepleri ve bazı çözüm önerileri hakkında bilgi için bkz. Bilim ve Teknik, Şubat 1996, Sayı 339, Çeviri: Murat Ertem (Scientific American, Kasım 1994), "Havanın Temizlenmesi", s. 71.

25 Ozon tabakasının korunmasına yönelik gerekli bazı tedbirler hakkında bilgi için bkz. Bilim ve Teknik, Ocak 1996, Sayı 338, Şenol Ataman, "Ozon Tabakasının Korunması ve Türikiye'deki Uygulamalar", s. 78-79.

26 Atıkların ekolojik dengeyi bozmakla beraber yol açtıkları diğer bazı zararlar hakkında bilgi için bkz. Çevre ve İnsan, Ağustos 1997, Sayı 36, Lütfi Çakmak-Tuncay Demir, "Su Kirliliği ve Etkileri", s. 28-29; Çevre ve İnsan, Kasım-Aralık 1999, Sayı 47, Dr. N. Haluk Nakipoğlu, "Kıta İçi Su Kaynaklarındaki Kirlenme ve Toplu Balık Ölümleri", s. 18-25.

27 Bkz. Çevre ve İnsan, Mart 1999, Sayı 43, Prof. Dr. Cengiz Yılmaz-Yrd. Doç. Dr. Tuncer Özdil, "Çevre Sorunları İçerisinde Katı Atıkların Ekonomik Önemi", s. 51-55.

Sonuç olarak denebilir ki, yukarıda sayılan hususların yanı sıra, canlı varlıkların, dünyanın veyahut da kâinatın mevcut dengesini bozmak cihetiyle onlara benzeyen pek çok fiil, Kur'an-ı Kerim'in tasvip etmediği Şeytanî birer telkindir. İnsanlığın en büyük dıŐmanı olan Şeytan'ın bütün vesvese ve telkinlerinden sakınmak gerektiğine göre bunlardan da sakınmak gereklidir.