

## TÜRK EDEBİYATINDA ESMÂ-İ HÜSNÂ ŞERHLERİ VE İBN-İ İSÂ-YI SARUHÂNÎ'NİN ŞERH-İ ESMÂ-İ HÜSNÂ'SI

Prof. Dr. Ali YILMAZ\*

Orta-Asya'da Ahmed-i Yesevî ve Hakîm Süleyman Ata ile başladığı kabûl edilen dînî-tasavvufî Türk edebiyatı, Türklerin göçüp yerleşmesinden sonra Anadolu'da da kendini göstermiştir. Anadolu'ya gelen müslüman Türkler, tasavvufun buralarda da yayılmasını sağlamışlar ve kısa zamanda eski tarikatlarının tekkelerini ve çeşitli kollarını kurarak fethedilen her yere ulaştırmışlardır. Anadolu'daki bu gelişmelere paralel olarak tekke edebiyatı da aynı şekilde gelişmiştir. Tekkelerde yetişen şâirler, kalabalık halk topluluklarına hitabederek, sâde ve güzel bir dille şiir ve ilâhîler söylemişlerdir. Böylece Anadolu'da da, zengin ve kuvvetli bir dînî tasavvufî edebiyet kurulmuştur. Bu edebiyatın Anadolu'da kuruluşunun öncülere, Orta-Asya'dan gelen dervişlerdir. Bunlar, Ahmed-i Yesevî'nin ve diğer Yesevî şâirlerin Türkçe şiir ve ilâhîlerini de getirmişlerdir. Zamanla Anadolu'da da, Orta-Asya'dakilere benzer şâirler ortaya çıkmışlardır. Bunların ilk temsilcileri Ahmed-i Fakîh (h. VII-VIII y.y./m. XIII-XIV. y.y.) Şeyyâd Hamza (h. VII/m. XIII. y.y.) ve Yûnus Emre (öl.: 720/1320 ?) gibi sûfî şâirleri bu edebiyatımızın kuvvetli şâirlerdir.

İşte bu şekilde temeli atılan dînî edebiyatımız, Osmanlı Devleti'nin kurulmasından sonra, onun gelişmesine paralel olarak gelişmiş, genel edebiyat gibi, yeni yeni türlerin ortaya çıkmasıyla zenginleşmiştir.

Osmanlıların kurulup gelişmesinden sonra kendini gösteren klasik edebiyatımızın en belirgin genel vasfı az veya çok dînî bir karakter taşımasıdır. "Din dışı" edebiyat olarak nitelendirilen Divân edebiyatının birçok klâsik eseri incelendiğinde, konularının çoğunun dîne ve dînî değerlere ait olduğu görülebilmektedir<sup>1</sup>. Ayrıca birçok şâirimiz ile, diğer sahalarda eser yazmış birçok ilim adamı ve kalem erbâbı müstakil dînî eserler ortaya koymuşlardır.

Bizim esas olarak üzerinde durmak istediğimiz bu müstakil dînî edebî eserlerdir. Bu eserleri : a) Cenâb-ı Allâh'la ilgili olanlar, b) Hz. Peygamberle ilgili olanlar, c) Diğer dînî konularla ilgili olanlar, şeklinde genel bir tasnife tâbi tutabiliriz.

Cenâb-ı Allâh'la ilgili olan dînî eserlerimiz tek tek şiirler ve müstakil eserler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Tek tek şiirler tevhîdler ve münâcâtlardır. Bu tür şiirler genellikle, divân şâirlerimizin divânlarının başında bir veya iki-üç şiir şeklindedir. Ayrıca uzun müstakil şiirlere de rastlanabilmektedir. Fakat esas müstakil eser hâlindeki Cenâb-ı Allâh'la ilgili şiirler Esmâ-i Hüsnâ şerhleridir.

Esmâ-i Hüsnâ şerhleri dînî edebiyatımız çerçevesinde, önemle üzerinde durulmuş türlerden biridir. Kur'an-ı Kerîm'de Cenâb-ı Allâh'ın güzel isimlerinin olduğu, O'na o güzel isimlerle duâ edilmesinin gerektiği belirtilir. Ayrıca bir hadîs-i şerifde<sup>2</sup>, Allâh'ın bu isimlerinin ezberlenip sayılması ile cennete gireceği müjdesi verilmektedir. İşte bunlar şâirlerimize ilham kaynağı olmuş ve Allâh'ın güzel isimleri şerhedilerek edebî eserler meydana getirilmiştir.

Esmâ-i Hüsnâ şerhleri ilk önce Araplarda başlamış, daha sonra İranlılarda ve Türklerde de devam etmiştir. Türk, edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ şerhi yazan birçok yazar vardır. Bunlardan biri de, "İbn-i İsâ" diye bilinen İlyas b. İsâ-yı Saruhânî'dir.

İbn-i İsâ, Allâh'ın 99 ismini manzum olarak şerhettiği müstakil bir eser meydana getirmiştir. İbn-i İsâ'nın **Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ** isimli bu manzum eseri, Türk edebiyatı içinde en çok tanınan ve en çok yayılan Esmâ-i Hüsnâ şerhi olmuştur. Kütüphanelerimizde birçok elyazması nüshası vardır.

### 1. Esmâ-i Hüsnâ

"Esmâ-i Hüsnâ" veya Araçça söylenişi ile "el-Esmâü'l-Hüsnâ"<sup>3</sup>, sözlük anlamı olarak "en güzel isimler" demektir. Ancak bu tamlama Cenâb-ı Allâh'ın isimleri için özel isim olmuş ve ıstılâh hâline gelmiştir.

\* C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dekanı

<sup>1</sup> Örnek olarak bkz. Cemal Kurnaz, **Hayâlî Bey Divanı Tahfîli**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987; M. Nejat Sefercioğlu, **Nev'î Divanı Tahfîli**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

<sup>2</sup> Bu âyet ve hadisler üzerinde ileride durulacaktır.

<sup>3</sup> Bu ibârenin bazan "Esmâü'l-Hüsnâ" şeklinde, Arapça isim tamlaması yapısında kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanılış şekli Arapça dilbilgisi kurallarına aykırıdır, dolayısıyla anlamı da yanlış olmaktadır. "Hüsnâ", "en güzel" anlamına gelen bir sıfattır. Arapça'da sıfat olan bir kelime ile, belirtilen şekilde isim tamlaması yapılamaz. O

## KUTSAL VE TOPLUM\*

Doç.Dr.Nevzat Y.AŞIKOĞLU\*\*

### GİRİŞ

Günümüzde Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik olmak üzere üç farklı kavram, çeşitli boyutlarıyla tartışılmaktadır. Bu nedenle çalışmanın başında konu ile ilgili olması bakımından özellikle *demokrasi* ve *kimlik* kavramları ile ilgili genel bir değerlendirme ile konuya girmek yararlı olacaktır.

Demokrasi; toplumla, toplumun düzeni ve yönetimi ile ilgili; kimlik ise, toplumun oluşmasında temel unsurlar olan bireylerle ilgili kavramlardır. Bu iki kavram birbiriyle o kadar ilgilidir ki, birisinin varlığı diğerine bağlıdır denilebilir.

Demokrasi, insanların kendi kimlik ve kişiliklerini özgürce kazanabilmelerine imkan hazırlar. Kimliğini tam anlamıyla kazanan insanlar da farklı düşünce ve değer yargılarına hayat hakkı tanıyan demokratik tavırlarıyla demokrasiyi yaşatırlar.

Bu kısa girişten sonra "*kutsal ve toplum*" şeklinde ifade edilen asıl konuya geçmek istiyorum.

Konu dört ana bölüm halinde sunulmaya çalışılacaktır:

**Birincisi** : Kutsal'ın tanımı, fert ve toplum için önemi,

**İkincisi** : 20.Yüzyıla Genel Bir Bakış-Yeniden Kutsal'a Yönelişi Hazırlayan Etkenler ve Olaylar

**Üçüncüsü**: Kutsal'ın Yeniden Keşfi ve Bununla İlgili Örnekler

**Dördüncüsü**: İnsanlığın Geleceği İçin Arayışlar ve Dünya Ahlakı Projesi'dir.

**Sonuçta** ise, genel bir değerlendirme yapılacaktır.

### 1-Kutsal'ın Tanımı, Fert ve Toplum İçin Önemi

Kutsal kavramı, din ve maneviyatla ilgili nesne ve olay, takdis edilmiş, temiz, her türlü eksiklikten uzak, saygı duyulan şey anlamına gelmektedir. Kutsal yerler, kutsal kitap, kutsal ittifak gibi tanımlamalar da literatürümüzde sıkça kullanılır. Genel olarak inanç ve ahlak ile ilgili değerler ve normlar kutsal kavramı içinde yer alır.

Kutsal denilen değerlerin insan kimliğinin gelişmesinde ve kişiliğinin oluşmasında önemi büyüktür. Çünkü insanın biyolojik ve sosyo-kültürel olmak üzere iki yönü vardır. Kanaatimce bunlar birlikte düşünülerek insanın bu iki yönü ile ilgili ihtiyaçlarını birlikte gidermek ve birlikte geliştirmek gerekmektedir. İnsanın kimliğini kazanarak sağlıklı, uyumlu ve tutarlı bir kişilik oluşturması için bu önemlidir.

İnsanın sosyo-kültürel kimliğinin oluşmasında, yerli kültürünün temel dinamikleri olan *dil, din, sanat, edebiyat, gelenekler* v.b. unsurların eğitim yoluyla ona kazandırılmasının rolü büyüktür. Kısaca, "**kutsal**"

---

\* Bu çalışma, 10-12 Nisan 1996 tarihlerinde Ege Ün. Edebiyat Fakültesi tarafından düzenlenen "Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik" konulu sempozyuma tebliğ olarak sunulmuştur.

\*\* C.Ü.İlahiyat Fak. Din Eğitimi Anb. dalı öğr. Üyesi

olarak nitelendirebileceğimiz, dini ve ahlaki değerler yanında örf, adet ve gelenekler de topluma uyumlu bir kişilik geliştirmede ve kültürel kimliğin kazanılmasında vazgeçilmez unsurlardır. Çünkü, kutsal motifler, ahlakla ilgili değer yargıları, içinde yaşanılan toplumun kültürüne, yaşama biçimine ve geleneklerine sinmiştir. İnsanın bu değer yargılarını kavrayabilmesi ve onları zedelemeyen, psikolojik sapma ve saplantılardan uzak olarak toplum içinde yaşayabilmesi, ancak kişiyi eğitim yoluyla bu değerlerden haberdar kılmakla mümkün görülmektedir.

İnsanın kutsal ile ilgili ihtiyaçları, uygun ve doğru bir şekilde karşılanmaz ise, kişi bu ihtiyaçlarını kendi imkanları ölçüsünde değişik yollardan karşılamaya çalışacaktır. Bu ise, onun her an yanlış ve asılsız inançlara yönelme tehlikesiyle karşı karşıya kalması demektir.

Toplumları ayakta tutan temel değerler arasında, inançla ilgili olanların önemi büyüktür. Dil ve tarih birliği yanında ortak kutsal değerler, toplum fertlerini birbirine bağlayan önemli bağlardır.

Kutsal'ın fert ve toplum için anlamını kısaca bu şekilde ifade ettikten sonra, tarih içinde ve özellikle yaşadığımız yüzyılda insanlığın geçirdiği çeşitli tecrübelerden bazı örnekler vermek yerinde olur. Kanaatimizce yaşanılan bu tecrübeler kutsala yeniden yönelişin zeminini oluşturmaktadır.

## **2- 20.Yüzyıla Genel Bir Bakış-Kutsala Yeniden Yöneliş Hazırlayan Etkenler ve Olaylar**

Ortaçağ'da kutsal değerler, bütün dünyada toplumu şu ya da bu şekilde yönlendirmede etkin rol oynuyorlardı. Bu dönemde, İslam dünyasında, dini ve ahlaki normların genelde aslına uygun bir şekilde korunması, toplumsal ve siyasal yapılanmanın uzun süre yozlaşmasını engellemiştir. Ancak, zamanla toplumsal gelişmeye paralel olarak dini yorumların yapılamaması, fikrî donuklaşma ve statükocu yaklaşımlar bu normların etkinliğini kaybetmesine yol açmıştır.

Batı dünyasında ise, yine Ortaçağ'da kutsal normlar aynı şekilde etkindiler. Ancak Kilise babalarının bu normları, bağlılarına karşı sömürü aracı olarak kullanmaları sonunda özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda halkın gözünde zamanla bu etkinliklerini kaybettiler. Bunların yerini bir süre bilim ve ideolojiler doldurmaya çalıştı. Fizik, astromomi ve diğer bilimsel alanlardaki bazı gelişmeler, evrendeki olayların tanrısal bir gücün etkisinde olmayıp, eşyanın kendi tabiatından kaynaklandığı düşüncesini kuvvetlendirdi. Bilim ve ideolojilerin kuvvet kazanmasıyla birlikte 19.Yüzyılın sonlarında ve 20.Yüzyılın başlarında Hıristiyan Batı dünyası kendini bütün dünyanın hakimi olarak görmeye başladı. Ancak 20. Yüzyılın hemen başlarında Hıristiyan Batının dünyadaki durumunu derinden sarsan I. Dünya Savaşı çıktı. Almanya ve İngiltere güçlerini kaybettiler. Sonra II. Dünya savaşı bunun üzerine tuz biber ekti ve Batı'nın gücünü iyice sarstı. Bu arada Batı bir yandan tüm dünyayı hoyratca sömürebileceği bakir bir araştırma alanı olarak görürken, bir yandan bozulan toplumsal adalet ve düzenin sağlanması için kendi içinde birbirine rakip yeni ideolojiler üretti. Bunlardan Kapitalizm ve Marksizm birbirinin alternatifini olarak denenmiştir.

Kapitalizm üretimde başarılı olmakla birlikte bölüşümde başarısız olmuş ve servet dağılımında bireyler arasında uçurumlar meydana getirmiş, Marksizm ise tüketimde denge sağlamaya çalışmış, ama üretimde başarısız olmuştur.

20 yüzyılda Batının gücünü sarsan önemli gelişmeler bununla da kalmadı. Bazılarını hatırlamaya çalışalım.<sup>1</sup> 1917'de Rusya'da Bolşevik devrimi oldu. 1947'de Hindistan büyük mücadeleler sonunda

---

<sup>1</sup>Bkz., Hans KÜNG - Karl Josef KUSCHEL, **Evrensel Bir Ahlâka Doğru**, (Çev. N. AŞIKOĞLU - C.TOSUN - R.DOĞAN), Gün yayıncılık, Ankara 1995. s.89 ve 99.

İngiltere'den bağımsızlığını ilan etti. 1948'de İsrail kuruldu ve Orta Doğu'da yeni bir güç odağı haline geldi. 1949'daki Çin devrimi oldu. 70'li yıllarda arap ülkeleri birleşerek dünyada ekonomik sarsıntıya sebep olan petrol ambargosu uyguladılar. Bu ve benzeri olaylar, Hıristiyan Avrupa karşısında diğer din ve ideolojilerin ön plana çıkarak etkilerini artırmalarına yol açtı. Sonuçta Avrupa merkezli dünya görüşü değişmeye başladı.

Burada bu ideolojilerle ilgili tartışmaya girmek, bu çalışmanın sınırını aşar. Bizim dikkat çekmeye çalıştığımız nokta, Marksizm'in pratiği olan Komünist sistemin çökmesinden sonra insanların tek kutuplu kalan dünyada yeni arayışlara yönelmeleridir.

Yüzyılımızın akışı içinde Batı dünyasının etkinliğini kaybetmesine neden olan ve insanları arayışlara yönelten başka gelişmeler de vardır. Bu gelişmelerin neler olduğunu özetlemeye çalışalım.

Bilimin gelişmesiyle ortaya çıkan endüstrileşme, sadece olumlu gelişmeler meydana getirmemiş, aynı zamanda nükleer, biyolojik ve kimyevi silahları da doğurmuştur. Bütün dünya şimdi insanlığın tümünü yok edebilecek olan bu silahların nasıl ortadan kaldırılabileceğini tartışmaktadır.

Sanayileşmenin beraberinde getirdiği çevre kirliliği dünyamızı her geçen gün artan ölçüde tehdit eder hale gelmiştir. Söz konusu kirlilik, artık coğrafi sınırları tanımayacak boyutlara ulaşmıştır. Hava kirliliği, su kirliliği, nükleer kirlilik vb. konularda dünya kamuoyu ortak arayışlar içine girmiştir.

Bugün dünyamız hızla değişmektedir. İnsanlar, hem fert hem de toplum planında birbirlerine her geçen gün biraz daha yaklaşmaktadırlar. İletişim imkanlarındaki başdöndürücü gelişmelerin bu değişim ve yakınlaşmadaki rolü büyüktür. Birey olarak insan, ya da toplumların, artık kendi kültürleri, gelenekleri, inançları ve değer yargılarıyla kapalı bir hayatı yaşamaları, neredeyse imkansız hale gelmektedir. Dünyada olup bitenler; ekonomik, sosyal, kültürel ve politik olarak insanları ve toplumları derinden etkilemektedir.

Ulaşımın kolaylaşması ve ekonomik imkanların artmasıyla, insanlar buldukları bölgelerden ve ülkelerden ayrıлып başka bölgelere ve ülkelere yerleşmektedirler. Bu durum, çeşitli ülkelerde, özellikle sanayi bölgelerinde ve büyük şehirlerde bir "*kültürler ve inançlar mozayigi* " olgusunu gündeme getirmektedir. Yani, farklı kültürlere ve inançlara sahip insanlar, birarada yaşamak durumunda kalmışlardır. Sonuçta, nitelik olarak küçülen dünyada farklı kültür, dünya görüşü ve inanca sahip insanların birarada yaşamak durumunda kalması, insanları bu yeni durum karşısında nasıl bir tavır takınacakları sorusu ile karşı karşıya bırakmıştır.

Tarihi seyr içinde gelişen bu olayları birer cümle ile şöyle ifade edebiliriz :

-**Bilim** gelişti, **ama** bilimin yanlış kullanımını önleyecek "**Hikmet**"ten yoksun kaldı,

-**Teknoloji** gelişti, **ama** büyük teknolojinin görünmeyen risklerini kontrol ve yok edecek "**manevi enerji**"den yoksun kaldı

-**Endüstri** gelişti, **ama** onun ortaya çıkaracağı **çevre kirliliği düşünülmedi**

-**Demokrasi** geliştirilmeye çalışıldı, **ama** çeşitli güç odaklarının ve güçlü insanların iktidar hırslarına karşı etkili olabilecek **moral değerler üzerinde durulmadı**

-**Ulaşım ve iletişim imkanları** çok gelişti, ama bunların doğuracağı **kültür karşılaşmasının sonuçları** düşünülmedi

Özetle;

-İnsanları mutlu edemediği için iflas eden ideolojiler,

-Hikmet'ten yoksun bilim,

-Mutluluk için yeterli olmayan teknoloji,

-Düzensiz gelişen ve çevreyi tehdit eden endüstri,  
-Moral değerlerden yoksun Demokrasi,  
-Küçülen Dünyada oluşan kültürler karşılaşması,  
insanları, gelecekleri konusunda ümitsizliğe düşürdü.

Toplumları yeni arayışlara yönelten olumsuz gelişmeler bunlarla da kalmamıştır. Bugün dünyanın birçok bölgesinde etnik kökene, dini anlayışa, siyasi ve ekonomik nedenlere dayalı çatışmalar sürüp gitmektedir. Baskı ya da güç kullanarak bu çatışmaların önlenmesi mümkün görünmemekte, hatta baskılar çatışmaları alevlendirmektedir. Bu anlaşmazlıklar, dikkatli tahlil edildiğinde etnik sebebe dayalı olduğu iddia edilen çatışmaların kökeninde bile kutsal değerlerin önemli rol oynadığı görülür. Ortadoğu veya Balkanlar'daki çatışmalar, etnik sebeplerden çok, kutsal değerlerin veya onların şekillendirdiği kültürün korunması ve yaşatılması gayesine yönelik çatışmalardır.

Sözlerimizin başından beri açıklamaya çalıştığımız olumsuz gelişmeler ve anlaşmazlıkların zorunlu kıldığı mutlu ve huzurlu bir hayat arayışının sonunda ulaşılan noktalardan birisi de etnik kimliğin öne çıkışı ve bu kimliği şekillendiren temel unsurlardan birisi olan **Kutsal**'ın yeniden keşfidir. Bu noktayı biraz açmaya çalışalım.

### 3-Kutsal'ın Yeniden Keşfi

Yüzyılımızın akışı içinde meydana gelen bütün bu gelişmeler tüm dünyada bir değişime sebep olmuş, yeni arayışlara yol açmıştır. İnsanlar bağlandıkları fikir ve ideolojilerin, karşılaştıkları güçlüklerin üstesinden gelemediğini görünce, sosyal adaletsizlik ve huzursuzlukların çözüm yolu veya bir çıkış noktası olarak çareyi **Kutsal**'a yönelmekte ve onu yeniden keşfetmekte bulmuştur. Ancak bu yönelişin her zaman olumlu sonuçlar vermediğini gelişen çeşitli olaylar bize göstermiştir. Günümüzde dünyanın çeşitli bölgelerindeki mezhep veya tarikat anlayışına dayalı çatışmaların toplum hayatını tehdit eder bir hal aldığı da açıkça görülmektedir. Özünden uzaklaştırılan dini inançların toplum hayatı için ne kadar tehlikeli olduğuna ve bunların yozlaşmasının toplumun geleceği açısından istenmeyen sonuçlar doğurabildiğine dair yakın zamanlarda pekçok örneğe tanık olunmuştur. özellikle Batı dünyasında sık rastlanmaya başlayan çeşitli dini hareketlerden birkaçını hatırlayalım.

Birkaç yıl önce **Güney Amerika**'da bir tarikatın üyesi oldukları belirtilen bir grup, toplu bir şekilde kendilerini zehirleyerek intihar etmişlerdir.

Yine, Amerika'da mesih olduğunu iddia ederek bir grup insanı etrafına toplayan **David Koresh** isimli şahsın ve taraftarlarının tutumları toplum düzenini tehdit eder bir hal almış, polisin müdahalesine silahla karşılık veren tarikat üyeleri girdikleri silahlı mücadelede ancak ölü olarak ele geçirilmişlerdir.

Nihayet, yakın zamanda Japonya'da "**Yüce Gerçek tarikatı** " adlı dini bir hareketin mensupları, metro istasyonuna zehirli gaz atarak birçok insanın ölümüne sebep olmuşlardır.

Kutsal'a yönelik hareketleri ile ilgili Orta Doğudan da çeşitli örnekler verilebilir:

1979 yılı başında halkın ayaklanması ve isteği ile İran'a dönen **Ayetullah Humeyni**, İran'ın siyasi geleneğinde yeni olan ve dine dayalı olduğunu iddia edilen bir devlet kurmuştur. Şiiilikteki imamet anlayışının önemini gözardı etmemekle birlikte, İran'da, yüzyıllar sonrası ilk defa dine dayalı bir siyasi yapılanmanın gerçekleştirilmesine zemin hazırlayan toplumsal değişimin sebepleri, kanaatimizce araştırılmaya değerdir.

Yine, 1979 yılı sonlarında "**Kâbe Baskını** " olarak bilinen olayın ardındaki dini anlayışın nasıl oluştuğu dikkatli tahlil edilerek cevaplanması gereken önemli bir sorudur.

Orta Doğu'da *İsrail ile Filistinliler* arasındaki çatışmaların etnik olmaktan çok siyasi ve özellikle dini olduğunu ayrıca izah etmeye gerek yoktur.

İnsanlık, Kutsal'ın sahip olduğu potansiyel gücün farkına vararak karşılaştığı problemlerin çözümü konusunda acil olarak ortak bir tavır belirlemek ve ortak değerler benimsemek durumundadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu gücün iyi kanalize edilmesi, yozlaşmaması ve özünden saptırılarak kişilerin amaçlarına alet edilmesine izin verilmemesidir. Aksi halde çıkacak olan problemler dünyanın sadece belirli bir bölgesiyle sınırlı kalmayacak, bütün insanlığı etkileyecektir.

Bu noktada sorun iki hususa gelip dayanmaktadır. Birincisi, Kutsal değerlerin kişilere doğru bir şekilde kazandırılması-ki bu eğitimle mümkündür-, ikincisi ise, dini liderlerin ve din adamlarının yukarıda açıklanan konulara ilgi göstermesi ve samimiyetle güçlerini olumlu yönde birleştirerek ortak değerler belirlemeleri veya var olan ortak değerleri öne çıkarmalarıdır. Dünyayı saran tehlikeler gözönüne alındığında bu dayanışmanın kaçınılmaz olduğu ortadadır.

Siyaset adamları, yani liderler, daima halkın desteğini almak arzusundadırlar. Bunun için zaman zaman halkın hassas duygularını tahrik edebilirler, hatta (Hitler örneğinde olduğu gibi) savaşılar neden olabilirler. Ama dini liderler, dayanışma içinde siyaset adamlarını etkileyebilir ve onları müsbet yöne kanalize edebilirler. Bunun yolları arandığında ancak, dünya barışı için Kutsal'ın ve dinlerin olumlu rolünden söz edilebilir. Bu noktada dini temsil eden kişilerin somut bir çabasını örnek olarak vermek yerinde olur. Böylece konu daha iyi anlaşılacaktır.

İnsanlığın yukarıda sayılan problemler karşısında giriştiği arayış sürecinin bir adımını II.Dünya Dinleri Parlamentosu'na sunulan Dünya Ahlakı Projesi ve Beynamesi oluşturmuştur. Şimdi bu projenin nasıl meydana geldiğini özetleyelim.

#### **4-İnsanlığın Geleceği İçin Arayışlar ve *Dünya Ahlakı Projesi***

Yukarıda sayılan olumsuz gelişmelerin bertaraf edilebilmesi için bütün dünyadaki dini inançlara dayalı ortak değerler geliştirilmeye çalışılmaktadır. Bu konuda yapılan bir çalışma 1993 yılında yapılan İkinci Dünya Dinleri Parlamentosu'na sunulmuş ve "*Evrensel bir Ahlakı Doğru İlk Doküman* " olarak kabul görmüştür.

Bu çalışmanın detayına girmeden önce kısaca hazırlık aşaması hakkında bilgi vermek yerinde olur.

İlk defa 1893'te yaklaşık 100 yıl önce Chicago'da bir "*Dünya Dinleri Parlamentosu* " toplantıyor. Ancak, İslam kesiminden kimse bu toplantıya katılmıyor.

Yüz yıl sonra 1993'te yine Chicago'da 6500 kişinin katılımıyla, I.Parlamentonun yıldönümü niteliğinde "*II.Dünya Dinleri Parlamentosu* " toplantıyor. Bu kez İslam kesiminden Prof. Muhammed Hamidullah, Dr.Esad Hüseyin, Dr. Azize el-Hibri, Dr. İrfan Ahmed Han, Prof. Dr. Seyyid Hüseyin Nasr gibi İslam Dünyasından çeşitli kişiler katılıyorlar.<sup>2</sup>

Projeyi geliştiren Alman ilahiyatçı **Prof. Dr. Hans Küng** bu toplantı öncesinde çeşitli ülkelerdeki farklı kuruluşlar ve bilim adamlarıyla temaslar yaparak ortak ahlaki değerlerden oluşan bir metin hazırlamaya çalışıyor. Bu metin parlamentoya sunuluyor. Burada hararetli tartışmalar oluyor. Sonuçta, sözkonusu metin biraz önce belirttiğim gibi "*Evrensel Bir Ahlakı Doğru İlk Döküman* " olarak kabul edilip birçok delege tarafından imzalanıyor.

---

<sup>2</sup>Bkz., Aynı yer, s.33.

II.Dünya Dinleri Parlamentosu ve Dünya Ahlakı projesi ile ilgili bizzat bu projeyi geliştirmeye çalışan yazarın konu ile ilgili bir kitabını iki arkadaşımınla birlikte Türkçe'ye çevirdik. Kitap "**Evrensel Bir Ahlak Doğru** " adıyla '**Gün yayıncılık** ' tarafından yayınlanmıştır. Kitapta konu ile ilgili Prof.Dr. Beyza Bilgin'in ve kitabı çeviren mütercimlerin değerlendirme makaleleri de yer almış olup, bu alanda Türk okuyucusuna sunulan ilk çalışma niteliğindedir.<sup>3</sup>

Burada Dünya Ahlakı Projesi ile ilgili kısa bazı bilgiler vermek istiyorum. 1993 yılında yapılan II.Dünya Dinleri Parlamentosuna sunulmak üzere Dünya Ahlak Beyannamesi'nin taslağını hazırlayan Prof. Küng, Beyanname hazırlıklarını şu çerçevede yaptığını ifade etmektedir:<sup>4</sup>

**Bu beyanname;**

**ne olmalı;**

- Özeleştirici olmalı (dinlerle ilgili başarısızlıklar için)
- Gerçekçi olmalı
- Anlaşılır olmalı
- Dini temele dayanmalı
- Ahlak felsefesini değil, Ahlakî davranışları ifade etmeli

**ne olmamalı;**

- İnsan hakları beyannamesinin tekrarı olmamalı
- Politik bir açıklama olmamalı
- Kılı kırk yaran bir ahlak vaazı olmamalı
- Felsefi bir makale olmamalı
- Kuru bir dini tebliğ metni olmamalı

Projenin geliştirilmesi için Büyük gayretler sarfeden Prof.Küng konunun fikri alt yapısını şöyle özetlemektedir:<sup>5</sup>

*"Hepimiz birbirimize bağımlıyız. Herbirimizin iyiliği, herkesin iyi olmasına bağlıdır....Yaptığımız her şey için sorumluluk taşıyoruz. Bütün kararlarımızın, davranışlarımızın ve ihmallerimizin sonuçlarından sorumluyuz....Dinlerin öğretilerinde, bir dünya ahlakı için alt yapıyı oluşturacak, ortak özdeğerlerin mevcut olduğunu söylüyoruz. Bu gerçeğin bilindiğini, fakat gönüllerde ve davranışlarda da yaşaması gerektiğini vurguluyoruz....Dünya düzeninin devamlılığı için şart olan, insan davranışları ile ilgili eskiden beri var olan düzenlemeler, dünya dinlerinin öğretileri içinden bulunup çıkarılabilir."*

Dünya Ahlakı ile kastedilen şeyin ne olduğunu biraz daha netleştirmeye çalışalım. Acaba bu, bütün dinlerin ve inanç sistemlerinin birleştirilmesi midir? Ya da onların tamamen bir kenara bırakılması ve yeni bir

---

<sup>3</sup>Bkz., 1 nolu dipnotta adı geçen eser.

<sup>4</sup>Bkz., Aynı yer, s. 48-52.

<sup>5</sup>Bkz., Aynı yer, s. 10.

öğretinin geliştirilmesi midir, veya bunların dışında yeni bir şey midir? Hans Küng bu sorulara şöyle cevap veriyor:<sup>6</sup>

*"Dünya Ahlakı derken kastedilen; ne bir dünya ideolojisi, ne mevcut dinlerden ayrı bir dünya dini, ne de mevcut dinlerin bir karışımıdır. İnsanlar artık birlik ideolojilerinden bıkmış durumdadır. Dünya dinleri ise, inanç esasları dogmaları, simgeleri ve ibadet kuralları ile birbirinden o kadar farklıdır ki, bir "birleşme teşebbüsü" anlamsızdır. Yahudilerin Tora'sı, Hıristiyanların Dağdaki vaaz'ı, Müslümanların Kur'an'ı, Budda'nın Konuşmaları, Konfüçyüs'ün Sözleri... bunların hepsi yüzlerce milyon insan için inanmanın ve yaşamının temellerinde durmaya devam edecektir. Bir dünya ahlakı, bunlara rağmen, yine de dinlerde ortak olan şeyi bulmaya çalışmak durumundadır...Bir başka deyişle dünya ahlakı...dinlerdeki ahlakî açıdan ortak olan ilkeleri belirlemelidir."*

Bu anlatılanları Beyannameyi hazırlayanların da örnek olarak verdikleri somut bir ahlak ilkesiyle ifade etmeye çalışırsak daha kolay anlaşılacaktır kanaatindeyim.

Bütün din ve inanç sistemlerinde var olan bir kural dikkatimizi çekmektedir. O da şudur:<sup>7</sup>

Konfüçyüs (MÖ~551-489):

**"Kendine yapılmasını istemediğin şeyi, sen de başkalarına yapma "**

(Sözler, 15,23).

Rabbi Hillel (MÖ 60-MS 10):

**Başkalarının sana yapmasını istemediğin şeyi, sen de onlara yapma"**

(Sabbat 31 a).

Nasıralı İsa:

**"Diğer insanların size yapmalarını istediğiniz şeyi, siz de aynıyla onlara**

**yapın"**

(Matta 7,12; Luka 6,31).

Hz. Muhammed (SAV):

**"Sizden biriniz kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe**

**(gerçek) mümin olamaz"**

(Buhari, İman, 7).

Jainizm:

**"İnsan dünyevi şeylere meyilli olmamalı ve kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa bütün yaratıklara öyle davranmalıdır".**

(Sutrakritanga I, 11-33)

Budizm:

**"Benim için rahat ve sevindirici olmayan bir durum, onun için de olmamalı; benim için rahat ve sevindirici olmayan bir duruma, bir başkasını nasıl zorlarım"**

(Samyutta Nikaya V,353.354.2)

Hinduizm:

**Bir kişi kendisi için rahatsızlık verici bir şeyi, bir başkası için yapmamalıdır, işte ahlak budur"**

(Mahabbbarata XIII.114.8)

---

<sup>6</sup>Bkz., Aynı yer, s. 3 vd.

<sup>7</sup>Bkz., Aynı yer, s. 63.



Projeyi geliştiren Hans Kung'un de ifade ettiği gibi<sup>8</sup>, bu Beyannamanın kağıt üzerinde kalmaması, hayata geçirilmesi, insanları karşılıklı saygıya, anlayışa ve işbirliğine götürmesi dünyanın bütün dinlerine ve insanların tümüne bağlıdır.

Dünya Ahlakı Projesini geliştiren kişilerin zihninde yatan önemli bir temel varsayımı belirterek bu proje ile ilgili sözlerimi tamamlamak istiyorum. Bu varsayım çarpıcı bir slogan olarak şöyle ifade edilmiştir:

**Dinler arasında araştırmalar ve diyalog olmadan, dinlerarası barış olmaz,**

**Dinlerarası barış olmadan, milletlerarası barış olmaz,**

**Evensel değerlerden oluşan bir, Dünya Ahlakı olmadan, Dünya barışı olmaz.**

Bu projenin eksik yönleri olabilir ve tenkid edilebilir. Bu doğaldır. Nitekim Dünya Ahlakı Projesinin yaptırım gücünden yoksun oluşu önemli bir eksiklik olarak görülmüştür.<sup>9</sup> Biz de bu düşünceye katılıyoruz. Ancak bu projeyi insanlığın geleceği konusundaki arayış sürecinin bir ürünü ve değerlendirilmesi gereken bir gelişme olarak görüyoruz.

### **SONUÇ**

Burada ifade edilmeye çalışılan düşünceler pek çok kişi için fantazi olabilir. Bizim burada amacımız, günümüz dünyasında insanların kutsal'a yneltmelerine, onun gcnyeni keşfetmiş olmalarına ve insanlığın geleceği konusunda Kutsal'ın gücünden yararlanma ile ilgili arayışlara Türk bilim dünyasının ve kamu oyunun dikkatini çekmektir.

Eğer kutsal'ın gücü ve insanların kutsal'a yönelişleri iyi değerlendirilirse, gidişi hiç de iyi olmayan yaşlı dünyamızdaki olumsuz gelişmeler ve insanların karşılaştıkları bunalımlar için insanları ikna edecek zm yolları bulunabilir. nkn insanlar yaratılış olarak aynı kaynaktan gelmektedirler, yani kökenleri birdir. Ortak duygulara sahiptirler. İnanığları dinlerde ortak emirler vardır. Öyleyse yapılması gereken, insanlar arasındaki etnik, kültürel ve inançla ilgili ayrılıklar yerine; üzerinde uyuşulan ortak manevi değerleri ön plana çıkarmaktır. Bugün ekonomik sıkıntılar çeken, savaşlar ve çatışmalar karşısında bunalan insanlığın buna şiddetle ihtiyaı vardır.

Dünyadaki bütün dinlerin mensupları, insanlığın gelecekteki saadetini sağlamak için ortak çalışma içine girmek durumundadırlar. Bu çalışmada amaç, dinlerin etkinliğini ortadan kaldırmak değer, aksine din müntesiplerinin kendi dini inançlarını korumak, ama aynı zamanda insanların birbirine bağımlı olduklarını gözden uzak tutmadan insanlığa daha mutlu bir gelecek hazırlanması için dinlerin gücünden yararlanmanın yollarını aramak olmalıdır. Kanaatimce bu nokta iyi kavrandığı lde başarıya ulaşmak, insanların dine ve kutsala olan güvenlerini ayakta tutmak mümkün olacaktır.

---

<sup>8</sup>Bkz., Aynı yer, s. 5.

<sup>9</sup>Bkz., Aynı yer, s.71

## TOPLUM HAYATIMIZDA DİNİN YERİ VE DİN EĞİTİMİNİN ÖNEMİ

Doç.Dr.Nevzat Yaşar AŞIKOĞLU  
C.Ü. İlahiyat Fakültesi

İslam Dininin hayatımızdaki önemini ve kültürümüzü nasıl etkilediğini ortaya koyacağımız bu değerlendirmede üç temel konu üzerinde durmak istiyorum. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

- A) Dinin toplum hayatındaki yeri,
- B) Kültürümüzü şekillendiren bir unsur olarak İslam dini,
- C) Kültürümüzü korumak ve yabancılaşmamak için din eğitiminin önemi.

### A) DİNİN TOPLUM HAYATIMIZDAKİ YERİ VE ÖNEMİ

İnsan denen varlık, toplum halinde yaşayan sosyal bir varlıktır. Bu onun önemli özelliklerinden biridir. Tarih boyunca insanlar çeşitli toplumlar oluşturmuşlar, kültür ve medeniyetler meydana getirmişlerdir. İnsan toplumlarını diğer canlı topluluklarından ayıran bazı özellikler vardır. Mesela insanlar akıl ve yeteneklerini kullanarak daima kendilerini ve çevrelerini geliştirmişlerdir. Bu gelişme hem maddi hem de manevi alanda görülür. Diğer canlı topluluklarında ise, bu tür bir gelişme görülmez. Onlar yüzyıllardır aynı biçimde hayatlarını sürdürmektedirler.

Kendilerini geliştirme kabiliyeti olan insan toplumları ise, çeşitli özellikleriyle birbirlerinden ayrılırlar. Aynı duygu, düşünce ve kültürü benimseyerek bir araya gelen insanlar, kendilerine has bir hukuk düzeni kurarlar. Belli bir dini inancı benimserler, diğer toplumlardan farklı bir sanat ve edebiyat anlayışı geliştirirler. Yine kendilerine has bir ahlak sistemi ve ortak bir tarih oluştururlar. Farklı toplumlarda bu değerler de farklılık gösterir.

İnsan toplumlarını birbirinden ayıran en önemli vasıfların başında, dil ve din birliği gelmektedir. Bunun yanında coğrafi şartlar da insan toplumlarını birbirinden ayıran önemli bir özelliktir. Kısaca din, dil, tarih, hukuk, edebiyat, sanat ve ahlak gibi birarada yaşayan insanların oluşturdukları ortak değerler ve bunların birleşmesiyle oluşan, ortak duygu ve düşüncelere dayanan bir kültür vardır.

Sözünü ettiğimiz bu kültürün oluşmasında ve ahlak anlayışının gelişmesinde inanılan dinin de büyük ölçüde belirleyici ve o kültürü şekillendirici rolü bulunmaktadır. Müslüman bir toplum olarak içinde yaşadığımız toplumun örf ve adetlerinde, edebiyatında, sanatında, ahlak anlayışında İslam dininin büyük rolü ve etkisi vardır.

### B) KÜLTÜRÜMÜZÜ ŞEKİLLENDİREN TEMEL UNSUR: İSLAM DİNİ

Toplumumuzun sahip olduğu ortak kültür mirasına Şöyle bir baktığımızda İslam dininin etkisini mutlaka görürüz. İncancımız bütün yaşantımızı etkilemiştir. Davranışlarımıza ve sözlerimize sinmiştir.

- Örf ve adetlerimizde,
- Atasözleri ve deyimlerimizde,
- Sosyal faaliyetlerimizde,

İslam dininin etkisini görürüz.

**Örf ve adetlerimizde**, konuşma biçimimizden, giyinişimize varıncaya kadar; aile içinde büyüklerle küçüklerin ilişkilerinden, komşularımızla olan ilişkilerimize varıncaya kadar her türlü gelenek ve yaşama biçimimizde İslam dininin etkisi vardır. ocuklarımıza ehl-i beyt'in ve sahabilerin isimlerini koyarız. Bu onlara olan sevgimizin ifadesidir. Düğün trenlerimizde, mutlu günlerimizde ve bayram günlerinde dost ve akrabaların birbirlerini ziyaretleri, uzakta bulunanların memleket ve akrabalarını ziyarete gelmeleri, temelinde dinimizin çeşitli tavsiye ve telkinleri bulunan ve bu telkinlerle şekillenen davranışlardır.

Sıla-i rahim, yani uzakta bulunanların belli zamanlarda akrabalarını ve memleketlerini ziyaret etmeleri Peygamberimizin hararetle tavsiye ettiği bir davranıştır.

Peygamberimiz bir Hadis-i şerifinde; "*sıla-i rahim yapanın, yani akrabalarını ve dostlarını ziyaret edenin, Allah ömrünü uzatır ve rızkını genişletir*", buyurmuştur (1) .

Geleneklerimizde, komşuluk hakkı ve komşuya değer verme önemli bir yer tutar. Temelini araştırdığımızda bu konu ile ilgili Peygamberimizin bir çok tavsiyesinin olduğunu görürüz. Çok meşhur olan bir Hadis-i şerifte bilindiği gibi "*Komşusu a iken, karnımı doyuran (tok yatan) mümin olmaz*" buyrulmuştur (2) .

**Atasözleri ve Deyimlerimiz de** kültürümüzün önemli bir unsurudur. Toplumumuzun yüzyıllar boyu şekillenen duygu ve düşüncelerini yansıtırlar. Geçmişte yaşanan ve tecrübeye dayanan bazı olayları çok veciz ve anlamlı bir şekilde bugüne taşırlar.

Ataszlerimizin de kökeni araştırıldığında dinimizin pek çok emrini yansıtıtları görülür. Mesela biraz önce sözünü ettiğimiz "*komşuluk*" konusu ile ilgili olarak:

"*Komşu komşunun külüne muhtaçtır.*"

"*Ev alma komşu al.*"

"*Komşu hakkı Tanrı Hakkıdır.*" gibi atasözlerimiz de vardır.

Öte yandan,

"*Doğrunun yardımcısı Allah'tır.*"

"*Aldatayım diyen aldanır.*" ve

<sup>1</sup> Edeb'l Müfred, C.1 s.67 (Terc. A.Fikri YAVUZ) İst. 1979, Sönmez Yay.

<sup>2</sup> A.g.e., C.1 s.125

“Allah diyen aldanmaz” gibi atasözlerimiz doğruluğu, dürüstlüğü ne güzel ifade etmektedir.

Günlük hayatımızda da Allah adını anarak pek çok deyim kullanırız. Mesela, “Allah’a emanet”, “Allah’a ismarladık”, “Allah akıl versin”, “Allah bağışlasın”, “Allah korusun”, “Allah rahmet eylesin” gibi dua cümlelerini sık sık duyarız. Yine “Allah vergisi”, “Allah yapısı”, “Allah emri”, gibi deyimleri de kullanırız. “Şeytana uymak”, “Şeytan dürtmek”, “Şeytanlık düşünmek” gibi kökeninde dini manalar bulunan deyimler de günlük hayatımızı ne kadar derinden etkilediğini ve şekillendirdiğini göstermek için yeterlidir.

**Sosyal faaliyetlerimizde de** İslam dininin etkisini görürüz. Sevinçli günlerimiz ya da hüzünlü günlerimiz, dini motifler taşıyan geleneklerle doludur. En yakın komşularımızdan başlayarak, çevremizde bulunan yardıma muhtaç kişilere yardım etmek ve destek olmak, dinimiz tarafından bize yüklenen bir görevdir.

Tarih içinde de Müslüman toplumlar sosyal yardım ve dayanışma için çeşitli kurumlar oluşturmuşlardır. Bu konuda vakıf müesseseleri en güzel örnektir. Sağlık konusunda, eğitim konusunda ve muhtaçlara yardım konusunda bir çok vakıf kurulmuş ve bunlar tarih boyunca çok yararlı çalışmalar yapmışlardır.

Vakıf kurma konusunda Müslümanları teşvik edici pek çok Ayet-i Kerime ve Hadis-i Şerif vardır. Mesela:

“Allah yolunda her ne harcarsanız, Allah onu bilendir.” (3)

“Hayır işleyin ki kurtulabilesiniz.” (4)

“İyilikte ve fenalıktan sakınma konusunda birbirinizle yardımlaşın.” (5) gibi Ayet-i Kerimeler, Müslümanları, yardım müesseseleri olan vakıfların kurulmasına teşvik etmiştir.

Yine Peygamberimiz de Hz.Ömer’e sahip olduğu hurmalığı vakfetmesini, böylece mahsülün muhtaçlara yedirileceğini ifade ve tavsiye etmiştir. (6)

Açıklamaya çalıştığımız bu dini emirler yüzyıllar boyu İslam toplumlarında vakıflar ve benzeri kuruluşlar yoluyla sosyal yardımlaşma ve karşılıklı dayanışmanın gelişmesini sağlamıştır.

İslam toplumundaki sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın bir başka güzel örneği de şüphesiz “Zekat” Müessesesidir. İslam tarihi boyunca dinin bu emri Müslümanlar tarafından titizlikle yerine getirilmiş, fakirler gözetilmiş böylece toplum içinde sosyal barışın sağlanmasına katkıda bulunulmuştur.

İslam dinin toplum hayatımızdaki ve kültürümüzdeki yerini bu şekilde açıkladıktan sonra, kültürümüzü korumak ve yabancılaşmamak için İslam dininin eğitimini vermenin gereği ve önemi üzerinde durmak yerinde olur.

---

3 A<sub>1</sub>-i İmran 92

4 H<sub>acc</sub> 77

5 M<sub>aide</sub> 2.

6 T<sub>ecrid-i Sarih</sub> Tercümesi ve Şerhi, D.İ.B. Yay. C.8, Ank. 1974 s.221-222

## C) KÜLTÜRÜMÜZÜ KORUMAK VE ONA YABANCILAŞMAMAK İÇİN DİN EĞİTİMİNİN ÖNEMİ

Yukarıdan beri anlatmaya çalıştığımız üzere İslam dini kültürümüzü derinden etkilemiş ve şekillendirmiştir. Doğumumuzdan ölümümüze kadar daima dini motiflerle karşılaşırız. Dini olaylar ve inançlarımız hayatımızı derinden etkiler. Toplumun birliğinin korunması ve devamı için, sahip olduğumuz bu dini değerlerimizi ve kültürümüzü yeni yetişen genç nesle aktarmak durumundayız. Bunun için bize yardımcı olacak en önemli unsur eğitimidir. Din eğitimi de genel eğitim içinde önemli bir yer tutar.

Din eğitimi, ilk çocukluk yıllarında aile içinde başlar, daha sonra okulda devam eder. Din eğitiminin önemi ve lüzumu konusunda şu gerekçeler ileri sürülebilir. Bunları sırayla açıklamak istiyorum.

**1) Din eğitimi insanın temel sorularına cevap verir.** İnsanoğlu 5-6 yaşlarından itibaren kendisi hakkında düşünmeye başlar. “Ben kimim?”, “Nereden geldim?”, “Nereye gideceğim?”, “Ölüm nedir?” gibi soruları kendisine sorar ve cevap arar. Din eğitimi onun bu sorularını cevaplamaya çalışır. Yani insanın doğuştan getirdiği bir dine karşı temayülünü gösteren bazı soruları vardır. İnsanoğlu bir yüce varlığa inanma, ona güvenme ve ona dayanma, ona sığınma ihtiyacı duyar. İslam dini bu varlığın Allah olduğunu bildirir ve insanın kendisi ile ilgili sorularına cevap verir.

**2) Kültürümüzün genç nesle aktarılması için din eğitimi gereklidir.** Çünkü İslam dini kültürümüzün temel unsurlarından biridir. Örf, adet ve geleneklerimiz içinde de İslam dininin şekillendirdiği çeşitli motifler vardır. Bunların doğru bir şekilde anlaşılabilmesi ancak din eğitimi ile mümkündür.

**3) İslam dininin kendisi, müslümanları, dini öğrenmek ve öğretmekle yükümlü kılar.** Kur’an ve diğer dini görevleri öğrenmek ve öğretmek dinin isteğidir. Bu da ancak din eğitimi ile mümkündür.

**4) Din eğitimi, yanlış ideolojilere, batıl inanç ve hurafelere saplanmayı önler.** Din konusunda tarih içinde farklı anlayışlar ortaya çıkmış, dini emirlerin değişik yorumlanmasıyla çeşitli mezhepler doğmuştur. Bu farklı anlayışların ve mezheplerin doğuşundaki temel felsefeyi anlayabilmek için de din eğitimine ihtiyaç vardır. Yeterli düzeyde din eğitimi alınmadığı takdirde din konusunda yanlış inançlara, asılsız hurafelere saplanma tehlikesi vardır. Farklı mezheplere mensup insanlar, mezhep hareketlerinin aslında dinin farklı şekilde yorumlanmasıyla bu hareketlerin doğduğunu bilirlerse birbirlerine daha hoşgörü ile bakacaklardır. Bu bilgiyi de ancak din eğitimi kazandırır.

**5) Din eğitimi, diğer dinlere karşı nasıl bir tavır alacağımızı da belirler.** Din eğitimi sayesinde, İslam’ın diğer dinlere bakışını ve o dinlerin mensupları hakkındaki görüşünü öğrenme imkanı doğar. Bu da ehl-i kitap denilen insanlara karşı davranışlarımızın şekillenmesinde önemlidir.

**6) Dini kavramların doğru bir şekilde anlaşılması yeterli bir din eğitimi ile mümkündür.** Mesela kader, yaratılış, hesap, ahiret, şefaath vb. kavramların İslam dininin açıkladığı biçimde anlaşılması için düzenli ve yeterli bir din eğitiminin yeni yetişen genç nesle verilmesi gerekmektedir. Aksi halde yeni yetişen gençlik bu konularda yeterli bilgiye sahip olmazsa, bu kavramlarla ilgili yanlış ve yetersiz bilgiler edinecekler, dolayısıyla

bir kavram kargaşası doğacaktır. Böyle bir durum ise, aynı dini kavramla ilgili olarak çok farklı ve birbirinden uzak görüşlerin ortaya çıkmasına ve kargaşaya sebep olur.

**7) Toplumumuza ve kültürümüze yabancılaşmamak için yeni yetişen genç nesle din eğitimi verilmek durumundadır.** Gençliğimiz bugün, radyo, TV, basın yayınlar, gazeteler, dergiler gibi çok değişik tesirler altındadırlar. Toplum, medya dediğimiz araçlar yoluyla farklı ve yabancı kültürlerin etkisi ve bombardımanı altındadır. Bu basın yayın araçlarında kendi kültürümüzle ilgili unsurlar son derece sınırlı kalmaktadır. Bu nedenle, kendi kültürümüze sahip çıkabilmek ve yabancı kültürlerin olumsuz tesirlerinden korunabilmek için kültürümüzün temel taşlarından birisi olan dinin öğretilmesi gereği vardır.

Ailede, okulda, camide, uygun olan her yerde, İslam dininin doğru bir şekilde fertlere öğretilmesi, bugün için vazgeçilmez temel bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyaç yeterince karşılanmazsa, kulaktan dolma yanlış bilgiler, hurafeler yaygınlaşır, bu da kültürün yozlaşmasına ve yabancılaşmaya sebep olur.

Dinine ve kültürüne sahip çıkan nesiller yetiştirmemiz dileğiyle ...

## BEYANÜ'L- HAK'TA ULEMA, SİYASET VE MEDRESE

Doç. Dr. Ramazan BOYACIOĞLU\*

**Beyanü'l- Hak** dergisi, Pazartesi günleri çıkan haftalık bir dergidir. İlk sayısı İkinci Meşrutiyetin ilan edilmesinden sonra 22 Eylül 1908 tarihinde çıkmıştır. Zaman zaman kapatılmalarla beraber 22 Ekim 1912 tarihine kadar 182 sayı olarak, yayın hayatını sürdürmüştür. Bu dergi çıkarılırken ciltler halinde olması öngörülmüş ve bazı sayılar sonunda "...cildin sonu" ifadesi kullanılmıştır. Dergi 7. cildini tamamladıktan sonra Balkan Savaşı ile birlikte kapanmış ve bir daha çıkmamıştır. Birinci cildi 26. sayıya dahil 618 sayfadır. İkinci cildi 27. sayıdan 51. sayıya ve 619. sayfadan 1081. sayfaya kadardır. Üçüncü cilt 52. sayıdan 78. sayıya ve 1082. sayfadan 1512 sayfaya kadardır. Dördüncü cilt 79. sayıdan 104. sayıya ve 1513. sayfadan 1940. sayfaya kadardır. Beşinci cilt 105. sayıdan 130. sayıya ve 1941. sayfadan 2356. sayfaya kadardır. Altıncı cilt 131. sayıdan 156. sayıya ve 2357. sayfadan 2776. sayfaya kadardır. Yedinci cilt ise 157. sayıdan 182. sayıya ve 2772. sayfadan 3192. sayfaya kadardır.

Bu derginin baş yazarlığını sonuna kadar Fâtih Dersiamlarından olan Mustafa Sabri Efendi yaparken, imtiyaz sahibi olarak önce yine Fâtih Dersiamlarından Şehri Ahmet Râmiz Efendi, sonra 44. sayıdan itibaren yine Fâtih Dersiamlarından İstanbul Mebusu Mustafa Asım görülmektedir. Sorumlu müdür olarak ise, önce Mehmet Fatîn Efendi, 26. sayıdan itibaren Meşihat Mektebi Kalemî Hulefasından Mimarzade Mehmet Ali ve en son da 44. sayıdan itibaren Mekteb-i Kuzat Muallimlerinden Kilisli Münir görev yapmıştır.

Bu dergiyi ise, yine Meşrutiyetin ilan edilmesinden hemen sonra kurulan derneklerden biri olan "Cemiyet-i İlmiyye-i İslamiyye'nin kurucuları çıkarmıştır. Genelde ulema olan bu derneğin kurucuları arasında başta Mustafa Sabri Efendi olmak üzere Şehri Ahmet Efendi, Mehmet Fatîn (Gökmen), Küçük Hamdi (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır), Hayret (Adanalı), Mehmet Arif, Hüseyin Hâzım gibi kişiler vardır.<sup>1</sup> **Bayenü'l Hak** uleması genelde Abdülhamit'e karşı ve istibdad düşmanlarıdır. İttihat ve Terakki Cemiyeti ile başta birlikte görünürlerken, zamanla onlardan da kopmuşlardır. Bu kopuşta İttihatçıların uygulamalarının büyük etkisi vardır. Onların uygulamalarında gördükleri yanlışları zaman zaman tenkit etmişlerdir. Ama bu tenkitlerini, hep, Meşrutiyet yönetimini ön plana çıkararak yapmışlardır ve ondan destek almışlardır. Buna rağmen yine de temkini elden bırakmamışlardır. Çünkü İttihatçılardan çekinmişlerdir. Siyasete karıştıkları gerekçeyle İttihatçılar kendilerini uyarılmışlar, onlar da yaptıkları siyasetin "iyiliği emretme, kötülüklerden menetme" siyaseti olduğunu sık sık vurgulamışlardır. Bu arada kendilerinin de içinde buldukları medresenin ıslahı (yeniden düzenleme) konusunda da yazı ve makaleler yazmışlardır.

Bu çalışmanın birinci bölümünde, bir kısım ulema tarafından kurulan "Cemiyet-i İlmiyye-i İslamiyye'nin kuruluş amacının ne olduğu, **Beyanü'l Hak** dergisini niçin çıkardıkları, bunların başlangıçta İttihat ve Terakki Cemiyeti ile birlikte hareket ettikleri halde, daha sonra niçin onlardan koştukları ve onlara karşı bir siyaset uyguladıkları, kendilerinin siyasetinin ne olduğu ortaya konulacaktır. İkinci bölümde ise, önce medreselerle ilgili çalışma yapanların görüşleri ile ilgili özet bilgi verildikten sonra, **Beyanü'l- Hak** ulemasının medrese ile ilgili görüşleri üzerinde durulacaktır; yine onların görüşleri doğrultusunda ilk kurulan medreselerin nasıl oldukları, nasıl bozuldukları ve ıslahı için nelerin yapılması gerektiği konusunda, **Beyanü'l- Hak** dergisinde kaleme aldıkları makale ve yazılarında dile getirdikleri, sadeleştirilerek, incelenecektir.

### A. Cemiyet-i İlmiyye-i İslâmiyye Uleması ve Siyaset

#### a. Cemiyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin Kuruluş ve Beyanü'l- Hak'ın Çıkarılış Amaçları

Yukarıda belirtildiği gibi Cemiyet-i İlmiyye-i İslamiyye'yi bir kısım ulema kurmuştur. Nizâmnemelerine göre bu derneğin başlıca amaçları arasında, devlet yönetiminde meşveret (danışma) usulünün korunması, hükümetin dini konulardaki çalışmalarının desteklenmesi ve takibi, hilafetin yaşatılması, devlet

\* C.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> Ayhan, Hâlis, "Cemiyet-i İlmiyye-i İslâmiyye" **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. VIII, s. 332

işlerinin olabildiğince şeriat ölçülerine yaklaştırılması, İslam edeb ve terbiyesinin yaşatılması, dini ilkelerin müslümanlarca anlaşılacak şekle getirilmesi, dine karşı olanların görüşlerinin incelenerek gerçeklerin ortaya çıkmasına çalışılması, İstanbul ve taşradaki medreselerin zamanın ihtiyaçlarına göre yeniden ele alınıp düzenlenmesi gibi konular sıralanmıştır. Dernek üyeleri için "Dini hükümlere ve İslamın âdâbına" sıkı sıkıya bağlı kalmalarına yönelik hükümler konulmuş, ayrıca bunun yerine getirileceğine dair bir de "yemin sureti" yer almıştır. Bütün medrese öğrencileri derneğin doğal üyesi sayılmış, üyelerine verilen dernek kimlik kartının hazırlık sınıfı dışındaki bütün öğrencilere verilebileceği ve çok gizli tutulacağı ifade edilmiştir.<sup>2</sup>

Derneğin kuruluş sebebi ve **Beyanü'l- Hak** dergisinin çıkarılış amacı olarak adı geçen dergide açıklamalar yapılmıştır. Derginin Sorumlu Müdürü Mehmet Fatîh "Cemiyetimiz" başlıklı makalesinde istibdâtta ulemanın durumu ile ilgili bilgi verdikten sonra, derneğin niçin kurulduğunu ve derginin niçin çıkarıldığını şöyle açıklamıştır:

*"Mademki milletin sosyal hakkı geri verildi. Mademki hükümet keyfi davranışlara ve isbiddatça işlere son vererek, milletin akıllı ve meşrû düşünceleri elde edişinin doğru yönünü takibe başladı. Mademki meşveret (danışma) yöntemi her işimizde temel ilke olarak benimsendi. Mademki herkesin sosyal durumu ölçüsünde sorumlu tutulacağı karara bağlandı. Bütün millet fertleri için bir çok görevler hasıl oldu. Bu görevlerden biri belki birincisi meşru olan Meşrutiyetimizin temelini güçlendirip sağlamlaştırmaktır. Bu görev hemen hemen yapıldı. Emniyetimiz altında meşru bir hükümet kuruldu. Bize bu mutluluğu vermeye sebep olan Cemiyet,\* meşru olan bu meşrutiyetimize etki edip zarar verebilecek elleri kırma konusunda ümmetin ve milletin başkanlığı görevini üzerine aldı. Allah'tan ise ümidimiz tamdır. Çünkü Allah'ın yardımı toplumla beraberdir.*

*Diğer bir önemli görev de millet fertlerinin, ayrı ayrı, akılcı girişimleri bir araya getirilerek gerekli olan akış yönüne doğru yönlendirilmesi işiydi. Önceki görev ulusal mutluluğumuzun konusunu oluşturduğu gibi bu da amacını sağlayacaktır.*

*Bu noktayı gözönünde bulunduran meslek sahipleri, meslekleri dairesinde bir takım cemiyet (dernek)'ler kurmaya başladılar..*

*Bu inkılâp alanında ulema, genele yönelik görevlerle birlikte ayrıca önemli bir görev karşısında bulunuyordu. Bu görev ise bütün müslümanlara inanç esaslarını anlatmak, dinî görevlerini tebliğ etmek zorunluluğudur. Gerçekten yıllardan beri süregelen cehalet ve istibdâtın korkunç sonucu olarak, müslümanların değişik yollardan edindikleri dinî bilgileri sınırlı bir şekilde kalmış ve Batı uygarlığının aktarılışı ve ülkemizde uygulanması adeta farz olan maddi kalkınmasına kayıtsız kalınarak, ahlaki çöküntüye eğilimler olmuş ve İslam güneşinin gerçek görkemini anlamayan görüşler çoğalmıştır. Ulema bu acı gerçeği gözönünde bulunduruyordu. Tamamıyla anlıyordu, ağlıyordu, fakat bir şey söyleyemiyordu. Yalnız "**Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek istiyorlar. Allah nurunu tamamlamaktan asla vazgeçmez.**"\*\* (9/32) ayet-i kerimesini okuyarak geleceğe bakıyordu. Çünkü din alimleri biliyordu ki dinî Allah her zaman himaye edecektir. Evet birşey söyleyemiyordu. Çünkü dinî hükümlerin tebliğine hangi noktadan başlansa adâlet ve gereklerine sarılmak, zulüm ve istibdâta karşı koymak emrinden başka bir şey olmayacaktı. Bunu anlayan istibdâtın ayak takımları, me'lun fikirlerini başlıca ulemaya atfetmişlerdi. Vaazlarda dua ve israiliyattan başka birşey söylenmemesi zorunlu idi. Ulema, üzerine düşen görevin yerine getirilmesinde dinî zorunluluk bulunduğunu bildiği halde, istibdât yüzünden zihinlerde kalan bu yüce görevi şimdi eksiksiz olarak yerine getirmeğe karar verdi ve hemen bir "Cemiyet-i İlmiye" kurdu"<sup>3</sup>*

Yine Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye ile ilgili olarak kaleme alınan ve "Ya Halîm Ya Alîm" başlığını taşıyan başka bir makalede ise, İstibdât idaresinin kötülüklerinden bahsedildikten sonra bu idareden en çok müslümanların zulüm gördükleri çünkü Ermeni ve Rumların birer patrikhaneleri olduğundan patrikhanelerin kendi milletlerinin önüne siper olup zulümlerden koruduklarını; ayrıca kurdukları ilmî cemiyetlerin onları mudafaa ettikleri ve bu cemiyetler sayesinde eğitim-öğretim, sanayi ve ticaret alanlarında epeyce ilerlediklerini, müslümanların ise böyle kendilerine ilerleme yolunu gösterecek bir cemiyetleri olmadığından gözgözü görmez bir cehalet karanlığı içerisinde nereye basacak ve nereye gideceklerini bilmeden, oldukları yerde kaldıklarını;

<sup>2</sup> Ayhan, a.g. makale, s. 332

\* İttihat ve Terakki Cemiyeti kastediliyor

\*\* Biz burada bu ayetin Türkçesini verdik

<sup>3</sup> **Beyanü'l- Hak**, s. 10-11



ayrıca yüzyirmi sandık dolusu kitabın Çemberlitaş Hamamı ocağında yakıldığını da açıkladıktan sonra "İşte maarif ve sanai ve ticarete hemşehrilerinden geri kalan ve onların görmedikleri böyle elîm, elîm zulümlar gören müslümanlar için de bir Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye teşkil edip, kendilerine bir meşale-i rah-ı terakki olmak ve puf diyenin saçını sakalını yakmak üzere de "Beyanü'l -Hak" ismiyle haftalık bir mecmua neşrine karar verdiklerini" açıklar.<sup>4</sup>

Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye'nin, **Beyanü'l-Hak** dergisinde yayımlanan ve özellikle istibdâtı eleştiren "Ahalimize"başlıklı bildiride ise şöyle denir:

" Ey millet! Mazinin ortaya çıkarıp milletin geleceğine yönelttiği felâket bulutlarının karanlığından, dehşetinden ve yıldırımlarından, memleket ufuklarını ve milletin hayatını kurtarmak için uğraşıldı. Muvaffak olundu. Geçmişte felâket üreten fabrikalar kapatıldı. Yeni yeni felaket bulutlarının oluşmaması sağlandı. Artık ölçülü bir şekilde esen adalet rüzgarıyla, ülkenin üzerinde yoğunlaşan o kara bulutlar yavaş yavaş kayboldu. Ayrıca meşrû olan Meşrutiyetin, bu yıldırımlara yıldırımsavar vazifesini yapmakta olduğunu da görmekteyiz.

Ey ahali! Biliniz ki içimizde yaptığımız inkılâplardan memnun olmayanlar var. Bize taze bir hayat bahşeden şu hürriyetimizi mahvetmek ve geçmişin derinliklerine tepmelerimizle attığımız istibdâtı canlandırıp yeniden üzerimize musallat etmek için son bir ümit çarpınışı olarak girişimde bulunanlar eksik değil... Bilmiyorlar ki önlerinde halifeleri olduğu halde millet bu hürriyeti gömlek gibi giymiştir. Düşünemiyorlar ki şimdiki zamanı maziye döndürmek ne kadar muhal ise, milletin istibdâta doğru yönelmesi de o kadar imkansızdır. Menfaatlerini milletin felaketinde, zararlarını memleketin saadetinde gören bu hainleri, bu münafıkları, bu dinsizleri millet affetti. İntikam kılıcı ile parçalamak tenezzülünde bulunmadı. Fakat bunlar nankörlüğe başladılar...

Bu müfsidler güruhu, bu nankör münafıklar iyice bilmelidir ki ulema, zulm ve istibdâtı defetmeye, hak ve hakikatı müdafaya dinen mecburdur. Şeriatı bize tebliğ eden Efendimiz, bu yolda hayatlarını feda edenleri şehadet rutbesiyle müjdeliyor.

Dinin en mukaddes vazifesi ve insanın en yüce görevi olan zulmü defetmekten ve hakkı müdafadan herkes çekilse, ulema bir elinde hakikat bayrağı diğer elinde şeriat kılıcı ile gücü yettiği kadar uğraşacaktır. <sup>5</sup>

**Beyanü'l Hak** uleması istibdâtlarla ilgili bu ağır tenkitleri bu şekilde yaptıktan sonra bu derneğin görevinin ne olduğunu ise yine Mehmet Fatih şu üç maddede özetler:

I. Cemiyetimiz bir cemiyet-i siyasiyye-i vataniyyedir. Şu vazife-i umumiyye nokta-i nazarından cemiyetimiz doğrudan doğruya Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyetine merbuttur. Binaenaleyh İttihat ve Terakki Cemiyetinin bütün Osmanlıların saadet-i müştereklerini temin hususunda takip ettiği meslek-i siyasiyi takip edecek ve tebliğat-ı meşruasını her zaman ifa eyleyecektir.

II. Cemiyetimiz bir Cemiyet-i İlmiye'dir. Binaenaleyh İstanbul ve taşra medreselerinin ihyası ve tahsilin teâlîsi ve talebe-i ulûmun her nevi ulumdan hisseyâb ( pay alma) edebilmesi çarelerini düşünecek ve mekteb-i ibtidaiye vs.de tahsil-i diniyyi nazar-ı itibara alarak ait oldukları makam nezdinde teşebbüsât-ı lazımede bulunacaktır.

III. Cemiyetimiz bir "Cemiyet-i Diniye"dir. Binaenaleyh gerek mevkut ve gayri mevkut risale ve ceridelerle ve gerek va'z ve nasayih suretiyle müslümanların dinlerine olan merbutiyetlerinin tamamen takviyesine çalışacak ve her sınıf halka zaruriyât-ı diniyesi ve istidâdâtı nisbetine ahkâm-ı İslamiye'yi tefhim ve tebliğ edilecek ve lüzum görülen mahellere birer heyet-i ilmiye irsâl edilecektir. Ve bahusus sarf-ı hakayık-ı İslamiye'ye, adem-i vukuftan neşet eden bazı efkârın pek sahîf (zayıf, boş) pek haksız olduğu dahi enzâr-ı umumiye karşısında isbat edilecektir. <sup>6</sup>

Bu maddelerden anlaşıldığı gibi cemiyet hem siyasi, hem dini ve hem de ilmi bir cemiyet olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca kurulduğu dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak kendini, siyasi bir cemiyet olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bir şubesiymiş gibi göstermektedir.

4 A.g.e., s. 6-7

5 A.g.e., s. 2-3

6 A.g.e., s.11

Yalnız cemiyetin kuruluşundan kısa bir süre geçtikten sonra yavaş yavaş ülkede büyük değişiklikler olmuştur. Meşrutiyetin kabul edilmesiyle yeni bir meşrutî hükümet kurulmuştur, meclis açılmıştır. Artık herşey yazılıp çizilmektedir.

### **b. Beyanü'l-Hak Ulemasının İttihatçılardan Ayrılmaları**

Kuruluşunda İttihat ve Terakki Cemiyetine bağlılığını bildiren Cemiyet-i İlmiye, aradan üç ay geçtikten sonra 22 Kanun-ı evvel 1324 (1908) tarihli **Beyanü'l-Hak** dergisinin 14. sayısında; "*Başlıca amacı meşrû olan Meşrûtiyeti korumak ile İslâmiyetin ilerleyip yükselmesine hizmetten ibaret olan Cemiyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin, İttihat ve Terakki Cemiyeti ile bağı bulunmadığını ilan eder*"<sup>7</sup> açıklamasıyla aradaki iplerin koptuğu belirtilmiştir.

Anlaşılan Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye, İttihatçıların uygulamalarından artık memnun değildirler. Bu durumla ilgili olarak, 12 Kanun-ı Sani 1324(1908) tarihinde "Niday-ı Ehl-i İslâm" başlıklı makalesinde Bursa Mebusu Ömer Fevzi şu açıklamada bulunmuştur:

*"Son inkılâbımız üzerine her tarafta İslamlar sevinmiş, serbestce herkes dini, dünyevi sözlerini çekinmeden söyleyeceklerini mülâhaza ile doğru olan yola doğru gidileceğini ümit etmiş ve sınıf-ı muhtelif câhiblerinden edilen teşebbüsât, hitâb ve ifadât da bu ümidi tevliid eylemişti. İslâmların sürûru bir kere müşaverenin usûl-i dinden olması, sonra herkes keyfi gibi iş yapamayıp umûmun muayyen vazifeyi cidden ve bihakkin ifa edeceklerine itikat ve hükümet-i şekliyenin dini, din-i islam olduğunun Kanun-ı Esââsi'de musarrah bulunmasıyla, âhkâm-ı şer'iyye ü diniyyenin mevki-i icraya vaz'ına itimat olunmasına mebni idi. Maalesef ümitler bazı cihetten boşa çıkıyor. Hele ehl-i islâmın umûr-ı şer'iyye ü diniyye hakkındaki intizar ettikleri şeylerden hiçbir şey görülemiyor. Umur-ı diniyyeyi muhafaza ve icraya, tebliğ ve il'âyâ memur olan ulemâ-i dinin ve memurîn-i şer'iyyenin sukutlarına mani kalmamıştır...."* Ömer Fevzi'nin bu şekilde başlayan makalesinde gittikçe sertleşen bir dille eleştiri yapılır ve hükümetin bir üyesi olan şeyhülislam göreve çağırılır:

*"Şeyhülislam hazretlerinden müslümanlar, şer'i hükümlerin korunup yerine getirilmesi konusunda girişim ve emirler bekliyorlar. Elbette hakları vardır. İcra kuvvetindedir, zâbita kendi hükmünü yerine getirmede tereddüt göstermez."*<sup>8</sup>

Görüldüğü gibi Cemiyet mensupları, İttihatçıların uygulamalarından pek memnun değildirler. Bu yüzden İttihatçıları, yavaş yavaş tenkit etmeye başlamışlardır.

### **c. 31 Mart Olayında Beyanü'l-Hak Uleması**

Bu dönemde İttihatçıların icraatından memnun olmayan alaylı subaylar<sup>\*</sup>; **İktam, Serbesti, Volkan, Mizan** gibi gazetelerde sürekli eleştiri yazıları yazıyorlardı.<sup>9</sup> İşte tam bu esnada meşhur 31 Mart olayı meydana gelmiştir. Durum çok ciddi ve tehlikelidir. Asker ayaklanmış ve şeriat isteriz diye yollara dökülmüştür. Durumun ciddiyetini gören Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye, 6 Nisan 1325(1909) tarihinde "Asker Evlâtlarımıza Hitabımız" başlıklı bir bildiri yayınlamıştır. Bu bildirin bazı bölümlerinde, şöyle denilmektedir:

*"Cenab-ı Hak Kur'an-ı Kerim'de buyuruyor ki: Ey bana iman eden kullarım. Size, bir müfsit tarafından, bilhassa müslümanların heyecanlı bir zamanında, ne duruyorsunuz? Şöyle yapın böyle yapın tarzında bir takım teşvikler olursa hemen aldanıvermeyin. Olur ki, cehaletle yanlış bir şey görürsünüz, günahsız insanların kanına girersiniz, sonra yaptığınız işe dünya ve ahirette pişman olursunuz. Şurasını biliniz ki siz başına buyruk değilsiniz. Sizin içinizde Allah'ın Peygamberi vardır. Siz onun emrine itaat etmez de kendi kendinize hareket ederseniz helak olursunuz... Şimdi bu zamanda Rasulullah (s.a.s.) efendimiz ahiret yurdunu teşrif buyurmuş ve yerine kendisinin varisleri olmak üzere din ulemasını bırakmıştır.... Rasullulah bugün dünyada yok diye onun emri dışında kendi kendinize mi hareket edeceksiniz? Zabitlerinizi mi öldüreceksiniz? Sonra pişman olursunuz. Yarın bir muharebe olursa zabitsiz ne yapacağız?... Akaid, fıkıh kitaplarını biz mutalaa ediyoruz. Size dininizi, imanınızı, abdestinizi, namazınızı, orucunuzu, haccınızı, nikahınızı, ibadetinizi biz öğretiyoruz. Biz olmasak şeriatı nereden bilecektiniz, kıymetini nasıl takdir edecektiniz. Mademki şeriat*

<sup>7</sup> A.g.e., s.289

<sup>8</sup> A.g.e., s.373-375

<sup>\*</sup> Subaylar, "alaylı subaylar" ve "mektepli subaylar" olarak ikiye bölünmüşlerdir. Alaylı subaylar mektepte okumayıp alayda yetiştikleri için mektepli subaylar tarafından küçük görülüyorlardı.

<sup>9</sup> Akşin, Sina, Jön Türkler ve İttihat Terakki, İstanbul 1987, s. 121-128.

istiyorsunuz. Ne güzel istek , ne yüce gayret . Lâkin, yavrularımız, affedersiniz o bizim vazifemizdir. Sakın vazifemizi gasbetmeyiniz. Sizin göreviniz Allah yolunda cihattır. Yani savaştır. Amma nerede? Düşman hududunda. İstanbul'da değil, birbirinizle de değil... Siz şeriat istiyorsunuz; pekâla, biz gece gündüz ne için çalışıyoruz? Medreselerde ne için dirsek çürüttük, ömür yıprattık? İstibdât devrinden kurtulalıdan beri bu apaçık dinin ilerlemesine, korunmasına az mı çalıştık?... İsterseniz sizinle biraz daha açık konuşalım, sizin geçen günkü ayaklanmanızda biz neden korktuk biliyor musunuz? İstibdâdın geri gelmesinden. İstibdât ne demek biliyor musunuz? Bunu bir örnekle anlatalım. İkinci Halife Hz. Ömer Efendimizin arkadaşlarına, "şayet ben haksız bir iş yaparsam beni uyarın, yanlışımı düzeltin" buyurmaları üzerine, arkadaşlarından birisi "Ya Ömer haksız iş yaparsan kılıcımızla düzeltiriz" cevabını vermiş. Hz. Ömer de, "memnun oldum, Allah sizden razı olsun" buyurmuştur. Hiç kimseye danışmayarak, meşrû-gayrimeşrû istediğini yapmaktan ibaret olan istibdâdın, işte bu örnek ile ne kadar kötü ve bunun karşılığı olarak milletin de işe karıştırılması manasına olan Meşrûtiyet'in ne kadar güzel bir şey, millet hakkında ne büyük bir nimet olduğunu anlamışsınızdır..."

Daha bunun gibi askerleri yatıştırıcı pek çok tavsiyelerde bulunulmakta ve biraz da istibdâtçılara göz dağı verilmek istenilmektedir:

"Lâkin ey istibdât, ey hayf-ı müsellağ (silahlı korku)! Sen katiyen bil ki öldün! Dirilmek ihtimalin yoktur! Bu hadise, senin için son, fakat ümitsiz bir harekettir. Gerçi senin bir cadı gibi dirilmeni bekleyen bir takım hainler, hafiyeler şu günlerde sokaklara dağılarak şeytanca bir tertip vaziyeti aldılar. Bunu da biliyoruz. Fakat ümitleri, Allah'ın yardımı ile boşunadır. Çünkü Temmuz onbirde geberen o istibdâdın dirilmesine vasita kılınan temiz şeriat ile İslam askerleri, ikisi de onun can düşmanıdırlar. Asker, bu pis ölünün, kutsal bir şekilde yeniden dirilip canlanmak istediğini hisseder etmez başına, kökünü kurutacak son darbeyi vuracaktır. Hele bu sefer ulema, eski kayıplarının acı hatırasından meydana gelen öfke ile meleklerin azâbi şeklinde şu yüce ayeti okuyarak bu ölünün başını bekliyor: **"Zulmeden toplumun kökü kesildi. Övgü alemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. (6/45)"** <sup>10</sup>

Bu bildirin son paragrafında istibdât kötülenirken, sanki 31 Mart olayını gerçekleştirenlerin II. Abdülhamit ve taraftarları olduğu hissi uyandırılmaktadır. Fakat ortalık yatıştıktan sonra bunun kesinlikle Abdülhamit tarafından yönetilmediği, aksine İttihat ve Terakki karşıtı olan, başta Prens Sabahattin olmak üzere Kâmil Paşa ve oğlu Said Paşa, İsmail Kemâl, Mizancı Murat, Said-i Nursî (Kürdî), Derviş Vahdeti gibileri ve bunların siyasi örgütleri Ahrar Fırkası (14 Eylül 1908'de kuruldu) ile onun dînî kolu olan İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti tarafından acemice yapıldığı anlaşılmıştır. <sup>11</sup>

Cemiyet-i İlmiye, askerlere yaptığı çağrının dışında halka da ayrıca çağrıda bulunan bir bildiri yayınlamıştır.

"Ey iman ehli, ey din kardeşleri veya müslümanız diyen erbâb-ı yakîn. Şu birkaç günden beri içinde bulunduğumuz zamanımız çok nazik, çok önemli bir zamandır" diye başlayan bu bildirin devamında ise, "bugün artık, necip Osmanlı milletinin, her türlü garazdan, şahsiyetten, birbirlerine olan ufak tefek çekişmelerden vazgeçerek; dünyanın üç günlük arzu ve isteğine kapılmadan, Allah'a güvenerek dinimizin, milletimizin kurtuluş ve mutluluğu uğrunda tek vücut olarak, ağız birliğiyle ve tek ümitle, Arafat'taki hacıların durdukları gibi yer birliği yapmaları gerektiğini; bir zamandan beri şeriatın, milletin, vatanın bütün şeref ve şanının korunması için, bugün ise meşru olan Meşrûtiyetin korunması için çalışma yapıldığını; küçükler ile büyükler birbirlerini tanımazlarsa, itaat etmezlerse, âlimlerin öğütlerini dinlemezlerse düzenin bozulacağını; şeriatın yok olacağını; Allah'ın ise müslümanları, düşmanları ile terbiye edeceğini; oysa bugün herkesin Meşrûtiyet istemesi gerektiğini, istibdâtı ise kalbine değil aklına bile alanın fitneye bulaşarak kendisini lanete doğru sürüklemiş olacağından şüphe edilmemesi gerektiğini; dahası, Mebusan Meclisinin vermiş olduğu bu yüce karar üzerine resmen halifenin iradesinin de taalluk ettiğini; zaten askerlerin, babalarının, amcalarının, kendilerinin haklarını, şeriatlerini arayıp sormak için memleketlerinden, Rumeli'den, Anadolu'dan, Bağdat'tan, Yemen'den gelen vekilleri, alimleri ve fazıllarının bunun için uğraştıklarını; Meclistekilerin, şeriate karşı bir şey yaptırılmaya ve ülkede şeriat ile kanunu birleştirmeye gayret ettiklerini ve bütün kanunları yüce fıkıh gereğince yaptırmak üzere karar verdirdiklerini; siz neler yapıyorsunuz diye hükümeti sürekli imtihana çektiklerini; alınan vergileri ve hazinenin paralarının nerelere harcandığını; neden veli dayıdan vergi alınırken Ali paşadan vergi alınmadığını; neden paşalara, büyük beylere çok para verildiği halde küçük memurlara,

<sup>10</sup> Beyanü'l-Hak, s.668-673

<sup>11</sup> Akşin, a.g.e., s. 128-130

erlere, onbaşılara, çavuşlara, mülazımlara ve yüzbaşılara bakılmadığını sorduklarını; neden yabancı ülkelerin bayındır olduğu halde, kendilerinin ülkesinin harap kaldığını; niçin yabancı ülkelerde adalet uygulanırken ve herkesin malından canından güven içinde oldukları halde, adâletin yerine getirilmesi farz olan İslam ülkesinde adaletin uygulanmadığını sorduklarını.." vs. belirtilir. Kısacası gerek milletvekillerinin, gerekse ilim adamlarının ülke için neler yapmakta oldukları bu şeklide uzun uzun anlatılır. Böylece bir yandan da halk yatıştırılmaya çalışılır.

Bildirinin son paragrafi ise şu şekilde biter:

*"Kötülükleri gördüğünüzde söylemesi âlimlerin, yok edilmesi amirlerin, buğuz etmesi halkın görevi olduğunu biliniz. Birlikten ayrılmayınız mahvolursunuz. Fitne çıkarmayın. Hakkı tanıyınız. İyilikte bulunana nankör olmayınız. Allah'ın azabının en şiddetlisine tutulursunuz. Kısacası Allah'tan başka kimseden korkmayınız."*<sup>12</sup>

Görüldüğü gibi 31 Mart olayından 6 gün geçtikten sonra, 6 Nisan'da çıkan **Beyanü'l-Hak** dergisinde yayınlanan bu iki bildiri ile hem askerler hem de halk yatıştırılmaya çalışılmıştır. Çünkü durum çok kritikti. Ayaklanan askerler iki günde, çoğu mektepli subay olan 20 kadar kişiyi öldürmüşlerdi. İttihat ve Terakki önderleri ile mektepli subaylar gizlenerek ya da İstanbul'dan kaçarak canlarını kurturabilmişlerdir.<sup>13</sup>

24 Nisan 1909 tarihinde Selanik'ten gelen Hareket Ordusunun İstanbul'a girmesi ile birlikte İttihatçılar yeniden iktidarı ellerine geçirmişlerdir ve II. Abdülhamit'i tahtından indirmişler, yerine de Mehmet Reşat'ı geçirmişlerdir.<sup>14</sup>

31 Mart olayında, Cemiyeti-i İlmiye-i İslamiye'nin davranışı, İttihatçılar ve yeni padişah tarafından memnuniyetle karşılanmış ve kendilerine teşekkür edilmiştir.

Bu konu ile ilgili olarak Siroz Sancağı Şer'riyye Hakimi Mehmet Sadık, **Beyanü'l-Hak**'ta "Şeriat ve Ulemamız Mani-i Medeniyet Değildir" adlı makalesinin bir bölümünde şöyle demektedir:

*"İstanbul'da istibdât ve zulmün hüküm sürdüğü bir zamanda, Cemiyet-i İlmiye'ye mensup olanların korkusuzca bu siyasi gerçekler karşısında şeriat hükümlerini yayınlayıp anlatmalarından, gericileri reddedip, halkın heyecan ve acılarını dindirmelerinden, ayaklanan askerlerin taşkınlığını öğüt vererek yatıştırmalarından dolayı, Hareket ordusu konutanları, yüce milletvekilleri, Meşrutiyetin koruyucusu olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Genel Merkezi, İstanbul ve taşradaki Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye teşkilatlarına teşekkür ve takdirlerini sunmuşlar; hatta padişah da sözkonusu cemiyete memnuniyetlerini bildirmiştir"*<sup>15</sup>

#### **d. 31 Mart Olayından Sonra Beyanü'l-Hak Ulemasının Davranışı**

II. Abdülhamit'in tahtan indirilip Mehmet Reşat'ın tahta çıkması ile iktidar daha güçlü bir şekilde İttihatçıların eline geçmiştir. Zira Sultan Reşat kendi halinde, devlet işlerine pek karışmayan bir kişidir.<sup>16</sup>

Bundan sonra Cemiyet-i İlmiye alimleri, hükümetin uygulamalarıyla ilgili konulardaki eleştirilerinde daha dikkatli davranmış ve dolaylı yoldan eleştirilerde bulunmuşlardır. Yazdıkları makalelerinde şeriat, din ve ulema konusunda dikkatli ve hürmetli olunmasını istemişlerdir.

Ödemiş'te Müderris olan Aksekili Mustafa Hakkı "Ulema-ı İslamiye ile Hasbihal" başlıklı makalesinin girişinde şöyle demektedir:

*"Efendiler! Cümlelizin malumudur ki vakit vakit hitabet kürsüsüne çıkmamız iki şeye dayanır. Birisi ilahi sözü yerine getirme, ötekisi ise peygamberlerin varisliğidir. İlahi söz dediğim, yüce Allah bütün âlimlerden söz almıştır ki bildikleri hükümleri bilmeyenlere öğretsinler. Hz. Peygamber bir yüce hadisinde*

<sup>12</sup> Beyanü'l-Hak, s.673-676

<sup>13</sup> Akşın, a.g.e., s. 127-128

<sup>14</sup> Akşın, a.g.e.,s. 134

<sup>15</sup> Beyanü'l-Hak, s.834

<sup>16</sup> Türkgeldi, Ali Fuad, Görüp İştiklerim, Ankara 1987, s.274-275.

*"bildiğini kardeşine bildirmeyen âlim'in, topladığı altın ve gümüşün zekatını vermiyen cimriye benzer olacağını" işaret buyurmuşlardır. Vekaletimiz ise "âlimler peygamberlerin varisleridir" hadisi ile sabittir".<sup>17</sup> Kısacası âlimlerin bildiklerini başkalarına anlatmaları gerektiği üzerinde durmaktadır.*

31 Mart olayından sonra **Tanin** gazetesinin baş yazarlarından ve İttihatçıların ileri gelenlerinden olan Hüseyin Cahit (Yalçın), "Din" başlıklı makalesinin bir bölümünde *'Tarihimizi, ahlakımızı, yaratılışımızı inceleyenler tereddütsüz hükmederler ki bu memleketin iki temeli vardır. Biri din, diğeri askerlik. Şu halde bütün ilerlememiz ve yenilenmemizde bu gerçeği sürekli göz önünde bulundurmalıyız. Sosyal toplumumuz, bizi kurtuluş ve mutluluğa götürecektir bütün değerleri bu temellere dayandırmayacak olursa kuracağımız kardeşlik, Meşrutiyet, hürriyet binaları pek çabuk altüst olur...'* ifadelerine yer vermektedir.

Hüseyin Cahit'in bu makalesini alıntı olarak **Beyanü'l Hak**'ta veren Mustafa Sabri ise kendi makalesinde: *" Ülkenin siyasetini genel menfaatlara hizmet edecek bir şekilde yönetmek isteyen eller için müslümanları, müslümanların ulemasını memnun etmek pek kolaydır. Dini duygularını okşamak, hatta alimlerin kendilerini değil, dini duygularını okşamak yeterlidir. Demek ki bu adamlar için dini menfaatlerden başka özel çıkarları yoktur. Dinlerine saygı gösterenlere dost, etmiyenlere düşman olurlar.."*<sup>18</sup> derken, hükümeti de bu konuda uyarılmaktadır.

Yalnız zaman zaman da hükümetten çekinmektedirler. Kendilerine bir zarar vermesinden korkmaktadırlar. Bu yüzden Cemiyet-i İlmiye, Dahiliye Nezaretine bir beyanname vermiştir. Beş altı sayfa tutan bu beyanname önce Osmanlı devletinin bir uygarlık çağı yaşadığından sonra sosyal ve siyasal yapısında görülmeye başlayan maddi ve manevi eksiklikler, yabancıların ihtirasları ve yakınlarının çekişmeleri yüzünden 10 Temmuz 1324 (1908)'te hayırlı bir inkılabın olduğu, belirtilmiş ve Meşrutiyet ve hürriyet üzerinde önemle durulmuştur. Ayrıca İslam şeriatına göre bütün insanların haklar açısından eşit olduklarını ve eşit sorumluluklarının bulunduğunu; bir kişinin diğerine üstünlüğünün ancak *"Hiç bilenlerle bilmeyenler eşit midir?"* (39/9) ayetince; ilmi üstünlük ve ötekisinin ise *"Sizin Allah katında en üstünüz (Allah'tan) en çok sakınmanızdır"* (49/13) ayetince amelî üstünlük olduğunu; müslüman olsun olmasın, bir kişinin haklarına saldıran bir kimsenin halife bile olsa şeriata göre cezalandırılacağı, belirtilmiştir. Özellikle Osmanlı devletinin, bütün ilim ve fenne önem verdiği eski dönemlerinde büyüüp yüceltiğini; son zamanlarda ise Avrupa'da ilmi çalışmaların başladığı sırada Osmanlı'da ilmi çalışmaların duraklamaya girmesiyle vatanın herşeyi kaybettiğini; Meşrutiyetin ilanından sonra ise Osmanlı vatanının ve bütün İslam aleminin yücelmesi için medreselerin madden güçlendirilmesinin yanında; her türlü, ilim ve fennen yükseleceği bir yer olmasını sağlamak gerektiği üzerinde de durulduktan sonra son olarak da şu ifadelerle yer verilmiştir:

*"Osmanlı ülkesinin her çeşit ilerlemeden şeref payı alacak olan bütün Osmanlı vatandaşları gözünde sağlıklı sözlerin önemi belli olmuştur. Özellikle müslümanlar, sözkonusu görevlerin zorunlu muhataplarıdır. Zorunluluğun ilk muhataplarını da doğrudan doğruya dinî görevleri olan İslâm âlimleri oluşturmaktadır. Bu önemli hususları da belirli güven altına almak gerekmektedir. Bunun için de önce ulemanın birliğini sağlamak gerekeceğinden Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye'nin devamı ve düzeni kesinlikle gerekli görülür".<sup>19</sup>*

Bu açıklamadan da anlaşıldığı gibi ulemanın birliğinin sağlanması için Cemiyetin açık kalması gerekliliği üzerinde dururlarken, tedirginliklerini dile getirmektedirler. Aynı açıklamanın devamında ise cemiyetin yapacağı çalışmaların daha ziyade kişilere yönelik olarak sözlü olacağını; fiili çalışmalarının ise, şu andaki İslam medreselerinin ihtiyacına uygun ıslah önerileriyle ilgili olacağını belirtmişlerdir.

#### **e. Beyanü'l-Hak Ulemasının İstanbul Belediye Seçimlerine Müdahalesi**

Tüzüğünde belirttiği gibi ilmi olduğu kadar siyasi bir cemiyet de olan Cemiyet-i İlmiye, İstanbul Şehremini Hüseyin Kazım Bey'in nüfuzunu kullanarak belediye meclisi seçiminin feshedilmesini istemesi üzerine aşağıdaki beyannameyi yayınlamıştır:

*"Şehremini tarafından belediye meclisi seçiminin feshi hususunda ısrar edilmekte ve Dahiliye Nezaretince değerlendirme yönüne gidilmekte olduğu malumdur. Meşru olan Meşrutiyetin gerçek koruyucusu*

<sup>17</sup> Beyanü'l-Hak, s. 795

<sup>18</sup> A.g.e., s. 716-719

<sup>19</sup> A.g.e., s. 958-962

*bulunan Cemiyetimiz, danışma (meşveret) hayatının temeli ve kânûnî güçlere ait kuruluşların dayanağı bulunan belediye seçimlerinin sebepsiz yere feshedilmesi cihetine gidilmesi şeklini uygun görmemekle beraber şehremanetinin islahat ve tekemmülâtı için birçok sebep var iken, bunları görmemezlikten gelerek, seçim şeklini etkileyeceği kesin olan bu yollu davranışları meşrû olan Meşrutiyetimize bir saldırı olarak görür.*<sup>20</sup>

Bir hafta sonra yayınladığı "Beyanü'l-Hak" başlıklı bildirisinde ise, ülkede din kuvveti ve asker kuvveti olmak üzere iki etkili gücün bulunduğunu ve bu iki gücün iyiye kullanılması ne kadar zor ise, aksine kötüye kullanılmasının da o kadar kolay olduğu belirtilmiş ve milletin kaderini belirleyip yönetecek olan makamların haksızlıkla elde etmek istedikleri bu iki büyük gücü, ihtiraslarının eğlencesi yapmağa çalışanların bilindiği dile getirilmiştir; ayrıca nasıl ki 31 Mart olayında Cemiyet-i İslâmiye, canını ortaya koyarak iyi bir hizmet yaptıysa, bu defaki belediye seçimlerinin feshi konusunda yayınladığı beyannâme ile vicdanî kanaatını açıkladığı; bu davranışının halkın âdil efkarına ve Vekiller Meclisinin içtihadına da uygun bulunduğu; sonunda şehremanetinin istifa etmek zorunda kalmasıyla da Cemiyetin takdir ve kanaatinin isabetine kesin bir delil olduğu bildirilmiştir.<sup>21</sup>

Cemiyet-i İlmiye'nin belediye seçimleriyle ilgili olarak yaptığı bu açıklamalar üzerine İttihat ve Terakki Cemiyeti rahatsız olmuş ve ulemanın siyasetle uğraşmasını kongresinde tenkit etmiştir. Mustafa Sabrinin **Beyanü'l- Hak**'tan alıntı olarak yayınladığı Cemiyet-i İlmiye ile ilgili olan bölümünde, İttihatçılar şu açıklamayı yapmıştır: "*Cemiyet-i İlmiyye-i İslamiyye'nin son günlerde bir bildirisi yayınladı ki devletin iç siyasetine açıkça müdahaleyi içermektedir. Yüce ulema vicdanların eğitimcisi olmaları itibarıyla ümmetin manevi hakimleri olduklarından, fırka (parti) ihtilaflarına, seçim mücadelelerine karışmaları doğru değildir; nebilerin varisleri olduklarından, siyasi çatışmaların doğal sonucu olan kişisel saldırılardan uzak bulunmaları kendileri için dini bir gerekliliktir. Bundan başka ulema devlet hazinesinden muvazzaf resmi memur sayıldıklarından, siyasi devlete etki etmeye kalkışmaları da doğru olmaz. Nihayet ulemanın, Meclis-i Mebusan ve Ayan dışında siyasetle uğraşmaları 31 Mart ve benzeri olaylarda olduğu gibi Allah korusun Meşrutiyet ve vatanın yok olması sonucunu doğuracağı da gözden uzak tutulmamalıdır.*"<sup>22</sup>

Bu açıklama üzerine Cemiyet-i İlmiye de "Cevab-ı Sevab" başlığı altında aşağıdaki açıklamayı yapmıştır:

*"İslamın yüce kurallarının ve faziletli hükümlerinin korunmasını, şeriata uygun olan Meşrutiyet ile vatanın ve milletin mutluluğunun bozulmaktan uzak tutulmasını, kendisine tek amaç ve görev edinmiş olan Cemiyetimizin bazı davranışlarının, İttihat ve Terakki kongre raporunda tenkit edildiği, çok üzülmeye görüldü. Bu konuda cemiyetimiz, vereceği saklı cevaplardan şimdilik vazgeçerek der ki; İttihat ve Terakki Cemiyeti, şu andaki durumu itibarıyla tenkit makamında değil, belki milletin bugünkü haliyle ilişkisi ölçüsünde kendisini aklamak zorundadır."*<sup>23</sup>

#### **f. Beyanü'l- Hak Ulemanın Siyaset Anlayışı**

Yukarıda görüldüğü gibi Cemiyet-i İlmiye uleması siyasetin içerisinde bulunmaktadır. Bu yüzden de İttihatçılar tarafından tenkit edilmişlerdir. Onlar da bu tenkitlere cevaplar vermişler, kendilerinin izledikleri siyasetin "**iyiliği emretme ve kötülükten menetme**" siyaseti olduğunu savunmuşlar ve bununla ilgili görüşlerini açıklamışlardır. Yalnız kendilerinin fırka taraftarı olmadıklarını da belirtmişlerdir. Bu konuda Ermenekli Mustafa Safvet "İzâh-ı Hakk u Hakikat" adlı makalesinde şunları söyler:

*"Şu iyi bilinmelidir ki, Cemiyet-i İlmiye hiçbir zaman fırka (parti) taraftarlığı, fırka ilişkisi gibi konularda kendisini bağımlı göstermediği gibi, izledikleri şer'i siyasette, fikir ve mantık egemenliğini parti duygularına yenik düşürecek derecede küçüklük de göstermez. Çünkü öteden beri takip ettiği mesleği bu gibi küçüklüklerden çok yücedir. Bununla birlikte şu yönü de iyi bilinmelidir ki Cemiyet-i İlmiye ruhânî bir cemiyet değildir... İslâmiyette de ruhbanîyet yoktur... Bize,"siyasetle uğraşamaz" diyenlerin gösterebilecekleri delleri olmadığını cevaplandırırız. Bizim aklımıza gelmeyen, fakat kendilerinin benimseyip kabul ettikleri başka*

<sup>20</sup> A.g.e., s. 2294

<sup>21</sup> A.g.e., s. 2310

<sup>22</sup> A.g.e., s. 2359

<sup>23</sup> A.g.e., s. 2358

dellileri varsa onu da gösterebilir. O halde Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'den biri şehreminine "**sen meşrutiyet ruhunu kökten yıkıyorsun, meşrutiyet kurallarının ruhuna saldırıyorsun**" derse, suçlamada bulunma hakkını kim zorla alabilir. İşte Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye bu hakkını saklı tutarak, hiçbir siyasi partinin egemenliği altında zavallı olmak alçaklığına katlanamaz. Ne partiyi ne de kuvveti tanımaz. Tanıdığı bildiği daima haklıdır. Cemiyetimiz, İttihat ve Terakki Cemiyetini en güçlü anında tanımayarak onunla bağı bulunmadığını açıklamıştı. 31 Mart'ta hiç kimsenin silah kaldıran askere karşı birşey diyemediği bir anda, onlara karşı savunmada ve nasihatte bulunması; İttihat Terakki ile birlikte Meşrutiyeti korumaya çalışması, hep, Cemiyet-i İlmiye'nin tarafsız, ama hakkın koruyucusu olduğunun güçlü bir delilidir. Öyleyse Cemiyet-i İlmiye her haklının destek ve yardımcısı, her haksızın düşmanıdır.

Kısacası biz: "iyiliği emretmekle kötülüğü yasaklamakla" görevliyiz... Bu en önemli bir meseledir ve bunun altından en önemli bir siyaset çıkar. İşte bizim izleyeceğimiz siyaset bu siyasettir. Ne şimdi ne de gelecekte hiçbir siyasi partiye bağlı değiliz ve bağlanmayacağız da. Yalnız tekrar edeyim, hakkın ve haklının destekçisi, batılın ve haksızın hor göreniyiz."<sup>24</sup>

Görüldüğü gibi Cemiyet-i İlmiye uleması yavaş yavaş sertleşerek İttihatçılara gerekli cevabı vermektedirler.

Fatih Dersiamlarından Demirhisarlı Hafız Hüseyin ise, "Ulema-i İslâmın Mevki-i Siyâsîsi" başlıklı makalelerinde; insan kanının en kutsal olanının İslam dinini savunma alanında akan şehit kanı olduğunu; bundan daha kutsal olanının ise, yine din yolunda mücadele eden ulemanın döktüğü mürekkep olduğunu belirttikten sonra şunları dile getirir:

"Acaba çağımızdaki ulema, çekiştirenlerin kinamasından korkmayarak dini ve siyasi görevlerini metanetle ve şerefle yapacak kadar gerekli ilimlere ve medenî cesarete malik midir? Bunun cevabı sözden çok, uygulama alanında görülmelidir. Geçmişteki büyük alimler bu dini ve siyasi görevlerini hakıyla yerine getirdiler. Onların bu konudaki çabaları ve çalışmaları, safvet ve metaneti, iktidar ve fazileti, akıllara hayret verir"<sup>25</sup> dedikten sonra, ikinci makalesinde de şöyle der:

"Millet fertlerinin elde ettikleri siyasi haklara İslam ulemasının sahip ve onu kullanmaya yetkili olmamasını kim akıl edebilir? Bunu söylemek, mantıksızlığın en garip göstergesidir. Gerçekten siyaset demek ihtiras, yalancılık, aldatmacılık, ahlaksızlık demekse, ulemanın bu çeşit pislik ve rezilliklerinden elini çekmesini şiddetle arzu ederiz. Zulüm karanlığını ve doğrudan sapmayı, adalet içinde gösteren zorbalardan elinde, ulemanın oyuncak olmasını istemeyiz. Osmanlı tarihi içerisinde benzerleri çok bulunan ulema kıyafetli, yaltakçıların ve dalkavukların, insanın yüzünü kızartacak derecede soytarlıklarından ve dalkavukluklarından ulemanın temiz kalmasını isteriz. Fakat biz, çıkarıcılığı kötü görmek üzere kurulmuş, erdemli, ahlâklı, şerefli ve temiz olan bir İslâm siyasetinin gelişmesinin mümkün olduğunu söylüyor ve inanıyoruz. I. Sultan Selim gibi şiddetli bir padişaha bile; "**Padişahım zerre kadar yüce şeriata karşı aykırı davranışını anlarsam, düşürülmene fetva veririm**", sözüyle padişahın yoluna çıkan ve böylece kendinden sonra gelenlere fazilet ve siyasi cesaret örneği gösteren ilim irfan sahiplerine millî tarihimizde, böyle hakkı ortaya koyup isteyen bir siyaset için güzel örnekler vardır. Sosyolog geçinen bazı dikkatsizler, bizde din ile siyasetin birbirinden ayrılması gerektiğini ateşli bir şekilde savunuyorlar. Bu ayrımın büyük bir etkiyle ilerlemeye sebep olacağını konferanslarında, gazetelerinde söylüyorlar. Bu büyük bir bilgisizliktir ki bunları birbirinden ayırmaya kalkışmak, İslâmiyeti, temelinden altüst etmeye eşittir. Mezhebî ve siyasi işleri en çok ayrılmaz olan ülke, İslam ülkesidir. İslâmiyet, Kısra'ya ait olanı Kısra'ya geri veriniz kuralını ortaya koymuş değildir. Bugün bilinmekte olan 93 (1876) Kanun-ı Esâsî, İslâm diyanetinden ayrılmadığını belirtmekte; gerek şeriat mahkemelerinin, gerek meşveret (danışma) kuralının yasallığına ait hükümleri göstermektedir. Osmanlı hükümetinin iç siyasetinin bir kısmı olan medeni hukukun alındığı yer şer'î kitaplar olduğu gibi, ceza hukukunun tehir etmeye ait maddelerinde ve mülki idare ile ilgili kanunların konmasında, şer'î siyaset dikkate alınmıştır. Osmanlı Kanun-ı Esasîsi, "hükümetin dini, islâm dinidir" diyor. Demek bu çerçevede hareket etmek hükümetin görevidir. Bunu göz altında bulundurma yetkisi ve hakkı en fazla ulemaya düşer."<sup>26</sup>

24 A.g.e., s. 2493-2495

25 A.g.e., s. 2798

26 A.g.e., s. 2798-2799

Mustafa Sabri ise, yazdığı beş-altı sayfalık makalesinde yine İttihat ve Terakki kongresinde Cemiyet-i İlmiye ile ilgili yapılan eleştirilere cevap verir; ulemanın siyasetle uğraşmasını "el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker" ilkesinin gereği sayar, siyasetin din ilmiyle zenginleşeceğini, bu itibarla ilim adamlarının temelli siyasetle uğraşacağını savunur. O, anılan makalesinin bir bölümünde şunları söyler:

*"Ulemanın siyasete karışıp karışmamasından başlayalım: Eğer ulemanın siyasi meselelere katılması yasaklanacak olursa, özellikle onlara düşen "iyilikle emret, kötülükten alıkoyma" görevi ortadan kaldırılmış bir hale gelir ki, ulema, bu hakkın kendilerinden alınmasını katiben kabul edemez. Onun içindir ki; din ilmi siyasetle zengindir ve siyaset iki kısıma ayrılır: Âdil siyaset, zaâim siyaset. Birincisinin taraftarı, ikincisinin engelleyicisi olan ulema için, bu büyük bir görevdir. Cemiyet-i İlmiye'nin vaktiyle İttihat ve Terakki cemiyetiyle birlikte iken siyasete katılma hakkı kabul edilmiş olduğu halde, bağlar çözüldükten sonra bu hakkın tanınmak istenilmemesidir ve halâ İttihat ve Terakki'nin Şehzadebaşı Kulübünde siyasetle uğraşan bir ilmi heyeti vardır. Bütün bu şekliyle mesele: "Ey ulema! Siz bizim olursanız, her hakkınız korunur ve vardır; bizden ayrılırsanız hukukunuz yoktur...." Bu sözlerin arkasından şunu vurgular:*

*"Kısacası Cemiyet-i İlmiye'nin siyaset ile uğraşma hakkını inkar etmek tarafsız bir dimağ için kabil değildir. Ulema, siyaset ile tabii olarak uğraşır ve uğraşacaktır. Yalnız mesele, tâkip edilen siyasetin iyi veya fena olmasındadır..."<sup>27</sup>*

Makaleden de anlaşıldığı gibi ulemanın iyi ve güzel olan, yani emri bi'l-mârûf ve nehyi ani'l-münker olan siyasetle uğraşmaya devam edeceği ifade edilmektedir. Gerçekten alimler, siyasetle uğraşmaya devam etmişlerdir. O anda İstanbul'da örfi idare vardır ve örfi idare, zaman zaman Kanun-i Esasiye (Anayasa) rağmen bazı tutuklamalar ve yanlışlıklar yapmıştır. Bu durum da, Cemiyet-i İlmiye tarafından tenkit edilmiştir. Cemiyet, "Bir Temenni-i Meşrutiyetperverâne" başlıklı bir yazısında bu haksızlığı dile getirir:

*"Kişi, toplum ve konuşma hürriyetine aykırı durum ve davranışlar göstermekte olan sıkı yönetim (örfi idare), bu kez de Milletvekili Lütüfî Fikri Beyi, Kanûn-ı Esâsi'nin açıklığına rağmen tutuklama girişiminde bulunarak, Osmanlı Meşrutiyetine kesin bir darbe vurmaktadır. Ayân ve milletvekillerinin ortaklaşarak ciddiyet ve metanetle Meşrutiyeti korumaya dikkat etmeleri beklenir."<sup>28</sup>*

Yine Rıfat Paşa'dan boşalan İstanbul milletvekilliği seçimi için bir girişim yapılmaması üzerine "Seçim işinin bu derecede geçiktirilmesi Meşrutiyet adına her türlü eleştiriye gerektirebilecek bir meseledir. Bu konuda uzun uzadıya itirazlarda bulunmaktan sakınılarak her halde bu lakırdıya bir son verilmesini ilgili makamlardan özellikle isteriz"<sup>29</sup> şeklinde görüş belirtir.

### **g. Beyanü'l-Hak Uleması İle Hürriyet ve İtilaf Partisi İlişkisi\***

Bu arada İttihat ve Terakki Fırkasının (Parti) dışında "Hürriyet ve İtilaf" adında yeni bir parti kurulmuştur (Kasım 1911). Bu partiye ulemanın bakışının ne olduğu şu açıklamalarda görülmektedir:

*"Bir süreden beri kurulacağı söylenen bir siyasi parti (fırka), bu kere "Hürriyet ve İtilaf" adıyla kurulmuş ve bu konudaki beyannamesini hükümete takdim etmiştir. Böyle bir partinin varlığına ülkemizin ihtiyacı olması hesabedilerek bugün biz Meşrutiyet alanında bir adım ilerlemiş olduğumuzdan, Hürriyet ve İtilafın gerçekten ihtiyaç duyduğumuz şeylerden bulunmasından dolayı, bu partinin kuruluşu takdire değer. Allah'tan başarılar dileriz."<sup>30</sup>*

Hükümet bu partinin kuruluşunu kabul etmiş ve 11 Kasım 1911'de parti resmen kurulmuştu. Akşin'in belirttiğine göre bu partiyi, İttihat ve Terakki Partisine muhalif olan Arap, Arnavut ve Sarıklı Türk Milletvekilleri ile birlikte Bulgarlar ve Ermeniler kurmuşlardır. Amaçları İttihat ve Terakki iktidarını yıkmaktı. Bunların içlerinde sosyalist, kapitalist, feodal düşünceliler, türlü milleyetçiler, dinciler, laikler, Batıcılar

<sup>27</sup> A.g.e., s. 2359-2360

<sup>28</sup> A.g.e., s. 2410

<sup>29</sup> A.g.e., s.2242

\* Mustafa Sabri bu partinin kurucu üyeleri arasında yer almıştır. Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Metinler - Kişiler II, İstanbul, 1987, s.263-265

<sup>30</sup> Beyanü'l-Hak, s.2458



bulunmaktadır. Bunların yapısı da 1945'ten sonra iktidarı yıkmak için kurulmuş olan DP'ye biraz benzemektedir.<sup>31</sup>

Bu parti kurulduktan sonra 9 Ocak 1327 (1912)'de Kanun-i Esasinin 7. maddesi ve Ayân Meclisinin onayı ile Mebusan Meclisi feshedilmiş ve feshinden itibaren üç ay içerisinde yeni milletvekillerinin (mebus) seçilmesine padişah tarafından emir buyurulmuştur.<sup>32</sup>

Şubat ve Mart aylarındaki seçimde, hükümetin zor kullanması, basın ve toplantı özgürlüğünü kısıması yüzünden çok kavgalar, vuruşmalar ve çarpışmalar meydana gelmiştir. İttihat ve Terakki ne olursa olsun mutlaka kazanma isteğinde olduğundan, bu seçime, "**sopalı seçim**" denilmiştir.<sup>33</sup>

Cemiyet-i İlmiye ulemasının bu seçimlerle ilgili olarak: "*Bugün dinini, vatanını sevip de iyi milletvekillerini seçmeye çalışanlar emin olsunlar ki Trablusgarp'ta savaşanlar kadar sevap kazanacaktır. Çünkü Trablusgarp bizim acemilerimiz sebebiyle o hale geldi... Hatır için, menfaat için, taraftarlık için bir oy vermenin memleketi satmak kadar günah olduğunu, dine,vatanına en büyük ihanet olduğunu bilelim. Şu zavallı vatani kurtaralım. Ecdadımızın çürümüş kemikleri üzerinde Avrupalılara meyhane, kerhane yaptırmayalım. Her halde bir oyun bu vatan kadar kıymetli olduğunu anlayalım.*"<sup>34</sup> şeklinde yaptıkları açıklama, İttihat ve Terakki partisi'ne yönelik suçlama ve dolaylı yoldan Hürriyet ve İtilaf Partisine verdikleri desteğe rağmen bu sopalı seçimde bu parti istenileni elde edememiş; seçilen 270 milletvekilinden 264'ünü İttihatçılar almıştır.<sup>35</sup>

Bu başarı üzerine İttihat ve Terakkili olmasa da İttihatçıların adamı olan Sait Paşa, yeniden hükümet kurmuştur (1.1.1912); ama, İttihatçılara güvenmemektedir.<sup>36</sup> Halk da İttihatçıların yaptıklarından memnun değildir. Ordu siyasete karışmıştır, içeride siyasi didişmeler yapılmaktadır. İttihat ve Terakki Partisi, batıcı, Avrupa taklitçisi,Osmanlı tebasının ahlaki değerlerini bozucu, ecdadının kemiklerini sızlatıcı bir siyasi parti olarak tanınmakta ve halk tarafından hoş karşılanmamaktadır. Bu arada Trablusgarp savaşı, Arnavutluk ayaklanmaları ve İttihatçıların da kendi aralarında sürtüşmeleri, durumu iyice kritiklemiştir.<sup>37</sup> Dahası Harbiye, Bahriye ve Maliye bakanları istifa ettiklerinden yerlerine yeni bakanlar bulunamamıştır. Bütün bu olayların etkisinde kalan Said Paşa istifa etmek zorunda kalmıştır. Sonra yerine Gazi Ahmet Muhtar Paşa sadrazan olmuştur (21.7.1912).<sup>38</sup>

Bu hükümet değişikliği üzerine **Beyanü'l-Hak**'ta "Maziye Bir Nazar" adlı makalenin bir bölümünde şunlar yazılmıştır: "*Allah'a hamd olsun birçok vatanperver, halaskar ellerin yardım ve himmeti ile Allah'ın yardımı sayesinde memleketimiz, dört seneden beri kendine has olarak ortaya koyduğu bir tuhaf Meşrutiyetten kurtuldu. Yönetim, dirayet ve hamiyetinden emin olduğumuz büyük kişilerin ellerine geçti....*

*Geçmiş ile beraber gömülmesini istediğimiz bu durumdan bizim ders almamız gerekir. Yaşamak isteyen bu hükümetin millet fertleri ile uyuşması, halkın dertlerini sergileyerek ona göre bir yol izlemesi gerekir. Yeni hükümetimizden, bilhassa Şeyhülislam Efendimizden, geçmişte olan olayları göz önünde tutarak şimdilik durumun değişmesinden dolayı yatışmış bulunan dini ve milli kızgınlıkların bir daha ortaya çıkmaması şartıyla ortalığı yatıştırmalarını, yani insanları kızdıran yolsuzluklara meydan vermemelerini temenni ederiz.*"<sup>39</sup>

**Beyanü'l-Hak**'ta, bu makalede, daha önce İttihatçıların yönetimleri anında yapılan baskıları ve dine karşı kayıtsız davranışları, uzun uzun anlatılmıştır. Batılılaşma yanlısı, İslam geleneksel anlayışını dışlayıcı bir siyaset takip etmiş olmakla suçlanan İttihatçılar çeşitli bakımlardan tenkit edilmişlerdir.

#### **h. Ulemanın Tarafsızlığı Konusunu Savunanlar**

31 Akşin, a.g.e., s.191-192.

32 Beyanü'l-Hak, s.2570.

33 Bayur, a.g.e. II/I, 236-238; Akşin, a.g.e., s. 194

34 Beyanü'l-Hak, s. 2587-2588

35 Akşin, a.g.e., s. 194

36 Bayur, a.g.e., s. 241; Akşin, a.g.e., s. 201-202

37 Bayur, a.g.e., s. 272

38 Bayur, a.g.e., s. 277-279

39 Beyanü'l-Hak, s. 3089-3090

Ulemanın siyasetle uğraşması gereğini savunanlar olduğu gibi onların siyasi partilere ve siyasi derneklere girmelerine karşı çıkanlar da vardır. Ahmet Şirani "Ulema-yı Kiram ve Fırkalar" veya "Yine Ulemanın Bîtarafılığı Meselesi" başlıklı makalalarında, ulemanın, siyaseti cami kürsülerine taşıdıklarını ve dini, bağlı buldukları cemiyetlerin eğilimlerine göre yorumladıklarını iddia etmekte, particilik yapma temayüllerini tehlikeli yol ve öldürücü adımlar olarak görmektedir. O, bu konuda ulemanın geri adım atması gerektiği dileğiyle şu açıklamalarda bulunmaktadır:

*"Son zamanlarda öyle bir duruma geldiler ki cami kürsülerinde Kur'anı ve hadisleri, bağlı buldukları cemiyetlerin hareketlerine göre yoruma başladılar. Bu duruma bakarak İslâm'ın geleceğinden endişe etmemek mümkün değil. Şurasını açıkça söyleyeyim ki hallerini tenkit amacım olan ulema, yalnız İstanbul uleması değildir. Defter-i seyyiât(günahlar defteri)'te taşra ulemasının da sıra numarası var. Particilik illeti o kadar yayıldı ki onlar bile zehir çemberine daldı. Başta müftüleri olduğu halde, bazı çevre ulemasının imzasını taşıyan öyle evrak görülüyor ki onları gazete sütunlarına geçirmek ,değil ulemanın, cahillerin bile haysiyetini bozar. Halkın düşüncelerinde nefret uyandırır. Bu gibi ahlaki suçlar insanların herhangi birinden çıkınca suç sayılıyorsa , ulemadan çıkınca cürüm, hatta cinayet sayılır ki,suçlusu ahlâk mahkemelerinde medeni hukuktan iskat cezası giyer. Gerçekten âlim olanlar şöyle dursun, âlim takma adını taşıyanlara bile yakışmayacağına bakılacak olursa suç işlemede istek ve seçme bulunmayacağı akla gelir. Fakat o nasıl âlimdir ki bulunduğu ülkede kendisine uyulan kişi olacak yerde, kendisi başkalarına uyuyor ve belirli kişilerin elinde oyuncak olup kalıyor. Belki bu işte çıkarları vardır. Fakat bir âlim, ilmî kişiliğini, şahsi çıkarıyla değiştirmez ve değiştirmemelidir. Değiştirirse aldanır. Kulüplerin çirkin yaygaralarına katılan bir müftü, durumunu ve kişilik değerini ayak altına almış olur. Bu manevi intiharın zarar ve ziyanı yalnız kendilerine has kalsaydı, biz de;"Ne yapalım kendi düşen ağlamaz" der geçerdik. Oysa ara yerde şer'i hukuk ve halk hukuku yok oluyor..."<sup>40</sup>*

Alimlerin cemiyetlere girmelerine hoş bakmayan yazar, bunun din istismarına ve memuriyet kadrolarının ehliyetsiz kimselerce doldurulmasına sebep olacağını ileri sürüyor ve bu görüşünü şöyle açıklıyor:

*Acaba alimler, cemiyetlere niçin giriyorlar? Ya kişisel çıkar arzusuyla veya vatana hizmet isteğiyle değil mi ? Benim kanaatime göre bunların her ikisi de ulemanın tarafsız kalmasındadır. Ulemanın girmiş bulunduğu cemiyetler aracılığı ile sağlayacakları maddî yararlar, şeyhülislamıktan tutun da, köy imamlığına varıncaya kadar ne gibi şer'i memurluklar varsa onlardan birine tayin olunmasından ibaret olabilir. Şimdi bir kere düşünelim. Cemiyetlerin yaptıkları iyilikle eline şer'i bir memurluk geçiren bir âlim, o memurluğa ya yeteneklidir ya değildir. Eğer yetenekli ise yine o memurluğa atanması her an imkan dahilindedir. Hükmü o memurlukları ne kaldırabilir ve ne de ulemadan başkasına verebilir... Eğer yetenekli değilse kendisine sunulan herhangi bir memurluğu kabul etmemelidir. Ederse kişisel yararlarını , milletin genel menfaatına tercih etmiş olur. Bu çeşit davranış bir âlimin ilmî şerefiyle uygun düşmez. Böyle bir âlimin memurluğu hükümet kadrosunda bulunursa da âhiretin mutlu kadrosunda adı görülmez. Dahası hükümet yarın başkalarının eline geçerse onların kadrosundan dışlanır. Sürekli bir kadroda bulunmak isteyen bir kimse, tarafsız olmalıdır ki hakkında " indir bindir " kuralı uygulanmasın...Vatana hizmet konusunda ise, yüce ulema cemiyetlere girerse kendilerinden beklenen hizmeti yapma ihtimali yoktur. Görüyoruz ki cemiyetlere girmiş olan ulemanın kalplerinden hakkaniyet duygusu siliniyor. Öyle bir duruma geliyor ki nazarında hak ve bâtul birbirine denk oluyor. Taraftarlarının her hareketine aynı hikmet ve aynı kerâmetle bakarken, kendilerine karşı olan cemiyetlerin taraftarlarını ayıplamaktan çekinmiyor; hatta kâfirlikle ve batıllıkla suçluyor. Aynı korkunçluk, iki tarafa katılmış olan medrese öğrencileri ile öteki kişiler arasında da görülür. Bunların dedikleri doğru olsaydı dünyada hiçbir îmanlı ve namuslu kişi kalmazdı. İnanan birine, kâfir diyen veya dalâlette olduğunu söyleyen bir kişi, kendisinin aynı küfür ve aynı dalâlette olacağını bilmez mi? Bütün müslümanların istediği yüce ulemanın, bu gibi durumlardan ve kullanılmaktan kurtulmasıdır. Ulemanın tarafsız kalması bir köşeye veya inzivaya çekilmesi demek değildir. Belki kendi meslekleri içerisinde güçlü bir ilmi cemiyet oluşturup, doğru ve gerçek siyaseti takip etmelidirler. Eğer ulema böyle bir yol izlemezse, ne millî terbiyemiz kalacak, ne de dîni ahlâkımız. Çünkü bu cemiyete mensup olan halk öteki cemiyete mensup olan ulemanın dîni konuşmalarını ve öğütlerini dinlemedikleri gibi, onları alçaltıcı ve küçültücü sözler de söyleyeceklerdir. Nitekim örneklerini görmekteyiz. Kısacası sonuç çok kötü olacaktır."<sup>41</sup>*

Bu açıklamalarda görüldüğü üzere Ahmet Şirânî, devlet memurunun tarafsız olması gerektiğini, oysa çeşitli cemiyetlere mensup alimler bu memuriyet kadrolarına girerlerse ne tarafsız kalabileceklerini ne de

40 A.g.e., s. 2621-2622

41 A.g.e., s. 2642-2643

kendilerinden beklenen hizmetleri yapabileceklerini savunuyor; cemiyetlere mensup memurların birbirlerine bakışlarına dikkat çekiyor; halk üzerinde olumsuz kanaat bırakacaklarını iddia ediyor ve dolayısıyla ulemanın siyasetten el çekmesini istiyor.

Sonuç olarak ifade edecek olursak bu bölümde, bir kısım ulemanın, Cemiyet-i İlmîye-i İslâmiye'yi kuruluş amaçlarını ve **Beyanü'l-Hak** dergisini yayınlama sebeplerini, devlet ve hükümetle ilgili yaklaşımlarını, cemiyet ve parti bakışlarını, ayrıca İttihatçılarla olan ilişkilerini, İttihatçıların da onlara bakışlarını görmüş olduk. Bundan sonraki bölümde ise, ulemanın medreseler ve mesdreselerin ıslâhı ile ilgili görüş ve düşünceleri ele alınacaktır.

## **B. Beyanül-Hak'ta Medrese**

Konuyla ilgili detaylı bilgi vermeden önce medrese konusunda ve kurum olarak tarihi gelişimi hakkında kısa bilgi vermenin uygun olacağını sanıyoruz.

"Medrese", "ders" kökünden gelen bir kelime olup genel anlamı ile "ders görülen, öğretim yapılan yer" demektir. İslamın ilk dönemlerinde mescit ve camiler aynı zamanda din bilimleri için öğretim yeri görevini de yerine getirmekteydi. Daha sonra bu eğitimi verecek yapılara ihtiyaç duyulmuş, böylece genellikle cami ve mescitlerin yanında veya onlarla birlikte medrese denilen yeni yapılar yapılmıştır.<sup>42</sup>

İslam düşünce ve kültür tarihinde XI. yüzyıldan itibaren en önemli yeri işgal eden medreseler, genellikle Nizâmü'l-Mülk'ün 1066-67'de açılışını yaptığı Bağdat Nizâmiyesi ile başlayan medreselerdir. Bundan sonra bütün İslam devletlerinde varlıklarını sürdüren bu medreseler, Osmanlı devletinde de en önemli eğitim-öğretim kurumu olma özelliğini korumuşlardır.<sup>43</sup> Bu medreselerde, Osmanlılardan önce olduğu gibi Osmanlı döneminde de genel olarak dini ilimlerin yanında fen ilimleri de okutulmaktaydı. Böylece devletin ihtiyacı olan kadı, müderris, müftü gibi görevliler yetiştirilmekteydi. Ayrıca hadis ağırlıklı "Dâru'l-Hadis" ve Kur'an eğitimi vererek cami görevlilerini yetiştiren "Dâru'l-Kurrâ"lar ve de tıbbi konulara ağırlık veren "Tıb medreseleri" bulunmaktaydı.<sup>44</sup>

Öğretim kadrolarının seçimi bakımından özerk olmayan medreselere müderrisleri, şeyhülislamlıkta olduğu gibi, padişah ya da sadrazam gibi "ilmiye" sınıfından olmayan yüksek bir yetkili veya padişahın seçtiği şeyhülislam belirliyordu.<sup>45</sup>

Osmanlı medreseleri, Kanûnî'nin kurduğu "Süleymaniye Medreseleri" (1550-59) ile zirveye ulaşmışsa da, yine aynı dönemde medreselerde bozulma işaretleri görülmeye başlamıştır.<sup>46</sup> Bu bozulma devam ederken, zaman zaman medreselerin ıslah edilmesi konusunda girişimlerde bulunulmuştur; ama, bu pek mümkün olmamıştır. Bunun üzerine özellikle ordunun ihtiyaçlarını karşılayacak olan yeni bazı teknik ve mesleki okullar açılması yoluna gidilmiştir. Bu itibarla 1734'te Üsküdar'da bir hendesehane, 1773'te Haliç kıyısında Hasköy'de Baron de Tott tarafından bir mühendishane, 1776'da deniz subayı yetiştirmek için Kaptanıderya Cezâyirli Hasan Paşa'nın çalışması sonucu, Kasımpaşa'da Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun kurulmuştur. Bunları yenileri izlemişse de, okullaşma alanında daha çok çalışma II.Mahmut döneminde olmuştur ve artarak Tanzimat döneminde sürmüştür. II. Mahmut (1808-1838) öncelikle ilköğretimi zorunlu kıldı. İstanbul'da 1838'de rüştiyeler ve memur yetiştirmek için Mekteb-i Maarif-i Adlî, 1839'da Mekteb-i Ulûm-ı Edebiye, 1849'da lise dengi olan Daru'l-Maarif kuruldu, bunları sultanî ve idâdîler takip etti. 1847'de rüştiyelere öğretmen yetiştirmek üzere Dâru'l-Muallimîn ve 1870'de Dâru'l-Muallimât, 1859'da yönetim kadrolarında görev alacaklar için

<sup>42</sup> Kayaoğlu, İsmet, **Kurumlar Tarihi**, Ankara 1980, s. 122; Hatemî, Hüseyin, "19. Yüzyılda Medreseler", **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi** 2, İstanbul 1985, s. 501

<sup>43</sup> Yazıcı, Nesimi, "Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler" **Diyanet Dergisi**, Cilt 27, Sayı 4, 1991, s. 56-57

<sup>44</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Baltacı, Cahit, **XV-XVI. Asırda Osmanlı Medreseleri**, İstanbul 1976, s. 20-23; Kazıcı, Ziya, **İslam Müesseseleri Tarihi**, İstanbul 1996, s. 241-245

<sup>45</sup> Hatemî, a.g. makale, s. 501-502

<sup>46</sup> Geniş bilgi için bkz. Yazıcı, Baltacı, Hatemî, a.g.e. ve makaleler.

Mekteb-i Mülkiye, 1847'de Ziraat, yine 1859'da orman, 1860'da telgraf vb. gibi okullar açıldı.<sup>47</sup> Bütün bu okullar medrese dışında açılmış olan okullardı. Böylece mektep ve medrese ikiliği ortaya çıkmıştı.

Medreseler böylece, Tanzimattan sonra açılan yeni okullar ve yeni yönetim usulleri karşısında önemini yitiriyordu. 1868 (1284) de medrese müderrislerinden (öğretim üyesi) oluşan 15 kişilik bir kurul toplanarak medreselerin düzeltilmesi için yönetime bir rapor sunmuşlardır. Bu raporda "Islah edilecek medreseler" için önerilen ders programı, medreselerin seviyesinin Fatih dönemine göre ilerlemeyip aksine oldukça geri kaldığını göstermektedir.

Tanzimat döneminde olduğu gibi Meşrutiyet döneminde de medreseler kendi geleneklerine bırakılmış, ciddi bir düzenleme girişimi yapılmamış, yeni okullara önem verilmiştir.<sup>48</sup> Ama bu arada medrese ya da medrese öğrencileri, zaman zaman bazı çıkarıcılar tarafından kendi çıkarları doğrultusunda kullanılmıştır.<sup>49</sup> İşte Meşrutiyet döneminde de medreselerin düştükleri bu durumdan kurtarılması için bazı kurum ve kuruluşlar tarafından bir kısım çalışmalar yapılmıştır. Daha ziyade hükümet kurumları tarafından yapılan bu çalışmalara ışık tutması bakımından Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye uleması da, **Beyanü'l-Hak** dergisinde medreselerin içine düştükleri durum ve bu durumdan nasıl kurtulması gerektiği konusunda makaleler yazılıp görüşler belirtmişlerdir.

Bu bölümde onların, medreseler konusunda yaptıkları açıklamalar ve medreselerin düzeltilmesi için nelerin yapılması gerektiği konusundaki yazdıkları makalelerde ortaya koydukları görüş ve düşünceleri incelenecektir.

#### a. Beyanü'l-Hak'ta Ulemanın Gözüyle Medresenin Doğuşu ve Gelişimi

Medreselerin doğuşundan önce ilmi öğretimle ilgili olarak Beyanü'l-Hak dergisinin sorumlu müdürü Mehmet Fatî'n şu açıklamayı yapar:

*"Hz. Peygamber, kurtulmamız için gerekli olan temel dinî ilimleri sahabelerine mescitte öğretiyordu. Sahabeler de aynı yolu izlediğinden İslam devletinde H. IV. yüzyıla kadar ilim, camilerde ve mescitlerde öğretilmiştir. Bu dört yüzyıl süresinde esasın korunmasıyla birlikte ihtiyaca göre değişiklikler olmuştur. Mesela III. yüzyılda felsefe ve fen öğretmenlerinin oturdukları yerlerde; tıp ve gerekleri, tıp kurumlarında; şer'î ilimler ise camilerde öğretiliyordu. Üstad (öğretmen) bir kitap takip etmez ve öğrenci kitap taşımazdı. Hoca anlatır öğrenci yazardı. Bu uygulamaya "tarik-ı imla (imla yolu)" adı verilir. Yazılmış kitaplar çoğunlukla bu yolda meydana gelmiştir. Öğrenci bağlı bulunduğu ilmi bitirince nerede olursa olsun zamanın tanınmış bilginlerinden yararlanırlardı. Bu bilginler yalnız camilerde değil nerede bulunurlarsa orası bir ilim yuvası olurdu. Hergün ikametlerinde öğrenciler ders alırlardı. Camiye giderken çevresinde yüzlerce öğrenci ilminden yararlanırdı. Camide halkalar oluştururlardı. Bazı tanınmışların öğrencisinin öğrencisi ve onun da öğrencisi olmak üzere üç derece öğrenciler bulunurdu. Hatta tabip olan Ebü Bekr er-Râzî'nin tedavi yurdunda bu üç çeşit öğrenci vardı ki, bir hasta önce birinci derecedeki öğrenciye gelir, hastalığı teşhis edemezse ikinciye, o da edemezse üçüncüye, bunlar da edemediğinde, teşhis üstada kalırdı. Öğrenci dediğimiz bu kişiler tabip olup Râzî'ye nisbetle öğrenci idiler. Diploma alışkanlığı yoktu. Öğrenci tuttuğu notu veya istediği bir kitabı üstadın huzurunda okur, üstad da "bu kitap bana falan tarafından okunmuştur" şeklinde bir açıklama yapardı."*

Mehmet Fatî'n medreselerin kuruluşunu ise makalesinin devamında şu şekilde anlatır:

*"Müslümanların bu yolu bırakıp bir öğretim yurdu edinmeleri Me'mûn (813-833) döneminde, ilim ve fennin en gösterişli bir zamanında özel medreselere ihtiyaç duyulmasıyla. Gerçekten binlerce ilim adamı, hakim, edip ve erdemli kişilerin yetiştiği bir dönem. İşte H. V. yüzyılın başlarında ilim ve fenne olan genel isteğin ihtiyacın üzerine çıkması ile eğitim ve öğretimin düzen altına alınması gerekliliğini göstermesiyle medreselere ihtiyaç duyulmuş. Bunun üzerine ilk medreseler yapılmıştır. İlk medreseler H.400 (1009) tarihinde Nişapur'da İbn Türk tarafından yapılan bir medrese ile daha sonra İmam Beyhâki tarafından "Beyhakiye Medresesi" adında yapılan medresedir. V. yüzyılın ortalarına doğru birkaç medrese daha yapılarak elli yıl içerisinde eğitim - öğretim yurtları hemen mükemmelliğe erişmiştir. Bugün bizi hayrette bırakan Nizâmülmülk*

<sup>47</sup> Yazıcı, a.g.e. makale, s. 60-61

<sup>48</sup> Beyanü'l-Hak, s 322-324; Hatemî, a.g. makale, s. 502-503

<sup>49</sup> Mahmut Celâlettin Paşa, **Mirât-ı Hakikat**, Tercüman Ğ Temel Eser, İstanbul 1979, s. 139-140

Medresesi o dönemin ilerleyişinden bir örnek bırakmıştır. 457 (1064) yılında Selçuklulardan Melikşah'ın veziri Nizâmülmülk tarafından, Ebû Said es- Sûfi'nin gözetimi altında Bağdat'ta Dicle kenarında yapılan bu muhteşem medrese, yüzlerce öğrenciyi içine aldığı gibi yedirme ve giydirmeyi de üzerine almıştı. Hatta her okuyana birer hizmetçi de tahsis ediliyordu. Bu kurumun geliri kurum tarafından vakfedilen malların yıllık geliri olan 60.000 dinara ulaşıyordu. Bu bilim yurdunda Ebû İshak eş-Şirâzî, İmam Ebû Nasr es-Sabağ, Sahibü-ş-Şâmil, Ebu'l-Kâsım ed -Debûsî, **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** Ebû Hâmid el-Gazalî, Sâsî, Suhreverdi, Kemalettin el-Enbârî gibi alimler ders vermişlerdir. Nizâmülmülk zamanında bu yolda görev yapan yüzlerce medrese yapılmış ve bu uğurda yıllık harcanan akçe tutarı 600.000 dinara ulaşmıştır (Bir dinar 15-20 dirhem gümüş). Daha sonra Sultan Nurettin Zengi, Selahattin Eyyübî gibiler de medreseler yapmışlardır. <sup>50</sup>

Konya Selçukluları da ilimlere çok değer vermişler, birçok yerde medreseler yaparak ilmin yayılmasına çalışmışlardır..

Osmanlılar ise ilk kuruluşlarında bir yandan ülkenin gelişmesine öte yandan da ilmin yayılmasına çaba sarfetmişler, Bursa başkent olunca ilmin yücelmesine önem verilerek birçok ilmi kurum yapmışlardır. İlk Osmanlı medresesi VIII. yüzyılın (M.XIV.y.y.) ortalarında Sultan Orhan tarafından Bursa'da yaptırılan medresedir. Bundan sonra her yerde medreseler yapılmaya başladı ve Bursa ilim merkezi oldu. Mevlâna Şemseddin Fenârî ve öğrencisi Kadzâde Rûmî gibi ilim adamları ile doldu. İstanbul alınınca Fatih, yardım elini ilim ve fenne uzattı ve İstanbul bir ilim yuvası oldu. İslam dünyasının her yerinden gelen ilim adamları ile dört yüzyıldan beri yok olan ilerleme parlamaya başladı. Fatih camii çevresinde sekiz medrese yapıldı. Bunları pekçok medrese takip etti. Eğitim ve öğretim yöntemi düzenli bir kanun altına alındı."

Mehmet Fatîn medreselerle ilgili yukarıdaki açıklamaları yaptıktan sonra, medreselerin bölümlerini, öğrenim zincirini ve öğrencilerin yükselmelerini ve öğretimlerini şu şekilde açıklar:

"Medreseler birbirinin idadisi (hazırlığı) olarak "Hâriç", "Dâhil", "Müsile-i Sahn" ve "Sahn-ı Semân" adında dört dereceye ayrıldı. Öğrenime başlayan bir öğrenci ilk bilgileri aldıktan sonra Hâriç medresesine girer ve orada ön bilgileri alarak Dahil Medresesine yükselir. Burada da Dahil derslerini gördükten sonra Musile-i Sahn medreselerine yükselir. Burada da Sahn-ı Semân denilen Dârulfununlara girerdi. Sahn-ı Semân medreseleri Fatih Camii çevresindeki sekiz medresedir ki öğretimin sonu olan birer Dârulfunundu. Bu medreselerde "hücre" sahibi kişiler gerçekten derya idiler. İçlerinden en iyilerine "muîd" (müderres muavini) adı verilirdi. Bunlar kendi medreselerinde müzakerelerde buldukları gibi "Tetimme" (yüksek öğretim veren Sahn medresesinin ortasında bulunan bölüm)'lerde medreseye muavin sıfatıyla ders verirdiler. Öğrenciler medrese , sonra da Sahn-ı Semân medreselerine nakledilerek öğretim görürler, sonra da "mülazım" kağıdını alanlar yıllarca mesleğinde çalıştıktan sonra içlerinden iyileri medreselere tayin edilirdiler. Mülazımlık kağıdını alıp da öğretim (tedris) halkasına katılmayanlara kadılık verilirdi. Yalnız kadı'l-kuzat makamı olan kazaskerlik ile İstanbul, Edirne, Bursa gibi önemli yerlerin kadıları öğretim mesleğinde bulunanlardan seçilirdi. Her seviyede öğretim üzerinde bulunanların sayısı her derecedeki medreselerin sayısı kadardı. Mesela Sahn-ı Semân için de her zaman sekiz medrese bulunurdu. Bu Sekiz Sahn medresesi bütün ulemanın seçkini olmakla avâm ve havas gözünde mevkileri çok yüksekti. Herkes bunlara saygı duyardı. Hatta Ali Cemâl Efendi (Zenbilli Ali Efendi) hacda iken kendisine şeyhülislamlık sunulmuş ve onun dönüşüne kadar fetva işlerinin yönetimi Sahn müderreslerine havale kılınmıştı. Geçmişte öğretim böyleydi." <sup>51</sup>

Bu açıklamalar Osmanlı devleti devrinde medreselerin düzeni ve dereceleri, öğretim programları ve dereceleri hakkında tatminkar fikir vermektedir. Bu durum, bu kurumların yeterli eğitim öğretim düzeyinde bulduklarını ve kaliteli insanlar yetiştirdiklerini göstermektedir.

Edîp Ayıntâbî,"Talebe-i Ulumdan Bir İstirham" adlı makalesinde, ilk medreselerle ilgili şu açıklamalarında değerlendirmemizi doğrulamaktadır:

"Bir zamanlar ilimler ve fenler bütünüyle elimizdeydi. III. yüzyılda (M. IX. yüzyıl) Bağdat, Mısır gibi Arap beldeleri hikmet (felsefe) ilimleriyle dolmuş Yâkub b. el Kindî gibi hikmet ilimleri yazarları yetişmişti. Ölçü bilimleri, münazara (tartışma) ilmi, ilm-i heyet (astronomi), zîc (yıldızların yerlerini ve dolaşmalarını gösteren cetvel) ilmi, cebir, kimya bilimleri pek ileri gitmiş, Mehmet Belhî, ilm-i nücum (astroloji) da çok

<sup>50</sup> Beyanü'l-Hak, s. 136-137

<sup>51</sup> A.g.e., s.167

tanınmıştı. Halife Muktedir zamanında Sinan b. Sâbit'in bir imtihanında sekizyüz altmış kişi ehliyetini ortaya koymuştu. Osmanlı saltanatında da bu yol izlenmişti. Medreseler bilimlerle dolmuş ve bölümlere ayrılmıştı. Tıp, matematik, tabii bilimler, Süleymaniye medreselerinde öğretilir; gerekli fıkıh, edebiyat, mütimmimat (tümleç), eflâk (gökler, zamanlar) kanunları Fatih tetimmelerinde tamamlanırdı. Seyyit ve Sâdettin gibi âlimler, İmâdî gibi doktorlar, Hoca İshak ve İsmail gibi matematikçiler bu medreselerden çıkmıştı. İsmâ âleminde medeni hükümlere hizmet bu medreselerdeydi. Biz şimdi yeni bilimleri yeni bir şey gibi görüyoruz." 52

Bâyezıd Dersiamlarından Ermenekli Safvet de medreselerle ilgili yazdığı "Medreselerimiz" başlıklı makalelerinde, yine söze İslam tarihinde çok büyük bir yeri olan o muazzam öğretim yurtlarının içerisinde, manen heybetli ve muhteşem olmasına rağmen görünüşte sâde ve kapanık odalarında geçmişte yetiştirdiği büyük insanlar ile övünmeyi hak kazandığını; vaktiyle siyasi kişilerin, hâkimlerin, kumandanların, kaptanların hep medreselerde yetiştiklerini; o zamanlar İslâm Meşihat dairesinin şimdiki gibi yalnız şer'î mahkemelerin başvuru yeri olmayıp; hem eğitimi, hem adliyeti içine aldığı; tıp, mühendislik, astronomi ile birlikte dinî ilimlerin de orada öğretildiğini; bütün ilerleme ve yükselme sebeplerinin oraya bağlı olduğunu; Ebû Suud'ların, Zenbilli'lerin, İbn Kemâllerin, Fahrettin Razîlerin, İbn Sîna'ların o büyük makamlarda yetiştiklerini anlatır<sup>53</sup> Osmanlı devletinin her köşesinde hayır sahipleri tarafından yapılan bu medreselerin, yalnız dinin değil aynı zamanda birbirine sıkı bir şekilde bağlı bulunan din ile dünyanın ilerlemesi, böylece İslâm milletinin refah ve saadetinin artması için yapılmış olduğunu dile getirir.<sup>54</sup> İnsaflı düşünüldüğünde, bugün ülkenin ilerleme aracı olan okulların varlığı değil adı bile yokken hem Osmanlılardan önce, hem Osmanlılar zamanında bu milletin işlerinin güzelce yürütülmesini medreselerin üzerine aldıklarını; içişleri ile dışişlerini yöneten pek çok büyük kişilerin hep medrelerde yetiştiğini; verdikleri cevaplarla Avrupa'yı susturacak şekilde güçlü olan son tanınmış Osmanlı vezirlerinden Şîrvanî'lerin, Âlî Paşaların, Fuat Paşaların, Cevdet Paşaların bile, o Osmanlı tarihinin yüce şanına canlı birer örnek olarak medrelerde yetiştiğini, üç değişik makelesinde uzun uzun anlatmıştır.<sup>55</sup>

Değişik makale sahipleri tarafından Abbasîler, Selçuklular ve Osmanlıların çöküş dönemlerine kadar geçen zaman içerisinde medreseler bu şekilde dile getirilirken, zamanla bu ilim kurumlarında, gerekli tedbirler alınmadığından çöküş başlamıştır.

### **b. Beyanü'l-Hak'ta Ulemanın Medreselerin Çöküşüne Dair Görüşleri**

**Beyanü'l-Hak** dergisindeki medrese ile ilgili yazılmış olan makalelerde ilmiye sınıfından olanlar da, medreselerin ıslah edilmesi gerektiği üzerinde dururlar.

Yukarıda görüldüğü gibi ilk medreselerde tabii ilimlerle tıp, eczacılık, geometri, aritmetik, feraiz vs. konularda da öğretim yapılmaktaydı. Ama zamanla ilim, aklî ve naklî ilimler diye ikiye ayrılmış; bazıları bu ayrılmayı çok mübalağalı bir şekilde ileri götürüp İslâmî ve naklî ilimlere "*ulûm-i memduha*" (övülmüş ilimler), evâil ilimlerine (rasyonel aklî ilimler) de "*ulûm-ı mezmûme*" (yerilmiş ilimler) gözüyle bakmışlardır.<sup>56</sup>

Ama ne yazık ki islâmî ilimlerde bile medrese zamanla geri kalmıştır.

Konuyla ilgili olarak Mustafa Sabri Efendi, Beyanü'l-Hak'ta yazdığı bir makalesinin medrese ile ilgili bir bölümünde, *Medrese öğretiminin gerçek amacı olan şer'î ilimler açısından da ilim zenginliğine gerçekten vâris olabileseydik İslâm dini hakkında oluşan yeni fikirler, yeni itirazlar o zaman bizim güvültümüz arasında işiltilmeden yok olur ilmi büyüklüğümüze karşı haya basıncı ile parlamadan sönerdi,* diyerek o zamanki sataşmalara da cevap vermektedir. Müslümanların ilerleme yolunda geri kalmış olmalarını da, "*müslümanların ilerleme yolunda geri kalmaları dinlerinden değil, kendilerinden, belki dinlerine lâyük insan olamadıklarında ileri geldiği*" ni örneklerle açıklamaktadır.<sup>57</sup>

52 A.g.e., s.2068

53 A.g.e., s. 1642-1644

54 A.g.e., s. 1678

55 A.g.e., s.1730

56 Sayılı, Aydın. "Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmamak Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese), **Araştırma I** 1963, D.T.C.F. Felsefe Araştırma Enstitüsü , Ankara 1964, s. 32

57 **Beyanü'l-Hak**, s.89-92

Adını açıklamayan ama ilmiye sınıfından olduğunu bildiren birisi tarafından kaleme alınan "İslâh-ı Medâris" adlı makalede ise şu açıklamalarda bulunulur:

*"Medreseler, vaktiyle, devletin ve milletin ilim ve irfanına yararlı hizmetlerde, dini çalışmalarda başarılı olan pek çok olgun ve erdemli kişilere övünç kaynağı idi. Bu feyiz yuvası ve saadet kaynağı zamanla büyük önemini yitirmiş; asker kaçaklarına ve tembellelere sığınak, boşa ömür tüketenlere barınak olmuştur. Medreselerin bu iniş ve çöküşünün üzücü birçok sebebi vardır." O, böyle dedikten sonra bu çöküşün nedenlerini birkaç madde halinde şu şekilde açıklamaktadır. "Birincisi öğretim usulünün sağlıklı bir kurala bağlanmaması; ikincisi öğretim işinin öğrencinin keyfine tabi olup tamamladığı derslerden imtihan edilmemesi; üçüncüsü maliye hazinesinin şer'i masraflarından, öğretim anında öğrencinin geçiminin sağlanması; dördüncüsü öğretim süresinin onsekiz yıl gibi gayet uzun bir süre olması; beşincisi öğrenci ancak yılın yalnız altı ayında öğretim ile uğraşıp geri kalan sürede boş kılması; altıncısı yeni bilimlerden öğrencinin bütünüyle mahrum bırakılması; yedincisi zamanımızda öğrenilmesi kaçınılmaz olan yabancı dillerden hiçbirine öğrencinin katılmaması; sekizincisi bir fenden birçok kitap okutturmamakla zaman yitirilmesi; dokuzuncusu kısa ve gerekli meseleleri toplayan kitapların ilmi bir heyet aracılığıyla seçilip bunların öğretilmesinin zorunluluk altına alınmaması sözkonusu sebeplerden sayılmaya değer." 58*

Mehmet Fatî'nin ise ilk medreselerle ilgili yukarıdaki bilgileri verdikten sonra Kanunî dönemindeki medreselerin büyüklüğünü ve sonra gelen çöküşü şöyle dile getirir:

*"Kanunî döneminde birçok tabibe, cerraha ve mühendise gerek duyulmuş, işte bu ihtiyacı anlayan padişah, Süleymaniye Camii yanında bir tıp medresesi ile matematik (riyaziye) için dört medrese yapmıştır. Hatta tıp medresesi çevresinde o çağda hiçbir yerde düşünülüp yapılmayan Darü's-şifada yapılmıştır. XVI. yüzyılın ortalarında İstanbul'da beş darülfunun bulunduğunu görüyoruz. O çağda ise Avrupa'da böyle uzmanlar yetiştirecek darülfunlar yapmak akıllarından bile geçmiyordu. Bundan sonra ilim ve fen, yavaş yavaş, Doğuyu bırakarak Batıya geçmiş, Batı ilerleye ilerleye bu günkü duruma ulaşmış, ülkemiz ise gittikçe bir cahiller topluluğu olmuştur." 59*

Mehmet Fatî'nin medreselerdeki gerilemenin sebepleri arasında çok önemli gördüğü eksikliği de şöyle dile getirir:

*"Eşsiz fikirlere, güzelliklere tutkun olan ve birçok sosyal sebeplerin etkisiyle maddi güzellikleri önemsemeyen müslümanlar, öğretimlerinde de bu yolu izlemişler ve ilerlemelerini, öğretimlerini maddi bir düzenleyiciye bağlayamamışlardır. Konumuzu oluşturan ve öğretimde maddi düzenleyicinin en başta geldiği gösterilen imtihanın da, öğretimin ayrılmaz bir gerekliliği olduğunu tabiatıyla düşünmemişlerdir. Gerçi bu eksiklik önceleri varlığını belli etmemiş ve İslâm ilimlerinin kalkınma ve ilerleme yolundan geri kalmasına sebep olmamışsa da; iyiniyet, şeklini ve amaçlarını her işte değiştirmeye başlamış olduğu zamandan itibaren ilerleme yolumuzdaki manevî sevkedici yavaş yavaş sarsıntıya uğramış, acınır bir duruma, derin bir çöküntüye düşmüştür.*

*Yüzbin kere yazık ki hükümetimiz altmış yıldan beri her yönetim şubesinde az çok, iyi kötü bir yenilik göstermek istediği halde İslam eğitimimizi, doğal düşüşünde bırakmış ve belki düşüşün hızlanması için üst üste darbeler indirmiş; ülkenin fikri terbiyesini başka noktalarda, başka çıgırlarda aramaya başlamıştır. Haysiyetle uzlaşmayan bu davranış, bu aşırı hata, düştüğü yerden kalkmak isteyen bütün halkımızı, bir dengesizlikle yeniden düşürmüştür." 60*

Mehmet Fatî'nin bu açıklamayı yaparken, "Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye Selânik Vilayeti Heyet-i İdaresi" de istibdât diye nitelendirdiği dönemi kötileyen şu açıklamayı yapmıştır:

*"Otuz küsur yıl devam eden uğursuz eski devirde millet fertlerinin fikirlerinin aydınlanması istenilmediğinden, İstibdâtçı hükümetin ilk saldırısı eskiden beri, ilim ve irfan kaynağı olan medreselerimize karşı olmuştur." 61*

58 A.g.e., s.250

59 A.g.e., s. 167

60 A.g.e., s.359

61 A.g.e., s. 1087

Bir medrese öğrencisi ise "... Ne çare ki biz medrese öğrencileri bugünlerde bütün bütün zıvanadan çıkmışızdır. Zira herhangi bir kahveye göz atılsa müşterilerin büyük çoğunluğunu öğrencilerin oluşturduğu görülür.." diyerek kahvelerde medrese öğrencilerinin oyun oynayarak zaman geçirdiklerini, Meşihat kapısından tayin edilen müfettişlerin buna dikkat etmediklerini yazısında belirtip tenkit etmektedir.<sup>62</sup>

İlmiyeden Mehmet Şükrü imzalı "İlmiyeye Acımak Lazım" başlıklı makalede ise, aynı dönem ile ilgili olarak:

"Uğursuz dönem olan istibdâtın örf ve adetinden biri de medrese öğrencisi kisvesi altında, bir takım ırgat, tüccar, bakkal olan kişileri, medreselere kaydedip, o yüce bilim yuvasını bu kişilere güvenli yurt yapmış olmasıdır..<sup>63</sup> diyerek böylece medreselerin bozulduğunu savunmuştur.

Ermenekli Mustafa Saffet ise, zamanla çok önemli kişiler yetiştiren medresenin gerileme sebebini ihmale, ilgisizliğe ve himayesizliğe dayandırır:

"İhmaller ve himayesizlikler içerisinde yuvarlanan medreseler gerçi büsbütün ruhsuz kalacak dereceye gelmemişse de, himayesizlik gibi müzmin bir hastalığın etkisi altında ezilmekteydi. O zamanın hükümeti kendisine hiçbir şeyin gereğini hissettirmiyordu. Kendisine, ne bir mühendisin ne de bir doktorun ve ne de bir hakimin gerek olmadığı inancındaydı. Bu inanç sebebiyle ne hükümetin ne de halkın gözünde bir doktorun, bir mühendisin, ne de bir hakimin, büsbütün cahil bir çiftçiden farkı vardı. Yalnız halkın diyanete olan bağlılığı yüzünden, dinî ilimlere önem verilir, dinî ilimleri bilenler âlim tanınırdı. İşte medreselerde okunan tıp, astronomi gibi bilimler, hükümetin, halkın isteksizliği yüzünden büsbütün bırakılmış denecek dereceye kadar gelmiştir. Bu durum Kanunî döneminden sonra başlamış ve artarak günümüze kadar sürüklene sürüklene şimdiki durumunu almıştır. O muhterem Ders Vekâleti Meclisi, iki yıl önce, İstanbul'daki medreselere bile sözü geçmez bir duruma gelmişti.<sup>64</sup>

.... Acaba, zamanında Osmanlı hükümeti bu fen ve ilim adamlarını korusaydı, onlara gereken görevini yapsaydı, bu fenler ortadan kalkabilir miydi? Şüphesiz, kalkmak şöyle dursun şu andaki ilerlemesini Maarif Vekâletiyle değil Meşihat-ı İslâmiye vasıtasıyla hazırladı...

İşte bu şekilde, milletin yalnızca kişisel girişimine kalan ilim öğrenimi, fıkıh, hadis, tefsîr, Arap edebiyatına dayanarak diğer bilimler hemen yok olacak bir dereceye geldiği zaman, hükümet uyanmış ve matematik fenninin gereğini anlamışsa da, ne yazık ki, matematik artık istenildiği gibi medreselerde bulunmayacak ve bulunamayacak bir duruma gelmişti. İşte o zaman hükümet aradığı bu gibi fenleri medreselerde bulamayınca, Maarif-i Umûmiye Nezareti (Millî Eğitim Bakanlığı) adıyla eğitimin başını ayırmış ve Meşihat Dairesi (Şeyhülislamlık) da bu büyük unvanı elinden kaptırmıştır.

Bu tarihten sonra Maarif-i Umûmiye Nezareti kendi yönetimi altında açtığı okulların ilerlemesine fikren ve mâlen mümkün olduğu kadar çalışırken, Meşihat Dairesi Ders Vekâleti Meclisi ise, eski bildiğinden dönmemiş, şaşmamış; dört-beş yüzyıl önce çizilen bir ders programını değiştirmekte bir sakınca olmadığı halde; değiştirip düzeltme yoluna gitmeyi bile gerek duymamıştır..."<sup>65</sup>

**Beyanü'l-Hak'ta** medreselerin çöküşüyle ilgili bu gibi açıklamalar yapılırken, alınması gereken tedbirler ve yapılması gereken düzenlemelerle ilgili görüşler de ortaya konmaktadır.

### c. Beyanü'l-Hak'ta Medreselerin Islahatı ile İlgili Görüşler

Medreselerin ıslahatıyla (yeni düzenlemeler) ilgili olarak **Beyanü'l-Hak'ta** pek çok makale yazılmıştır. Genel olarak herkes bu kurumda bazı yenilik ve düzenleme yapılmasını istemiştir.

Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye tarafından kaleme alınıp Dahiliye Nezaretine sunulan bir beyanname'nin medreseyle ilgili olan bölümünde, Meşrutiyetin ilanından sonra her şeyde terakkî (yükselip ilerleme) isteğine

<sup>62</sup> A.g.e., s. 2113-2114

<sup>63</sup> A.g.e., s. 2144

<sup>64</sup> A.g.e., s.1644-1645

<sup>65</sup> A.g.e., s. 1678-1679



gerek duyulduğundan, Osmanlı devletinin ve bütün İslam aleminin ilmi ilerlemesine ve sosyal değişmelerine tek çıkış yolu olan medreseler için de, yeni düzenlemeler yapılarak her çeşit ilim ve fennin okutulduğu yüksek kurumlar olması istenilmiştir.<sup>66</sup>

İslah konusunda pekçok kişi makale yazmıştır. Makale yazarlar arasında değişik kişiler, farklı görüşlerini açıkça ortaya koymuşlardır:

### 1. Bursa Mebusu Ömer Fevzi'nin Görüşleri

Bursa Mebusu Ömer Fevzi yazısında, var olan bir şeyin temelinden yıkılıp başka bir şekilde yeniden yapılmasını yerine, var olan bu şeyin temelini bozmadan yeniden düzenlenmesinin ve tamir edilmesinin daha iyi olacağını belirtir. İlimin gelişmesi için vakıfların ilmiyeye bırakılmasını, öğrencilerin maddeten desteklenmesini, ders dönemi sonunda imtihan yapılmasını vs. ister. Ona göre, ilmî medreseler ve şer'î meslekler konusunda kolaylıkla elde edilebilecek ve kendisinden çabuk yarar sağlanacak olanı temele dokunmamak, tamir ve ıslahta birdenbire çok ileri gidilmeyip, yavaş yavaş ve kolay yolla gittikçe genişleterek, ilerleyecek şekilde olmalıdır. Çünkü medreselerin o andaki durumu; her tarafı çürümüşse de temel taşları sağlam, bütünüyle ortadan kaldırılıp yok edilmesi sakıncalıdır, yalnız onarılması zorunludur; o, geniş yanlı ve değişik yönlü, sayısız güçleri içine alan büyük bir binaya benzer. Bu bina, tamir edilmezse herhalde yıkılıp yok olacak, bütünüyle yararı ve belki temeli yok olup gidecektir. Temelinden yıkıp yapmaya birçok usta ve kereste gerekirse de, şimdilik tamirinin yapılıp oturulacak bir duruma gelmesine çaba sarfedilmeli; bir yandan da tamircisi, kerestesi, araç ve gereçleri hazırlanmalı. İleride yine temeli bozmamak kuralıyla bir yenilik yapılabilir. Öyleyse öğretim şeklini birdenbire bozmayarak gerekli bazı fenleri camilerde ve medreselerde göstermek ve her fenden öteki fenne imtihanla geçmek ve bazı ahlak yönlerini dikkate almak üzere yavaş yavaş ilerlemeye başlanırsa amaca kolayca gidilebilir. Ayrıca ilmî ilerlemenin birinci teşvikçisi olan hayır sahiplerinin vakıfları sağlıklı bir düzene konulmalı ve yönetimi de bir ilmiye heyetine bırakılmalıdır. Yalnız, doğruluk üzere çalışmalarda bulunacak olan sağlam bir ilmiye heyeti yönetimine. Ayrıca da öğretim anında öğrenci bütünüyle olmasa da çoğunluğu yaşam sıkıntısından, geçim endişesinden maddi yönden kurtarılmalı.\* Sonra öğrenimini bitirdiğinde ne gibi işlerde bulunacak ve eline ne kadar para geçeceği kesinlikle belirlenmelidir. Yoksa alınan bütün tertipler, yapılan bütün yeni düzenlemeler boşa gider. Kendi parasıyla okuyacak öğrencilere her zaman medreseye girme imkanı tanınmalı. Bitirme sınavı zorunlu olmalı yalnız öğrenci, belirli süreden fazla medresede bırakılmamalıdır.<sup>67</sup>

### 2. Sorumlu Müdür Mehmet Fatî'nin Görüşleri

Mehmet Fatî ise daha çok medreselerde imtihanın gerekliliği üzerinde durur ve şu görüşlere yer verir:

*"Yükselmeyi (terakkiyatı), toplumları için hayat kaynağı bilen milletler, hayatlarını korumak için yalnız iki şeyi düşünürler. Birisi kendilerine ulaşan yükselmeyi daha ileri götürmek, öteki ise daha sonra gelecek olanları, kendilerine ulaşan yükselmeyi koruyabilir ve daha ileri götürebilir bir anlayışa sahip kılmaktır. İşte sürekli bu iki ilkeye önem vermelerinden dolayı, kendi yükselmelerinin etkileyici gücü olan manevi ihtisasları ve maddi sebepleri güzelce ayırıp, ilerleme kaynağı olan öğretimin, düzeltilip tamamlanmasında bu güçleri kullanmışlardır. Öğretimin tamamlanmasına sebep olan bu güçlerin maddi olanlarını, gerekli vasıfları taşıyan öğretmenler, öğrencilerin sağlığını korumak için, uygun programları ve kitapları, bilimsel aletleri ve gerekli olan öteki şeyleri de sağlar."*

Bu açıklamayı yaptıktan sonra imtihanın gerekliliği üzerinde duran Mehmet Fatî, yalnız **Kur'a** imtihanlarına karşı çıkar ve bunu şöyle dile getirir:

*"İslâmî öğretim her çeşit maddi ve manevi gereklerden mahrum kalarak amaçtan düşmeye başladığı bir sırada, ki 1270 (1853) yıllarına rastlar, medrese öğrencisi, Kur'a imtihanı adıyla altı yıl süren bir sınava boyun eğdirilmişti. Acaba bir Kur'a imtihanının medrese öğretimine etki seviyesi ne kadardı? Açık ki bu Kur'a imtihanları eski düşüncesine göre öğretimin tamamlanması amacıyla konulmamıştı. Belki taşrada ve İstanbul'da çoğalan öğrencinin sayısını azaltmak amacı güzetilmiştir. Çünkü bir yandan öğrencinin bilgi*

<sup>66</sup> A.g.e., s. 961

\* Mustafa Sabri Efendi de bir makalesinde medrese öğrencisine karnını doyurmasını sağlayacak bir varlığın bulunmasını dile getirir. **Beyanü'l-Hak**, s.92.

<sup>67</sup> **Beyanü'l-Hak**, s.324.

düzeyi bir ölçü ile belirlenmezse medresede oturan olmak veya öyle görünerek askerlikten yakayı kurtarmak için iyi bir yol oluşturur. Bu ise yüce ilim yuvasını perde olarak kullanmak, yüce askerlik yoluna ise zarar vermektir ki maddi ve manevi zararları bellidir. Şu halde medreselere sınav koymak iki noktadan gereklidir. Biri öğrenciyi derse çalışmaya zorlar, öteki ise askeri yararlar sağlar.

Öğrenciyi çalışmaya zorlamak için her yıl okudukları derslerden sınav yapılmalıdır. İki yıl başarı sağlayamayanlar medreseden çıkarılmalıdır. Böylece çıkarılan, askerlik görevine tabi tutulacağından askerliğin menfaatleri de sağlanmış olur. Medrese öğreniminin temel esaslarından olan şu cihet önceden beri düşünülmendiğinden zorunlu olarak askerî yönden menfaat sağlama yönüne gidilmiş ve onaltı yıl öncesine kadar Kur'a imtihanları yapılmış ve her nedense bu onaltı yıldan beri de bütünüyle yetersiz olduğu söylenmeyen bu imtihanlar da kaldırılarak hem öğretim büsbütün altüst edilmiş, hem de askeri yönden menfaatler zarara uğramıştır. Bu yeni dönemde ise bizim için yararı sınırlı olan Kur'a imtihanlarına yeniden başlamak istenildiğini görüyoruz. Ama, acaba medreselerde şimdi sınıf imtihanının yapılması mümkün müdür? Doğal olarak medreseler, şu andaki ihtiyaca uygun bir tarzda ıslah edilmezse sınıf imtihanları da düzenli bir şekilde yapılamaz. Yeniden düzenleme yapıncaya kadar ki, üç yıl kadar uzayacağı bellidir, Kur'a imtihanlarının yapılması gerekir. Bu durumda bu imtihanların yarar ve zararlarını göz önünde tutarak, hiç olmazsa zararlarının sınırlandırılması çarelerini araştıralım."

Mehmet Fatî'n, Kur'a imtihanlarıyla ilgili bu açıklamayı yaptıktan sonra, aşağıdaki üç maddede belirtilen sakıncalar giderilirse, Kur'a imtihanlarından yarar sağlanacağını ve öğrenciyi öğretime zorlayacağını bildirir:

I- İmtihanlar öğretimi takip etmediğinden, çoğunlukla öğrencinin önce okuduğu veya okuyacağı derslerden imtihan olunması gerekir. Bu şekilde öğrenci aldığı dersleri bırakarak geçmiş ya da gelecek derslerle uğraşacağından, verilen derslere ne kadar zarar vereceği taktir edilmelidir.

II- İmtihanlar, her millette, her okulda benimsendiğinden ders sonunu takip etmeyip, kur'a çekilişinden sonra yapılması ve bu sebeble imtihanın bazen dersin başına bazen ortasına tesadüf etmesi sebebiyle öğretim dönemi ikiye bölünmektedir ki bu öğretimin bütünüyle yok olması demektir.

III- Bilgiyi değerlendirme pek kolay bir şey olmayıp öğrencinin sınav anında ruhsal durumunda küçük bir dağınıklıkla bilgisini ve elde ettiklerini açıklayamaması ile sonuçlanabilir. Bu yüzden, bütün okullarda, gücünü göstermeyen efendi (öğrenci), okuldan çıkarılmamalı ve gelecek yıl bir daha denemesi yoluna gidilmelidir. Bunun yararları açıktır. Kişisel deneyimimle bilirim ki sınıfta kalan efendilerden birçoğu ikinci yıl olağanüstü ilerleme göstermiştir. Sınavın yenilenmesi ikinci yıla güçlü başlatacağından ve öğrenciyi derse çalışmaya zorlayacağından büyük bir yarar sağlayacaktır. İşte Kur'a sınavlarında bu durum dikkate alınmayarak yalnız bir kez denemekle yetiniliyor ki, bu büyük bir haksızlıktır."

Mehmet Fatî'n bu açıklamaları yaptıktan sonra, Ders Vekâleti ve Harbiye nezaretine de, makalesinin son bölümünde; "İşte son mesele. Gerek Ders Vekaleti'nden gerek Harbiye Nezareti'nden çok önemle dikkate alınmasını mesleğim adına değil, hak ve hakikat adına açıklıyorum" diyerek sözünü bitirir.<sup>68</sup>

### 3. İsim Vermeden İlimiyeden Olduklarını Söyleyenlerin Görüşleri

Adını vermeyen, fakat ilmiye sınıfından olduğunu söyleyen birisi ise, "İslâh-ı Medâris" başlıklı yazısında medreselerin ciddi şekilde ıslahı konusunda ulemadan ve özellikle taşra ulemasından olup da mebus (milletvekili) olarak bugün İstanbul'da ve Mısır'daki Camiul-Ezher'de bulunan erdemli ve yetişkin kişiler ile medrese öğrencilerinin görüşlerini, yazılı olarak açıklamaya çağırıdıktan sonra, bu konuda bir çığır açmak için de, aşağıdaki açıklamalarda bulunur:

1- Medreselerde şu bilimler öğretilmelidir: Sarf, nahiv, mantık, âdâp, arûz, maanî, beyan ve bediî, kelam, hikmet-i cedîde, fıkıh usulu, fıkıh, Farsça, yabancı dillerden biri, tarih, matematik, resmi yazışma.

2-Medreseleri fenlere göre ayırmalı ve dersler dersanelerde öğretilmelidir. Müderris, sarf öğretimini bitirince, öğrenci bir ilmiye heyeti tarafından sıkı bir sınavdan geçirilerek, başarılı olanlar nahiv medresesine

68 A.g.e., s.359-360

nakledilmelidir. Başarısız olanlar, bir yıl daha yerinde kalıp ikinci yıl yine başarısız olursa medreseden çıkarılmalıdır. Sarf müderrisi, sarfı, bu şekilde birkaç kez tekrar edince öğrenci bu bilgiden büyük ölçüde yararlanacaktır. Sarftan şimdilik kısa ve önemli konuları içeren bir kitap seçilmelidir. İmam Birgivi'nin "Kıfaye" adlı kitabının şimdilik amacı sağlamakta yeterli olduğu sanılır. Nahiv medresesi ve öteki medreseler buna uygun olarak düzenlenmelidir.

3- Müderris olacak kişi bir ilmiye heyeti tarafından seçilmelidir.

4- Medreselerde öğretilen ilimlere dair kütüphaneler kurulmalıdır.

5- Günde üç defa ve üç saat öğretim yapılmalıdır.

6- İmaret ıslah edilmeli, evkâf ve maariften yardım olarak öğrenciye geçim sağlanmalı ve yılda on ay sürekli öğretimle meşgul olunmalıdır. Maarif-i Şer'îye'den sayılmayan yerlere Beytülmal'den paralar harcanmakta ve çok israf yapılmaktayken, şer'î ilimleri okuyup öğrenenler, yaşama sıkıntısı çekmektedirler. Bundan böyle buna sessiz kalınmayıp, çaresine bakılmalıdır.

7- Öğrenci, öğrenmekte olduğu dillerde, fesâhat ve belâgat üzere konuşmaya alıştırmalı. Meselâ Nahiv medreselerinde güzel konuşan Araplardan bir veya birkaç kişi bulundurularak öğrenci ile karşılıklı konuşturulmalı.

8- Büyük bir medrese oluşturarak Mekteb-i Nüvvâb'da, Hukuk ve Mülkiye'de okutulup da medreseler de okunmayan fenler ve kanunlar okutulmalı.

9- Medreselerde öğretimi tamamlayanların kur'adan ayrı tutulmaları ve okumak istedikleri yüksek okullardan istediklerine sınavsız girme hakları olmalı.

10- Yüksek medreseleri bitirenler, yukarıdaki ayrıcalıkları elde etmelerinden başka; devletin şer'î, mülki bütün memurluklarına imtihansız kabul edilmelidirler.<sup>69</sup>

Yine "İslah-ı Tedrîs Hakkında" başlıklı yazıda, ilmiyeden biri olduğunu söyleyen bir diğeri ise, medreselerin ıslahı konusunda aşağıdaki hususlarda açıklamalarda bulunur:

1- Müderrisler, yalnız ihtisâsı bulunduğu ilmi öğretmek üzere ayrılmalı. Herkes doğuştan yeteneği ölçüsünde ilimlerden pay almıyor mu? Öyleyse edebî, şer'î ve felsefî ilimlerde ihtisâslı geçinerek öğrencinin öğretim hayatını, uzun bir süre öğretim rahlesi önünde yok etmek doğru değildir. Müderrisler, ihtisâslı kişilerden seçilirse, öğretilen bir ilim için, zorunlu olarak gerekli olunagelen bir sürü haşîye ve şerh külfetinden kurtulurlar.

2- Öğrenci, Arapça ilimlere başlamadan önce özel olarak veya mekteplerin birinde Kur'an'ı tecvide uygun olarak okumayı öğrendikten sonra Osmanlı diliyle sarfını ve nahvini de kısaca öğrenmeli. Öyle hiçbir şey bilmeden öğretime alınmamalı.

3- Şu anda gerekli olan kitaplar kısmen elden geçirilmeli, kısmen de yeniden düzenlenip artırılmalı. Sarf ilminden **Emsile**, **Maksût**, **Kâfiye** veya öncekilere denk, uygun bir eser seçilmeli. Ders öncesinde de öğrencinin anlayamayacağı vâdilerde dem vurulmamalı. Nahv ilminden sırasıyla **Avâmil**, **İzhâr**, **Fevaid-i Ziyâiyye**, **Muğni'l-Lebîb**'in özel bölümleri seçilmeli. Fakat bu eserlerin boş bahaneler, yersiz düşünceler uzun uzadıya tartışmalar ile yazılmış olan şerhleri ve haşiyeleri bütünüyle çıkarılmalı. Belâgat ilminden ulemânın **Mutavvel**, **Delâilü'l-İcâz**, **Esrârü'l-Belâga** gibi kaynaklardan biri okunmalı. Kaideleri korumak için de mensûr belîğ bir edebî eser ile yeter derecede **Esrârü'l-Belağa** gibi kaynaklardan biri okunmalı, işte bu noktaya dikkat edilmediğinden, yüksek bir tarzda yazılmış bir edebî eseri anlamak için şerh, haşîye arıyoruz. Hele yüksek tabakadan bir kişinin yazdığı güzel bir eseri, şerhin yardımıyla anlasak bile, dilimize çevirmek istediğimizde, içerisindeki edebî güzelliği bütünüyle kayboluyor.... İlmü'l münâzarada Gelenbevî ile yetinilmeli; İlmü'l mantıkta Hz. Kutbun Metn-i Şemsiyye şerh olmak üzere te'lif ettikleri tasavvurât ve tasdikât kaidelerini açıklamak, daha doğrusu realitedeki mantık meselelerini eski bakış açısından kurtaracak bir ortam sağlanmalı. İlm-i vazı'dan Ali Kuşçu, ilm-i aruzdan **Hazrecî**, ilm-i fıkıhtan **Hidaye**, **el-Eşbah ve'n-Nezair**; hadisten **Meşarik-i Şerîf**, **Elfiyye-i İbni's-Salah**; İlmü'l Kelâmdan **Akaid-i Nesefiye**, **Şerh-i Mevâkıf**'dan Umur-

<sup>69</sup> A.g.e., s.250-251

ı Amme, Cevâhir, Âraz konuları okunmalı; usul-ı fıkıh ilminden **Telvih**, **Tavdih** veya **Mirat**; tefsir ilminden **Kâdi**, biraz da **Keşşaf**, **Ruhu'l Meanî**; siyerden **Şifâ-i Şerif**; ahlaktan **Tarikat-ı Muhammediye** biraz da **İhyâü'l-Ulûm**; lügat ilminden **Nühbe-i Vehbî**, **Muhtaru's Sıhah** ile **Fıkühü'l-Luga'dan** da birer parça okutulmalı; ilave edilmesi gerekli dersler: İslâm tarihinden güzel bir eser, kısaltılmış genel coğrafya, yeni ve eski astronomi, fizik bilgisinin önemli konuları, aritmetik, ondalık sayılar, bayağı kesir, orantı, şirket, iskonto; Osmanlı belâgatı, Fars edebiyatı, Batı dillerinden İngilizce veya Fransızca.

4- Öğretim yılını oniki yıl kararlaştırılıp Salı ve Cuma'dan başka günlerde üç ve Salı ve Cuma günlerinde iki ders okutulmalı, on ay devam edilerek sözkonusu derslerin öğretimi paylaştırılmalı.

5- Dersler özel müderrisler tarafından dersanelerde veya her türlü gürültüden uzak özel bir yerde okutulmalı.

6- Düzenli derslerden yalnız İngilizce veya Fransızca öğretimi seçmeli olmalı."

Bunlar çok güzel ama, öğrenciyi dertlerden, ihtiyaçtan kurtaracak çare bulunmadıkça hepsi de kuru bir dilek olarak kalır.<sup>70</sup>

Yine, "Medâris-i İlmiyye" başlıklı başka bir makalede ise, yine ilmiyeden olduğunu belirtip isim vermeyen başka biri; millî varlığın ilim ve hünerle ayakta kalabileceğini bu ilim ve hünerin ise dinî, millî ve çağdaş gibi temel bölümlere ayrılacağını; medenî Batı toplumlarında dinî bilgiler denilince, sırf akaid ve dinî felsefenin akla geldiğini, bizde ise İslam şeriatında dini bilgiler denilince bu tabirde yer alan makale ve mânânın o kadar sınırlı olmayıp sosyal toplumların dünya ve ahiretini şenlendirecek ilimlerin ve fenlerin akla geldiğini; dinî bilgilerin tefsir, hadis, fıkıh usûlü, fûrû'-ı fıkıh, kelâm ilmi, İslam felsefesi gibi bir kısım yüce ilimler olduğunu; buna başlangıç olmak üzere oniki kısma ayrılmış olan bir de funûn-ı edebiye bulunduğunu açıkladıktan sonra:

"Bu bilgileri üretecek ilim yuvaları, Osmanlı ülkesinin her köşesinde, yine pek çoğunu bizden öncekilerin yapmış oldukları medreselerdir. Bu medreselerin uzun yıllardan beri gördüğü darbeler, geçirdiği perişanlıklar sonucunda bugün asıl kuruluşunu unutturacak bir duruma geldiği ve bu durumun devamının hür olan bu toplumun iyi niyetine uygun düşmeyeceği açıktır.

Bir şeyi ıslah etmek ancak bozulmuşunu bilmeye dayanır. Bunun için medreselerimizin asıl kuruluşuyla şimdiki durumunu kıyasladıktan sonra ilerlemesinin neye ihtiyaç duyduğunu açmak isterim. Şöyle ki: İlmî medreselerin ilk amacı, vatan çocuklarına öğretimleri boyunca her türlü ihtiyaçları sağlanmış olarak din ve bilim dilimiz olan seçkin Arap dilini, yazılmış fen eserleriyle tam öğretmek olmalıdır. Bu dili yazıp konuşmayı öğrenenler, yukarıda sözedilen yüce ilimleri öğrenmeli, ayrıca belirli vakitlerde, medreseler deyiminde "cüz'iyât" denilen ilimlerle birlikte hesap, hendese ve hikmet-i tabiiyye (fizik) gibi gerekli olan fenlere gayret sarfetmelidir. Bu gerçek anlaşıldıktan sonra medreselerin şu durumunu medeniyete uygun bir şekile döndürmek için de, medreselere öğrenci alınma şartlarının düzenlenmesi, öğretimin yararlı olacak şekilde programlara bağlanması, öğrencinin refah ve geçiminin sağlanması, medreselere atanacak öğretim elemanlarının ihtiyaç endişesinden kurtarılması; öğretim imtihanının uygulanmasından ibarettir." dedikten sonra son cümlesini şöyle bağlar: "Dine ve millete gerçekten hizmet eylemek için medreselerde İslâmın üç dili (Türkçe, Arapça, Farsça) ile birlikte, kavmimize ve mevkimize yaraşır bir şekilde bir Batı dili öğretilmeli ve ihtiyaç duyulan bilimler de öğretildikten sonra, üzerinde yaşadığımız yeryüzünün tabii durumu, medeni durumu ve değişen siyaseti de iyice öğretilmelidir."<sup>71</sup>

Gördüğü gibi medreselerle ilgili görüş bildirenlerin hemen hepsi, medreselerin ıslahı konusunda hemfikirdirler. Yalnızca ıslah için yapılması gerekenler konusunda farklı görüşler belirtmişlerdir. Bu görüşlerini de bazıları, belki zamanın gereği olarak çekindiklerinden, isim vermeden açıklamışlardır.

#### 4. Başyazar Mustafa Sabri Efendinin Görüşleri

<sup>70</sup> A.g.e., s. 274-275

<sup>71</sup> A.g.e., s. 276-277

Mustafa Sabri Efendi ise medrese öğrencisine yazdığı "Talebe-i Ulûma" adlı uzunca makalesinde önce öğrencileri taltif ettikten ve bir cübbe ile bir sarık alıp giymekle medrese öğrencisi olunamayacağını belirttikten sonra, amacının medrese öğrencileri için böyle bir sanıda bulunanlar varsa, onların düşüncelerini değiştirip düzeltmek olduğunu belirtir ve şunları dile getirir:

"... Sizin aranızda mücerred kisve iştiraki ile karışmış yabancılar olabilir. Fakat sizin bunun sorumlusu değil iddiacısı olmanız gerekir. Eski dönemin (devr-i sabık) kötü uygulamasıyla haksız yere sizin gibi gerçek medrese öğrencileri aralarına sokulan ehliyetsizleri temizlemek görevi ile sizler sorumlu olmadığınız gibi hiçbir tarafta henüz yapılmış bitirilmemiş olan bu tasviye işini de sizin için uygulamak mümkün değildir. Gerçek medrese öğrencileri ile parazitleri birbirinden ayıramayanlar ve beceriksizliğin getirdiği düşmanlıkla hepinize asker kaçağı göziyle bakanlar, özellikle hâiz olduğunuz şu ayrıcalığı size gerçekten çok görenler vardır. Bilmezler ki bu ayrıcalık size Kur'an ayetiyle verilmiştir. Söz konusu ayrıcalık cihat hükümlerini içeren sûredeki, **"İnananlar toptan savaşa çıkmamalıdır. Her topluluktan bir grup, dini iyi öğrenmek ve geri dönenleri uyarmak için geride kalmalıdır"**(9/122) ayetinden anlaşılmalı olduğu usul kitaplarında açıklanmıştır. Bütün bu ayrıcalığın sebebi sizin öğrenmekte olduğunuz şer'î ilimlerden dolayı müslümanların size dünyada ve ahirette muhtaç olmalarındandır. Öteki ilimlerden sağlanacak yarar yalnız dünyaya ait olduğu halde şer'î ilimlerin alanı, sosyal, ekonomik, ahlakî, siyasi, dinî bütün saadet yurdunu içine almaktadır. Demek ki göreviniz çok ağır ve zordur."

Mustafa Sabri makalesinin girişinde bu açıklamaları yaptıktan sonra medresede yeni düzenlemeler konusuna girer ve şunları söyler:

"Bir takım ilim ve fenlerin zamanımızda yeni bir şekil almış olduğuna bakarak şer'î ilimleri öğrenenlerin bunlardan da bilgi edinmeleri gereği ve zorunluluğu bulunduğu medrese programlarında, yeni düzenlemeler ve ekler yapılması gerekli hale gelmiş ve böylece bundan sonra göreviniz bir kat daha ağırlaşmıştır. İslâm dini, ilim üzerine kurulmuş bulunduğu, bu dini korumak göreviyle sorumlu olanların üstünlüklerinin, ilim ve bilgi dallarındaki üstünlüklerine bağlı olduğunu kesinlikle bilmeleri gerekir. Siz ve göreviniz ne kadar değer ve üstünlük kazanırsa, İslâm dini de ondan bir üstünlük payı alacaktır. Onun için gönül arzu eder ki, daha doğrusu yalnız benim değil, dinini seven her müslümanın gönlü arzu eder ki siz, medreselerde eskiden beri var olan ilimleri öğrenmeyi zerre kadar aksatmadan ve belki eskisinden daha çok çalışarak, çağımızda düzenlenmiş olan ilim ve fenlerden de pay alalım. Sizin ilminiz, irfanınız, kaleminiz, diliniz, sürekli olarak, öteki sınıfın ilmî savunma araçlarına üstünlüğünü korumalıdır."

Mustafa Sabri, makalesinde öğrencileri kırmadan bu tavsiyelerde bulduktan sonra, taşraya vaaz için gidecek öğrencilerden de, meşrûtiyetin güzelliklerini ve istibdâtın kötülüklerini, ayrıca Meclis'in yararlarını dile getirmelerini ister<sup>72</sup>.

## 5. Selânik Vilayeti İdare Heyetinin Görüşleri

Medreselerin yeniden düzenlenmesiyle ilgili olarak "Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye"nin Selanik Vilayeti İdare Heyeti de, Yeni Asır gazetesinin 17 Şubat 1325 tarihli, 1811 sayılı nüshasında "Medreselerimiz" başlığı altında yayınlanan uzun bir makaleden alıntılar yaparak görüşlerini bildirir:

"(Yeni Asır'da) medreselerimizin ıslahı gerektiğinden epeyce söz edildikten sonra gerçekleşme alanına konulması için bir kısım çareler ortaya konulup tavsiye olunuyor. Bu konuda yazarın iyi niyetli olduğu anlaşılmalı beraber, yeterli bilgisi olmadığından bazı hatalara da tesadüf olunuyor. Örnek olarak geçen sene Meclis-i Umumî-i Vilayet'in medreseler meselesini dikkate aldığı, ıslâhat çarelerinin incelenmesi için bir ilmiye heyeti oluşturduğu, fakat bu heyetin bugüne kadar bir şey yapmayı başaramadığı söyleniyor. Evet geçen yıl adı geçen Meclis, medreseler meselesini müzakere ederek şer'îye hakiminin başkanlığı altında bir heyet oluşturulmasına karar verdi. Fakat, Yeni Asır'ın dediği gibi aydın düşünceli ulemeden oluşacak olan o heyet, her nedense oluşturulamadı. Vilayetin hakimi değişince o karar geçersiz hükmünü aldı. Bundan başka makalede medreselerimizin mükemmel bir duruma ulaşması için, birinci derecede ilmiye sınıfından bir heyet oluşması ve okunacak derslerin yalnızca Arapça'dan ibaret kalmayıp, Türkçe, matematik, coğrafya, kitabet (yazı yazma) gibi ilimlerin ve fenlerin de programa katılması tavsiye olunuyor. Yeni Asır'ın şimdi tavsiye ettiği bu konuyu, din alimleri daha önceden belirlemişlerdir. Hatta istibdât zamanında müstebdit hükümetin pençesi

<sup>72</sup> A.g.e., s. 764-768.

altında ezilen ilim adamlarımız bu çareleri aramışlarsa da hiçbir şeye muvâffak olamayarak, için için ağlamaktan başka bir şey yapamamışlardır. Zira ufak bir hayırlı girişimin sonucu ya idam veya bir daha dönmek üzere sürgün cezası verileceğini kesinlikle biliyorlardı. Hürriyet güneşi doğunca, güçlü istibdât kalesi yıkıldı ve ülkemiz uçuruma yuvarlanma tehlikesinden kurtuldu. İlim adamlarımız hemen girişimlerde bulunarak cemiyetler (dernek) oluşturarak dinin kuvvetlenmesine, medreselerin yeniden düzenlenmesine var güçleriyle çaba harcadılar. Bunun için Selanik'te kurulmuş olan Cemiyet-i İlmiye'miz bundan birkaç ay önce medreselerin ıslahı amacıyla şehrimizde mükemmel bir "Darü't-tedris" in kuruluşu ve açılışı için vilayet makamına başvurdu. Cemiyetimizin düzenlediği programda kitabet, matematik, coğrafya gibi derslerin yanında tabiyat, yabancı diller de vardı. Ulema bu yeni Darü't-tedris'in devamlı masrafını karşılamak için, daha önce, tahtından indirilen Hâkân\* tarafından zorla alınıp, sonra Maliye'ye devredilen bir takım vakıflar gösterdi. Fakat yüzbin kere yazık ki hükümet, cevabın onaylanmasından başka birşey yapmayarak meseleyi bugüne kadar, bugün yarın ile geçirdi. Şehrimizde ve kazalarımızda yardıma muhtaç birçok medrese varolduğundan Meclis-i Umûmî'nin medreseleri, okullardan ayırmayarak onlara da eğitim payından birşey ayırmaları istenip beklenilmektedir.

Yeni Asır'da, medreselerin ıslahı için ikinci bir çare olmak üzere müderris efendilerin elde ettikleri haklarına kesinlikle uyularak, işten atma ve sürülmelerini tavsiye etmekle birlikte müderris efendilere "sen bu işi yapamayacaksın" diye çıkarılacaklarına inanırlarsa; yeniliği kabul edebilecekleri ileri sürülüyor. Bu sözlerden ulemamızın yeniliği sevmedikleri ve kendilerini aldatarak yeniliği kabul ettirmek gerektiği anlaşılıyor. Yazar'a önce şunu arz ederim ki, ulemamız kesinlikle yenilikçi ve ilerleme taraftarıdır. Kişisel çıkar arkasından koşmak gibi lekeler hocalarımızın dinî sağlamlıkları ile çok temiz olan gönüllerinde yer bulmaz. İstibdât zamanında bile ölmeyecek şekilde, 50-150 kuruş aylıkla, çökecek medrese binalarının odaları ile çökmüş damları altında her türlü zorluğa katlanarak vatan çocuklarının düşüncelerini aydınlatmaya çalışan, hocalarımız değil midir? Hürriyet dönemi başlar başlamaz alimlerin, medreselerin ıslahı ve eğitimin yaygınlaştırılması için çalışmaları ve önceki programlara mevcut fen ilimlerinin konması için yaptıkları çalışma ve gayretleri, gerekli makamlara yaptıkları başvurular, ilmiye sınıfının daima yenilikçi ve ilerleme taraftarı olduklarını ve bu uğurda hiçbir kişisel çıkar gözetmediklerini ve sonsuza dek etmeyeceklerini göstermektedir. Bundan başka Yeni Asır gazetesi medreselerin gelirlerinin artırılmasını, gerekirse Eğitim gelirinden, ihtiyaç duyan medreselere yardım edilmesini tavsiye ediyor. Bu çok doğru ve isabetlidir. Artık hükümetimiz, ülkemizin canlılığı için çok yararlı ve etkili bir kurum oluşturan medreselerimizin devamlı harcamalarını karşılayacak oranda gelir göstermelidir. Vilayette bulunan medreselerin hepsi yeniden düzenlenmeye muhtaçtır. Yalnız İstanbul'da birkaç medresenin yenilenmesiyle her iş bitti sayılmaz. Bu konuyu, başvuru yerimiz olan Şeyhülislam Efendi Hz. ile Yüce Ders Vekâleti'nin dikkatlerine sunarız." 73

Görüldüğü gibi **Beyanü'l-Hak** uleması, hep II. Abdülhamit düşmanlığı yapmakta ve o dönemi kötülemektedirler. Gerçekten, ulemadan olup da idam edilen ya da ömür boyu sürgüne gönderilen kaç kişi vardır? Ayrıca, "Hürriyet güneşi doğdu, istibdât kalesi yıkıldı ve ülkemiz uçuruma yuvarlanma tehlikesinden kurtuldu" diyen ulemâ, koca Osmanlı devletinin yıkılışı anında acaba ne demişlerdir? Pişmanlık duymuşlar mıdır? Abdülhamit'e haksızlık yaptıklarını anlamışlar mıdır?

Gelelim konumuza. **Beyanü'l-Hak**'ın 79. sayısı basında Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi'nin Arapça olarak yazılmış bir fetvası vardır. Bu fetvada, coğrafya ve tarih ilimlerinin medreselerde Arap diliyle ya da Türk ve Hint dilleriyle okutulmasının caiz olup olmadığına dair soruya, "caizdir" fetvası verilmektedir<sup>74</sup>. Görüldüğü gibi, medreselerde tarih ve coğrafya gibi derslerin okutulması için bile fetva gerekmektedir.

## 6. Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye'nin İslahatla İlgili Dünya Müslümanlarına Bildirisi

Yine **Beyanü'l-Hak**'ın 79. ve 80. sayılarında, Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye Merkezi tarafından Arapça olarak, "**Dünyanın Çeşitli Bölgelerindeki Din Kardeşlerimiz Olan İslâm Alimlerine**" başlıklı bir bildiri yayınlıyor. 8 Eylül 1326 (1910) tarihinde kaleme alınan bu bildiri de özetle; çağımızın gerektirdiği öğretimden olan fen bilimlerinden matematik, fizik, kimya, biyoloji, tıp, mühendislik, astronomi, teknoloji... vb. dallar ile sosyal bilimlerinden: siyaset, hukuk, tarih, coğrafya, dil, sosyoloji, felsefe, mantık, iktisat... vb. dalların öğretimi için bu dalda yetersiz kalan klasik medreselerden farklı olarak yeni çağın şartlarına uygun binaların,

\* II. Abdülhamit

73 **Beyanü'l-Hak**, s. 1078-1079

74 A.g.e., s. 1514

okulların yapılması girişimleri İslam ülkelerinin birçok yerinde gündeme gelmiş; bunun üzerine bazı âlimler bu girişimlere, bu tarz ve bu tür ilimlerin öğretilmesine bid'at ve dine aykırı olduğu gerekçesiyle karşı çıkmışlardır. Bunun üzerine bu anlayışın yanlışlığını bildirmek ve dînî yönden herhangi bir sakınca olmadığı hususunu tesbit etmek için Arapça olarak, İslam ülkelerindeki âlimlere hitaben bu ilimlerin öğretilmesinin mübah olduğunu, hatta yerine ve durumuna göre bazılarının öğretilmesinin zorunlu(vacip) bile olabileceğini delilleriyle ortaya koymaktadırlar. Öğretimi yasaklanan ilimlerin ise sihir, kehanet gibi ancak inanç ve sosyal açıdan zararlı olmalarından dolayı yasaklandıkları ifade edilmektedir.<sup>75</sup>

Bildirinin 80. sayıdaki devamında ise, Kur'an'dan bu ilimlerle ilgili örnekler verilerek açıklamalarda bulunulur\* .Mesela astronomiye örnek olarak: *"Şüphesiz göklerin ve yeryüzünün yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde.... düşünen bir topluluk için pek çok delliler vardır"* 2/164, *"Göklerin ve yerin yaratılışında gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde akıl sahipleri için deliller vardır"* 3/190, *"O, gökleri, gördüğünüz gibi direksiz yarattı."* 31/10, *"Üstlerindeki göğe bakmazlar mı ki, onu nasıl bina etmiş ve donatmışız?"* 50/6 vs. Astrolojiye örnek olarak: *"Sana hilallerden sorarlar: De ki: Onlar insanlar ve hac için zaman ölçüsüdür."* 2/189, *"Ay için birtakım menziller tayin ettik."* 36/39, *"Ne güneş aya yetişebilir ne de gece gündüzü geçebilir..."* 36/40, *"Güneş ve ay bir hesaba göre hareket eder."* 55/5 vs. Hendeseye örnek olarak: *".... Sonra göğe doğru yönelerek yedi gök olarak onları düzenlemiştir."* 2/29 *"(Allah göğü) bina edip yükseltmiş ve ona şekil vermiştir."* 30/28 vs. Mekaniğe örnek olarak: *"... İzni ile denizde yüzüp giden gemileri, nehirlere, belli yörüngelere yürüten ay ve güneşi gece ile gündüzü sizin emrinize veren Allah'tır."* 14/32-33, *"Üzerinizde kanat çırpan dizi dizi kuşları görmezler mi?"* 67/19, *"Göğü O yükseltti ve ölçüyü (mizan) koydu"* 55/7 vs. Fiziğe örnek olarak: *"Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O'dur."* 36/80, *"...Rabbimiz! Sen bunu (gökleri, yeri ve aralarındakileri), boşuna yaratmadın..."* 3/191, *"Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık..."* 38/27 vs. Kimyaya örnek olarak: *"Sizin için hayvanlardan da alınacak ders vardır. Bağırşağıdakiler ile kan arasından, içenlere halis ve içimi kolay süt içiririz. Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerden hem içki hem de güzel güzel gıdalar edinirsiniz..."* 16/66-67, *"Sonra buhar (gaz, duman) halinde olan göğe yöneldi..."* 41/11, vs. doğumlara örnek olarak: *"Yerin yetiştirdiklerinden, kendilerinden ve daha bilmediklerinden çiftler yaratan Allah'ın şanı çok yücedir."* 36/36, *"Allah sizi yerden bir bitki gibi bitirmiştir"* 71/17 vs. Botanığa örnek olarak *"Orada (yeryüzü) her güzel çiftten bitkiler yetiştirir."* 22/5 vs. Jeolojiye örnek olarak: *"Allah yedi gök ve o kadar da yerden yaratmıştır..."* 65/12, *"De ki: Yeryüzünde dolaşın; Allah'ın yaratmaya nasıl başladığını bir görün..."* 29/20, *"Biz yeriyüzünü bir beşik dağları birer direk (kazık) kalmadık mı?"* 78/6-7, *"Biz, (yeryüzüne) demiri de indirdik ki onda büyük bir güç insanlar için yararlar vardır."* 57/25, vs. "Uzuvlarla ilgili olarak: *".... kulak, göz, kalb bunların hepsi yaptığından sorumludur."* 17/36; Psikoloji: *"Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbinin işlerindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir."* 17/85; Coğrafya: *"Hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Ki, orada akiledecek kalbleri, işitecek kulakları olurdu."* 22/46, *"Yeryüzünü size boyun eğdiren O'dur. Öyleyse yerin sırtlarında dolaşın..."* 67/15, *"Yeryüzünde dolaşabilerseniz orada yollardan geniş geçitlerden geçebilmeniz için onu size yayan O'dur."* 71/19-20, vs. Arkeoloji: *"Yeryüzünde dolaşıp kendilerinden önce geçmiş kişilerin sonlarının nasıl olduğuna bakmazlar mı?"* 30/9; Tarih: Kur'an ayetlerinin üçte biri geçmiş ümmetlerin kıssalarını oluşturur. Filoloji: *"... Dilleriniz ve renklerin değişik olması"* 30/22, *"..... Kalemle öğretti"* (96/4) ayeti diğer edebi ilimleri de içine alır. Genel genetik: *"İnanmayanlar, gökler ve yeryüzü yapışıkken onları ayırdığımızı ve bütün canlıları sudan yarattığımızı görmezler mi?"* 21/30, *"..... Sen yeryüzünü kupkuru görürsün..."* 22/5 *"... Yine benim iznimle anadan doğma körü ve alacalıyı iyileştiriyordu..."* 5/110. Felsefe ile ilgili pek çok ayet vardır. Bunlar, bakmayı, tedbir almayı; kainâtı, varlıkları, nesnelere, geçmiş bilimleri düşünmeyi emreder: *"Göklerin ve yeryüzünün hükümlerine Allah'ın yarattığı her şeye... bakmıyorlar mı?"* 7/185, *"Ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz."* 41/53, ayrıca *"Onlar görmediler mi?..."* 30/22, 23,24,25,46 vs. *"Dünya hayatından başka gerçek yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi ancak zaman yok eder. Bu konuda onların hiçbir bilgisi yoktur. Onlar yalnızca zannediyorlar"* 45/24 vs. Ticaret, sanâî, denizcilik, askerlik, siyaset, hukuk ve şer'î ilimler gibi daha pek çok konuda ayrıca tıp, hisap, matematik, deney gibi konularda da İslâm alimlerinin çalıştıkları anlatılır...<sup>76</sup>

## 7. Antepli Edip'in Görüşleri

<sup>75</sup> A.g.e., s. 1515-1520.

\* Bütün metin Arapça olduğundan ayetler Türkçeye çevrilmiş, ayrıca süre ve ayetlerin yeri bulunup numaralandırılmıştır. Zira metinde süre ve ayetlerin numaraları yoktur.

<sup>76</sup> **Beyanü'l-Hak**, s. 1530-1535

Yine medreselerin yeniden düzenlenmesi ile ilgili olarak Edip Ayıntâbi, "*Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?*" (39/9) ayetini örnek göstererek ve ayrıca tıp, geometri gibi bilimlerin okutulması için ayrı ayrı okulların açıldığını, ama medreselerde bu bilimlerin okutulması için çaba sarfedilmeyip yalnızca dini ilimlere yer verildiğini, oysa yeni bilimlerin de öğretilmesi gerektiğini açıklar. Medrese ve okul(mektep) öğrencileri arasında bu yüzden nefret uyandığını, halbuki bu yeni bilimleri, Avrupalıların Endülüs kütüphanelerinden alıp ileri gittiklerini ve bu bilimlerin bizim eski bilgilerimiz olduğu halde ne garipse yitiğimizi almak istemediğimizi dile getirir. Bu yeni bilimler alınmadığı taktirde "*Hocalar birşey kaleme almıyor, siyasete akli ermiyor.*" denileceğini,<sup>77</sup> dil öğrenme konusunda ise insanın bildiği dil kadar insan olduğunu, Hz. Peygamberimizin, Zeyd b. Sâbit'e, Yahudi dilini öğrenmesini emir buyurduğunu da açıkladıktan sonra görüşlerini şöyle açıklıyor: "*Beyler! bir zamanlar gerçekten özürünüz vardı. İstibdât herşeyi ekseninden çıkarmıştı. Bir kısım medreseden fenler çıkartılmış, yüce ilimlere ve hâşiyelere verilen çalışma, fenlere değil, dinî ilimlerin öğrenimine bile zaman bırakmamıştı. Geçimini sağlamak, kişilerin düşüncelerini altüst edip zihinleri kurcalıyordu. Sürekli sıkıntıları seçerek, ilmin değerini yükseltmeye kendini vermek, temiz bir dinin teşvik eseri idi.*"

*Meşrutiyet, ilme değer vermeye başladı. Devletin ve milletin kurtuluşu, halkın birbirine iyi davranışı, adalet, medeniyet, hürriyet, dini ilimlerin öğrenimine bağlandı. Bunun da alimlerin iyi görev yapmaları ile ilgili olduğunu anlattı. Gerçek alimleri yetiştirmek için ilimlere geometri hocaları tayin etti ve mesleklerini ıslah eyledi. Maddi sıkıntılarını gidermek için öğrenciye uygun miktarda maaş bağladı. Bizim için mazeret kalmadı. Çalışma ve gayrete şer'an zorunlu olalım, çalışmazsak üzülelim.*

*Okullar gibi medreselere de gerekli çıkış yolu bulunursa, geleceğimiz güvene alınır ve eğitimciler açıkta bırakılmaz. Rütbeleri ve makamları okullara vermek, gerçekten, (medresedeki) talebenin şevkini kırar, adil olmaz. Okullu olsun, medreseli olsun herhangi bir fırkaya taraftar olsun, yetenekli olanları aramalıyız. Adam kayırmayı ve hatırı kaldırıp işe adam bulmalıyız. Adama iş bulmak düşüncesini bırakmalıyız.*"<sup>78</sup>

Yazar bu açıklamalarında, medreselerin düzenlenmesi ve programlarının iyileştirilmesi, çağdaş okullar düzeyine çıkarılması için birtakım önerilerde bulunuyor. Kaliteli, işinin ehli, anlayışlı, çalışkan ve adil insan yetiştirmenin gerektiğini belirtiyor.

## **8. Ermenekli Mustafa Safvet'in Görüşleri**

Ermenekli Mustafa Safvet, medreselerden beklenen yararın sağlanması ve onların iyi korunması için üç konuya dikkat edilmesi gerektiğini dile getirir:

1) *İslam medreseleri vaktiyle hayır sahiplerinin iyi niyetiyle kendi mülklerinden vakfettikleri veya büyük hükümdarların canlandırıp vakfettikleri birtakım hayır kurumlarıdır. Onlar, hem kendi adlarının unutulmaması ve hem de sonradan gelenlerin ilim ve irfan öğrenmeleri düşüncesiyle yapılmıştır. Öyleyse bu medreselerin, eski dönemde olduğu gibi kendi hallerine terkedilmesi ile eldeki ilim ve eğitim araçlarını kötüye kullanmak demek olacağından, nasıl bu yol istenmezse, onların ortadan kaldırılarak, o büyük adamların adlarını millete unutturmak da istenilen şeylerden değildir.*

2) *İslam medreselerinin asıl durumlarını ve mimari tarzlarını bozmadan gözetip korumak, çoğunun tarihi değeri açısından, bu milletin kutsal ve manevi görevi gereğidir.*

3) *İslam medreseleri ülkemizin her tarafında yapılmıştır: Vilayetlerde, sancaklarda, kazalarda hatta bazı köylerde bile bulunan birçoğu öğretim yuvasıdır. Bugün ülkemizdeki mülkiye, adliye memurlarının, okul öğretmenlerinin çoğunu medreseden yetişenler oluşturduğu gibi naibler (kadı vekili), müftüler, müderrisler, vaizler, kısacası şeyhülislamlıkta görevli kişilerden, mahalle ve köy imamlarına kadar herkes o medreselerden yetişmiştir. Diyebilirim ki bugün medreseler olmasaydı, bu milletin, bu dünyada, bilgisizlik içinde bulunacağına hiç şüphe edilmezdi."*

M.Safvet bu açıklamasının ardından, edindiği istatistiklere göre vilayetlerde: İstanbul'da 278, İşkodra'da 6, Adana'da 102, Ankara'da 109, Aydın'dan 294, Bitlis'te 84, Basra'da 8, Bağdat'ta 29, Beyrut'ta 16, Cezair-i Bahri Sefid (Rodos, Midilli, Sakız ve Limni) de 6, Hicaz'da 13, Halep'te 117, Hüdavendigar (Bursa) da 326, Diyarbakır'da 41, Selanik'te 65, Suriye'de 47, Sivas'ta 112, Konya'da 576, Trabzon'da 62, Kastamonu'da

<sup>77</sup> A.g.e., s. 2068

<sup>78</sup> A.g.e., s. 2076



122, Kosova'da 41, Mamuratülaziz'de 27, Manastır'da 31, Musul'da 122, Van'da 9, Traplus'ta 13, Yanya'da 14, Yemen'de 6, İzmit Sancağında 17, Kudüs'te 10, Kale-i Sultaniye'de 6 olmak üzere 2940 adet öğretim yurdu bulunduğunu belirtiyor, bu hayır kurumları atalarımızın bizlere emaneti olduğundan, onları öğretimden boş bırakmamamız gerektiğini, yoksa emanete hıyanetlik etmiş olacağımızı ifade ediyor ve şu konulara dikkat çekiyor:

*"Öyleyse, Yüce Ders Vekâleti, pazı kuvvetini yalnız İstanbul'da göstermeğe çalışmasın; ondan Osmanlı ülkesinin her yerindeki medreseleri dikkate almalarını rica ederiz... Ülkenin ihtiyaç duyduğu öğretmenler göz önüne alınırsa, bu öğretmenleri Maarif Nezareti'nin yetiştirmekte âciz kalacağı gibi, idâdilerde, dari'l-muallimlerde öğrenim görmüş şehir gençlerinin, kurra mekâtib-i ibtidaiyyesinde öğretmen olmaya tenezzül etmeyecekleri şimdiden anlaşılmıştır. Oysa, Maarif Nezaretinin yetiştirdiği kişilerin hemen bütünü şehir çocuklarıdır. Medreseler ise gerek şehir gerek köylerden gelen birçok ilim ve ifran öğrencilerinin sığınağı olmak itibarıyla bunlar derecelerine göre şeyhülislamlık mertebesinden tut da köy imamlığı ve ibtidaiye öğretmenliği gibi küçük tabakalara gelinceye kadar sırasıyla öğrenci yetiştirdiği için ülkenin bu medreselere ihtiyacı çok fazladır."*<sup>79</sup>

M. Safvet eğitimdeki ikilik konusu ile ilgili olarak da şu açıklamalarda bulunur:

*"Şimdi akla gelen bir mesele var ki, o da bir ülkede iki türlü öğretimin, mektep ve medrese öğretiminin, bu ülkeye yararlı veya zararlı olması meselesidir. İyi, ciddi ve vakıfane bir düşünce ile düşünülürse, bu iki öğretim yurdu arasındaki fark, ancak bir ihtisastan başka birşey olmadığı ortaya çıkar. Çünkü medreselerde Arapça ve dinî ilimlere nasıl bir özen gösterilmiş ve öteki bilimler çıkarılmışsa; öteki okullarda da, o okulun şekline ve kuruluşuna göre bir ihtisas kuralı geçerlidir. Aslına bakılırsa Avrupa'da ve özellikle Fransa'da böyle iki şekilde öğretim yerlerinin bulunmasının aleyhinde olanlar çoktur. Hatta bu yüzden bütün Cizvit okulları, Fransa'da kapatılmıştır. Ama Batı ülkelerinde yönetim şekli ve kanunlarındaki izlenilen felsefe, sırf aklî ve tabii olmasına ve Cizvitlerin izlediği yöntemin ise dine dayanan yöntem olduğundan, Batı öğretiminde zararlı olması ihtimaline dayanarak bazı taraflarda itiraza ve bazı yerlerde ise büsbütün kaldırılma yoluna gidildiği görülüyor. Biz de ise hükümetin resmi dini, İslâm dini olduğundan ve şerefli hükümdarımızın hilâfet ünvanını taşıdığından, bütün İslâm âlemi ile ilgilenmesi sebebiyle, tabii felsefeyi izlemekte zarar görüleceği açıkça bellidir; kurtuluşumuzun ise ancak dinî felsefenin öğretilmesiyle olacağını, önceden inkâr edenlerle birlikte bugün herkes anladı. Öyleyse kanunlarımız ve yönetimimizde, din felsefesi izlendiği takdirde bu felsefe her iki öğretim yurdumuzun bir irfan üssü olduğu yönünde, temelde birleştiği için; o temelin ayrıntılarında izlenecek ihtisas yolu, bir şekilde, bu öğretim yurtlarını birbirinden ayrı tanıtırmaz ve bir ülkede böyle ayrı ayrı öğretim şekli olamaz diyenleri de sanırım susturur. Özellikle Avrupa Cizvitlerinin yöntemiyle İslâm dininin izlediği yol arasında yerden göğe kadar büyük bir fark bulunduğunu, İslâm dininin Meşrûtiyet'i nasıl bir aşkla kucakladığı açıkça gösterir..."*<sup>80</sup>

Görüldüğü gibi M. Safvet, birer hayır kurumları olarak devlette görev alan herkesin yetiştiği yer bulunan medreselerin islahı yapılırken onların mimari tarzlarının da korunmasını istemektedir. Ayrıca Batı'da ikili öğretimin sakıncalarının Osmanlı devletinde olmayacağını, zira hükümetin resmi dininin İslam dini olduğunu, Hükümdarın hilafet ünvanını taşıdığını ve bütün İslam âlemi ile ilgilenmesi gerektiğini belirtir. Felsefe okutulması konusunda ise, tabii felsefe yerine dini felsefe okutulursa, hem kurtuluşa erileceğini hem de her iki öğretim yurdunun birer irfan üssü olarak temelde birleşeceklerini açıklar.

#### **d. Arap Dili Eğitimi ile İlgili Görüşler**

Arap dili öğretimi ile ilgili olarak, Makrili Mehmet adlı birisi: *"İslâm dillerinin bütününe girmiş ve uyum sağlamış olan fasîh Arap dilini öğrenme her tevhide inananın, hele yazı dilinin üçte birini içine almış olduğundan, bir Osmanlının şiddetle ihtiyacı olduğunu açıklamak, en iyi bilinen olduğundan, delil göstermeye ihtiyacı duymaz"* dedikten sonra, makalesinin bir bölümünde Avrupa ve Avrupa öğretimiyle ilgili olarak da: *"Kısacası Avrupa'dan alınacak şeylerimiz varsa da Arap eserlerinden alacağımız daha çoktur. Önem bakımından onlara üstün olduğunda tereddüt etmemeliyiz. Bugün Avrupa'da çocukluk dönemini yaşayan ilimlerin aslı ve onların ilerlemesini sağlayan şeyi iyi araştırırsak, bütününe medreselerden yetişme İslâm bilgilerinin yazmış olduğu kitaplardan çeviri olduğu ortaya çıkar. Amacımız bununla övünmek değildir."*

<sup>79</sup> A.g.e., s. 1731-733.

<sup>80</sup> A.g.e., s. 1679-1680

Yalnız şu içinde bulunduğumuz Meşrutiyet döneminde bari çaresiz viranelere, eski dönemdeki gibi solda sıfır gözüyle bakulmasın. Dahası, bilmem medrese öğrencini ne yolla vazgeçirerek Avrupa felsefeleriyle uğraştırmak sevdasına düşenler, iyi bilsinler ki medrese öğrencileri bu yolu asla bırakmazlar. Evet bir milletin uygarlık yolunda, kalkınma alanında ilerlemesine en büyük teşvik aracı olan, millet varlığını hissettiren, övünülecek geçmişimizi unutmaktan korumakta olan, necip Arap milletinin dilini öğrenmemiz zorunludur.", görüşünü savunur ve: "Binlerce cilde ulaşan tefsir, hadis, akaid, tasavvuf, ahlak, fıkıh, fıkıh usûlü, tarih, siyer ve edebiyata ait kitaplar Türkçeye çevrilse bile, ki çevrilmesi yüzyıllar sürer, yine de Kur'an ve hadis için Arap dilinin öğrenilmesi zorunlu olduğunu" bildirir.<sup>81</sup> Fatih Dersiamı Demirhisarlı Hafız Hüseyin ise, Arap dili öğretimi ile ilgili olarak şunları dile getirir: "İslâmi ilimlerin müslümünler arasında istenilen derecede yayılıp gelişmesine engel olan sebeplerden biri de dini ilimlerin kaynağı olan Arap dilinin yöntem, eğitim ve öğretimindeki bozukluk ve yanlışlıktadır. Dil ve dinî ilimlerin öğrenimi ile ilgili olan eldeki kitapların öyle karışık ve anlaşılmasız yazılmış ve öyle gereksiz nazariyelerle boğulmuştur ki bunlar ile öğretime çalışmak, bir öğrencinin sarf ilmine harcadığı zaman ile elde ettiği sonuç arasında eşitlik bulunmaz. Arapça öğrenirken, bu skolastik denilen yöntemden kurtarılmadıkça, Arapça ve şeriat ilimlerinin taraftarlarını artırmak mümkün değildir. Bu ne kötü yöntemdir ki Arap dili öğrenmeye gelenlerin, tahmine göre yüzde doksani, başarıdan ümit kesip meslek değiştiriyorlar. Dünyanın hiçbir yerinde böyle öğrenme yöntemi kalmamıştır. Sanırım insan için en çetin ve en zor olan matematik bilgisi için bile öyle düzenli ve güzel kitaplar yazılmıştır ki, çalışan bir kişi beş-altı yıl içinde tam bir matematikçi olup çıkar. Gerçek acı da olsa söylemeliyiz ki, uygar ve ilerlemiş ülkelerde dil öğrenimi eğlence hükmünde olduğu halde, bizde işkence oluyor... Arapçayı nazari kurallara boğarak yalnız tercüme yoluyla öğrenenler ne Arap dilinin inceliklerini kavrayabiliyorlar, ne de o dile göre düşünmeyi öğrenebiliyorlar. Aksine bütün söylediklerini ana dillerinde nasıl söylüyorlarsa onun gibi kurmaya alışıyorlar. Bu yüzden gerek kelimelerin seçimi gerekse cümlelerin kuruluş şekli ile Arapça şeklini bozuyorlar. Bir dilde birçok kelimenin tam karşılığı bulunamaz. Her dilin kendine has deyimleri, işaretleri, deyişleri hatta cümle düzeni vardır ki, başka dilde tamamen uygulanması mümkün değildir. Çok kez bir dilde kelimelerden oluşan bir deyim diğerinde her ne kadar aynı kelimeler kullanılsa da farklı bir anlamı içerir.

*Bir eğitim ve öğretim yöntemi ki uzun süre arkasından gidildiği halde öğretilen dilin ilmî şekilde kullanımına imkan vermez, kalem alıp yazılmasına yetenek sağlamazsa, onun eksikliğinden şüphe edilmez. Öyleyse Arapça öğretiminin tamamlanması için Arapça kuralları yararsız olan kıl ü kalden (denildi-dedi) kurtarılması; buna Arapça konuşma ve yazmanın eklenmesi en önemli ve gerekli işlerdendir."<sup>82</sup>*

Demirhisarlı Arapça öğretiminde yapılması gerekenleri bu şekilde açıklarken; Mustafa Sabri ise, Medreselerdeki Arapça öğretiminin şer'i ilimlere hizmet verebilecek şekilde olmasının yeterli olacağını; konuşacak ve yazacak tarzda olmasına gerek olmayacağını belirtir.<sup>83</sup>

#### **f. Bazı Makalelerde Ders Vekâletini Tenkid\***

Medrese öğretimi ile öğrenciye nezaret etmekle sorumlu olan kişi, bazen öğrenciler tarafından bazen de ulema tarafından zaman zaman tenkit edilir, bazen dikkati çekilir ve isteklerde bulunulur.

Bir medrese öğrencisinin "Ders Vekâletinde Neler Oluyor?" başlıklı yazısından imtihanlarda yapılan yolsuzluklarla ilgili olarak:

*"... Bu yıl yapılan mekteb-i kuzât imtihanlarındaki yolsuzluklar bir buçuk aydan beri yapılan tahkikattan güneş gibi açık olmuşken, gerçeği dolaba sokmakla gizlemeye çalışıyorlar. Fakat mızrak çuvala girmez. Onbeş şahidin yeminle anlattıkları gibi imtihana girenlerin içeri girip çıktıkları hatta yazılarının bile birbirine bütünüyle ters olduğu ve daha birçok dolaplar çevrildiği meydana iken bu kadar yapılan kötülükleri önemsiz görmek kadar gülünç bir şey olmasa gerekir. Zaten biliriz ki Ders Vekâletinin eski alışkanlığından*

<sup>81</sup> A.g.e., s. 1930-1932

<sup>82</sup> A.g.e., s. 2812

<sup>83</sup> A.g.e., s. 89-92

\* Ders Vekili: Ders okutması Şeyhülislam'lara şart olan Bâyezid Medresesinde bu görevi vekaleten yerine getirmek için büyük müderrisler arasından seçilen kişinin ünvanıdır. Sonraları medreselerde öğretimle ve öğrenciye nezaretle sorumlu tutulan resmi bir memur mevkiinde kaldı. Bu görev Osmanlıların son dönemine kadar devam etmiştir. Mehmet Zeki Pakalın. **Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü** I, İst. 1993 s.428

olarak, verdikleri karardan dönmenin imkan dışı olduğunu farz ettikleri halde, üç gün sonra vazgeçip yüz kere bozarak iş yaptığını...."<sup>84</sup> ağır bir dille eleştirir.

"Tedenniye Doğru" başlıklı bir makale yazan başka bir medrese öğrencisi ise medreseler konusunda Ders Vekâletine bazı şikayetlerde bulunur:

"Şu yazıyı yazmaktan amacım şu günlerde medreselerin ruhi durumunda hasıl olan perişanlığın devamı hususunda oluşan ilgisizlik, Yüce Ders Vekâleti Heyet-i Kiramından aflarına güvenerek, bizim de suskunluğumuzu bozmamıza sebep olmuştur. Zaten biz sussak âlem susmuyor... Yapılan şikayetlere önem veren de yoktur. Osmanlı Meşrutiyetinin ilk günlerinden beri kulakları tırmalayan ilerleme, kalkınma, yenilik çığlıkları her yerde mümkün olduğu kadar düşünceden uygulamaya geçirilmişse de ilerleme ve yenilik yerine eski yerinden oynatılan öğretim şekli, bir tepki ile geriye doğru bir hızla gitmekte, ilerleme yerine gerileme görülmektedir.

Gerçekten bu konudaki iddiamıza karşı, bir takım deliller göstererek, şurada burada gezerek medreselerin ilerlemesinden sözeden gafilleri iknaya çalışan koltuk düşkünleri bu iddialarımızın aksini iddiadan geri durmuyorlar...

Gerçi medreselerin ciddi bir hale döndürülmesi için çalışılmadı değil çalışıldı. Ama verilen kararların kimisi tepki oluşturdu. Kimisi de yalnız kağıt üzerinde kaldı. Sonuçta yine birşey yok.

Gerçekten medreselerin düzene konulabilmesi için bazı çalışmalar yapıldı ama daha ileriye götürülecekti. Son günlerde yapılan ihmal sonucunda herşey olduğu yerde kaldı. Bugün medreselerde, camilerde dersler başlayalı birbuçuk ay geçtiği halde dersanelere öğretmenler geliyor, öğrenci yok. Oysa medreselerde oturacak değil, halk deyimiyle iğne atacak yer kalmadı. Öğrenci çok ama okuyan çalışan yok. Acaba bu neden?

Burada iki şeyin dikkate alınması gerek. Birincisi, yıl sonlarında yapılan imtihanların bütünüyle ciddiyetsiz ve önemsiz bir halde bulunduğundan, çalışan çalışmayan hep eşit oluyor. Bu konuda ilgililer: Biz bunu seçkin bir kurula bıraktık bizi ilgilendirmes, demektedirler. Medreselerde vaktiyle yerleşmiş bir takım eski işsizler var. Bunlar ne derse girdiler, ne yararlandılar, ne de imtihan verebilirler. Acaba bunlar sonsuza dek böyle bir köşede unutulup kalacaklar mı? Öte yandan çalışkan, fikri, zekası yerinde bir kısım gençler: "Bize oda düşecek, aylık sırası gelecek" diye bekleyip duracaklar mı? Yazıktır bunlara! Daha acıklısı, taşradan yeni gelmiş, henüz gençlik çağının öğretime izin verdiği çağda olmalarına rağmen derse devam konusunda gösterilen ilgisizlik yüzünden yavaş yavaş gevşekliğe ve tembelliğe yöneldikleri görülüyor... Devamsızlara bir ceza da yok. Hatta aylıklarını da kesmiyorlar.

İkincisi niçin engellediler bilmem. Bu yıl dersanelere birer de müdür atanmıştı. İhtimal ki iyileştirmeye hizmet edecekti. Fakat ne yazık! Geçen yıl, bugünlerde, öğrenci dersanelere düzenli geliyordu. Oysa bu yıl hiç gelen yok. İlgililer isterlerse dersanelere bir uğrasınlar da çalışmalarının meyvelerini görsünler. Gönül isterdi ki, İslami eğitimle sorumlu olan Ders Vekâleti Yüce Kurulu bir kişiyi bir oda ile kayıarak zıddına sekiz karar vereceklerine, aleyhlerinde yazı yazanları götürüp azarlayacaklarına, en ufak meseleleri çözmek için zaman yitireceklerine, esaslı şeyler düşünerek şu mesleğin ilerlemesine çalışsalar da, biz de şu yüce mesleği iki yıl öncesine göre daha iyi öğrenseydik. Ne yazık ki olmadı, olmayacak...."<sup>85</sup>

Yukarıda da görüldüğü gibi zaman zaman medreselerin ıslahı ile ilgili yapılan çalışmalar yetersiz görülmektedir. Ders vekaleti tarafından alınan kararlar sebebiyle, öğretim kalitesinin düştüğü, okullara öğretmenlerin gelmediği, imtihanların ciddiyetten uzak olduğu, derslere devamsızlığın arttığı, vs. vurgulanır, bu yüzden günlerin boşa gittiği dile getirilir.

İsterumcalı Salih Zeki adlı bir öğrenci ise, "Ders Vekâlet-i Aliyesinin Hilâf-ı Kanûn İcraatı" başlığı altında yazdığı makalesinde yine Ders Vekâletini tenkit eder:

84 **Beyanü'l-Hak**, s. 2583-2584

85 A.g.e., s. 2446-2449

"Kainat üzerinde her şey ve bizzat kainat bile düzenli, değişmez ve adaletli bir kanuna uyduğundan yeryüzünün meyvesi olan insan ve bu insanların toplanıp birleşmesinden oluşan cemiyetlerde de aynıyla o düzenli ve değişmez kanunlar maddi ve manevi şekliyle takip edegelmiştir. İşte topluca ortaya konan şu düşünceden anlaşılıyor ki, insanlık dünyası, dolayısıyla bütün yollar, yasal uygulamalardan, elle bozulacak olursa, işlerin ve yönetimlerin doğal akışındaki sürekliliği şöyle dursun, yok olmaya yüz tutacağını açıklamaya gerek yoktur. Acaba bizim Yüce Ders Vekâleti insanlık için konmuş olan şu adil yasalardan hiç bir ders alamadı mı? Alamamış ki yetkisi bulunduğu yasayı kötüye kullanıp, böyle gelişi güzel işleri yönetmek istiyor. Fakat iyi bilmelidir ki böyle yasaya ters gelen işlere karşı artık "işittik ve uyduk" demenin zamanı çoktan geçmiştir. Dershanelerimizin açılışından beri bu dakikaya kadar ne yasaya uygun bir işlem, ne de gönül ferahlatan bir uygulama göremediğimiz için üzülüyoruz... Biz medrese öğrencilerine indirmiş olduğu darbesiyle yaralarımızın açılmasına neden olmuştur. Hizmet ettiğimiz şu şerefli meslek, bir süre daha böyle düşüncesiz kimselerin yönetimi altında kalacak olursa, mesleğimizin ilerleme adına bir adım bile atamayacağı güneş gibi kendini göstermektedir. Cidden acıyorum. Öğrenci kardeşlerimizin gençlik çağları böyle vah, evvah ile geçecek....

Üç yıldan beri Arab ilimlerinin düzenini bozan dershane derslerine bir ay içinde, insanlık gereği beş-altı gün gitmeyen bir öğrencinin almış olduğu aylığın tamamının kesilmesi yasaya aykırı bir hareket değil mi? Fakat bizim en büyük suçumuz dershanelere kayıtlı bulunmaktığımızdandır. Dershanelere kayıtlı olmayanlar öteden beri zorluk olmadan paralarını almış ve almaktadırlar. İşte bu da bir yasa...<sup>86</sup>

Görüldüğü gibi genelde Ders Vekâletini tenkit edenler medrese öğrencileridir. Çünkü o dönemde iktidarda İttihat ve Terakki Partisi olduğundan bu tarz tenkitleri ulemanın yapması biraz zor olsa gerekir.

Bu arada Ermenekli Mustafa Saffet de, Ders Vekâletini eskiden beri taşraya giden medrese öğrencilerine verilen bilet ilmuhaberinin, öğrencilerin başkalarına sattığı veya eskiye oranla öğrencinin çok arttığı yüzünden eldeki paranın yetişmediği için kesilmesi dolayısıyla tenkit eder ve şunları dile getirir:

"Şimdi biz bu iki sebebi inceleyelim. Medrese öğrencisine verilen bu para vaktiyle vakfedilmiş bir para olup elbette bu vakfın bir de şartı olması gerekir. Vakfın şartı varsa o yolda hareket edilmesi icabeder. Eğer vakfın şartı yoksa bir uygulama vardır ki o uygulamanın kaldırılmasının inandırıcı bir sebebe dayandırılması gerekmektedir. Şimdi, Meşrûtiyetten önce ve sonraki durumları bir düşünelim: Meşrûtiyetten önce medrese öğrencisine âtiye-i padişahî(!) diye iki mecdiye ve gideceği yere gidiş-dönüş için de yarım bilet verilirdi. Tabiatıyla Meşrûtiyet'ten önce öğrencinin sayısı daha çoktu. Meşrûtiyet'in ilanından sonra da dönüş için verilen yarım bilet kaldırıldı. Fakat iki mecdiye harçlık üç mecdiye yükseltildi. Böylece o fazla verilen bir mecdiye, yarım bilet yerine kondu. Gidiş için bir bilet kestiren öğrenci ihtiyacı ile Manastır'a Üsküb'e gidecek öğrenci eşit tutularak önce eşit olarak beşer mecdiye ile birer aylık verilerek gönderilmelerine yine karar verilmiş, sonra her nasılsa bu karardan dönülerek aylık verilmesine ve beş mecdiye'nin de yetmişbeş kuruşa indirilmesi kararı alınmış. Daha sonra da öğrencinin şikayeti üzerine bir aylık yetmişbeş kuruşun verilmesi kararıyla cömertlik (!) gösterilmiş....

Diğer konu eğer medrese öğrencisi hakkını kötüye kullanıyorsa, bunun önü alınmalı. Yoksa böyle bir karar ile kötülüğün önü alınmaz. Çünkü uzak yere gideceğim diye bilet alıp da onu satmaktansa, taşraya gideceğim diye yol parası alıp da gitmemek daha kolaydır... Ders Vekâleti, Manastır'a, Üsküb'e, Karaman'a gidecekler ile Yalova'ya gideceklerle eşit bir yol parası verdiği gibi gitmeyenlere de yol parası verecekse orasını bilemeyiz.

Medrese öğrencisinin bu yıl arttığı konusuna gelince, istatistikleri tam bilmiyorsak da, camilerde ders okuyan öğrencinin bu yıl geçen yıllardan fazla değil belki eksik olduğu görülüyor.

Bir de medrese öğrencisine bilet parası verildiği zaman Ramazan'ın dışında, hoca ve öğrenci yüzü görmeyen uzak yerlere kadar da gidiliyordu. Böylece o üçra yerlerin yararlanmasına sebep oluyordu....<sup>87</sup>

Kısacası, Ders Vekaleti de bu şekilde bir kısım medreseli tarafından tenkit edilmiştir.

## SONUÇ

86 A.g.e., s. 2677-2678

87 A.g.e., s. 2933-2935.

1908-1912 yılları arasında yayın hayatını sürdüren **Beyanü'l-Hak** dergisinde ulema tarafından siyasi, dinî, ilmî, sosyal, kültürel, edebî, ahlâkî vs. konularda pekçok makale yazılmıştır. İttihatçıların yönetimde bulunduğu bu dönem, oldukça çalkantılı bir dönemdir.

Bir kısım **Beyanü'l-Hak** veya Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye uleması, başlangıçta İttihatçılara hayrandırlar. Çünkü onlar II.Abdulhamit'in istibdât yönetimine son vermişlerdir ve şeriata uygun gördükleri Meşrûtiyet yönetimini getirmişlerdir. Bu yüzden İttihatçılara teşekkürlerini sunmuşlar ve bir süre onlarla birlikte işbirliği yapmışlardır. Yalnız İttihatçıların yavaş yavaş, Meşrûtiyete aykırı davranışlarını görmeye başladıklarında İttihatçılarla bir bağları olmadıklarını açıklamak durumunda kalmışlardır.

Zaman zaman siyasi konularda yazılar yazmışlar ve İttihatçıların yanlışlarını tenkit etmişlerdir. Yalnız İttihatçıların Meşrûtiyete rağmen istibdâta yöneldikleri zaman, önce, korktuklarından bu tenkitlerinde fazla ileri gidememişlerdir. Ancak 30 Temmuz 1912'de Gazi Ahmet Muhtar Paşa'nın itttihatçıların dışında bir kabine kurması üzerine, dört yıl, içlerinde gizledikleri ağır tenkitlerini açıkca yapabilmişlerdir. "Maziye Bir Nazar" adlı makalede, vatanlarını sevenlerin ve Halaskar\* ellerin yardımları ile Allah'ın da desteği sayesinde dört yıldan beri ülkeyi acaip bir Meşrutiyet ile yöneten İttihatçıların yönetimine son verildiği uzun uzun anlatılır. Ayrıca da İttihatçı hükümetin,yapılan fesat ve nifaklara göz yumduğu; dahası, İslâmiyeti kötüleyerek,gençlerin dimağlarını zehirleyerek ve âlimlere hakaret ederek dinsizlik yapmayı kendilerine amaç edinenlere fırsat verdiği belirtilip, 88 tenkit edilir.

Ulema, itttihatçıları tenkit ederken, şeriata uygun gördükleri Meşrûtiyeti, kendilerine siper yapmıştır. Yaptıkları siyasetin ise İslâma uygun olduğunu "iyiliği emredip kötülükten menetme" prensibi ile savunmuşlardır. Siyasete karıştıkları için zaman zaman itttihatçılar tarafından uyarılmışlar ve birkaç kez de yayın organları olan **Beyanü'l-Hak** dergisi kapatılmıştır.

Medreseler konusunda ise, genelde medreselerde görev yaptıklarından sorunları bilmektedirler. Ayrıca medresede ıslahat yapılması gerektiğine inanmışlardır. Yalnız ıslah konusunda değişik görüşler ortaya koymuşlardır. Medreseye yeni dersler konulmasını çoğunlukla savunmuşlardır. Bir kısmı da yapılacak ıslahatları anlatırken isim vermekten çekinmiştir. Bunlar belki medreselilerden, belki de hükümetten çekinmiş olabilirler. Medreselerin bozulmasında ulemanın hatasının olup olmadığı üzerinde fazla durmamışlardır. Bu konuda daha çok son dönemlerdeki hükümleri ve özellikle de Abdülhamit yönetimini aşırı bir şekilde suçlamışlardır. Abdülhamit hükümetinin bütün Osmanlı vatandaşlarına uyguladığı işkencenin en korkuncunu müslümanlara yaptığını<sup>89</sup>; Abdülhamit'in ilim ve irfan kaynağı olan medreseleri ve mektepleri kurutmaya çalıştığını<sup>90</sup>; hürriyet düşüncesi olan medrese öğrencilerinin mavnalarla, süprüntü kayıklarla sürgüne gönderildiklerini; kısacası Abdülhamit yönetiminin yapılması gereken ıslahata karşı çıktığını uzun uzun anlatmışlardır. Yalnız bütün bu suçlamalara rağmen, Abdülhamit'in yaptığını iddia ettikleri kötülüklerle ilgili olarak,satıştan kaldırıldığını belirttikleri "**Şerh-i Mevâkif**"<sup>91</sup> adlı kelâm kitabının dışında, somut bir örnek göstermemişlerdir.

Yapılan bu çalışma göstermektedir ki II. Meşrûtiyet dönemindeki ulema, toplumdaki siyasî ve sosyal olaylarla yakından ilgilenmiş ve çeşitli konularla ilgili görüşlerini açıklıkla dile getirmiştir.

Öyleki görüşlerini halka sunabilmek için dergi çıkarmışlar, fikirlerini bu dergide ortaya koyarak bir tartışma ortamı oluşturmuşlardır.

Siyaset ve medreseler veya o dönemdeki eğitim-öğretim ile ilgili bu tartışmaların günümüzdeki siyasetçi ve ilim adamlarına yararlı olması dileğiyle...

\* Bu dönemde bir kısım subay, İttihat ve Terakki İstibdâtını yıkıp, Meşrutiyete işlerlik kazandırmak ve ordunun siyasete karışmasını önlemek için Halaskar Zâbitan grubunu oluşturmuşlardır. Akşin, a.g.e., s.199.

88 **Beyanü'l-Hak**, s. 3089

89 A.g.e., s. 11-13

90 A.g.e.,s.3089

91 A.g.e., s. 11-13

**Hikmet verilen kimseye, büyük iyilik verilmiştir.**

**MUFÂRIK VARLIKLARIN İSPATI HAKKINDA**

**RİSÂLE**

**El-Farabî**

**Çev: Yrd.Doç.Dr. Nuri Adıgüzel\***

Filozof el-Muallimü's-Sânî Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed

İbn Uzluğ b. Tarhan **el-Fârâbî** — Allah Rahmet etsin!

Yerini Cennet eylesin! —

Hicrî

Üçyüzotuzdokuz senesinde

vefat etmiştir.

—Allah kötülüklerden ve fitnelerden korusun— Haydarabad ed-Deken'de bulunan Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye Matbaasında Hicrî (1345) senesi Rebülevvel ayında Basılmıştır.

---

\* C.Ü.İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

## BİSMİLLÂHİRRAHMÂNİRRAHÎM

Mertebelerine göre, mufârik varlıkların hakikatları birbirinden farklıdır. (Bu varlıkların)<sup>1</sup> [birincisi], sebebi olmayan varlıktır (el-Vücûd)<sup>2</sup> ki o da, Bir'dir. [İkincisi], etken akıllardır (el-Ukûlü'l-Faâle); bunlar tür olarak çokturlar. [Üçüncüsü], semâvî kuvvelerdir ve bunlar da tür olarak çoktur. [Dördüncüsü], insânî nefislerdir; bunlar ise, fert (şahıs) olarak çokturlar.

Genel olarak bunların dört niteliği vardır: **[Birincisi]**, cisim değildirler. Bunun, olumsuz bir mana (nitelik) olmasına rağmen, onların bu olumsuzlukta müşterek olmaları, hakikatlarının birbirinden farklı olmamasını gerektirmez.

**[İkincisi]**, onlar ölmezler ve bozulmazlar. Aksi halde, onlarda ölme ve fesada uğrama kuvvesinin bulunması gerekirdi. Bu caiz olsaydı, onlarda varlık ve yokluk kuvve ve fiilin birlikte bulunması gerekirdi. Dolayısıyla onlar aynı anda hem mevcut, hem ma'dum olurdu. Böylece ortaya çıkmaktadır ki, basit olanlar, fiil haline geçtiklerinde, kendilerinde kuvve ve imkan kalmaz. Fakat bu, kendilerinde iki imkan (oluş ve yok oluş imkanı) bulunan mürekkep nesnelere hakkında doğru olabilir; bu nesnelere fiile geçtiklerinde, o iki imkandan biri iptal olarak diğeri maddede kalır. Sonra, zâtı nedeniyle varlığı zorunlu olan hakkında yokluğun (fesadın) imkansız olmasından dolayı, onun beyânı özeldir. Aynı şekilde maddenin de beyânı özeldir.

**[Üçüncüsü]**, onlar kendi zâtlarını idrak ederler. Onların kendi zâtlarını idrak etmelerinin farklı türlerinin olduğu bilindikten sonra, onların kendi zâtlarını idrakleri, bizzat varlıklarının kendisi olması nedeniyle, varlıkları da (birbirinden) farklıdır. Onların İlk'i, kendi zâtını ve kuşkusuz zâtıyla ilişkili olan şeyleri (levâzım) idrak eder. Çünkü O, zâtıyla ilişkili olanları idrak etmezse, zâtını idraki eksik olmuş olur. Zâtıyla ilişkili olanları idrak etmesi de, zâtını idrak etmesidir. **[Dördüncüsü]**, onlardan herbirinin, maddeyle karışık olanların saadetlerinden daha yüksek ve yine mufâriklardan olan bir saadeti vardır.

[Bu mufârikaların isbatına ilişkin bürhanlar]: Bürhanlar arasında, (aracısız olarak) mufârik olanın ispatını içine alanlar olduğu gibi, onlar arasında önce bir şeyi ispat ettikten sonra, başka bir bürhanla bu şeyin mufârik olduğu bilinenler de vardır. Kendisinin sebebi olmayan mevcudu ispatla ilgili [bürhan], mufârik olduğu hakkında bir başka bürhana ihtiyaç duyar. Çünkü mümkünlerin sebebi olmayan bir mevcudda sona ermesi

---

<sup>1</sup>Bu metnin tercümesinin daha anlaşılır olması için metinde harfîyen bulunmamakla birlikte bizim ilâve ettiğimiz kelime ve kelime gruplarını (...) parantezi ile; metnin kendisinde bulunan parantezleri ise köşeli parantez [...] ile gösterdik.

<sup>2</sup>N, el-Mevcûd.

zorunludur. Aksi halde, iki taraf ve bir de aracı (vâsita) kabul edildiği ve sondaki tarafın ma'lûl, baştakinin de illet konumunda olduğu varsayılırsa, baştaki tarafın hükmünün, tıpkı, tarafa muhtaç olan aracının hükmü gibi olması gerekir. Hükmü aracının hükmü gibi olanın, varlığının caiz olması konusundaki hükmünün de, aracının hükmü gibi olmayan bir tarafa ihtiyaç duyan aracının hükmü gibi olması gerekir. Birçok aracının sonlu veya sonsuz olması durumu eşittir. Dolayısıyla mevcudatta, sebebi olmayan bir mevcudun olması zorunludur. Bu, illetlerin ve malûllerin birlikte mevcut olmasından sonra sözkonusudur. Çünkü malûlün illetsiz olarak bulunması câiz değildir.

Varlığı ortaya çıktığında, şayet onun varlığı illetten müstağni kılınırsa, mümkün olduktan ve illete muhtaç olduktan sonra, varlığı bizatihî zorunlu (vâcibü'l-vücûd bizâtihi) olmuş olur. Hudûs ise, bizâtihi zorunlu olan bir malûlün varlığını vermez. Çünkü hudûs da bu vasıftaki bir illetten dolayı ortaya çıkar.

Kısaca, yokluğun böyle bir varlıktan önce gelmesinde fâilin, etkisi yoktur, yani hudûsta, ademin önceliği hususunda demek (istiyorum). Bilakis bu, o nesnenin zâtından dolayı ona aittir ve zâtından dolayı ona ait olanın sebebi yoktur.

Onun mufârik olduğunun bürhanı ise— o şayet cisim olsaydı, maddesi ve sûreti olurdu. Madde ve sûret de onun varlığının sebebi olurlardı. Halbuki sebebi olmayanın kendi zâtı sebebiyle olması gerekmez. O cisim olsaydı, mahiyeti olurdu ve mahiyeti olsaydı, üç muhal ortaya çıkardı. [Birincisi], madumu, varlık ilzam etmiş olurdu. Yani kendi zâtının varlığının sebebi olmuş olurdu. [İkincisi], sebebi olmayan mevcud, bu mahiyetin lazımı olmaz ve neticede onun malûlü olmuş ve ondan çıkmış olurdu. [Üçüncüsü], varlığın zorunluluğu (vücub), kendisiyle kâim olduğu bu mahiyete ait olur; böylece zorunluluğu da ondan dolayı olmuş olurdu.

**Etken akılların ispatı (İsbâtu'l-Ukûlü'l-Faâle):** Bu hususta altı bürhan vardır ve bunlar, etken akılların mufârik olduğunun ispatını tazammun ederler. **[Birincisi]:** el-Evvel'in lâzımının, bir zât olması gerekir. Çünkü Evvel, bütün yönlerden bir zâttır ve bir, bütün yönlerden bir olmayı iktiza eder. Yine bu bir zâtın söylediğimiz delillerden dolayı mufârik bir şey olması gerekir. Bilindiği gibi mufârik cisimler çoktur ve Evvel'den ilk sâdır olanın, bir cismin veya maddenin sûreti olması caiz olmaz. Çünkü cisimlerde bulunan sûret, onda mevcut olan madde aracılığıyla etki eder. Zira maddedeki cismî sûretin varlığı, maddeden müstağni değildir

ve



varlığından sonra her şeyin fiil halinin kaynağıdır. Dolayısıyla ilk cismin maddesi, kendisinden sonraki sûretlerin, maddelerin ve mufârik olanların illetidir. Fakat madde, maddeye ait cismî sûreti ancak ikinci olarak kabul eder. Cismî sûret ise kuşkusuz, varlığından sonra etki eder ve yine, onun varlığı şahsî (fert olan) bir varlıktır ve onun şahıslaşması, bir vaz' ile olur. O halde onun fiili vaz'ıdır. Şayet başka bir cismin varlığının sebebi olsaydı, ilk olarak onun kendi maddesi ve sûretinin sebebi olması gerekirdi. Fakat cismî sûret ile onun arasında bir vaz' yoktur. Dolayısıyla onun, kendi maddesinin ve sûretinin sebebi olması caiz olmaz; bu ikisinden sonra gelen şeyin yani cismin sebebi olması da caiz değildir. O ikisinin mufârikın sebebi olmasının imkansızlığı ise, daha da açıktır.

**[İkinci Bürhan]:** Cisim, madde ve sûretten meydana gelmiştir. Suret, varlığında maddeden bağımsız olmadığı gibi, madde de sûretten bağımsız değildir. O halde, onların varlıklarında, cisim olmayan üçüncü bir şeyin bulunması gerekir. Bu bürhanlar, eğer ilk ma'lûl mufârik olmazsa, cismin sûreti ve maddesi cismin varlığının ve mufârik olanın sebebi olur, sonucuna götürür; fakat bu muhaldir.

**[Üçüncü Bürhan]:** Ezeli ve ebedî (felekî) bir cisim, eğer sonlu (mahvî) bir cismin varlığının sebebi olsaydı, bu, boşluğun olmayışının bir sebebi olmasını gerektirirdi. Halbuki boşluk (halâ) muhaldir; muhalin ise, sebebi yoktur. Bundan da anlaşılır ki, her feleğin bir mufârikı vardır.

**[Dördüncü Bürhan]:** İnsânî nefisler, mufârikırlar ve onların illetinin de mufârik olması gerekir; zira cisim, varlık derecesinde, mufâriklardan sonradır. Şayet cismî bir sûret, bir mufârikın varlığının sebebi olsaydı, ona kendi varlığından daha üstün ve daha tam bir varlık vermesi gerekirdi; bu nedenle, insan nefsi gibi şeylerin varlığı, sebepsiz olmuş olurdu. Halbuki cismî sûret, kendi zâtının varlığından daha yetkin bir varlık veremez.

**Beşinci [Bürhan]:** İnsânî nefislerin ma'kûlâtta kuvveden fiile çıkış yeri şu bürhanlardan anlaşıldığı üzere akıldır. [Birincisi], mütehayyile, mahsûse ve mütevehhime sûretlerdir. (Genel olarak) kuvve haldeki ma'kûle cisimleri tecrid edecek ve ma'kûl hale dönüştürecek bir şey gereklidir. Eğer bu şey, yine kuvve haldeki ma'kûl birşey olursa, iş zincirleme olarak devam eder gider ve neticede, kesin olarak bizatihi ma'kûl olan bir ma'kûlde son bulur.

[İkincisi], cismânî sûret, vaz'ı ile etki eder. Oysa onun bizim nefislerimize (nisbetle) vaz'ı yoktur. Bu sebeple bizim akıllarımızı kuvveden fiile çıkarması caiz olmaz. [Üçüncüsü], akıllarımızı tamamlayan şeyin, varlık bakımından ondan daha tam olduğu şüphe götürmez. Oysa ma'kûllerin kendileri, bilfiil akılla tamamlanırlar ve (varlıklarını) ondan alırlar.

**Altıncı [bürhan]:** Daimî hareketin, mufârik bir muharrikinin olması gerekir. Semâvî nefisler ise üç bürhan ile ispatlanır. [Birincisi], tabii olmayan bir halde iken, tabii hareket bunlar nedeniyle ortaya çıkar; dolayısıyla bunlar, tabii hale, yani sükuna götürürler. Çünkü tabii olmayan durum kaldırıldığında, dairesel hareket için sükun caiz olmaz. [İkincisi], tabii hareket, kendisinde sükun bulacağı bir durum ister; bu ise, yolların en yakın olanı üzeredir; öyleyse o, düzdür. [Üçüncüsü], tabiat, kendisinden bir matlubun kaçmasını gerektirmediği gibi, kendisi de matlubatından kaçmaz. Dairesel olan ise, bunun aksidir. Dolayısıyla o (hareket), tabii değildir; o nefsânî ve ihtiyârîdir. Çünkü o, cüzî olarak ihtiyar olunur. Onun sırf akıl olması caiz değildir; aksi halde, hareketin cüzleri yok olmazdı ve herhangi bir hareket, taayyün etmiş olmayan (hareketin) varlığının gerekli olduğu diğerleri (diğer hareketler veya hareketin diğer cüzleri) olmaksızın taayyün edemezdi ve neticede hareket varolmazdı.

Onların mufârık olduğu hakkında [bürhan], onların matlublarının hissi, gazab ve şehvet türünden olmasının doğru olmamasıdır. Aksi halde, ona böyle birşey isabet ettiğinde, sakinleşirdi.

İnsânî nefislerin isbatı hakkında [bürhan] — insânî cisimlerden, diğer cisimlerden sadır olmayan fiiller sadır olur. Dolayısıyla o, cismiyetten değildir, çünkü mutlak cismin varlığı yoktur; bu durum onu oluşturur ve o cevherdir. Bu cisimlerin yolu, yoğurulmuş olanların yolu değildir. Çünkü onların varlıklarının hususiyeti vardır; zira onlar artma, beslenme, idrak ve kendiliğinden harekete sahiptirler.

Onların mufârık oldukları hakkında bürhan: Birincisi, onlar, ma'kûlleri idrak ederler ma'kûller ise, kendileri dışında kalanlardan mücerred olan manalardır. Örneğin beyaz gibi, fakat yumurta gibi değil. Her idrak edilen, idrak edende hasıl olur ve cisimde hasıl olan herşey de, onda müessirdir, ki o şeyin, varlığında, cisme ait olması gerekir. Şekil, vaz' ve mikdar gibi. Şayet cisimde bir ma'kûl hasıl olsaydı, onun mikdarı, şekli ve vaz'ı da hasıl olurdu. Böylece de, o şey ma'kûl olmaktan çıkmış olurdu. [İkincisi], onlar, bizatihi anlarlar, eğer bir âlette mevcut bulunsaydı, kendi zâtını, âletiyle birlikte idrak etmeksizin idrak edemezdi ve onunla âleti arasında da bir diğer âletin bulunması gerekirdi. Bu ise, zincirleme olarak devam eder giderdi. Fakat, kendi zâtını idrak edenin zâtının nedeni kendisidir. Bir âlette varolan herşeyin de zâtı başkası nedeniyledir. [Üçüncüsü], Onlar, zıt olarak maddede bulunmasının imkansız olması bakımından, zıtları birlikte idrak ederler. [Dördüncüsü iknâdir], akıl, ihtiyarlktan sonra, bazen kuvve halde bulunur. Mufârık olduğu zaman ise, bir başka benzeri olmaksızın bir nefsin varlığından dolayı kendisinden sonra onun muayyen bir çokluk olarak ortaya çıkmasını gerektiren maddenin yok olmasıyla, yok olması gerekmez.

Onlar için mufârıklıktan sonra, mufârıkların saadetleri cinsinden bir saadetin bulunduğu hususunda [bürhan]: Bu saadetin en eksiksiz olanı, üstün nefisler için olanıdır- biliyorsun ki onlar, basittirler; ve onlar, kendileri için, kuvvelerinde kemalleri kabul etme bulunduğu zaman, önceki bürhandan açığa çıktığı nedenle, kendisinden zail olmaması gerekir. (Bu bürhana göre), basit fiile çıktığı zaman, kendisinde imkan ve imkana özgü olan şey kalmaz. Eğer, heyulani akıl, bilfiil akılla devam etse idi, nefis, bir tek şeyi aynı zamanda hem bilir, hem de bilemezdi. Bu kemal, bilfiil akıldır. Yani sabit ve bâki mufârıkla ittisal için tam istidadı kastediyorum. Dolayısıyla o, mufârıklıktan sonra, bilfiil akla bitişir. Heyulani akıl ise, her ne kadar kudsi olsa da, zira o daha eksiksiz bilfiil akla dönüşmeye müsaittir, heyulani akıl bazen mufârıkla birleştiği zaman, öğrenmeksizin, yani fikrini ve hayalini kullanmaksızın, ve onunla bilfiil akıl birleştiği için, daha çok gereklidir ve daha evladır- kısaca kendisi için bedenden bilfiil akıl hasıl olmasında, zira bilmeleke akıl, bedenden istifade eder kuşkusuz. Geriye kalanların ortaları için, bir maksat yoktur.

**AD KOYMA VE Hz.PEYGAMBER'İN İSİMLERE  
KARŞI TUTUMU**

A. GİRİŞ .....	1
B. İSMİN ANLAM VE KAPSAMI.....	2
1. Sözlük Anlamı .....	2
2. Terim Anlamı.....	2
3. Kapsamı .....	3
C. AD KOYMAK .....	4
1. İsimlerin ve Ad Koymanın Önemi .....	4
2. İsimlerin Sahibi Üzerindeki Etkileri.....	7
a. Olumlu etkileri.....	7
b. Olumsuz etkileri .....	7
3. Ad Koyma Adabı.....	8
4. Peygamberlerin Adlarını Vermek.....	9
5. Allah'ın En Sevdiği İsimler .....	11
6. Allah'ın En Sevmediği İsimler.....	12
D. Hz.PEYGAMBER'İN KOYDUĞU İSİMLER VE ÖZELLİKLERİ.....	13
E. Hz.PEYGAMBER'İN DEĞİŞTİRDİĞİ İSİMLER VE ÖZELLİKLERİ.....	14
1. Kötü Manalı Olanlar .....	14
2. Güzel Manalı Olup Daha Güzeli İle Değiştirilenler .....	17
3. Tevhîde Aykırı Olanlar .....	18
F. Hz.PEYGAMBER'İN DEĞİŞTİRMEYİ ARZU EDİP DE DEĞİŞTİRMEYEN VEFAT ETTİĞİ İSİMLER.....	18
G. İSİM VERMENİN HÜKMÜ VE SORUMLULUĞU.....	19
H. İSİM DEĞİŞTİRMENİN HÜKMÜ .....	20
SONUÇ .....	21
BİBLİYOGRAFYA .....	22

## **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

### **KARŞI TUTUMU**

Yrd.Doç.Dr. Cemal AĞIRMAN\*

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Kültür; bir toplumun bütün fertlerinin tarihî ve toplumsal gelişme süreci içerisinde kazandığı bütün maddî ve manevî değerler, olayları ve meseleleri karşılayan duyuş ve düşünüş biçimleri, tarih içinde oluşturduğu fikir ve sanat eserleriyle bütün bunları kucaklayan değer yargıları, bu kazanımlarını sonraki nesillere iletmede kullandığı araçlar ve bu arada insanın tabii ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren vasıtaların bütünüdür<sup>1</sup>.

İnsana ve insanın dışında yer alan her türlü canlı cansız varlıklara ad verme işlemi insan kültürünün bir parçası, onun dışa yansımalarının bir ürünüdür. Zira insanoğlunun inanç temalarını, sanat zevkini; duyuş, düşünce ve fikir motiflerini, karakter yapısını ve buna benzer daha bir çok kabiliyet ve değer ölçülerini, taşıdığı ve çevresine verdiği isimlerde görmek mümkündür.

Toplum bireylerinde gördüğümüz Allah'a kul olmayı simgeleyen Abdullah gibi isimlerde dinî ve dindarlık motiflerini, peygamber isimlerinde yine dinî inançlardan kaynaklanan bir beklenti ve sevgi yansımaları, Büşra, Kübra gibi kafiyeli isimlerde şiir ve sanat zevkini, Yasemin gibi çiçek isimlerinde çiçek ve tabiat sevgisini, Barış isminde barışçılığını, Savaş isminde savaşı ruhunu, Şaban, Ramazan gibi isimlerde dinî motifler yanısıra ibadet arzusunu, Cemile gibi isimlerde güzellik duygusunu ve saymakla bitirmenin mümkün olmadığı daha bir çok değer hükümlerinin dışa yansımalarını görmek mümkündür. Apartman, mağaza, dükkan ve iş yeri gibi mekan ve eşya isimlerinde aynı şekilde bütün bu motifler açıkça görülebilir. Örneğin apartman veya iş yerinde huzurlu olma arzusu, Huzur Apartmanı, Huzur Bakalliyesi gibi, söz konusu isimlere huzur kelimesi eklenerek yansıtılmıştır. Netice olarak bu tür isimlendirmelerde kardeşlik, huzur, doğruluk, dürüstlük, sevgi, saygı, kalite, barış, hürriyet, sevilen değerlerin yansıtılması, bazı şeylerin yaşatılma ve hatırlatılması, önemli bazı hatıraların canlı tutulması gibi amaç ve beklentiler bu tür isimlerin verilmesiyle yansıtılmaktadır. Ancak bazen değişik amaçlarla, bazen de rast gele ve bilinçsiz bir şekilde verilen bazı isimler, her zaman güzel bir mana içermemektedir. Bunun tevhid inancına aykırı olanları olabildiği gibi güzel olmayan manalar çağrıştıran, kötülük ve düşmanlıkları canlı tutup sembolize edenleri de olabilmektedirler.

Bu makalemizde, hadisler ışığında mümkün merteye bunun ölçülerini ortaya koymaya çalışacağız.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Bu başlık altında, Türkçemizde daha çok **ad** olarak kullanılan **isim** sözcüğünün sözlük ve terim manalarının yanısıra, kapsamına da yer vermeye çalışacağız.

\* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup>TDK, *Türkçe Sözlük*, s. 947; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 703.

## **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

"İsm" sözlükte "âlâmet, şan, şeref, yüce mevki ve mertebe"<sup>2</sup>, "ad, herkesçe tanınmış veya işitilmiş olma durumu, ün, nâm, şöhret, anılacak değer, önem" gibi manalara gelir<sup>3</sup>.

Dikkat edildiğinde "ism" sözcüğünün sözlük anlamında iki temel nokta göze çarpmaktadır: Biri müsemmanın/isimlenenin zatını sembolize ederek varlıkların tanınmasına yardımcı olmak; diğeri de herhangi bir özelliğinden dolayı müsemmanın tanınmışlık hâlini ifade etmek. Biz bu çalışmamızda birinci anlam üzerinde duracağız.

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

"İsm"in terim anlamı; "canlı ve cansız varlıkları, duygu ve düşünceleri, çeşitli durumları bildiren kelime", "bir kimseyi, bir şeyi anlatmaya, bildirmeye yarayan söz"<sup>4</sup>, diğeri bir ifade ile "bilinen veya bilinmeyen, hissedilen veya hissedilmeyen herhangi bir şeyi birbirinden ayırmak, tanımak yahut zihne getirmek için kullanılan söz veya lafızdır"<sup>5</sup>. Diğeri bir tarife göre isim, "birini diğerdinden ayırt etmede cevher veya araz için kullanılan bir lafız"dır<sup>6</sup>.

Netice itibarı ile isimler; canlı, cansız bütün varlıkları ve mefhumları tek tek veya cins cins karşılayan; varlıkların ve mefhumların adları olan kelimelerdir<sup>7</sup>. Yani "varlık, mefhum veya varlıkla kaim anlamları tet tek yahut cins cins ayırt emeye yarayan kelimeler isim adını alır"<sup>8</sup>. Varlıkları ve mefhumları tek tek karşılayan isimlere has/özel isim, cins cins karşılayan isimlere de ortak/cins isim denir<sup>9</sup>.

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

İsmın genel anlamı, "varlıkları birbirinden ayırmak, tanımak veya zihne getirmek için kullanılan sözcük" olduğuna göre bu işlem için **ad**, **künye** ve **lakab** olmak üzere birbirlerinden farklı anlamlar ifade eden ancak aynı amaç için kullanılan üç sözcük söz konusu olmaktadır.

Bugün Türkçemizde künye ve lakab resmîyette kullanılmamakta, ancak "soyadı" aynı işlevi yapmaktadır. Lakab, künyeden farklı olarak halk dilinde, özellikle bazı yörelerde son derece yaygın olarak kullanılmakta, gerçekten de isimden daha belirgin alâmet-i farîka/*tanıtıcı* olmaktadır.

Çalışmamızda konuyu hem bilimsel tarzda ele almak hem meseleyi sadece Türkiye açısından değerlendirmemek için ad verme kapsamını isim, künye ve lakab çerçevesinde ele almayı uygun görüyoruz. Diğeri bir ifade ile adlandırma bu üç unsuru da içermektedir.

---

<sup>2</sup>İbn Manzûr, *Lisân*, XIV, 401-3.

<sup>3</sup>TDK, *Türkçe Sözlük*, s. 12.

<sup>4</sup>Aynı yer.

<sup>5</sup>Yeğîn, Abdullah ve ber., *Büyük Lügat*, s.466.

<sup>6</sup>İbn Manzûr, *Lisân*, XIV, 401-3.

<sup>7</sup>Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, s. 218.

<sup>8</sup>Bilgegil, Kaya, *Türkçe Dilbilgisi*, s.169.

<sup>9</sup>Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, s. 218.

### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

İsmin tarifini yukarıda yapmıştık. Künye ve lakabın tarifini de şu şekilde yapmak mümkündür:

**Künye**, Arapçada "isim ve lakaptan ayrı olarak şahıslar için kullanılan ve başında eb/baba, ümm/anna, ibn/oğul, bint/kız, veya ah/kardeş, uht/kız kardeş, amm/amca, amme/hala, hâl/dayı, hâle/teyze kelimelerinden biri bulunan terkiib yani bir sözcüğe bu kelimelerden birini muzaf/tamlama yaparak yapılan isimlendirme", ya da "üstü kapalı ifade" anlamındadır<sup>10</sup>. Ebû Abdullah, Ümmü Habîbe, İbn Abbas... gibi. Türkçemizde bu tür isimlendirmeler yok denecek kadar azdır. Ayrıca Arapçadaki gibi künye değil birinci isim anlamındadır.

Araplarda baba ve anneler, genellikle ilk doğan çocuklarının isimleriyle künyelenirler<sup>11</sup>. Ancak bu künyelendirme bazan aile fertleriyle alakası olmadan da yapılabilmekte, böylece bir kimseye çocuğu dışında bir isimle de künye verilebilmektedir. Nitekim Ebû Leheb'in ismi Abdüluzza iken<sup>12</sup> Allah Teâlâ onu Ebû Leheb diye künyelemiştir<sup>13</sup>. Hz.Peygamber de bizzat Ebû Hureyre, Ebû Türeb<sup>14</sup> ve Ebû Umeyr<sup>15</sup> künyelerini vermiştir.

Bu tür bir künyeleme üç maksattan biri ile yapılır: Ya birini tahkîr etmek, aşağılamak veya tam bunun zıddı olan saygı ve hürmet için şan ve şerefini artırmak ya da isminin yerine kaim olacak başka bir lafız kullanılarak daha iyi tanınmasını sağlamak için yapılır<sup>16</sup>.

**Lakab** ise ilk isminden sonra, bir kimsenin üstünlük veya eksikliğini belirtmek için kendisine takılmış ikinci isim olarak ifade edilebilir<sup>17</sup>. Elmalılı'nın ifadesiyle, "Medhi veya zemmi iş'ar eden isim veya vasıf"tır<sup>18</sup>. Dikkat edildiğinde lakab da künye gibi aynı amaçla verilerek ismin yerini tutmakta ve aynı işlevi görmektedir.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Bu başlık altında öncelikle ad koymanın önemi ve adların sahipleri üzerindeki müsbet ya da menfi etkilerini ele almaya çalışacağız.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

İsmin insanlar üzerinde tesir ve telkin gücüne sahip olduğu bir gerçektir. Muhtemelen bu gerçeğin bir sonucu olarak Hz.Peygamber isimler üzerinde ısrarla durmuş, sadece cahiliye devrinden kalma çirkin ve kötü manalı isimleri değil, hayvan, eşya ve mekânlarla ilgili çirkin isimleri de değiştirmiştir. Onun bu tutumu bize hem isimlerin ne kadar önemli olduğunu hem de her hâl ü kârda isimlerin güzel olmasına dikkat edilmesi gerektiğini göstermektedir.

<sup>10</sup>İbn Manzûr, *Lisân*, XV, 233-34; *Müncid*, s. 701.

<sup>11</sup>Bk. *Ebû Dâvûd*, Edeb 78; Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tec.*, XIII, 6143.

<sup>12</sup>İbn Manzûr, *Lisân*, XV, 233.

<sup>13</sup>Tebbet (111) 1.

<sup>14</sup>*Buhârî*, Salât 58, Fedailü'l-Ashab 9, Edeb 113, İsti'zân 40; *Müslim*, Fedâilü's-sahâbe 38.

<sup>15</sup>*Ebû Dâvûd*, Edeb 112.

<sup>16</sup>İbn Manzûr, *Lisân*, XV, 233.

<sup>17</sup>İbn Manzûr, *Lisân*, I, 743; *Müncid*, s. 728.

<sup>18</sup>Elmalılı, *Hak Dîni*, VI, 4470.

#### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

İsmin telkin gücünü kavramak için bir peygamberin yahut da iyilikleriyle tanınarak topluma mal olmuş salih bir zatın adını taşıyan birinin ismini zikrettikçe o peygamberi veya zatı hatırlatarak yaptığı müsbet çağrışımları dikkate almak yeterlidir. Bunun insan eğitime, dolayısıyla karakter ve şahsiyetin oluşmasına yansıyan müsbet yönü de vardır. İsmi sahibi, fitrî bir temayül ile şüphesiz adını taşıdığı peygambere veya tanınmış şahsa yakınlık duyacak, onunla kendisi arasında paylaşacağı ortak bir payda, bir takım özellikler arayacaktır. Burada en ön plana çıkacak ortak payda ise özellikle peygamberler için, vahyin gölgesinde yürümek olacaktır. Taşdığı isim önde gelen bir şahsı hatırlatmıyorsa, bu kez onun taşıdığı anlamı benimser ve suûr altı, gizli bir saikle onu yaşamaya çalışır.

İsimler ayrıca, ümmet ve millet çerçevesinde birliği sağlayan bir özelliğe de sahiptir. Bunun iki boyutu vardır: Biri millet bazında, diğeri inanç çerçevesinde birliği sağlamaktır. Mesela bazı toplum mensuplarına verilen isimlerde, inancı ne olursa olsun, kültürlerinin veya isim politikalarının bir gereği olarak, onu diğer toplum mensuplarından ayırt eden ve mensup olduğu milliyeti açıkça ortaya koyan ortak ekler veya özellikler mevcuttur<sup>19</sup>.

Bir de din birliğinden kaynaklanan etkileşim neticesinde, milliyet farkı gözetmeksizin ortak olarak kabullenilen isimler vardır. Örneğin Türkler, Türk olmayıp ancak müslüman olan başka bir çok değişik kavim ve toplumlarla isim birliğine sahiptirler. Bu tür isimler duyulduğunda sahibinin müslüman olduğu hemen zihinlerde teşekkül eder ve o şahsın müslüman olduğu anlaşılır.

İsim vermede inançların yanısıra dil ve millî kültürlerin de etkisi vardır. Bu sebeple inanç, kültür ve tarih birliğine yardımcı olacak, beğenilen ve tarihten intikal eden müşterek isimlerin korunması lazımdır. Bu sebepten dolayı İslâm inancında olduğu gibi İslâm dışı inanç ve kültürlerde de ad koyma ve seçimine büyük önem verilmiştir.

Görünen o ki ad koyma ve seçimi, biri dinî diğeri kültürel olmak üzere iki açıdan önem kazanmakta, bu da ad koyanların beklentilerinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu beklentiler, aynı şekilde, bir yönden dinlere ve inançlara, diğeri yönden de kültürlere dayanmaktadır. Zira isimler genelde bir beklenti ile verilmekte; bu beklentiler de, ya bir hatırayı canlı tutmak, bir tâzimi ifade etmek, bir duyguyu sembolize etmek, ya da bir kültür veya inanç unsurunu yansıtmak gibi genel arzu ve amaçlar olmaktadır.

Mesela İslamiyet'ten önceki Araplar, hayatın zorlukları ve özellikle düşman karşısında dayanıklı, güçlü ve cesur olmak, düşmanın gönlüne korku salmak gibi arzu ve düşüncelerle çocuklarına Galip, Zâlim, Mukatil/savaşçı, Esed/arslan, Leys/yiğit, arslan; Zi'b/kurt, Hacer/taş, Sahr/kaya gibi adlar koyarken, Türklerin İslâmiyet'i kabûlünden önce animist inançta olmalarının ve tabiatta bazı varlıklara tapınmalarının etkisi ile başlangıçtaki Türk isimleri de yırtıcı hayvan, yırtıcı kuş ve dış tesirlere dayanıklı maddelerden seçilmiş, genelde çocuklara Bozkurt, Arslan, Şahin, Doğan, Timur/demir, Kaya ve Gökhan gibi adlar verilmiştir<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup>Aliyev, Hasanov isimlerindeki -yev, -ov, ve Okiç deki -iç, eki gibi.

<sup>20</sup>DİA, I, 332.



Dikkat edilirse her iki kesimde de arzu, beklenti ve amaçlar örtüşmektedir. Burada daha çok toplumların mevcut konumları ve tabîî şartlar etkin rol oynamış; cesaret, dayanıklılık, cömertlik gibi güzel duygu ve hasletleri taşıma arzusu, isimlere yansıyan amaçlar olmuştur. İslâm öncesi Araplarda yer alan ve taptıkları putun kulu anlamına gelen **Abdüluzza** gibi isimler de, inançların bir yansıması olmaktadır.

İslâm inancı çerçevesinde aynı amaç, beklenti ve yansımaları, **Abdullah** gibi Allah'ın isim ve sıfatlarına izafe edilerek verilen isimlerde görmek mümkündür. Allah'a kul olmasını veya inanç ve dinî yönünün ön plana çıkmasını arzu edenler, çocuklarına Allah'a kul olmayı sembolize eden isimler vermişlerdir. Her iki dönemdeki toplum bireylerinin, farklı istikametlerde olmakla beraber, amaç birliğine bakıldığında söz konusu beklenti ve arzuların fitrî olduğu söylenebilir.

Ad verme seçimi, bazan, sevilen veya hayranlık duyulan bir şahsın adı verilerek ortaya çıkmaktadır. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, hiçbir şahıs zâtından dolayı sevilmez. Mutlaka onun sevilen, beğenilen, hayranlık duyulan bir yönü vardır; bunun bir yetenek olabileceği gibi ahlâkî bir davranış veya bir yaşantı biçimi de olabilir. Bir şahsın adını başka birine verme arzusu, genel olarak ad sahibinin sevilen ve hayranlık duyulan yönünün, isimlendirilen ikinci şahsın üzerinde görülme arzusundan veya ismin beğenilmesinden kaynaklanabilmektedir. Örneğin bir sanatçıya veya bir futbolcuya hayran olup adlarını çocuklara vermek gibi. Ancak sırf peygamber ya da Allah'ın sevilen salih kulları oldukları için adlarının çocuklara verilmesi, onların sadece, Allah katında sevilen kişiler olmalarının yanısıra temayüz eden bazı yönlerinin çocuklarda görülme arzusundan kaynaklandığını da ilâve etmek gerekir. Mesela bilinçli olarak Ömer adının verilmesi, Hz.Ömer'in Allah katında sevilen biri olmasının yanısıra, temayüz eden adalet vasfının, adının verilen şahısta görülme arzusundan ileri gelmiş olabilir. Ancak bu tür isimler, hiçbir beklenti olmaksızın sırf beğenildiği için de verilebilmektedir.

İslâmiyet'te ad koyarken güzel isim seçme titizliğine, isim vermede Hz.Peygamber'in bizatihi kendisinin fiilî<sup>21</sup> olarak gösterdiği titizliğin yanısıra, "**Siz kıyamet gününde hem kendi adınızla, hem de babalarınızın adıyla çağırılacaksınız; bu sebeple kendinize güzel adlar koyunuz**"<sup>22</sup> şeklindeki sözlü uyarısı da etkin rol oynamıştır. Hadîs-i şerif, ad vermenin aynı zamanda bir de uhrevî boyutunun bulunduğunu göstermektedir. Hiç kimse ne dünyada ne de âhirette, ne kendisinin ne de çocuğunun, kötü adla çağırılmasını istemez. Zira hadis, aynı zamanda babaların da güzel ad taşımalarını gerektirmekte, bu da herkesin, taşıdığı sorumluluğu yerine getirmesini zorunlu kılmaktadır.

İslâmiyet çocuğa güzel isim vermeye, çocuğun babası üzerindeki haklarından biri olarak ilan edecek kadar önem vermiştir. İbn Melek (ö.801/1398), konunun önemini; "Sünnet, kişinin çocuğu ve sorumluluğu altındakiler için güzel isimleri tercih etmesini gerektirmektedir. Zira **kötü isimler bazen kadere tevafuk eder**. Sözelimi, Allah'ın kazâsı, çocuğunu **hüsran/zarar** diye isimlendiren kimseye gelecek olsa bu şahsa veya çocuğuna gelen herhangi bir zararın, bazı kimseler, o isim sebebiyle geldiğine inanarak uğursuzluk çıkarmaya

<sup>21</sup>Bk. *Buhârî*, Menâkıbu'l-Ensâr 45, Akîka 1; *Müslim*, Âdâb 26.

<sup>22</sup>*Ebû Dâvûd*, Edeb 69.

**Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

yeltenebilir, onunla oturup kalkmaktan ve beraberlikten kaçınabilirler"<sup>23</sup> sözleriyle belirterek sosyal ve psikolojik bir realiteye temas etmektedir.

Biz İbn Melek'in "isimlerin kadere tevafuku/*kaderle örtüşmesi*" ifadesinden şunu anlıyoruz: Hz.Peygamber hoşuna giden bir kelime işitince; "**Amin!**", "**dediğin çıksın!**", "**Allah muradını versin!**" anlamında "**Senin uğrunu ağzından işittik**" buyururlardı<sup>24</sup>. Bu sözcüğün taşıdığı anlam, bir nevi dua niteliğindedir. Belirtilen dilek, yüksek sesle seslendirilmese de gönülden geçen bir arzu ya da zihinde tecelli eden bir anlam olduğu bir gerçektir. Böyle bir duanın hayır yönde tecelli etmesi için de kullanılan sözün anlamı güzel olmalıdır. Bunu isim bazında ele aldığımızda, örneğin Abdullah ismini ele alarak belirtecek olursak şöyle denebilir: İsim Allah'a kul olmayı ifade etmektedir. "Adın ne?" diye sorulup "Abdullah" denmesi durumunda; "öyle olsun!" diye dua etmek, "gerçekten söylediğin gibi Allah'a kul olasın!" diye dilekte bulunmak son derece güzel bir hâdisedir. Bu şekildeki duaların yahut seslendirmeden gönülden geçen bu yöndeki arzu ve beklentilerin Allah katında kabul görüp hayata yansması, isimlerin kadere tevafukundan anlaşılması gereken husustur. Ayrıca isim sahibi şahsın, psikolojik olarak ismini sahiplenmekte böylece hayatını, farkına varmadan, adının taşıdığı anlam doğrultusunda yönlendirmekte olacaktır.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

İsimlerin sahipleri üzerinde bir takım olumlu ve olumsuz etkileri olduğu bir gerçektir. Bu sebeple mesele iki açıdan ele alınabilir.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

İsim, sahibinin tanınmasını sağlayan ve kendisini diğer bireylerden ayıran en belirgin semboldür. Buna bağlı olarak kişinin ömründe en çok duyacağı sözcük kendi adı olmaktadır. Bu sebeple herkes kendi adının güzel olmasını isteyecek, bunun tabii sonucu olarak da adının taşıdığı manayı kabullenerek psikolojik bir rahatlama içinde olacaktır. Nitekim insanın, taşıdığı ismi benimsediği, fitri bir saikle ona sahip çıktığı hakikatı bunu doğrular mahiyettedir. Mesela şayet ismi cesaret ifade ediyor, bu mânâ ile oturup kalkıyorsa o isme uygun davranmayı arzu edecek, cesur olmayı şuur altına yerleştirecek; salihlik ifade ediyorsa da, hep iyi olmaya özenecektir. Toplumun beklentisi de bu istikamettedir. Örneğin ismine uygun bir davranışta bulunana; "ismiyle müsemma" veya "adına uygun hareket etmiş" "adına şanına lâyük" gibi söylemlerin toplum içerisinde vukû bulduğunu hepimiz bilmekteyiz. Güzel anlamlı isimlerin bu tür müsbet yönleri, şahsa ve kişiliğe yansıyan hususlardır.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Kötü manalı isimlerin de aynı oranda şahsiyeti zedeleyen rencide edici olumsuz etkileri vardır. İsimleri güzel olmayanlar, zaman zaman arkadaşlarına alay konusu olabilmekte, bu da onun şahsiyetini dolaylı da olsa

<sup>23</sup>Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Ter. ve Şer.*, XI, 461.

<sup>24</sup>*Ebü Dâvûd*, Tıbb 24.

#### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

etkileyebilmektedir. Örneğin "satılmış"<sup>25</sup> isminde birisi, "sen satılmış mısın?" gibi ifadelerle aşağılanabiliyor. Bu da onun onur ve gururunu incitecek, sevgi duygusu zedelenecek arkadaşlarına ve adını kendisine verenlere kin besleyecektir. Bazan çok saf duygularla ve iyi niyetle, anlamlarına bakılmaksızın verilen isimler, iyi neticeler veremiyebilmektedir. Örneğin sadece Kur'an'da yer alan bir kelime olması bazıları için yeterli olmakta bu da teberruken yapılmaktadır. Halbuki o sözcük hiç de arzulanmayan bir anlam taşıyabilmektedir. Mesela Duhân<sup>26</sup> gibi.

Ayrıca kötü manalı isimler, çocuğun ayıplanmasına veya ismin taşıdığı manayı yapıyormuşçasına tahkir edilmesine sebep olabilmektedir. Bu da çocuğun şahsiyetini doğrudan etkiler<sup>27</sup>.

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

İsim vermedeki beklentiler ad koymada bir usûl ve âdâbı da beraberinde getirmiştir. İslâm dışı toplumlarda, ad koymaya verdikleri önem ve beklentileri doğrultusunda, inanç ve kültürlerine has bir âdâb oluştuğu gibi, İslâmiyet'in de kendine özel bir ad koyma usûlü ve âdâbı doğmuş, Hz.Peygamber bu âdâbı özenle uygulamıştır.

Ad koyma usûlünü iki şekilde ele almak mümkündür. Birincisi bizatihi ad koymadaki usûl ve yöntem; diğeri ise ad koyma işlemi bir merasimle salih bir kimseye yaptırma geleneği.

Hz. Aişe'nin nakline göre yeni doğan çocuklar Hz.Peygamber'e getirilir, O da bunlara mübarek/hayırlı olmaları için dua eder, tahnikte bulunurdu<sup>28</sup>. Yani yeni dünyaya gelen çocuk daha anne sütü emmeden Resûlullah'a götürülür, çocuğu kucacağına oturtup ağzında yumuşatmış olduğu hurma ile çocuğun damağını oğar, daha sonra dua edip adını koyardı. İslâm inancında bu işleme tahnik adı verilir<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup>Böyle bir ismin, Allah'a satılmış veya vakfedilmiş anlamında verildiği açıktır. Ancak "satılmış" kelimesi vakfetmeyi çağırılmadığı gibi, satımda da bir bedel söz konusudur. Allah Teâla kendisi ile kulları arasında böyle bir alış-verişten bahsederken [et-Tevbe (9) 111] söz konusu ifadeyi bizzat malını ve canını Allah için ortaya koyanlar için kullanmaktadır. Bu adı böyle bir amaç güderek vermek güzel olabilir. Ancak çevrede algılanışı ve hele hele çocuk denecek yaşlardaki arkadaşlarından gelecek tahkir edici söz ve davranışların çocuğa yaptığı olumsuz etkiler gözardı edilmemelidir. Burada söz konusu edilen de ismin çocuğun üzerindeki olumsuz etkileridir. Burada ki yaklaşımımız da bu istikamettedir.

<sup>26</sup>Duhân duman anlamındadır. Salt bu manada algılandığında pek de yadırganacak veya sevimsiz bir çağrışımda bulunduğu söylenemez. Ancak bu kelimenin Kur'an'da nasıl geçtiğine bakıldığında böyle olmadığı görülecektir. Şöyle ki: Duhân Kur'an'ın 44. süresinin adıdır ve bu adı 10. âyetinden almaktadır. Âyet şöyledir: "Şimdi sen, göğün, insanları bürüyecek açık bir duman çıkaracağı günü gözetle. Zira bu elemli bir azaptır [ed-Duhân (44) 10-11]. Görüldüğü gibi kelime âyette salt duman anlamı taşımamakta, söz konusu dumanın bir azap olduğu belirtilerek dehşet bir anı dile getirmektedir. Tefsirlerde belirtildiğine göre bu an, ya bir kıtlık ve kuraklıktır veya kıyamet âlemlerinden bir andır [Geniş bilgi için bk. Elmalılı, *Hak Dîni*, VI, 4297-98]. Bir çocuğa "duhân" adı verilerek ona sürekli böyle bir anı yaşatmak psikolojik açıdan iyi olmasa gerektir.

<sup>27</sup>Bk. Elmalılı, *Hak Dîni*, VI, 4470.

<sup>28</sup>*Müslim*, Âdâb 27; *Ebû Dâvûd*, Edeb 106.

<sup>29</sup>Bk. *Buhârî*, Menâkıbu'l-Ensâr 45, Akîka 1; *Müslim*, Âdâb 26; *Ebû Dâvûd*, Edeb 69. Hz.Peygamber'in yeni doğan çocuğun kulağına ezan okunduğunu da burada zikretmekte fayda var [*Ebû Dâvûd*, Edeb 106; *Tirmizî* Edâhî 17].

### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

Hadiste görüldüğü gibi tahnîk, tatlı cinsinden bir şeyi ağızda çiğneyip yumuşattıktan sonra çocuğun ağızına aktarmak, sonra onunla damağını oğmak şeklinde olmakta, böylece çocuk, gıdasını almada ilk alıştırmalarını yapmış olmaktadır<sup>30</sup>.

Teberruken/hayır ümidi ve beklentisiyle yaptırılmakta olan tahnîk ve tesmiye/isim verme işi veya merasimi, bugün herhangi salih birisine yaptırılabilir. Ashab döneminde titizlikle uygulanan bu âdâb, malesef bugün, özellikle Türkiyemizde, unutulmuş İslâmî âdetler arasında yer almaktadır. Başlanan bir hayatın ilk anlarını tatlı ile başlatmak, dua etmek suretiyle hayırla devamını sağlamak; bu duayı, duasının kabûlü umulan salih kimselere yaptırmak, İslâmî bir âdâba uymuş olmakla beraber, hayırhah olmanın, hep hayır dileme duygu ve arzusu içinde bulunmanın en güzel örneğini teşkil eder. Bu işlem kişiyi hayat boyunca hep hayır beklentisi içine sokacaktır. Bu aynı zamanda hayata ümitle bakmak, karamsarlığa yer vermemek demektir.

Söz konusu hayır beklentisi her zaman ve her toplumda hep varola gelmiştir. Asım Köksal'ın kaydettiğine göre; dedesi Abdulmuttalip, torunu Peygamber Efendimiz'e Muhammed adını verirken, verdiği adın manasını gözeterek; "Gökte Allah, yerde insanlar onu övsünler diye Muhammed koydum!"<sup>31</sup> diyordu<sup>32</sup>. Meseleyi bu açıdan değerlendirdiğimizde bunun bir de ince bir psikolojik yönünün bulunduğunu görmek zor değildir.

Zaman olarak, bazı hadisler Resûl-i Ekrem'in doğumunun daha birinci gününde çocuğa isim verdiğini teyid ederken<sup>33</sup> diğer bazı hadisler yedinci günü isim verilmesinin gerektiğini ifade etmektedir<sup>34</sup>. Buhârî konu ile ilgili attığı bir başlıkta, doğumun ilk gününde isim koymanın akîka kurbanı kesmeyecekler için söz konusu olduğunu belirterek hadislerdeki bu ihtilafı durumu "başkasında raslanmayan latif bir te'lif ile"<sup>35</sup> halleder<sup>36</sup>.

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Peygamberler'in adlarını çocuklara verip vermeme konusunu, gelen rivayetler ışığında iki noktada ele almak mümkündür.

---

<sup>30</sup>Aynî, tahnîki, tatlılığının tabii olması nedeniyle kurumuş hurmadan yapmanın efdal olduğunu, bulunmadığı takdirde taze yaş hurma ile de yapılabileceğini, bunlar da yoksa arı balının tercih edilebileceğini, bal da bulunamadığı takdirde ateş görmemiş tatlı bir şeyi tercih etmenin uygun olacağını belirtmektedir [Bk. *Umde*, XVII, 196].

<sup>31</sup>Rivayete göre hamile iken Hz.Peygamber'in annesi Amine'ye rüyasında: Sen insanların hayırlısına, bu ümmetin Efendisine hâmile sin! Doğunca ona Muhammed, Ahmed ismini tak!" denmiş, Peygamber Efendimize, Muhammed, Ahmed (a.s.) isimlerini, annesinin anlattığı bu rüyaya dayanarak dedesi Abdulmuttalib koymuştur. Abdulmuttalib'e niçin bu ismi koyduğu sorulduğunda "Gökte Allah yerde insanlar onu övsünler diye" cevap vermiştir [Köksal, Asım, *İslâm Tarihi* (Mekke Devri), s. 16].

<sup>32</sup>Bu bilginin ne derece doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Asım Köksal da bu bilgiyi nereden aldığını belirtmemiştir. Bakabildiğim başka kaynaklarda ise bu bilgiye raslayamadım. Ancak şunu açıkça söylemek mümkündür: İsim koymada bu tür beklentilerin mevcut olduğunu ispatlamak için o kadar geriye gitmeye gerek yoktur. Geçmişteki isimlere bakmak yeterlidir.

<sup>33</sup>*Buhârî*, Akîka 1, 7, 108; *Müslim*, Fedâil 62, [bu rivayete göre bizzat Hz.Peygamber oğlu İbrahim'e doğduğu gün ismini vermiştir; İbn Abdilberr ise İsti'âb'da yedinci gün isim verildiğini ifade eder, I, 41].

<sup>34</sup>*Ebü Dâvûd*, Edeb 21; *Tirmizî*, Edâhî 23, Edeb 63; *Neseî*, Akîka 5; *İbn Mace*, Zabâih 1; Abdurrezzak, *Musannef*, IV, 335.

<sup>35</sup>İbn Hacer, Feth, XII, 4.

<sup>36</sup>*Buhârî*, Akîka 1, 7, 108.

### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

Birincisi genel manada Peygamber isminin çocuklara verilir verilemeyeceği meselesidir. Buna verilecek cevap müsbettir. Zira Hz.Peygamber sözlü olarak "**peygamberlerin isimleriyle isimlenin!**"<sup>37</sup> buyurmuş, bizatihi kendi oğluna İbrahim<sup>38</sup> ismini vererek fiilî olarak uygulamayı kendisinden başlatmıştır.

Hz.Peygamber, bununla muhtemelen, peygamberlerin yanısıra salih kişilerin adlarını çocuklara vermek suretiyle tefeülde bulunmk, diğer bir ifade ile hayır beklentisi içinde bulunmanın caiz ve meşru olduğunu göstermek istemiştir.

İkinci husus bizzat Peygamber Efendimiz Hz.Muhammed'in adının çocuklara verilir verilmeyeceği konusudur. Bu konuda ihtilaf edilmiş, çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunun sebebi Hz.Peygamber'den gelen yasaklama içerikli hadislerin varlığıdır. Bir gün Resûlüllah (s.a.), Bâkî denen yerde bulunuyorken 'Ey Ebü'l-Kâsım!' diye bir ses işitmiş, Hz.Peygamber yüzünü sese doğru çevirince, seslenen adam, 'Ey Allah'ın Resûlü! Seni kastetmedim, falancayı çağırdım' demiş, bunun üzerine Hz.Peygamber, "**İsimimle isimlenin, fakat künyemle künyelenmeyin!**" buyurmuştur<sup>39</sup>.

Bu ve buna benzer rivayetler farklı görüşlerin ileri sürülmesine sebep olmuştur. Bu görüşleri kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür.

Aynî'nin (ö.855/1451) belirttiğine göre M u h a m m e d İ b n-i S î r î n (ö.110/729 ), İ b r â h i m e n-N e h â î (ö.96/715) ve Ş â f î î (ö.204/819); ismi ister Muhammed veya Ahmed olsun, ister olmasın, Resûl-i Ekrem'in Ebü'l-Kâsım künyesini almak hiç kimseye helal olmaz, demişlerdir<sup>40</sup>. Zahirîlerin genel görüşü de budur<sup>41</sup>.

İmam M â l i k (ö.179/795) ve diğer bazı selef âlimleri<sup>42</sup>, bunun tamamen zıddını savunarak ismi Muhammed de olsa Ebu'l-Kâsım künyesini almada bir sakınca olmadığını söylemişlerdir. Bazıları yasağın ilk devirlere ait olduğunu, dolayısıyla hadisin Hz.Peygamber'in vefatıyla neshedildiğini, bazıları da yasağın tenzihen mekruh anlamında olduğunu belirtmişlerdir<sup>43</sup>. Tahâvî'nin (ö.321/933) ifadesiyle c u m h u r u n görüşü de, isim ile künyenin birlikte taşınmasında bir sakınca olmadığı yönündedir<sup>44</sup>. Ümmetin tatbikatı da bu istikamettedir<sup>45</sup>.

---

<sup>37</sup>*Ebü Dâvûd*, Edeb 61; Ahmed b. Hanbel, IV, 345.

<sup>38</sup>Bk. *Buhârî*, Edeb 109

<sup>39</sup>*Buhârî*, Menâkıb 20, Buyû' 49, Edeb 106; *Müslim*, Âdâb 1, 3-8; *Tirmizî*, Edeb 68.

<sup>40</sup>Aynî, *Umde*, IX, 328.

<sup>41</sup>Aynî, *Umde*, IX, 328.

<sup>42</sup>Aynî, Tahavî'den naklen verdiği bu bilgilerin devamında şu ifadelere yer verir: Tahavî'nin selefle kasteddiği kişiler Muhammed İbn-i Hanefîyye, İmam Malik, bir rivayette Ahmed b. Hanbel'dir.

<sup>43</sup>Aynî, *Umde*, IX, 328.

<sup>44</sup>Aynî, *Umde*, IX, 328.

<sup>45</sup>Terâcim kitaplarına bakıldığında bunu açıkça görmek mümkündür. Ayrıca Tahavî; ashab döneminde bir grup sahabînin ismi Muhammed olduğu halde Ebü'l-Kâsım künyesini aldıklarını belirtmektedir. Muhammed b. Talha, Muhammed b. el-Eş'as ve Muhammed b. Ebî Huzeyfe bunlardandır [bk. Aynî, *Umde*, IX, 328].

**Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

Bir grup Zâhirîler ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel yasağı sadece ismi Muhammed ve Ahmed olarlara hasredip adı Muhammed veya Ahmed olmayanların Ebü'l-Kâsım künyesi ile künyelenmelerinde bir sakınca olmadığı görüşündedirler<sup>46</sup>.

Buraya kadar sıraladığımız görüşler hep Ebu'l-Kâsım künyesine yönelik bir yasaklamayı içermektedirler. Ümmetin uygulamasında görüldüğü gibi, Hz.Peygamber'in hayatı ile sınırlı bir yasaklama olduğu görüşü, en isabetli görüş görünümündedir. Onun için bize göre bu yasağın hadis rivayetini ilgilendiren bir yönü vardır. Hadis rivayetine bakıldığı zaman genelde kullanılan ifadeler ya "**kâle Resûlüllah**" veya "**kâle'n-Nebîyyü**"; ya da "**an Resûlüllah**" veya "**ani'n-Nebîyyi**" şeklindedir. Hadis rivayetinde "**kâle**" veya "**an Ebi'l-Kâsım**" ifadesi kullanılmış olmakla beraber son derece az raslanılmaktadır<sup>47</sup>. Teknik açıdan Nebî ve Resûl ifadelerinin kullanılmasında herhangi bir problem yoktur. Zira bu ünvanlara izafetle nakledilecek bir haberin Hz.Peygamber'e aidiyetinde herhangi bir şüphe olmaz. Ancak "**Kâle Ebu'l-Kâsım**" ifadesinin kullanılmasında, Hz.Peygamber'e aidiyetinde bir karışıklığa sebep olacağı için Allah'ın Resûlü böyle bir yasaklama yoluna gitmiştir, denebilir. Görüldüğü gibi o dönem için son derece isabetli bir yasaklamadır. Şüphe yok ki, ikinci bir Ebu'l-Kâsım olsaydı, Ebu'l-Kâsım künyesine izafetle nakledilen bir haberin "acaba hangi Ebu'l-Kâsım'e ait" diye şüpheye sebep olacak ve sünnete/hadise gölge düşecekti. Muhammed isminin serbest bırakılmasındaki sebep, böyle bir şüpheye mahal olmamasındandır. Zira Muhammed isminin kullanılmasında Muhammed b. Abdullah denecekti. Ayrıca hadis rivayetinde böyle bir ifadeye de raslanmamaktadır. Bunun sebebi, hürmeten onu "Allah'ın Resûlü" ve "Allah'ın Nebisi" şeklinde çağırma gereğinden<sup>48</sup> kaynaklanmaktadır. Ashab da bu hürmetin gereği olarak Hz.Peygamber'e karşı hep Nebî ve Resûl hitabını kullanmış, hadis naklinde Ebu'l-Kâsım ifadesine pek az yer vermişlerdir<sup>49</sup>. Bunun hürmete aykırı olmadığını belirtmekle beraber bir noktayı vurgulamak için kullanıldığı da söylenebilir.

Bize göre, ümmetin de uygulamasına uygun olduğu üzere, yasağın sadece Hz. Peygamber'in hayatı ile sınırlı olmasıdır. Zira herhangi bir kimsenin, -ismini taşımak şeklinde de olsa-, peygamberinin bir hatırasını taşımak suretiyle ona bağlılığını göstermesi, adının anılmasını sağlaması, onu hatırlaması ve hatırlatması gayet tabiidir. Bu bir sevgi ve bağlılık tezahürüdür. Ancak Osmanlı ihtiyaten ve herhangi bir hürmetsizliğe meydan vermemek için orta bir yol izlemiş, Muhammed'i Mehmed'e çevirmiş, hem isimden vaz geçmemiş hem ihtiyatı

<sup>46</sup>Aynî, *Umde*, XVIII, 258.

<sup>47</sup>Msl. bk. *Buhârî*, Menâkıb 20.

<sup>48</sup>Hucurât sûresinin "(Resûlüm!) Sana odaların arka tarafından bağırانların çoğu akli ermez kimselerdir" [âyet: 4] âyeti, Allah'ın Resûlüne saygılı davranmanın yanı sıra Nebî, Resûl, Resûlüllah gibi saygı ve hürmet ifade eden hitap sözcüklerinin de kullanılmasını gerektirmektedir. Rivayet edildiğine göre, Akra' b. Hâbis Allah'ın elçisine gelerek odalarının arkasından 'Ya Muhammed!' diye seslenmiş, (cevap alamayınca da) 'benim övgüm yüceltici, yergim alçaltıcıdır' diyerek edebe aykırı bir davranışta bulunmuş, bunun üzerine Allah'ın Resûlü, "O (dediğin övgüsü yücelten, yergisi alçaltan zât) Allah Azze ve Celle'dir" karşılığını vermiştir [Ahmed b. Hanbel, VI, 393-394]. Bu olay üzerine Hucûrat sûresinin yukarıdaki âyeti nazil olmuştur. Âyetin bu tür kaba davranışların uygunsuzluğuna dikkat çektiği ise son derece açıktır. Âyetin tefsiri ve konu hakkında geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 208. Ayrıca Hucurat suresinin 1-3. âyetleri de Hz.Peygamber'e her konuda saygılı olmayı öngörmektedir. Geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, *a.g.e.*, IV, 205-207.

<sup>49</sup>Misal için bk. *Buhârî*, Menâkıb 20.

**Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

elden bırakmamıştır. Tabii ki bu da bir saygı ve nezaket tezahürüdür. Ancak illada geçerli veya mutlak uyulması gereken bir uygulama olduğunu söylemek gerekmez. Burada tamamen niyet ve duygular söz konusudur.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

En güzel isimler, şüphesiz Allah'ın sevdiği isimlerdir. Hz. Aişe'den nakledilen bir hadiste Allah'ın en sevdiği isimler olarak, Abdullah ve Abdurrahman adları zikredilmiştir.<sup>50</sup> Ancak Allah katında sevilen isimler sadece bu iki isimden ibaret değildir. Bunlar birer örnek olarak sunulmuştur. **Abd/kul** sözcüğünün Allah'ın ad ve sıfatlarına ilave edilerek oluşturulan her isim, Allah'ın sevdiği isimler kapsamındadır<sup>51</sup>.

Abdullah, Abdurrahman, Abdürrezzak, Abdülhâlik, Abdülkerîm, Abdüşşekür, Abdurrauf, Abdülhakim gibi isimleri göz önüne getirdiğimizde; bütün mahlûkatın rızkını veren **Rezzâk**, her şeyi yaratan **Hâlik**, lütûf ve ihsanda bulunan **Kerîm**, şükredenlere bol veren **Şekûr** gibi Yüce Allah'ın güzel sıfatları zikredildikçe ifade ettikleri manalar zihinde hep zinde kalacak, bir insanın tevhîd inancı çerçevesinde nasıl bir Allah'a inanıp kul olduğunu, bu vasıfları taşımayan hiçbir varlığa kul olunamayacağını her hâl ü kârda hatırlatılmış olacak, böylece bu tür isimler tevhîdin korunmasına vesile olacaktır. Bu kabil isimler, sözü edilen amaç ve hedefler yanısıra böyle bir hizmeti de ifa etmektedirler.

Bu kategorideki isimler evrenseldir, millî değildirler. Tamamen inanca yönelik ve inanç içerikli isimlerdir. Onun için Allah katında en sevimli isimler sayılmışlardır. Aynı anlama gelen başka dillerdeki isimler de bu kapsama dahildir.

Millî olan, hiçbir inanç unsurunu simgelemeyen isimler de vardır. Bu tür isimlerin manalarının güzel olmasına, tevhîde aykırılık taşımamasına, teşeume meydan vermeyecek bir anlam içermesine dikkat edilmelidir. Her hâl ü kârda hayır beklentisine yönlendirici bir özelliğe sahip olmalı, bu noktaya dikkat edilmelidir. Kuvvet ya da asaleti simgeleyen Aslan ve buna benzer hayvan isimleri, herhangi bir şahıs ismi, bir çiçek, bir yıldız, bir duygu vs. gibi varlıkların isimlerinin insalara verilmesi tamamen şahsî beklenti ve kültürel etkilere bağlıdır.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Allah'ın en sevmediği isimler şüphesiz tevhîde aykırı olanlardır. "**Melikülemlâk/ Mülklerin Maliki**"<sup>52</sup> gibi ancak Allah'ın şanına layık olan ve yalnız Allah hakkında kullanılabilen sıfatların insalara verilip bu tür kavramlarla isimlendirilmeleri asla doğru değildir<sup>53</sup>. Bu tür isimlerin yasak ve sevimsiz olmasının sebebi de mülklerin gerçek sahibi yalnız Allah olduğu halde, bu vasfın insanlara verilmesidir. Böyle bir uygulama tevhîd inancına sahip olan insanların Rablerine karşı takınmaları gereken edep ve inanca aykırıdır; aynı zamanda bir inanç kaymasıdır; bu tür isimlere de kesinlikle yer verilmemelidir.

---

<sup>50</sup>*Ebû Dâvûd*, Edeb 69; *Müslim*, Âdâb 2; *Tirmizî*, Edeb 64. Ayrıca bk. *Buhârî*, Edeb 105.

<sup>51</sup>Aynî, *Umde*, XVIII, 257.

<sup>52</sup>Bk. *Buhârî*, Edeb 114; *Müslim*, Âdâb 20-21; *Ebû Dâvûd*, Edeb 70; *Tirmizî*, Edeb 65.

<sup>53</sup>Daha geniş bilgi için bk. Aynî, *Umde*, XVIII, 267-68.

#### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

Süfyan [b. Üyeyne]<sup>54</sup>(ö.198/814), "Şâhanşâh bunun örneğidir" diyerek<sup>55</sup>, Allah'a sevimsiz olan isimlerin sadece bundan ibaret olmadığını, bu özellikteki bütün isimlerin bu kapsama dahil olduğunu belirtmiş olmaktadır. Ayrıca yasaklamanın lafza değil, manaya olduğu ve hangi dilde olursa olsun tevhibi zedeleyen manalar kastedildiği de anlaşılmaktadır.

**Ahkamülhakimin/Hakimlerin hâkimi, Sultanusselatîn/Sultanların sultanı, Emîrülümerâ/Âmirlerin âmiri**; bazı alimlere göre **Kaadî'l-kudât/Kaadıların kaadısı** ve **Hâkîmülhukkâm/Hakimlerin hâkimi** gibi isimler de aynı vasfa sahip oldukları için Allahın sevmediği isimler arasında yer alır<sup>56</sup>.

Burada sözü edilen **Ahkamülhakimîn** aslında Allah'tır<sup>57</sup>. Dindar ve fazilet ehli kimselerden pek çoğu *Kaadî'l-kudât* ve *Hakimülhukkâm* gibi isimleri kullanmaktan, hadiste Allah ve Resûlünün buğzettiği bildirilen **melikülemlak** ismine kıyas ederek kaçınmışlardır<sup>58</sup>.

Kastedilen mana eğer Allah'a değil de ismi taşıyana yönelikse Türkçemizde yer alan **Sevta** ve buna benzer isimleri bu kategoriye dahil etmek gerekir.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Ashab yeni doğan çocuklarını teberrüken/*hayır beklentisiyle* Hz. Peygamber'e götürür, tahnîk yaptırır ve adlarını koydururlardı.

Ad koyarken yapılan sözcük seçiminin temelinde yatan en belirgin özellik, hayır beklentisi/*tefeül* olmaktadır. Bu gerçekten hareketle Hz. Peygamber'in yeni doğan çocuklara verdiği isimlere baktığımızda umumiyetle ya İbrahim gibi eski bir peygamber ismi, yahut da Abdullah ve Abdurrahman gibi Allah'ın ismine veya bir sıfatına izafe ederek verdiği isimler göze çarpmaktadır.

Peygamber isminin verilmesinin, genel olarak, onların izinden gitme arzusundan kaynaklandığını veya en azından böyle bir arzu ve beklentiye yönlendirmeye matuf olduğunu; daha dar bir açıdan değerlendirdiğimizde ise, İbrahim (a.s.)'in Hz.Peygamber'in dedelerinden olması hasebiyle eskileri yâd etme, onları unutmama ve unutturmama, hatıralarını canlı tutma amacına yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Ancak genele teşmil ettiğimizde bu tür bir amaca yönelik aile büyüklerinin adları çocuklara verildiğinde onların inançları, yaşantıları ve isimlerinin taşıdığı manaları mutlaka gözönünde bulundurmak gerekir. Zira mânâ veya şahıs olarak zihinde tecelli edecek anlamların, mutlaka olumlu ve güzel olması gerekir.

Bir başka boyut olarak burada, insanlara Allah'a kul olmayı ve O'nun rububiyetini hatırlatacak sözcüklerin seçildiği dikkati çekmekte, bu da tevhibî çağrıştırılmaktadır. Hz.Peygamber'in tevhibî aykırı olan isimleri değiştirdiğini de dikkate alarak bir değerlendirme yaptığımızda İslâm inancı ve kültürünün tevhibî

---

<sup>54</sup>Bk. İbn Hacer, *Feth*, X, 486.

<sup>55</sup>*Buhârî*, Edeb 114; Müslim, *Âdâb* 20-21; *Tirmizî*, Edeb 65.

<sup>56</sup>Bk. Aynî, *Umde*, XIII, 258.

<sup>57</sup>et-Tîn (96) 8.

<sup>58</sup>Bk. Aynî, *Umde*, XIII, 258.

#### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**



esasına dayandığını, bu ilkeye ters düşecek hiçbir oluşumun geçerli olmayacağını, her türlü şekillenmenin bu çerçevede olması gerektiğini, kimliğin sembolü ve kültürün bir parçası olan isimlere varıncaya kadar müslümanın hayatının her alanını kuşattığını görmekteyiz.

Abdullah ve Abdurrahman gibi isimlerin Allah'a en sevimli olmasının sebebinin şu şekilde izah etmek mümkündür: Abdullah isminde ubûdiyet ve tezellülü itiraf vardır. Abdurrahman'da ise her mahlûka şamil olan rahmeti itiraf vardır. Keza birinci isimde, bu isimle adlandırılan kimsenin Allah'a ibadet edici olması, ikincisinde ise ilâhî rahmetin, adı taşıyanın üzerinde tezahür etme arzusu, tefeülü/*ismi taşıyanın üzerinde rahmetin tecelli beklentisi* vardır<sup>59</sup>.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Hz.Peygamber'in değiştirdiği isimlerde üç ana özellik göze çarpmaktadır. Kötü, sevimsiz, çirkin manalı olanlar; güzel manalı olup daha güzeli ile değiştirilenler; tevhîde aykırı olanlar.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Resûlullah (s.a.) mana itibarı ile **çirkin olan isimleri** değiştirdi<sup>60</sup>. Meselâ Ensardan Usey'in, oğluna verdiği ismi<sup>61</sup> Hz.Peygamber beğenmemiş, "ona **Münzir** adını koy"<sup>62</sup> buyurarak önceki ismi değiştirmiştir.

Ebû Dâvûd (ö.275/888), Resûlullah'ın (s.a.), **Âsî, Azîz, Atele, Şeytan, Hakem, Gurab, Hubâb, Şihab** isimlerini değiştirdiğini, **Şihab'ı Hişam, Harb'i Silm, Muzdacı'ı Münbais** yaptığını, **Afire** adını taşıyan bir araziye de **Hadîre, Şi'bu'd-Dalâlet** geçidi(n)i **Şi'bu'l-Hüdâ; Benü'z-Zinye'yi Benü'r-Rişde; Benû Muğviye'yi de Benû Rişde** olarak değiştirdiğini nakletmektedir<sup>63</sup>.

Hz Peygamber bu isimleri, şüphesiz manalarındaki çirkinlik ve sevimsizlikten; **Hakem** ismini, Allah'ın bir ismi; **hubâb'ı**, şeytan veya bir yılan cinsinin adı olduğundan; **şihâb'ı** da alev gibi yanmayı<sup>64</sup> ifade ettiğinden beğenmemiş, onları bu sebeple değiştirmiştir.

Ayrıca isyankar, itaatsız kadın anlamına gelen **Âsiye'yi** güzel kadın anlamına gelen **Cemile'ye**<sup>65</sup>, sert anlamına gelen **Hazn'i** kolay anlamına gelen **Sehl'e**<sup>66</sup>, kesik anlamına gelen **Asram'ı** tohum, ziraat, verim anlamına gelen **Zür'a'ya**<sup>67</sup> çevirmiştir.

<sup>59</sup>Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Ter. ve Şer.*, VI, 391.

<sup>60</sup>Msl. bk. *Ebû Dâvûd*, Edeb 70; *Tirmizî*, Edeb 66.

<sup>61</sup>Söz konusu isim kapalı geçilerek açıklanmamıştır [bk. *Buhârî*, Edeb 108].

<sup>62</sup>*Buhârî*, Edeb 108; *Müslim*, Âdâb 29.

<sup>63</sup>*Ebû Dâvûd*, Edeb 70. **Asî**, itaatsiz, isyankâr; **ğurab**, karga; **muzdacı'**, yatan; **afire**, çorak; **asram**, kesik; **atele**, şiddet, sertlik; **şihab**, alev, ateş; **harb**, savaş; **Şi'bu'd-Dalâle**, sapıklık geçidi; **Benü'z-Zinye** ve **Benû Muğviye**, gayr-i meşrû yoldan kazanılmış çocuk, zina çocuğu, sapık; **Hişam**, cömert; **Silm**, barış; **Münbais**, kalkan; **Hadîre**, yeşillik; **Şi'bu'l-Hüdâ**, hidayet yolu, yol gösterici geçit; **Benû Rişde**, helâlin oğlu, meşrû çocuk manalarına gelmektedir [bk. Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, XIII, 298]. Bunlar Hz. Peygamber'in değiştirdiği yukarıdaki isimlerin manalarıdır

<sup>64</sup>Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, XIII, 298.

<sup>65</sup>*Müslim*, Âdâb 14.

#### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

Bu tür isimlerin özelliklerini şu şekilde izah etmek mümkündür:

Kesik anlamına gelen **Asram** verimsizliği, merhametsizliği, başkasına yararlı olmamayı; tohum, bitme, büyüme anlamına gelen **Zür'a** ise kesikliğin zıddı olan verimliliği, faydayı temsil eder<sup>68</sup>. **Hazn**, sertlik ve kabalığı; **Âsî** ve **âsiye**<sup>69</sup>, itaatsizlik ve isyankarlığı; **Şeytan** her türlü hile ve çirkinliği; **Gurab/karga**, sevimsizlik ve uğursuzluğu; **Müzdaci'**, yatmayı ve tembelliği; **Afire/çorak** verimsizlik ve merhametsizliği, başkasına faydasız olmayı şuur altına yerleştirmektedir.

Burada Mesrûk'un şu naklini de ilave etmek gerekir: Mesruk; "Hz. Ömer'le karşılaştım. Bana, 'Sen kimsin?' diye sordu. 'Mesruk b. Ecdâ' dedim. Dedi ki; 'Ben Resûlullah'ın, '**Ecdâ**', **şeytandır**' dediğini işittim"<sup>70</sup> demektedir. Bu da Hz. Peygamber'in hoş görmediği isimler arasında yer alır.

Netice olarak burada, Hz. Peygamber'in değiştirdiği isimlerin, anlam itibarı ile çirkin olup hoş olmayan, bir takım şuur altı saplantılarla sahibinin karakterini etkileyen, tâzim ya da aşırılık ifade eden isimleri değiştirdiğini söyleyebiliriz.

Bu tür isimlerin değiştirilme sebeplerini şu şekilde izah etmek mümkündür:

Şu bir gerçektir ki, hoş karşılanmayan bir şey duyula duyula ona karşı tepki ve duyarlılıklar söner, sonunda normal karşılanır hale gelir. İnsanın bu fitrî yapısını dikkate aldığımızda, "Şuyûu vukûundan beterdir" ata sözünün ne kadar yerinde söylenmiş olduğunu daha iyi anlıyoruz. Zira vukûu sınırlı kalabilir, neticede zararı az olur. Ancak şuyû bulur, geniş bir alana yayılır da normal karşılanır hâle gelirse, o zaman bunun zararı daha çok olur. Yaptığı tahribatın düzeltilmesi de imkansız olabilir. Buradaki menfi etkilenme, ismin sahibinden ziyade, çevredekiler için söz konusudur.

Dilimizde Aziz, Kadir, Samet gibi isimler, yukarıda verilen ölçüye göre mahzurlu sayılmasına rağmen çocuklara verilmektedir. Ancak bunlar Abdülaziz, Abdülkadir, Abdüssamet'den kısaltma olmalıdır. Çünkü Cenab-ı Hakk'a ait isimlerdir. Resûlullah (s.a.) bu gruba dahil isimlerle tesmiyeyi/*isimlenmeyi* uygun görmemiş

---

<sup>66</sup>Buhârî, Edeb 107-108; *Ebû Dâvûd*, Edeb 70.

<sup>67</sup>*Ebû Dâvûd*, Edeb 70.

<sup>68</sup>Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, XIII, 290.

<sup>69</sup>Hz. Peygamber'in, isyankâr veya itaatsiz kadın anlamına gelen **Âsiye** ismini değiştirip, güzel kadın anlamına gelen **Cemile**'ye çevirdiğini [bk. Müslim, Edeb 14; Tirmizî. Edeb 66, *Ebû Dâvûd*, Edeb 70] belirtmiştik. Ancak burada bir noktaya dikkat çekmek gerektiği kanaatindeyiz. Kur'an'da övülen Fir'avn'ın karısı Âsiye isminin ilk harfi "**ayn**" değil, "**hemze**"dir. Kelime **ayn** ile isyankâr kadın, **hemze** ile kadın doktor, sünnetçi kadın, insanların arasını düzelter ve adaletli davranan, kendisi veya başkaları için üzülen kadın, sağlam bina, direk manalarına gelmektedir [İbn Manzûr, *Lisân*, XIV, 34-35]. Arapçada bu iki harf bariz bir şekilde ayırt edilebilirken, Türkçemizde bu imkansızdır. Her iki kelime de aynı şekilde telaffuz edilerek hemze ile ayn ayırt edilememektedir. Şüphesiz bu isim verilirken Kur'an'da övülen, Fir'avn'ın karısı Âsiye kastedilerek verilmektedir. Ancak karışıklığa meydan vermemek ve Türkçemize uymadığı için ihtiyaten verilemeyebilir. Burada belirtilmesi gereken kesin olan bir şey var, o da, Hz. Peygamber'in isyankar anlamına gelen **Âsiye** ismini, güzel kadın anlamına gelen **Cemile** [*Ebû Dâvûd*, Edeb 70] ile değiştirmiş olmasıdır.

<sup>70</sup>*Ebû Dâvûd*, Edeb 70.

**Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

ve her seferinde değiştirmiştir<sup>71</sup>. Bu tür isimleri, örneğin sadece Âziz şeklinde değil, Allah'a kul olmayı ifade eden Abdülaziz şeklinde "abd/kul" izafetiyle verilmesi en uygun bir yol olacaktır.

Hız. Peygamber kötü manalı isimleri güzel manalı isimlerle değiştirirken genelde o kelimenin taşıdığı anlamın zıddını vermekle gerçekleştirmiştir. Mesela sert anlamına gelen **Hazn** ismini, zıddı olan ve kolay anlamına gelen **Sehl** kelimesi ile değiştirmiştir. Ancak bu metot genel değildir. Daha önce Ehl-i kitap olan Abdullah b. Selâm, müslümün olunca ona bu adını Hız. Peygamber vermiştir. "Sulh ve Selametın oğlu Allah'ın kulu" anlamına gelen bu isim, Allah'a kul olmayı ve onun neticesi olan sulh ve selameti hatırlatmaktadır. Mensup olduğu batıl dinî bırakıp girdiği yeni dinde nasıl bir yaşantı ile ne tür bir neticeye ulaşacağını hatırlatır mahiyettedir. Gerçi Hız.Peygamber Abdullah adını ilk doğan çocuklara da vermiştir. Ancak burada yeni din ile ilgili belirgin bir hatırlatma göze çarpmaktadır.

Hız.Peygamber sadece şahıs isimleri değil köy ve geçit gibi isimleri de değiştirmiştir.

Değiştirdiği isimlere bakıldığında onların kötü manalı oldukları, özellikle mekân isimlerinin bir uğursuzluğu çağrıştırdıkları ya da halkı bu yöne sevkettikleri göze çarpmaktadır. Bu tür isimleri muhtemelen, tefeül amacıyla güzel manalar çağrıştıran isimlerle değiştirmiştir.

Ancak şurası iyi bilinmelidir ki, Hız. Peygamber hiçbir zaman herhangi bir şeyden uğursuzluk çıkarmazdı. Bir yere bir memur göndereceği zaman o şahsın ismini sorar, anlamı hoşuna giderse sevinir, hatta neşesi yüzünde görüldü. İsimden hoşlanmazsa bu da yüzünden belli olurdu. Bir köye gidecek olsa köyün adını sorar, anlamı hoşuna giderse sevinir, hoşlanmazsa bu da yüzünden okunurdu<sup>72</sup>. Hız. Peygamber'in bu tutumunun uğursuzluk inancını reddetmek için olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu tür isimleri değiştirmesinin ve ad koyarken de güzel manalı sözcükler seçmesinin bir sebebi, aslında halkı uğursuzluk gibi yanlış inaçlara düşmekten kurtarmaktı. Bu da onun gönderiliş amacına gayet uygundu. Zira o günün toplumu kötü manalı isimlerden zaten uğursuzluk gibi yanlış manalar çıkarıyordu.

Hız.Peygamber tefeülden hoşlanırdı. Göndereceği memurun veya gireceği köyün isminin güzel olmasından hoşlanması bundandı. Kötü isimlerden hoşlanmaması ve tefeüle imkan tanımayan kötü isimleri güzelleriyle değiştirmesi, uğursuzluk duymasından değil, tefeülün ortadan kalkmış olmasındandı. Ayrıca Resûlüllah'ın tefeülden hoşlanması, güzel isim koyma emrinin müminlere benimsetilmesine yönelik bir çaba olarak da yorumlanabilir.

Görüldüğü gibi, Resûlüllah'ın güzel isimleri tercih etmesi, bunlardan da tefeül edip sevinç izhar etmesi, kötü isimlerden uğursuzluk çıkardığı manasına gelmez. Bilakis uğursuzluk çıkarma geleneği ile mücadele gayesini taşır.

**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

---

<sup>71</sup>Meselâ bk. *Ebû Dâvûd*, Edeb 70.

<sup>72</sup>*Ebû Dâvûd*, Tıbb 24.

**Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

H.z.Peygamber'in değiştirdiği isimler arasında, kötü manalı ve tevhîdi zedeleyici isimlerden başka güzel manalı isimler de vardır. Ancak bütün güzel manalı isimleri değiştirmiş değildir. Güzel manalı olup da H.z. Peygamber'in değiştirdiği isimleri genel bir analize tâbi tuttuğumuzda, onların, anlamları güzel olmasına rağmen sahibi ve çevresi üzerindeki menfi etkiler bırakan isimler olduğunu görmekteyiz.

Mesela H.z. Peygamber, "iyi insan, kusursuz kimse, günahsız" anlamına gelen **Berre** ismini **Zeyneb**'e çevirmiştir. Bu ismi taşıyanın zihninde, kendini beğenme gibi bir mana teşekkül edebilir. Bu da isimlenenin karakterini olumsuz yönde etkilemek demektir. Zira bu isim hakkında H.z. Peygamber, "**Allah sizin iyi olanlarınızı en iyi bilendir**" buyurarak bu adı değiştirirken, "**kendinizi temize çekmeyin!**"<sup>73</sup> sözüyle de, güzel bir ismi başka güzel bir isimle değiştirmenin gerekçesini belirtmiştir. Bunun anlamı, "Berre adını takıp da bununla iyi olduk sanmayın! Allah kimin iyi olduğunu herkesten daha iyi bilir!" demektir<sup>74</sup>. Rivayetlere göre Zeynep bnt. Ebî Seleme'nin adı Berre idi. Nefsini tezkiye ediyor denildi. Bunun üzerine H.z. Peygamber onu Zeyneb diye isimlendirdi<sup>75</sup>. Demek ki buradaki çirkinlik, mananın çirkinliğinden gelmiyor. "*Kendini temize çıkarmayın, kimin muttaki (temiz) olduğunu O (Allah) çok iyi bilir*"<sup>76</sup> âyetine muhalefetten ileri geliyor, denebilir. şu halde İslam âdâbına uymayan, kişiye gurur, kibir, aldanma telkîn eden isimler uygun değildir.

Diğer bir rivayette belirtildiğine göre Cüveyriye bnt. el-Haris'in ismi de **Berre** idi, H.z.Peygamber onu da **Cüveyriye**'ye çevirmiştir.

Resûl-i Ekrem'in (s.a.), "Yanından çıkan birinin 'Berre'nin yanından çıktı' denmesini sevmiyorum"<sup>77</sup> buyurarak yasağın diğer bir gerekçesini açıkladığını görmekteyiz. şu halde bu kategoride yer alan isimleri değiştirmesinin genel sebebi; hem ismin anlamından hem şahsa yansıyan menfi etkisinden kaynaklandığı şeklinde yorumlanabilir. Çünkü nefsin tezkiyesini yalnız Allah bildiği gibi, ismin ifade ettiği anlam hakikatın hilafına da olabilir. Bu sebeple sahibini yersiz güvene ve bunun bir uzantısı olarak da kullukta gevşekliğe itebilir. Zira yersiz güven takvayı zedelediği gibi kulluk ifasında gevşekliğe de sebep olur.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

H.z. Peygamber'in yeni doğan çocuklara tevhîdi ve Allah'a kulluğu ifade eden Abdullah ve Abdurrahman gibi isimler vererek bunların Allah'a en sevimli adlar olduğunu ifade buyurduğunu<sup>78</sup>, bunun tam tersini ifade eden "**Melikü'l-Emlak/mülklerin maliki** gibi isimleri de Allah'ın en sevmediği isimler olarak takdim ettiğini<sup>79</sup>, bunun sebebini de "**Allah'tan başka mâlik yoktur**"<sup>80</sup> şeklinde açıkladığını burada tekrar hatırlatmakta yarar görmekteyim. Görüldüğü gibi bu tür isimler, tevhîde aykırı olarak şirk anlamı ifade etmektedirler.

<sup>73</sup>Müslim, Âdâb 19.

<sup>74</sup>Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Ter. ve şer.*, VI, 535.

<sup>75</sup>Buhârî, Edeb 108; Müslim, Edeb 17.

<sup>76</sup>en-Necm (53) 32.

<sup>77</sup>Müslim, Âdâb 16.

<sup>78</sup>Ebû Dâvûd, Edeb 69.

<sup>79</sup>Buhârî, Edeb 114; Müslim, Âdâb 21; Ebû Dâvûd, Edeb 70.

<sup>80</sup>Müslim, Âdâb 21.

#### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

Tevhîdi zedeleyen isimleri iki açıdan ele almak mümkündür. Biri Allah'a ait sıfatların kullara izafe edilmesidir; **Melikülemlâk** gibi. Diğeri de, Allah'tan başkasına kul olmayı veya kulluk etmeyi ifade eden izafetlerle verilen isimlerdir. Mesela Mekke müşrikleri nezdinde en önde gelen ve en büyük kabul edilen putlardan olan Uzzaya izafe edilerek Abduluzza benzerinde verilen isimler gibi, ki Ebu Leheb'in ismi Abduluzza idi<sup>81</sup>. Uzza'nın kulu demektir. Abdüşşems/*güneşin kulu* şeklinde verilen isimler de bu kabil isimlerdendir.

Konuyu genel bir kaideye bağlayarak ifade edecek olursak, tevhîde aykırı isimleri, Allah'tan başka bir varlığa kulluğu ifade eden isimlerle sadece Allah'ın şanına layık olan sıfat ve isimler olarak belirtmek mümkündür. Bu tür isimleri vermek ise haramdır. Zira Hz. Peygamber, "**Hakem Allah'tır, hüküm de ona aittir; öyle ise sen nasıl Ebu'l-Hakem künyesini taşırsın?**" diyerek, Ebu'l-Hakem künyesini, "Ebu Şüreyh'e çevirmiştir"<sup>82</sup>. Bu uygulamada yasağın illeti açıkça görülmektedir.

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış. DEĞİŞTİRMEYEN VEFAT ETTİĞİ İSİMLER**

Hz. Peygamber, bazı isimlerin kullanılmasını yasaklama arzusunda olduğunu izhar etmiş, ancak bunları değiştirmeden vefat etmiştir.

Yaşadığı süre içerisinde Hz. Peygamber'in bunları değiştirmemesi, muhtemelen değiştirmenin şart olmadığıdır. Zira çeşitli sebeplerle arzu edip de yapmadığı veya yapmaktan vazgeçtiği daha bir çok hususlar vardır<sup>83</sup>. Bunu, "yapılırsa daha güzel ancak yapılmadığında sakınca olmayan" türden bir olay olarak değerlendirmek mümkündür. Yasaklamayı arzu edip de yasaklama işleminden vaz geçmesi, yasağın keraheti tenzihiye ifade edip haram olmadığını gösterir.

Câbir b. Abdillah (r.a.) Hz. Peygamber'in değiştirmeyi arzu edip de değiştirmeden vefat ettiği isimleri şu sözleriyle belirtir: "Peygamber (s.a.); **Ya'lâ, Bereket, Eflah, Yesâr, Nâfi**"<sup>84</sup> ve buna benzer isimleri koymaktan nehyetmek istedi. Sonra onun bu mevzuda sükût ettiğini gördüm; artık hiçbir şey söylemedi. Sonra Resûlullah bunları yasaklamadan vefat etti"<sup>85</sup>. N e v e v î (ö.676/1277) kerahetin sadece bu isimlere mahsus olmayıp kıyas yoluyla benzer manalar taşıyan başka isimlere de şamil olduğunu belirtmektedir<sup>86</sup>.

<sup>81</sup>İbn Manzûr, *Lisân*, XV, 233.

<sup>82</sup>*Ebû Dâvûd*, Edeb 70; *Neseî*, Kadâ 7.

<sup>83</sup>Kâbe'yi yıkıp iki kapıyı ihtiva edecek şekilde yeniden inşa etme arzusu gibi [bk. Buhârî, İlim 48].

<sup>84</sup>**Ya'lâ**, yükselmek, büyükmek, galip gelmek, şeref sahibi olmak [İbn Manzûr, *Lisân*, XV, 84-95]; **Bereket**, çokluk, artma, fazlalaşma, mutluluk [İbn Manzûr, *Lisân*, X, 390-396]; **Eflah**, kazanç, kurtuluş, zafer, istediğini elde etmek, cennete nail olmak [İbn Manzûr, *Lisân*, II, 547-548]; **Yesâr**, kolaylık, zenginlik, servet, sol el [İbn Manzûr, *Lisân*, V, 296-300]; **Nâfi**, fayda veren [İbn Manzûr, *Lisân*, VIII, 358-359] manalarına gelmektedir. en-Nâfi' Allah'ın isimlerindedir. Fayda ve zararın, hayr ve şerrin yaratıcısı olarak O, faydayı yaratıklarından dilediğine ulaştırandır. Ancak insanlar için de söz konusu olan bu tür sıfatlar, elif-lâmsiz isim olarak insanlara da verilebilir. Fakat haram olmamakla beraber, Hz. Peygamber bunu da hoş karşılamamış, bu tür bir ismi de izafetsiz vermemiştir.

<sup>85</sup>*Müslim*, Âdâb 13; *Ebû Dâvûd*, Edeb 70.

<sup>86</sup>Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Ter. ve Şer.*, IX, 532. Ayrıca bk. Aynî, *Umde*, XVIII, 267-68.

### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

Ebû Dâvûd'un (ö.275/888) rivayetinde yer alan, "Zira kişi 'Bereket burada mı?' diye sorar da 'Hayır yok!' diye cevap verirler"<sup>87</sup> ziyadesinde yasaklama arzusunun gerekçesi belirtilmektedir. Yasağın sebebi, hadiste açıkça görüldüğü gibi, ismin kullanılışı esnasında zihne gelebilecek uygunsuz manalardır. Daha açık bir ifade ile burada gerçekte var olan bir şeye yok demenin uygunsuzluğu dile getirilmiş; ismin taşıdığı anlam ile hakikatlerin çatışması söz konusu olmuştur. Bu da bize gösteriyor ki, verilen isimlerin taşıdığı manalar, hakikatlerle çelişmemesi gerekir. Ayrıca, "Bereket burada mı?" sorusuna "hayır yok!" cevabında teşeuve/*uğursuzluk inancına* sebebiyet ya da meydan verme ihtimali de vardır. Bu tür ihtimallere yer vermemek için söz konusu isimlerin değiştirilmesi arzu edilmiş olabilir. Ancak değiştirmenin ya da bu tür isimleri vermemenin şart olmadığı da anlaşılmaktadır. "Olsaydı, uyulsaydı, yapılsaydı daha güzel olurdu" kabilinden bir arzudan ibarettir. Ancak Hz.Peygamber'in bu tür arzularına mümkün olduğu kadar uymanın yararlı olduğu kanaatini taşımaktayız<sup>88</sup>.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Çocuklara güzel isim vermek ana-babanın sorumluluğunda yer alan önemli bir vecibedir. Çocuklara kötü manalı çirkin isimler vermek mekruhtur. Melikülemlâk gibi tevhide aykırı isimler vermek ise haramdır. Zira hadiste yer alan vaîd şiddetli bir uslûpla ifade edilmiştir. Haram hükmü aynı manaya gelen diğer isimlere de şamildir.

Güzel isim verme emri, isim verme yetkisine sahip olanlardır. Hiç kimse kendi adını kendisi koymaz. Başlangıçta adı konurken böyle bir kudrete sahip değildir. Onun için burada birinci derecede sorumluluk ebeveyn aittir. Daha sonra emir, isim verme yetkisine sahip olanlardır. Bu sorumluluk kapsamına dede ve nineler, diğer akrabalar, kendisine isim verdirilen diğer şahıslar da dahildir. Burada öncelik şahıslara isim verenlerdir. Şahıslar dışında çeşitli mekânlara isim vermek de güzel isim verme kapsamına dahildir. Bu durumda emre muhatap, idareci ve yetkililer olacaktır. Bir mekâna ad koyarken seçilecek isim, ya güzel manalar ihtiva etmeli veya güzel ve anlamlı şeyler sembolize eden bir sözcük olmalıdır. Hatırası canlı tutulup toplumda unutulması istenmeyen vak'a veya şahısların adları mekanlara verilirken, seçilen şahıslar ve verilmek istenen mesajlar, anlamca güzel, milli kültüre ve İslam inancına da uygun olmalıdır.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

**Tevhide aykırı olanlar, kötü manalı olanlar, güzel manalı olup duyguları menfi yönde etkileyenler** olmak üzere, değiştirilme kapsamına giren isimleri üç ana gruba ayırmak mümkündür.

Her şeyden önce isimlerin güzel manalı olması sünnettir, müstehaptır. Tevhîdi zedeleyen türden isimlerin verilmesi ise haramdır, kesinlikle verilmemelidir. Şayet bilinçsizce verilmişse değiştirilmelidir.

---

<sup>87</sup>*Ebû Dâvûd*, Edeb 70.

<sup>88</sup>İbn Hacer Hz.Peygamber'in arzu edip de yapamadıklarını/hemmlerini de sünnetten saymaktadır. Bk. *Feth*, XIII, 208.

#### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

Hz. Peygamber'in değiştirmeyi arzu edip de değiştirmediği isimler m¼mk¼n mertebe verilmemelidir. Allah Res¼l¼n¼n arzular¼ bizi¼ i¼in anlaml¼dır, uymaya değer hususlardır. Bağlılık ve sevgi tezah¼r¼ bu durumlarda ancak belli olur. Şayet bu kategoride yer alan isimler bilin¼sizce verilmiş, sonradan farkına varılmışsa değiştirilse g¼zel olur, ancak değiştirilmesi Şart değerildir.

K¼t¼ manalı isimleri vermemek esastır, İsl¼m'ın Ői¼ardır. Yine Şayet bilin¼sizce verilmişse, değiştirmek g¼zeldir, gereklidir. Değiştirilmemesi tenzihen mekruhtur. Hazn isimli bir Şahsa "senin adın Sehl olsun" deyip onun da bu teklifi kabul etmemesi ve Hz. Peygamber'in de buna ses ¼ıkarmamas¼ bunu g¼sterir. Ancak İ b n M ü s e y y e b'in (¼.94/712) bildirdiğine g¼re Hazn'in ailesinde sertlik ve huzursuzluk, ¼l¼nceye kadar devam etmiştir<sup>89</sup>. Bu da ismin bazan kaderle ¼rt¼řmesi ya da m¼semmaya/*isimlenene* yans¼ması olarak da değerlendirilebilir.

Abdullah b. Selam'ın yeni bir dine girmesiyle adının değiştirilmiş olması, "her din değiştirenin ismini de değiştirmesi gerekiyor mu?" sorusunu akla getirebilir. Bu ¼rnekten hareketle hayır cevab¼n¼ vermek m¼mk¼nd¼r. B¼yle bir olay karř¼s¼nda ¼nemli olan ismin tař¼d¼đ¼ manadır. G¼zel bir anlam tař¼yor ve hem itikad¼ y¼nden bir mahzur tař¼m¼yor, hem de sahibi ¼zerinde bir takım olumsuz etkiler meydana getirmiyorsa, değiştirilmesi gerekmez. Ancak isim eski din'in izlerini tař¼yorsa, değiştirilmelidir.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Varlıklara verilen adlar, toplum k¼lt¼r¼n¼n bir ¼r¼n¼ olup onun duygu ve d¼ř¼ncelerinin, inan¼, ahl¼k ve değer h¼k¼mlerinin, Şiir, edebiy¼t ve sanat zevkinin d¼ř¼a yans¼yan motifleridir. Bu bağlamda ad vermenin ferdi ve toplumsal, diğer bir ifade ile mill¼ boyutu yan¼s¼ra bir de inan¼ boyutu vardır. Fert ve toplumun ideallerini sembolize ederler.

Fert baz¼nda adların karaktere yans¼yan m¼sbet ve menfi etkileri bir hakikattır. Toplum baz¼nda ise, inan¼ ve milli birliğin teřekk¼l¼nde etkin rol oynayabilen g¼çl¼ bir ara¼, bir eğitim vasıtasıdır. Bu sebeple ¼nemle ¼zerinde durulması gereken bir husustur. Ancak ¼ocuklar, isimlerin ihtiva ettiği mana ve beklentiler doğrultusunda eğitilmez ve bu manada bir Őuurlandırma yoluna gidilmezse, kuru bir isimin hi¼bir anlam ifade etmeyeceğini de burada vurgulamak gerekiyor. Bu konuda toplumun mutlaka bilin¼lendirilmesi gerekir. İsmiyle neyi sembolize ettiğini ne t¼r bir değer yarsıtt¼đ¼n¼ ¼ok iyi bilmelidir. Bunun ¼zellikle inan¼ boyutuna daha ¼ok dikkat edilmelidir. Tevh¼de aykırı olan veya tevh¼di zedeleyici manalar i¼eren ve bu t¼r ¼ađrıř¼mlar yapan isimlerden mutlaka uzak durulmalıdır.

Şunu unutmamak lazımdır ki isim, ¼zellikle ¼ocuklar i¼in, ona verilmek istenen Őeklin; karakter, kişilik ve ideallerin ilk belirtisi, ilk m¼hr¼ ve damgasıdır. Ona sahip olmanın ilk ve en g¼çl¼ bađ¼, inan¼ ve k¼lt¼r kimliğinin hatta varlığının en belirgin tanıtım sembol¼d¼r. Kişi kendini ne t¼r bir sembolle tanıtacağına ¼ok dikkat etlmelidir.

---

<sup>89</sup>*Buh¼ri*, Edeb 108.

Şüphesiz insan ilk etapta fert bazında buna muktedir değildir. Ancak burada ebeveynlere büyük iş düşmektedir. Çocuğunun geleceğini ve hedefini çok iyi düşünmeli, sorumluluğunun bilincinde olmalıdır. Bunun ne denli önemli bir hadise olduğunu anlamak için Hz. Peygamber'in uygulamalarına ve sözlü uyarılarına bakmak yeterli olacaktır.

\*\*\*

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

AZİMÂBÂDÎ, *Avnü'l-Ma'bûd*

Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî: *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, I-XIV, Medine 1389/1969.

AYNÎ, *Umde*

Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud İbn Ahmed el-Aynî: *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XX, Mısır 1392/1972.

BİLGEGİL, Kaya, *Türkçe Dilbilgisi*, İstanbul 1982.

BUHÂRÎ

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî: *el-Câmiü's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul ts., 1315'den ofset.

CANAN, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Ter. ve Şer.*

İbrahim Canan: *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, I-XVIII, Ankara 1988

DAVUDOĞLU, Ahmet, *Sahih-i Müslim Ter. ve Şer.*,

Ahmed Davudoğlu: *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, I-XI, İstanbul 1973-80.

DİA

*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988 ---

DOĞAN, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, byy, 1996 (İz Yayıncılık, Eramat Tesisleri).

EBÛ DÂVÛD

Ebû Dâvûd, Süleyman İbnü'l-Eş'as es-Sicistânî: *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-IV, İstanbul ts. ofset.

ELMALILI, *Hak Dini*

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır: *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, İstanbul 1971.

ERGIN, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1982.

İBN HACER, *Feth*

Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî: *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, 2. bs., Beyrut 1402 h.

İBN KESİR, *Tefsîr*

İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr: *Tefsîrü'l-Kur'ân'i'l-azîm*, I-IV, Kâhire 1400/1980.

İBN MÂCE

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî: *Sünenü İbn Mâce*, (th. Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-II, Beyrut ts.

İBN MANZÛR, *Lisân*

### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**



Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr: *Lisânu'l-arab*, I-XV, Beyrut ts.

KÖKSAL, Asım, *İslâm Tarihi*

Mustafa Âsım Köksal: *İslâm Tarihi: Hz. Muhammed (a.s.) ve İslâmiyet, Mekke Devri*, İstanbul 1981.

KUR'ÂN-I KERİM

MÜSLİM

Ebu'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccac el-Kuşeyrî: *Sahîhu Müslim (el-Câmi'u's-sahîh)*, I-V, (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî), İstanbul ts. ofset.

NESEÎ

Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Neseî:*Sünenü'n-Neseî*, I-VIII, Beyrut ts.

SOFUOĞLU, *Sahîh-i Buhârî ve Terc.*

Mehmed Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, İstanbul 1989.

TDK, *Türkçe Sözlük*

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, (haz. Hasan Eren, Nevzat Gözaydın, İsmail Parlatır, Talat Tekin, Hamza Zülfikar), I-II, Ankara 1988.

TİRMİZÎ

Ebû İsâ et-Tirmizî: *el-Câmiu's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, I-V, Beyrut ts.

WENSINCK, *Concordance*

A. J. Wensinck v.dğr.: *Concordance Et Indices De La Tradition Musulmane*, I-VII, İstanbul 1986, VIII : haz. W. Raven - J. J. Witkam 1988 (Çağrı Yayınları)

YEGİN, Abdullah ve ber., *Büyük Lügat*, İstanbul 1987.

\*\*\*

**Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

**HADİSÇİLERİN SÜNNET/HADİS TARİFİNDE YER ALAN "VASIF"  
KAVRAMI ÜZERİNDE BİR YORUM**

GİRİŞ .....	1
A. HADİS VE SÜNNET KAVRAMLARININ ANLAMLARI.....	2
1. Hadis ve Sünnet Kelimelerinin Sözlük Anlamları .....	2
2. Hadis ve Sünnet Kelimelerinin Terim Anlamları .....	3
a. Usûlcülere göre hadis ve sünnet .....	4
b. Fıkıhçılara göre hadis ve sünnet.....	4
c. Kelâmcılara göre hadis ve sünnet.....	7
d. Hadisçilere göre hadis ve sünnet.....	7
3. Tarifler Hakkında Genel Bir Değerlendirme .....	10
4. Yaratılış Vasfının Sünnet Kapsamına Alınması .....	12
B. TANIMIN AYETLERLE TEMELLENDİRİLMESİ.....	13
1. Sözlü Sünnetin Temellendirilmesi .....	13
2. Fiilî Sünnetin Temellendirilmesi .....	13
3. Takrîrî Sünnetin Temellendirilmesi .....	14
4. Vasfî Sünnetin Temellendirilmesi .....	15
a. Yaratılış vasfının tevhîdin korunmasındaki rolü .....	16
b. Yaratılış vasfının Sünnete uymaya sağladığı katkı .....	19
SONUÇ .....	20
BİBLİYOGRAFYA .....	21

**HADİSÇİLERİN SÜNNET/HADİS TARİFİNDE YER ALAN "VASIF"**

**Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

## KAVRAMI ÜZERİNDE BİR YORUM

Yrd.Doç.Dr. Cemal AĞIRMAN\*

### Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

Müslümanların hayatında müstesna bir yere sahip olan Sünnet Kur'an'dan sonra İslâm Hukukunun ikinci kaynağını teşkil eder<sup>1</sup>. Bu da Kur'anla beraber Sünnet'e de uymanın gerekli olduğunu göstermektedir. Haliyle bu konum Sünnet'in en doğru bir şekilde algılanma ve anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla doğrudan veya dolaylı olarak buna katkı sağlayacak her hususun değerlendirilmesi gerekir.

Bilindiği gibi Allah Teâlâ Peygambere itaat<sup>2</sup> ve ona uymayı<sup>3</sup> emretmekte, ayrıca onu insanlığa "**üsve-i hasene**/güzel örnek"<sup>4</sup> olarak takdim etmektedir. Böylece sünnete uymak ve onu bir hayat standardı olarak ölçü almak, Allah'ın bir emri olmaktadır. Çünkü peygambere itaat emrinin anlamı ve bu emre uymanın yolu budur.

Bu gerçek apaçık ortada iken hadisçilerin sünnete yaptıkları tarifte<sup>5</sup> "**yaratılış vasfı**"na yer vermelerinin sebebi ne olabilir sorusu akla gelmektedir. Çünkü yaratılış vasfı irade dahilinde uyulacak veya örnek alınacak bir husus değildir. Bu sebeple tarifte yer almasının sebebini yorumlamak ileride de görüleceği gibi gerçekten güç gözükmektedir. Belki de bununla, bir yandan **tevhidî korumaya** yardımcı olması hedeflenmiş, diğer yandan da -kanaatimizce- **sünnetin algılanma ve anlaşılmasında** önemli bir katkı sağlanmışır.

Sünnet uyulması gereken şer'î bir kaynak, dinî bir yol, bir yaşam modeli olduğuna göre, bu durumda gerçekten Hz. Peygamber'e izafe edilen her şey sünnet midir? Eğer böyle ise bu durumda yaratılış vasfına sünnet denir mi? Denirse bu tür bir sünnete nasıl uyulacaktır? Denmezse neden tarif kapsamına alınmıştır? Yoksa sünnete uymaya dolaylı olarak bir katkısı mi vardır? Bu tür bir sünneti Kur'an'dan temellendirmek mümkün müdür? Makalemizde bütün bu sorulara cevap bulmaya ve tarifte yer alan "**yaratılış vasfı**"nı yorumlamaya çalışacağız.

### Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

Öncelikle hadis ve sünnet kavramlarının sözlük ve terim açısından ne anlama geldiklerini belirtmemiz gerekir. Ancak her iki kavramın da sözlük anlamlarından ziyade terim manaları üzerinde duracağız.

\* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup>Msl. bk. "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resûl'e götürün (onların talimatına göre halledin)..." [en-Nisâ (4) 59]. "**Size sıkı sarıldığımız sürece sapıtmayacağınız iki şey bıraktım: Allah'ın kitabı ve Nebîsinin sünneti**" [Muvatta', Kader 3; Hâkim, Müstedrek, I, 93; İbn Abdilber, *el-Câmi'*, II, 134, 221. Ayrıca bk. *Ebû Dâvûd*, Menâsik 56; *İbn Mâce*, Menâsik 84; *Ahmed b. Hanbel*, III, 26].

<sup>2</sup>Âl-i İmrân (3) 32, 132; en-Nisâ (4) 59; el-Mâide (5) 92; vdğ.

<sup>3</sup>Âl-i İmrân (3) 31; el-A'râf (7) 158.

<sup>4</sup>el-Ahzâb (33) 21.

<sup>5</sup>Sünnetin tercih edilen en geniş tanımı; "**söz, fiil, takrîr, yaratılış veya ahlâkla ilgili sıfat olarak peygambere (veya sahâbe ve tabiîne) izafe edilen her şey**" olarak yapılan tanımdır [Bk. Itr, *Menhec*, s. 27; Çakan, *Hadîs Usûlü*, s. 25; Accâc, *es-Sünne*, s. 22].

**Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Hadîs sözcüğü **ò ÕÓ** veya **ò ÕÖ** fiilinden<sup>6</sup>; yahut da "tahdîs" mastarından türemiş bir isimdir<sup>7</sup>. **ò ÕÓ** den türemiş olması durumunda manası "kadîm(eskin)"in zıddı olan "**cedîd(yeni)**" demektir<sup>8</sup>. Bu mana Kur'an'a nisbetle verilmiştir<sup>9</sup>. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın kelâmıdır; Kelâmullah da Allah'ın sıfatlarından biridir. Allah'ın sıfatları ise kadîmdir. Bu durumda Kur'ân-ı Kerîm her yönüyle kadîm olmaktadır<sup>10</sup>. Nebvî hadîsin lafzı Resûl-i Ekrem'in kelimeleridir. Nebî (s.a.) ise mahluktur, sonradan yaratılmıştır. Sonradan gelenin sıfatı da "yeni" olmaktadır<sup>11</sup>.

"Hadîs" kelimesinin **ò ÕÖ** den türetilmiş olması durumunda, "**kelâmın kendisiyle konuşulan ses**" veya "**yazı olarak nakledilen söz**", yani "**haber**" anlamı kastedilir<sup>12</sup>.

Kur'an'da hadis kelimesi bizzat Kur'ân'ın kendisi kastedilerek<sup>13</sup> "**söz**" veya "**haber**"<sup>14</sup>; müştakları<sup>15</sup> da "**haber ver**"<sup>16</sup>, "**tebliğ et**"<sup>17</sup> anlamında kullanılmıştır. Hz. Peygamber de "hadîs" kelimesini bizzat kendi sözü hakkında kullanmıştır<sup>18</sup>. Kelime, "hadîsün nebeviyyun" şeklinde peygambere nisbet edildiği zaman bununla nübüvvetten sonra Hz.Peygamber'den "**söz, fiil ve takrîr olarak nakledilen şey**" kastedilir<sup>19</sup>. Diğer yandan hadis kelimesinin ifade ettiği mana için "haber"<sup>20</sup> ve "eser" kelimeleri de kullanılmıştır<sup>21</sup>.

Sünnet de en özlü bir ifade ile; -güzel olsun çirkin olsun- "**yaşayış tarzı(sîret), yol, gidişat**" demektir<sup>22</sup>. Bu mânâyı Hz.Peygamber'in "*İslamiyette iyi bir çığır açanın kendi sevabını aldıktan sonra kendisinden sonra o yolda yürüyenlerin, sevaplarından hiçbir şey eksilmeden aldıkları sevap kadar kendisine sevap vardır. Yine İslamiyette kötü bir çığır açanın kendi günahını aldıktan sonra kendisinden sonra o yolda yürüyenlerin,*

<sup>6</sup>İbn Manzûr, *Lisân*, II, 131, 133; *Müncid*, s. 121.

<sup>7</sup>Ebu'l-Bekâ, *Külliyat*, s. 370. Ebu'l-Bekâ, hadîsin haber vermek manasına gelen tahdîs mastarından bir isim olduğunu, sonraları Resûlullah'a nisbet edilen bir söze veya fiile yahut bir takrîre hadis dendiğini belirtmektedir. Bk. a.y.

<sup>8</sup>İbn Manzûr, *Lisân*, II, 131, 133. *Müncid*, s. 121.

<sup>9</sup>Suyutî, *Tedrib*, I, 42; Subhî Salih, *Hadis İlimleri*, s. 2.

<sup>10</sup>Ehl-i Sünnet âlimleri kelâm sıfatının ezeli olduğunu kabul ederken Mutezile âlimlerinin çoğu kelâm sıfatının ezeli olmadığını kabul ederler. Bazı âlimler de "Yüce Allah'ın kelâm sıfatına kalbimizle inanır, dilimizle ikrar ederiz; fakat onun hadîs mi, başka bir deyişle mahlûk mu gayr-i mahlûk mu olduğu hususunda görüş beyan etmeyiz.." demektedir. Daha geniş bilgi için bk. es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s.31, vd.

<sup>11</sup>Abdü'l-Azîm, *Dirâsât*, s. 28.

<sup>12</sup>İbn Manzûr, *Lisân*, II, 133.

<sup>13</sup>*Celaleyn*, II, 2.

<sup>14</sup>el-Kehf (18) 6, ez-Zümer (39) 23, et-Tûr (52) 34.

<sup>15</sup>ed-Duha (93) 11.

<sup>16</sup>İbn Manzûr, *Lisân*, II, 133; *Celaleyn*, II, 265.

<sup>17</sup>İbn Manzûr, *Lisân*, II, 133; Mucteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 109.

<sup>18</sup>*Buhârî*, Rikâk 51.

<sup>19</sup>Kâsimî, *Kavâid*, s. 62.

<sup>20</sup>İbn Hacer, *Nüzhe*, s.37; Itr, *Menhec*, s. 27.

<sup>21</sup>Subhî Salih, *Hadis İlimleri*, s. 7; Accâc, *el-Muhtasar*, s. 20. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Nüzhe*, s.37 [2'nolu dn].

<sup>22</sup>İbn Manzûr, *Lisân*, XIII, 225-226; Râğıb, *Müfredât*, s. 357; *Müncid*, s. 353. Sünnetin bu manada kullanıldığı bir hadis için bk. *Müslim*, Müsafîrîn 141.

**Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

günahlarından hiç bir şey eksilmeden aldıkları günah kadar kendisine günah vardır" <sup>23</sup> hadisinden almaktadır. Sünnet sözcüğü "**huy, seciyye, usûl, adet, tarz**"<sup>24</sup> anlamına da gelir.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Hadis ve sünnet sözcüklerinin terim olarak ifade ettikleri manalarda bazı farklılıklar bulunmakla beraber hadisçiler nezdinde -özellikle müteahhirîn muhaddislerince<sup>25</sup>- biri diğerinin yerinde kullanılan iki kelime olduğu kabul edilmektedir<sup>26</sup>. Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, bir terim olarak hadis ve sünnet ifadelerinden bir **sözün**, bir **fiilin**, bir **takrîrin** veya bir **sıfatın** Resûl-i Ekrem'e izafesi anlaşılmaktadır<sup>27</sup>. Fakat tarihi asıllarına inildiğinde lügat ve ıstılah bakımından aralarında bir takım ince farkların bulunduğu da bir gerçektir<sup>28</sup>. Bazı ıstılah alimleri hadisi bizzat bu şekilde tarif ederken<sup>29</sup>, diğer bazıları "haber" ve "eser"i de bu şekilde tarif etmişlerdir<sup>30</sup>. Bu durumda ıstılahçılara göre; **sünnet**, **hadis**, **haber** ve **eser** aynı anlama gelmektedir<sup>31</sup>.

Hadis ve sünnet gaye ve ilgi alanlarına göre İslâm âlimlerinin ıstılahında farklı mânâlarda kullanılmış, ilmî branşların hedefledikleri amaç ve icra ettikleri fonksiyona göre tarif edilmiştir. Bunları usûlcülerin, fıkıhçıların, kelimcülerin ve hadisçilerin tarifi olmak üzere dört ana grupta ele almak mümkündür.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Kitap, Sünnet, icma, kıyas... gibi şer'î hükme delil olma sıralaması içinde hadis/sünnet, dinin kaynaklarından biri olup derece bakımından Kitap'tan sonra gelmekte<sup>32</sup> ve fıkıh usûlcülerinin ıstılahında şöyle tarif edilmektedir: "Kur'an'dan ayrı olarak -şer'î delil olmaya uygun olması açısından- Hz. Peygamber'den sadır olan **söz**, **fiil** ve **takrîr**lerdir"<sup>33</sup>.

<sup>23</sup>Müslim, İlim 15, Zekât 69; Neseî, Zekât 64; Ahmed b. Hanbel, IV, 357, 359, 360, 361.

<sup>24</sup>İbn Manzûr, *Lisân*, XIII, 225-226; Müncid, s. 353.

<sup>25</sup>Subhî Salih, *Hadis İlimleri*, s. 1. .

<sup>26</sup>Subhî Salih, *Hadis İlimleri*, s. 6-7; Accâc, *el-Muhtasar*, s. 19.

<sup>27</sup>Subhî Salih, *Hadis İlimleri*, s. 1; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s.10.

<sup>28</sup>Subhî Salih, *Hadis İlimleri*, s. 1.

<sup>29</sup>Kâsimî, *Kavâid*, s. 62; Accâc, *el-Muhtasar*, s. 20.

<sup>30</sup>Kâsimî, *Kavâid*, s. 61; Accâc, *el-Muhtasar*, s. 20.

<sup>31</sup>Kâsimî, *Kavâid*, s. 61-62; Sıddîk Abdü'l-Azîm, *Dirâsât*, s. 21. İtr, *Menhec*, s. 29. Haber usûl alimlerine göre hadisin müradifidir. Peygamberden gelene hadis, diğerlerinden gelene haber de denmiştir. Buradan hareketle tarihle uğraşanlara ahbârî, nebevî hadisle uğraşanlara muhaddis denmiştir. Aralarında mutlak umum husus vardır. Her hadis haberdir, fakat her haber hadis değildir. Horasan fakihleri mevkûf hadise eser, merfûa haber adını verirler [Accâc, *el-Muhtasar*, s. 19-20]. Eserin Nebî'nin (s.a.) kelamına ıtlakı da caizdir [Kâsimî, *Kavâid*, s. 61-62].

<sup>32</sup>Bk. 1'nolu dn. Ayrıca bk. Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 68.

<sup>33</sup>Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 145; Şevkânî, *İrşâd*, I, 156; İbn Saîd et-Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, II, 60; Muhammed Hasan Heytû, *el-Vecîz*, s. 281; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, s. 115; Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 68; Hallaf, *Usûl*, s. 36; Ebû Zehra, *Metodolojisi*, s. 93. İtr, *Menhec*, s. 28; Accâc, *es-Sünne*, s. 15-16.

**Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

Bazıları hadisi, "**söz ve fiil olarak peygambere izafe edilen şey**"<sup>34</sup> olarak tarif etmiş, "*takrîr*" ve "*vasf*" a yer vermemiştir<sup>35</sup>. Bu şekilde yapılan tarifin yorumunda **takrîr** ve irâdî ahvâlin/**ahlâkî vasfın** aslında fiile dahil olduğu belirtilmiştir<sup>36</sup>. Çünkü ahlâkî sıfat normalde bir davranış biçimi olmaktadır. Dolayısıyla usûlcüler hadisçiler gibi ahlakî vasf gibi bir ayırıma gitmezler<sup>37</sup>.

Bazı müteahhirûn Hanefî uleması sahabenin söz ve fiillerini sünnete dahil etmişlerdir. Ancak mutekaddimûn Hanefilerin tamamı ve müteahhirûnun çoğu sünneti Resûl-i Ekrem'den sadır olanlara hasrederler<sup>38</sup>. Çünkü usûlcüler sünneti sadece teşrî kaynağı olarak ele almakta, tariflerini de bu esasa göre yapmaktadırlar. Teşrî de peygamberden sabit olan **söz, fiil ve takrîr**leri kapsar.

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Fıkıh usûlü eserleri<sup>39</sup> ile fıkıh/furû' kitaplarında yer alan sünnet kavramı<sup>40</sup> anlamca birbirinden farklıdır.

Fıkıhçılara göre farz, vacip, sünnet... sıralaması içinde sünnet, dinde yapılması kesin olarak istenmemiş olmakla beraber tercih ve teşvik edilmiş olan davranış ve iş demektir<sup>41</sup>. Bu durumda sünnet farz ve vacip olmaksızın Peygamber (s.a.)'den sadır olan her şeyi ifade eder.

Fukaha sünneti daha çok hükümle tarif eder. Çünkü onların maksadı hükümdür<sup>42</sup>. Şumünnî sünneti, "Peygamber'in (s.a.) sözü veya fiili ile sabit olup vacip ve müstehap olmayan şeydir" diye tarif etmiştir<sup>43</sup>. Lakin bu tarif sünnetin mutlak tarifidir<sup>44</sup>. Müstehabın kapsam dışı tutularak yapılan bu tanım yukarıdaki hüküm sıralamasına göre yapılmıştır. Çünkü genel manada Sünnet aslında müstehabı da kapsar. Nitekim bazı fıkıhçılar sünneti "**farz veya vacip olmaksızın tatavvu olarak Hz. Peygamber'in devamlı olarak yaptığı sabit olan fiildir**"<sup>45</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanım sözlü sünneti içermiyor. Halbuki Hz. Peygamber'in, farz ve vacip olarak değil de müstehap olarak güzel bir hasletle sıfatlanmaya veya fiil olarak bir davranışı eda etmeye teşvik eden sözleri de Sünnet'in genel kapsamı içindedir. Yani teşvikte söz konusu edilen sıfatla sıfatlanmak veya davranışı eda etmek, sünnet olmaktadır. Bu durumda fikhî manalara nisbetle sünnet; "**mendub, müstehap, tatavvu, nafil, rağbet edilen şeyler**"in müradifi olmaktadır<sup>46</sup>. Sünnetin "**yapılması kesin olarak**

<sup>34</sup>Cezâirî, *Tevcih*, s. 37.

<sup>35</sup>İbn Salah, *Mukaddime*, s. 193; Muhammed Hasan Heytû, *el-Vecîz*, s. 281.

<sup>36</sup>Cezâirî, *Tevcih*, s. 37.

<sup>37</sup>İtr, *Menhec*, s. 28.

<sup>38</sup>Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 56-57, 69.

<sup>39</sup>Msl. bk. Hallaf, *Usûl*, s. 36.

<sup>40</sup>Bk. İbn Abidîn, *Reddül-Muhtar*, I, 131 vd.; Ebû Zehra, *Metodoloji*, s. 40.

<sup>41</sup>Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, s. 115; Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 51.

<sup>42</sup>İbn Abidîn, *Reddül-Muhtar*, I, 131.

<sup>43</sup>İbn Abidîn, *Reddül-Muhtar*, I, 131.

<sup>44</sup>İbn Abidîn, *Reddül-Muhtar*, I, 131.

<sup>45</sup>Abdül-Azîm, *Dirâsât*, s. 25; Accâc, *el-Muhtasar*, s. 18, *es-Sünne*, s. 18.

<sup>46</sup>Şirâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 288. Usûlcülerin cumhuru, şafiî ve hanbelilerin çoğu bu lafızların müteradif oldukları, diğerleri ise bunların arasında derece farkı bulunduğu görüşündedirler [Şirâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 288, 5 nolu dipnot]; Ebû Zehra, *Metodoloji*, s. 40; Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 51.

**emredilmeyen, isteyerek yapılan matlup fiil**<sup>47</sup> şeklindeki tanımı, bu kavramlarla ifade edilmek istenen bütün davranışları kapsar. Bu tarife göre mübah sünnet kapsamı dışındadır; çünkü mübahta talep yoktur. Haram ve mekruh da bu kapsamın dışındadır; çünkü onlardaki talep sakınma talebidir, husule gelmeleri değildir. Vacip kapsamına giren fiiller de bu tarifin dışındadır; çünkü sünnet kapsamına giren fiillerde talep kesin değildir<sup>48</sup>. Fıkıhçılara göre sünnet; "**faili övülen, terkedeni cezalandırılmayan fiil**" olarak da ifade edilmiştir<sup>49</sup>.

Şevkânî'nin (ö.1250/1834) ifadesiyle hadis ve lügat örfünde sünnet umumî manada vacibe ve diğerlerine; fıkıh ehlinin örfünde ise vacip olmayana itlak olunur<sup>50</sup>. Şatıbî (ö.790/1388) ise farklı bir yaklaşımda bulunarak bir fiilin, cüz' itibariyle (tek tek ele alınıp değerlendirildiğinde) mendub iken, kül itibariyle (bir bütün olarak ele alınıp değerlendirildiğinde) vâcib olabileceğini belirtmektedir<sup>51</sup>. Nitekim başkaları tarafından da sünnetin umumî manada **vacib, mendup, müstehab, mekruh ve haramı** kapsadığı<sup>52</sup>; bütün bu hükümlerin sünnetle sabit olduğu da ifade edilmiştir<sup>53</sup>. Bu manada sünnet bütün bu hükümleri kapsayan "şemsiye kavram"<sup>54</sup> olmaktadır. Bu yaklaşım sünneti bir hüküm kaynağı olarak değil bir model olarak algılamının ifadesidir. Zaten bütün bu farklı tanımlar sünneti bir hayat modeli olarak değil de bir hüküm kaynağı olarak ele almaktan kaynaklanmaktadır. Sünnet bir hayat modeli, dinî bir yol<sup>55</sup>, bir yaşam biçimi olarak ele alınıp algılandığında farz ve vacip dahil dinin bütün hükümlerini kapsadığı görülecektir<sup>56</sup>. Mesela Kur'an'da secde emredilmekte fakat secde emrinin uygulanış biçimini peygamberde görmekteyiz. Secdede olduğu gibi Allah'ın farz kıldığı emirlere uymada -özellikle ibadetlerde- peygamberin uygulama modelini kabul edip ona aynen uymak da farz

---

<sup>47</sup>Bu tanım Celâlüddin el-Mahallinin tanımıdır [Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 51].

<sup>48</sup>Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 51-52.

<sup>49</sup>Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 52; Itr, *Menhec*, s. 28.

<sup>50</sup>Şevkânî, *İrşâd*, I, 155. Ayrıca bk. Muhammed Hasan Heytû, *el-Vecîz*, s. 281.

<sup>51</sup>Şatıbî, *Muvafakât*, I, 132-133. Şatıbî'nin bu ifade ile ne demek istediğini izah sadedinde örnek bulmada doğrusu zorlandığımı söyleyebilirim. Şöyle bir örneğin verilebileceği kanaatindeyim: Farzların dışında kılınan nafil bir namaz tek bir fiil olarak ele alınıp değerlendirildiğinde bu mendub bir fiil olmaktadır. Ancak konuyu ifa şekli noktasında bütüncül bir yaklaşımla ele aldığımızda böyle bir namazı eda ederken onu Hz.Peygamber'in ifa ettiği şekilde gerçekleştirmek ise kesinlik manasında farz olmaktadır.

<sup>52</sup>Vacib büyük çoğunluğa göre farz ile aynı anlamdadır [Ebû Zehra, *Metodoloji*, s. 32]. Hükümlerde farz-vacip ayırımı yapmayanların vacip kavramı farzı da içermektedir.

<sup>53</sup>Muhammed Hasan Heytû, *el-Vecîz*, s. 282. Ayrıca bk. Serahsî, *Usûl*, I, 114; Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet I*, s. 94. Hayri Kırbaçoğlu adı geçen eserinde "Klasik Sünnet Tanımlarının Değerlendirilmesi" başlığı altında yaptığı tenkid ve açıklamalarda konuya genişçe yer vererek ve konu ile ilgili görüşleri de serdederek aynı görüşü paylaşmakta, bu meyanda yeni bir sünnet tanımı ve anlayışının geliştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. s. 68-103.

<sup>54</sup>Bk. Fazlurrahman, *Islamic Methodology in History*, s. 12. Ayrıca bk. Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet I*, s. 94.

<sup>55</sup>Serahsî'nin ifadesiyle sünnet, "dinde takip edilen yol"dur [Serahsî, *Usûl*, I, 113. Ayrıca bk. İbn Abidîn, I, 103]. Nureddîn Itr da, İslâmî geleneğe göre mutlak manada sünnetin "İsâm yolu" anlamına geldiğini belirtmektedir, [Itr, *Menhec*, s. 27].

<sup>56</sup>Serahsî mutlak manada, sünnete tabi olmanın, farz ve vacip manasını taşımadığını, ancak, Bayram Namazı, ezan, kamet, cemaatle namaz gibi dinin alametlerinden sayılan sünnetlerin vacip derecesinde olduklarını belirtir [Serahsî, *Usûl*, I, 113]. Konu ile ilgili geniş bilgi için. bk. Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet I*, s.91-95.

olmaktadır. Bir başka ifade ile namaz kılmak farzdır ve namazın ikinci bir kılınış şekli yoktur. Hz.Peygamber'in ortaya koyduğu kılma şekil ve modelini kabul edip uygulamak da farz olmaktadır<sup>57</sup>.

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Kelamcılara göre sünnet, **bid'atın mukabilidir**<sup>58</sup>. Ahlâk ve va'z alimlerinin sünneti tarifleri de kelamcılara uygun düşmektedir. Onlara göre sünnet, "**şer'î aslı olan her şey**"dir<sup>59</sup>. İki tarif aynı gibidir. Çünkü ikisi de şu iki noktada birleşmektedir:

<sup>57</sup>Serahsî'nin (ö.490/1096) belirttiğine göre, Henefilerde sünnet, "Resûlullah'ın ve ondan sonra sahabenin takip ettikleri yoldur". Şafî ise sünnetten sadece Hz.Peygamber'in yolunu ve sünnetini kasteder, [Serahsî, *Usûl*, I, 113-114; Ayrıca bk. Ünal, *İmam Ebû Hanifenin Hadis Anlayışı*, s. 126] Fakihler, sünnet kavramına, mensub oldukları mezheplere ve benimsedikleri kriterlere göre farklı manalar yüklemiş olmakla beraber, bizzat hangi amaçla kullanıldığı ve ne tür bir işlev yerine getirdiği gerçeği de kavramın yansıttığı manaya doğrudan etkili olmuştur. Zira şer'î hükümlere delil olması açısından ifade ettiği anlam ile bizzat kaynağına bakarak ifade ettiği anlam farklı olmaktadır. Meselâ şeriat örfünde sünnet, Peygamber (s.a.)'den nafîle olarak nakledilen ibadetlere itlak olunurken, bazan da metluvv ve mu'ciz olmaksızın söz, fiil ve takrirlerini kapsayacak şekilde Resûlullah'tan sadır olan şer'î delillere itlak olunur. Bu durumda genel bir değerlendirme olarak fikhî manada sünnet, mükellefler tarafından yerine getirilen bir fiilin dinde ifade ettiği hüküm, diğer bir ifade ile fiili yapma gerekliliğinin derecesini mükellefe yansıtan bir kriter olmaktadır. Kavramın bellibaşlı mezheplerin istilahında ifade ettiği anlam şöyledir:

**a. Şafîiler:** Şafîilerin istilahında şer'î bir hüküm olarak sünnet, "**kesin bir taleble olmaksızın matlup olan bir fiili isteyek yapmak**"tır. Mubahta talep olmadığı için tarifteki "matlup" ifadesi **mubahî**; haram ve mekruhta matlup olan ise yasak kapsamındaki fiilleri yapmaktan kaçınmak olduğu, husûle gelmeleri olmadığı için de **haram** ve **mekruhu**; talebin kesin olmaması da **vâcibi** kapsamın dışında bırakılmaktadır. Şafîilerin çoğunluğuna göre sünnet; fikhî anlamına nisbetle **mendub**, **müstehab**, **tatavvu**, **nafîle**, **rağbet edilen güzel şey** gibi isimlerin müradifidir. Bütün bu isimler onlara göre aynı anlama gelmektedir. Diğer bir tarife göre sünnet, "**faili övülen, terkedini zemmedilmeyen fiil**" olarak ifade edilmektedir. Bazı şafîiler de, Hz. Peygamber'in devamlı olarak yaptığı mendup fiillere **sünnet**, bir veya iki kere yaptığı fiiller gibi, devamlı yapmadığı fiillere de **müstehab** demişlerdir. **Tatavvu** ise mükellefin ihtiyarı ile yaptığı mendup fiildir. Bütün bunlar mendub, nafîle ve merğub fiiller kapsamındadır. Tariflerdeki farklılıklar lafzîdir ve isimlendirmeye aittir. Bazıları kabul etmese de her üç menduptan biri (sünnet, müstehab, tatavvu) diğeri ile isimlendirilebilmektedir. Çünkü bunlardan herbirine dinde yol, adet demek yanlış olmaz [Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 51-53].

**b. Hanefiler:** Hanefilere göre sünnet "**Hz.Peygamber'in özürsüz terketmekle beraber yapmaya devam ettiği fiil**"dir. "Yapmaya devam ettiği" ifadesi **haram**, **mekruh**, **mubah** ve **nafîle**leri; "bazan terketmek" de hiç terketmediği **farz** ve **vacibi** kapsamın dışında bırakılmaktadır. Bazı hanefiler sünneti, "**Peygamber ve raşit halifelerin veya onlardan bazılarının ortaya koyup farz ve vacip olmaksızın mükelleften yerine getirilmesi istenen dinî yol**" olarak ifade etmişlerdir.

**c. Malikiler:** Mağribli malikilerin istilahında sünnet; "**yapanı sevap kazanan, terkedeni cezalandırılmayan fiil**" dir. Bazıları buna mendup adını verirler. İbn Rüşd müstehab adını verir. Üç mertebesi vardır: Sırayla sünnet, fazilet ve nafîle. Bu üç mertebe bu tertip üzere sevap ve fazilet bakımından farklıdır. Bazılarına göre sünnet "**Peygamberin yapıp cemaatin içinde izhar ettiği ve yapmaya devam edip de herhangi bir delilin vacip olduğuna delalet etmediği fiil**"dir. Bağdatlı malikilerin istilahında sünnet "**kesin bir taleble olmaksızın matlup olan bir fiili isteyek yapmak**"tır.

**d. Hanbeliler:** Hanbelilerin sünnet hakkında iki istilahları vardır: Birincisi "**yapanı sevap alan terkedeni cezalandırılmayan fiil**"dir. Mendub, müstehab, tatavvu, taat, nafîle, kurbet, rağbet edilen güzel şey, ihsan, fazilet ve efdal kelimeleri ile eş anlamlıdır. Diğer bir ifadeye göre sünnet mendubun bir çeşididir. Mendubun en yüksek derecesi sünnet, sonra fazilet, sonra nafîle gelir. Şevkânî, sünnetin bid'atın mukabiline itlak olduğunu belirtmektedir. Fulan ehli sünnettendir derken bu tür bir mana kastetmektedirler. Nitekim Peygamberin yaptığına uygun iş yapana fulan sünnet üzeredir denir. Ayrıca söz konusu fiil hakkında Kur'an'da herhangi bir nassın yer alıp almaması farketmemektedir. Peygamberin yaptığına aykırı bir iş yapan için de fulan bidat üzeredir denir [Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 65-68].

**Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**



1. Şer'î aslı olan her şey sünnettir. Bu ifade Kitap ve Sünnet'i kapsar.

2. Şer'î aslı olmayan her şey bid'attır.

Mesela bir kimse Hz.Peygamberin davranışına uygun harekette bulunduğu zaman "falan kişi sünnet üzeredir" denilir. Yine bir kimse Hz.Peygamber'in davranışına uygun hareket etmediği zaman "falan kişi bid'at üzeredir"<sup>60</sup>denilir<sup>61</sup>.

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Bazı muhaddisler hadisi "**Peygamber (s.a.)'e izafe edilen şey**"<sup>62</sup> diye tarif ederek genel bir ifade kullanmış, hadis kapsamına giren unsurlar belirtilmemiştir. İbn Hacer (ö.852/1447) hadisin şeriat örfünde bu manaya geldiğini belirtmektedir<sup>63</sup>.

Bu tanım -hüküm ifade etsin etmesin- Peygambere ait olan her şeyi kapsadığı gibi, zaman olarak bi'set öncesini de kapsar<sup>64</sup>. Onun için bazı alimler sünnetin tanımında "**sîret**"e de yer vermişlerdir<sup>65</sup>. Bu sîret, ister Hirâ Mağarası'nda inzivaya çekilip ibadet veya tefekkür etmesi gibi bi'setten önce olsun ister sonra olsun farketmemektedir<sup>66</sup>.

Kimileri de **söz** ve **fiil**den sonra peygambere izafe edilenler gurubunda "**ahvâl**" ini zikretmiş, ancak ahvâlin ihtiyarî olması durumunda fiile dahil olduğu, aksi ise dahil olmadığı belirtilmiştir<sup>67</sup>. Çünkü ihtiyarî olmayan ahvâlin bizi ilgilendiren bir hüküm yönü bulunmamaktadır. Burada anlatılmaya çalışılan "**ahvâl**", "**vasf**" ın karşılığı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bazı tariflerde "**söz, fiil ve vasıf**"<sup>68</sup> ifadeleri kullanılmış, vasıf bazan ahvâl gibi mutlak bazan da "**hukûkî veya hulukî vasıf**" şeklinde tafsîl edilmiştir<sup>69</sup>. Ahvâlin ihtiyarî

---

<sup>58</sup>Abdül-âzîm, *Dirâsât*, s. 28. Ayrıca bk. Şatbî, *Muvafakât*, IV, 4; Accâc, *es-Sünne*, s. 18; Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 68; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 401; Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 141. Bazan fıkıhçılar hadisi bu manaya itlak ederler [Şevkânî, *İrşad*, I, 155; Accâc, *es-Sünne*, s. 18]

<sup>59</sup>Abdül-âzîm, *Dirâsât*, s. 28.

<sup>60</sup>Accâc, *el-Muhtasar*, s. 19. Ayrıca bk. Şatbî, *Muvafakât*, IV, 4.

<sup>61</sup>Fıkıhçıların şu sözleri de buna örnek verilebilir: Onlar, bir adamın, karısını hayızlı değilken boşaması durumunda "bu sünnet olan bir boşamadır", hayız halinde iken boşaması durumunda da "bu bid'at olan bir boşamadır" derler [Accâc, *el-Muhtasar*, s. 19].

<sup>62</sup>İbn Salah, *Mukaddime*, s. 193; Suyûtî, *Tedrib*, I, 42; Tehânevî, *Yeni Usûl-i Hadis*, s. 28.

<sup>63</sup>Suyûtî, *Tedrib*, I, (?) 42; Krş. Subhî Salih, *Hadis İlimleri*, s. 2.

<sup>64</sup>Cezâirî, *Tevcih*, s. 37; Accâc, *el-Muhtasar*, s. 17. "Bi'set öncesi" ifadesi, peygamberlikten öncesi bütün ahvâlini içine alır. Böyle olması, bi'set öncesi ve sonrasında masum kabul edilmesi esasına dayanır [Accâc, *el-Muhtasar*, s. 17].

<sup>65</sup>Accâc, *el-Muhtasar*, s. 16, 19, *Sünne*, s. 16. İbn Teymiyye, "Nebevî hadis, mutlak olarak zikredildiğinde nübüvvetten sonra Hz.Peygamber'den nakledilen söz, fiil, ve ikrarlarıdır. Onun sünneti bu üç şekilde sabit olur. Bu bir haberse bunu tasdik etmek vacip olur. Vacib, haram veya ibâhe cinsinden bir teşrî ise ona ittiba vacib olur" demektedir [Kâsimî, *Kavâid*, s. 62].

<sup>66</sup>Kâsimî, *Kavâid*, s. 64; Accâc, *el-Muhtasar*, 16, *es-Sünne*, s. 16

<sup>67</sup>Cezâirî, *Tevcih*, s. 37.

<sup>68</sup>Kâsimî, *Kavâid*, 61.

<sup>69</sup>Itr, *Menhec*, s. 26-27.

ve gayri ihtiyarî ayırımı "hilkî ve hulukî" ifadeleriyle örtüşmektedir. Çünkü "hulukî vasıf" tamamen ihtiyarî iken "hilkî vasf"ın ihtiyarî bir yönü bulunmamaktadır.

Burada şunu da belirtelim ki, vasfın hadis ya da sünnet kapsamına alınması usûlculere göre değil hadisçilere göredir<sup>70</sup>. Ahlâkla ilgili vasfın sünnet kapsamında yer alması tabîdir. Buna itiraz eden de yoktur. Fakat tariflerde vasıf bazan açıkça zikredilmiş bazan da zikredilmemiştir<sup>71</sup>. Vasfın açıkça zikredilmediği tanımlarda bu tür vasıflar -temelde bir davranış biçimi olduğu için- fiil kapsamı içerisinde kabuledilmiştir<sup>72</sup>. Vasıf ahlâkî bir davranış olarak ele alındığında fiil kapsamı dışında düşünülmesi ve ikinci kez tarifte yer alması da zaid gözükmektedir. Eğer fiil temelde bir davranış olan ahlâkî vasfı da kapsıyorsa o zaman tanımlarda vasıf neden ayrıca zikredilmiştir sorusu akla gelmektedir. Buradan hareketle belki şunu söylemek mümkündür: Mutlak olarak zikredilen vasıf kavramından ahlâkî davranışlardan ziyade -özellikle hadisçiler nezdinde- muhtemelen yaratılış vasfı kastedilmiştir. Çünkü ahlâkî vasıf fiil kapsamında yer alacağına göre ayrıca zikredilen "vasıf"ın başka bir anlam ifade etmesi zorunluluğu doğmaktadır. Bazı çağdaş alimlerin, hadis veya sünneti tarif ederlerken vasıf kavramını, "**hilkî veya hulukî vasıf**" şeklinde açarak zikretmeleri, bunu doğrular mahiyettedir.

Bütün bu tarif ve izahlar peygambere aidiyet noktasında ve hadisçilerin ıstılahına göredir. Bu bağlamda hadisçilerin en yaygın tarifi "**söz, fiil, takrîr** veya **vasıf** olarak Peygamber (s.a.)'e izafe edilen her şey"<sup>73</sup> şeklinde yapılandır.

Bu tanım aslında, "**hadis Peygamber (s.a.)'e izafe edilen her şeydir**" şeklindeki tarifi bir nevi açılımı; hadis veya sünnete Resûlullah'a izafeten yapılan tariflerin de en kapsamlısı olmaktadır. Ancak sünnete asl olan ittiba olduğu için bi'set öncesini kapsamın dışında tutmak gerektiğini söyleyenler de vardır<sup>74</sup>.

Yukarıdaki tariflere göre sahâbeye izafe edilen **mevkuf hadis** ile tabîne izafe edilen **maktû hadis** kapsama dahil değildir. Kirmânî ve Tîbî bunların hadis kapsamına dahil edilmemesi görüşündedirler<sup>75</sup>. Ancak bazı muhaddislerin ıstılahında hadis/sünnet sadece peygambere izafe edilen şey iken, çoğunluğa göre sahabe ve tabîne izafe edilenlere de teşmil edilmiştir<sup>76</sup>. Bu manada hadis veya sünnetin tercih edilen en geniş tarifi; "**söz, fiil, takrîr, yaratılış veya ahlâkla ilgili sıfat olarak peygambere (veya sahâbe ve tabîne) izafe edilen her**

<sup>70</sup>Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 76.

<sup>71</sup>Kâsimî, *Kavâid*, 35-38; Cezâirî, *Tevcih*, 2.

<sup>72</sup>Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 76. Kimileri de fiillerin sıfatlara teşmil edilmesini doğru bulmaz. Usûlculere göre sıfatlar sünnete dahil değildir. Bk. aynı yer; Kâsimî, *Kavâid*, s. 62.

<sup>73</sup>Kâsimî, *Kavâid*, s. 61; Cezâirî, *Tevcih*, I, 254.

<sup>74</sup>Kâsimî, *Kavâid*, s. 62.

<sup>75</sup>Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 56-57. Mevkuf hadisin hükmü konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Hanefilerden Râzî, Serahsî (ö.490/1096) ve müteahhirîn âlimler, birer görüşlerinde de İmam Mâlik (ö.179/795): ve Ahmed b. Hanbel'e (ö.241/855) göre mevkuf hadis hüccettir. Bazı hanefiler ve İmam Şafiî'ye (ö.204/819) göre hüccet değildir. Çünkü sahâbenin kendi ictihadı sonucu ya da Hz.Peygamber'den değil de başka birinden duymuş olma ihtimali vardır [Itr, *Menhec*, s. 328].

<sup>76</sup>Kâsimî, *Kavâid*, s. 62; Itr, *Menhec*, s. 28.

şey"<sup>77</sup> olarak yapılandır. Ancak burada şunu da ilave etmek gerekir ki, sahâbe ve tabîne ait olanlar, mutlak bir ifade ile değil de **mevkuf** veya **maktû'** kaydıyla peygambere ait olanlardan ayırt edilmişlerdir.

İbn Hacer Resûl-i Ekrem'in "**hemm**"lerini/yapmayı arzu edip de bazı sebeplerden dolayı yapmadıklarını da sünnetin kapsamına dahil ederek konuya farklı bir boyut kazandırmıştır<sup>78</sup>.

Bazılarına göre hadis, "Hz.Peygamber'e ait **söz**, **fiil** ve **takrîlerin**/ tasviplerin kendisi değil, yazı ile tesbit edilen ve bizlere nakledilen şekilleridir"<sup>79</sup>.

-Bi'setten önce olsun veya sonra olsun ya da şer'i bir hükmü ispat etsin veya etmesin- peygamberden nakledilen her şeyi ele aldığı<sup>80</sup> için hadisçilerin istilâhındaki sünnet diğerlerinden daha şumüllüdür.

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Buraya kadar derlediğimiz bilgilerde görüldüğü gibi değişik kesimlerde farklı manada kullanılan sünnet kavramı, ilmî branşların kendi ilgi alanları ve icra ettikleri fonksiyona göre yorumlanmıştır. Ancak kavrama yüklenen mana ile aynı mananın farklı bir şekilde yorumlanmasını birbirine karıştırmamak lazımdır. Yani farklılık, bir yandan sünnet kavramına yüklenen manada, diğer yandan da aynı mananın yorumlarında söz konusu olmaktadır.

Mana yönüyle sünnet kavramına iki değişik anlam yüklenmektedir:

1. Sünnet, Kur'an'ın dışında<sup>81</sup> "**Hiz. Peygamber'den sadır olan her şey**"dir<sup>82</sup>. Burada mesele sadece kaynak itibarı ile ele alınmakta ve peygamber kaynaklı olma esasına dayanmaktadır.

İlgi ve uğraş alanına sünnetin dahil olduğu bütün ilmî branşlar, sünnetin peygamber kaynaklı olma noktasında görüş birliği içindedirler. Fakat sünnetin kapsamı konusunda biraz da ilmî branşların zorunlu bir neticesi olarak farklı görüşler ileri sürülmüştür.

a. Mesela fıkıh usûlcüleri sünnette peygamber kaynaklı olmayı esas almakla beraber peygambere izafe edilen her şeyi bu kapsama dahil etmezler. Çünkü onlar meseleyi sadece şer'î hükme medar olma açısından ele almakta, böylece sünnetin kapsamını irade ile uyulabilecek hususlar ile sınırlandırmakta, netice itibarı ile de sünneti bu kapsama giren Hz. Peygamber'in **söz**, **fiil** ve **takrîr**lerinden ibaret saymaktadırlar. Hükme medar olanlar da sadece bu kapsama girenlerdir.

b. Hadisçiler fıkıh usûlcülerinden iki noktada ayrılmaktadırlar. Birincisi; hadisçiler kaynak itibarı ile sadece peygamberden sadır olan hususları değil, hadis literatüründe mevkûf hadis diye isimlendirilen sahabe kaynaklı hususları ile maktû hadis diye isimlendirilen tabiîn kaynaklı hususları da sünnet kapsamına

<sup>77</sup>İtr, *Menhec*, s. 27; Çakan, *Hadîs Usûlü*, s. 25; Accâc, *es-Sünne*, s. 22.

<sup>78</sup>"Sünnet, Peygamberden gelen söz, fiil, takrir ve hemmleri/yapmayı düşünüp yapmadıklarıdır [İbn Hacer, *Feth*, XIII, 208]. Takrîr ve hemmleri, itikad ve iradeler gibi onun kalbî fiillerindedir.

<sup>79</sup>Çakan, *Hadîs Usûlü*, s. 26; Koçkuzu, *Hadîs Tarihi*, s. 14.

<sup>80</sup>Accâc, *es-Sünne*, s. 15.

<sup>81</sup>Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 68.

<sup>82</sup>İbn Salah, *Mukaddime*, s. 193; Suyûtî, *Tedrib*, I, 42.

almaktadırlar<sup>83</sup>. Ancak sünnet tabiri sahabe ve tabiîn için söz konusu olduğunda Peygambere ait sünnetten ayırt edilmesi için "*mevkûf*" veya "*maktû*" ifadeleri ile takyid edilmektedir. İslâmî terminolojide sünnet dendiğinde ilk akla gelen Hz.Peygamber'in sünnetidir<sup>84</sup>.

Hadisçileri böyle bir görüşe sevkeden etken, Kur'ân-ı Kerîm'de onları öven bir çok ayetin<sup>85</sup> yanısıra, Hz. Peygamber'in "*Ümmetimin en hayırlısı benim çağdaşlarımdır. Sonra onları takip edenlerdir; daha sonra da onları takip edenlerdir*"<sup>86</sup> şeklinde irad buyurduğu hadisidir.

Hadisçiler ayrıca burada sahabenin Peygamberle içiçe yaşadığını, onların yaşantısı ile Peygamberin yaşantısının adeta özdeşleştiğini, dolayısıyla sözlü olarak "şu uygulama sünnettir" demeden fiilî olarak ortaya koydukları bir uygulamanın peygamberî bir uygulama olabileceğini hesaba katmış, sahâbe uygulamalarını onun için sünnet kapsamına dahil etmişlerdir<sup>87</sup>. Hatta o kadar ki, Muvatta' sahibi İmam Malik (ö.179/795), -çelişmesi durumunda- Medine halkının uygulamalarını sözlü hadise tercih etmiştir<sup>88</sup>. Bütün bu gerçeklerden hareketle vahiy kesilip Resûlullah'ın vefatının üzerinden uzun zaman geçince, selef-i sâlihine benzemek de bir nevi sünnete ittiba sayılmıştır<sup>89</sup>.

Hadisçilerin bu mantık ve düşünceleri son derece doğru ve makul olmakla beraber hadis literatüründe mevkûf hadis diye geçen sahabe sözü ve uygulamaları bizatihi hüccet değildir<sup>90</sup>. Ancak sahabîler her hususta örnek alınabilirler. Kur'an ve Sünnet'e ters düşmeyen her güzel söz ve uygulama zaten örnek alınabilmektedir. Ancak nass gibi mutlaka uyulacak anlamına gelmez. Zaten fıkıhçıların sahabe sözü ve uygulamalarının delil kabul edilip edilmediği konusundaki görüşleri de farklıdır<sup>91</sup>.

Tabiîlere izafe edilen hususların sünnet kapsamına dahil edilmesi, yukarıdaki hadisin yanısıra sahâbe ile içiçe yaşamaları, onlardan sonra peygambere en yakın ve en hayırlı bir nesil olmaları, Kur'an'da da "*öne geçen ilk muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle tâbî olanlar...*"<sup>92</sup> şeklinde nesil olarak açıkça övülmeleri sebebiyledir denebilir. Ancak hadis literatüründe maktû hadis diye ifade edilen tabiîn sözü ve uygulamaları sahabede olduğu gibi bizatihi hüccet değildir<sup>93</sup>. Ayrıca bir tercih ya da bir sıralama söz konusu olacaksa elbette sahâbeden sonra gelirler. Nitekim Ebû Hanife (ö.150/767) de bu konuda şöyle demektedir: "Resûlullah'tan gelen

<sup>83</sup>Itr, *Menhec*, s. 27; Çakan, *Hadis Usûlü*, s. 25.

<sup>84</sup>Bk. Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet I*, s. 70. Burada söz konusu olan mesele sahabe ve tabiîn kaynaklı hususların delil olarak kabul edilip edilmemesi değil, sünnet vasfı verilip sünnet kapsamında kabul edilip edilmemesidir.

<sup>85</sup>Msl. bk. el-Bakara (2) 143, Âl-i İmrân (3) 110, et-Tevbe (9) 100, el-Feth (48) 29.

<sup>86</sup>*Buhârî*, Fedâilü's-sahâbe 1, Şehâdât 9, Rikâk 7; *Tirmizî*, Fiten 45, Şehâdât 4, Menâkıb 56; İbn Mâce, Ahkâm 27; Ahmed b. Hanbel, I, 378, 417, 434; II, 228; IV, 267.

<sup>87</sup>Şatbî, *Muvafakât*, IV, 4.

<sup>88</sup>Ebû Zehra, *Metodoloji*, s. 97.

<sup>89</sup>Subhî Salih, *Hadis İlimleri*, s. 6.

<sup>90</sup>Ahmed Nâim, *Tecrid (Mukaddime)*, I, 135.

<sup>91</sup>Bk. Itr, *Menhec*, s. 328.

<sup>92</sup>et-Tevbe (9) 100.

<sup>93</sup>Çakan, *Hadis Usûlü*, s. 121.

hadislerin başımızın üstünde yeri vardır. Sahabeden gelenlerde muhayyeriz: Seçer birini tercih ederiz; fakat toptan terketmeyiz; başkalarına ait olan hüküm ve icthadlara gelince bizde onlar gibi -ilim- adamlarıyız"<sup>94</sup>.

Hadisçilerin fıkıh usûlcülerinden ayrıldıkları ikinci nokta, kaynak itibarı ile Hz. Peygamber'den sadır olan şeyleri sadece söz, fiil ve takrîrlerle sınırlı tutmamalarıdır. Onlar Hz. Peygamber'in şer'î delillere "**kaynak**" olmasından ziyade, "**aidiyet**"i esas alarak, hükme medar olmasına bakmaksızın Peygamber'e ait olan her şeyi sünnet kapsamına alırlar. Dolayısıyla hadisçilere göre yaratılışla ilgili sıfat olarak Peygambere izafe edilen şeyler de, sünnetin kapsamına dahil olmaktadır.

2. Sünnet kavramı, fıkıh literatüründe ibadet ve amellere verilen hükümlerden farz ve vacipten sonra gelen bir hüküm ifade eder<sup>95</sup>. Daha açık bir deyişle sünnet; "mendub", "nafile", "sünnet", "tatavvu", "müstehab", "ihsan", gibi kavramlarla ifade edilip Şâri'in kesin olmayarak yapılmasını istediği iş; veya failine yaptığı zaman mükâfat verilen, terkettiği zaman ceza gerekmeyen fiildir<sup>96</sup>. Yani sünnet/mendub öyle bir ödevdir ki, onu yapan şer'an övülür, terkeden kınanmaz<sup>97</sup>. Bazı Şîi fakihleri sünneti/mendubu, "terkedilmesi câiz olmakla beraber yapılması üstün olan şeydir", diye tarif etmiştir<sup>98</sup>. Bu tarif sünneti/mendubu daha iyi açıklamaktadır; ancak "yapılması üstün" sözünden kesinlik manası çıkarılmamalıdır<sup>99</sup>. Burada sünnet, tamamen, yapılan bir fiilin gereklilik derecesini belirten bir kriter olmaktadır.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Yaratılış vasfının sünnet kapsamına alınması iki sebepten biri ile olması muhtemeldir:

1. Hadisi veya sünneti tanımlamada yaratılış vasfına yer verenler tariflerini hadis mecmualarının kapsadığı bilgi esasına dayandırarak bütün bilgi malzemesini kapsayacak şekilde yapmış oldukları gözükmektedir. Yani önce bir tanım yapıp sonra da malzemeyi ona göre toplamak değil, peygambere ait olma esasına dayalı olarak ona izafe edilenlerle peygamberî malzemeyi yorumlamada sahabe ve tabiîne ait olan gerekli her şey toplanmış sonra da bu malzemeyi kuşatacak şekilde bir tanımlama yoluna gidilmiş gözükmektedir. Çünkü hadisçilerin tanımı "hükme medar olma" esasına değil, "ait olma" esasına dayandırılmıştır. Mevcüt hadis mecmualarının Hz.Peygamber'in söz, fiil ve takrîrlerinin yanısıra, yaratılış ve ahlâkla ilgili sıfatlarına, sîretine, hatta ona ait olan bu malzemenin bir nevi yorumu demek olan sahâbe ve tabiînin söz ve uygulamalarına da yer vermeleri bunu gösterir. Görüldüğü gibi burada sünnetin fonksiyonel manasından ziyade aidiyet esasına dayalı her türlü bilgiyi kapsayacak şekilde bir tanımlama yoluna gidilmiştir.

Aslında yaratılış vasfının neden tarife alındığından ziyade bu tür malzemenin hadis mecmualarına neden alındığını tahlil etmek gerekir. Uymaya veya örnek almaya mahal teşkil etmeyen peygambere ait bu tür bir

<sup>94</sup>el-Mekkî, *Manâkıb*, I, 71. Ayrıca bk. Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 191.

<sup>95</sup>Bk. Abdilhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 51.

<sup>96</sup>Ebû Zehra, *Metodoloji*, s. 30.

<sup>97</sup>Ebû Zehra, *Metodoloji*, s. 30.

<sup>98</sup>Ebû Zehra, *Metodoloji*, s. 30.

<sup>99</sup>Ebû Zehra, *Metodoloji*, s. 30.

bilgiyi gelecek nesillere aktarmanın amacı veya faydası ne olabilir?! Hal böyle olunca ister istemez başka ihtimalleri düşünme mecburiyeti doğmaktadır.

2. Yaratılış vasfıyla ilgili bilgiler iradî olarak uyulacak veya örnek alınacak bir özellik taşımamakla beraber, iradî olarak uyulacak hususların anlaşılmasına dolaylı olarak katkı sağladığı kanaatindeyiz. Hadisçilerin bu tür bilgileri mecmualarına alırken böyle bir amacı hedeflediklerine dair gözümüze çarpan bir bilgi olmamakla beraber ihtimal dışı olduğu da söylenemez. Yoksa herhangi bir fayda ümit edilmeden sırf bir bilgi olsun diye bu bilgilere yer vermenin ne anlamı olabilir! Kanaatimizce burada iki amaç hedeflenmiş olabilir:

- a. *Peygamberi bir beşer olarak algılamak böylece tevhîdin korunmasına yardımcı olmak,*
- b. *Böyle bir algılamaya neticisinde sünnetin daha iyi anlaşılma ve yorumlanmasına katkı sağlamak.*

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Kur'ân-ı Kerîm Peygamberi bize "**üsve-i hasene/güzel örnek**"<sup>100</sup> olarak takdim etmektedir. Numune takdiminde asl olan "üsveye uymak"tır. Örnek alma sadece fiillerde değil, sözlü olarak öngörülen prensip ve doğrulama anlamına gelen takrirlerde de sözkonusudur.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Tarifte peygamberden sadır olanlar; **sözler, fiiller, takrirler ve vasıflar** şeklinde dört grup olarak ele alınmaktadır. Yani sünnetin kavî olanı vardır, fiilî olanı vardır, takrîrî olanı vardır, vasfî olanı vardır. Kavî sünnet, Hz. Peygamber'in çeşitli maksat ve münasebetlerle söylediği sözlü hadisleridir<sup>101</sup>. Sözlü sünnete uymanın gerekliliğini belgeleyip temellendiren âyetlerin sayısı oldukça fazladır<sup>102</sup>. Kur'an'da "**Allah'a itaat ediniz!**" emrinden sonra peygambere itaatı emreden pek çok âyet vardır<sup>103</sup>. "İtaat etme" emri ise, "sözlü sünnete uyma"yı öncelikle içine alır.

#### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Fiilî sünnet ise Hz. Peygamber'in fiilî olarak sergilediği davranış ve uygulamalardır<sup>104</sup>. Peygamberin fiillerinin tümü uyma kapsamına girip girmediği ayrı bir konudur<sup>105</sup>. Detayı gerektiren bu konuya

<sup>100</sup>el-Ahzâb (33) 21. Ayet şöyledir: "*Andolsun ki, Resûlüllah'da, sizin için Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için en mükemmel bir örnek vardır*".

<sup>101</sup>Hallaf, *Usûl*, s. 36; Accâc, *el-Muhtasar*, s. 16, *es-Sünne*, s. 16.

<sup>102</sup>Msl. bk. en-Nisâ (4) 59, 65, 80; el-Haşr (59) 7, vdğ.

<sup>103</sup>Âl-i İmrân (3) 32, 132; en-Nisâ (4) 59; el-Mâide (5) 92; vdğ. Msl.: "*De ki: Allah'a ve Resûlüne itaat edin! Eğer yüz çevirirlerse bilinler ki Allah kafirleri sevmez*" [Âl-i İmrân (3) 32].

<sup>104</sup>Hallaf, *Usûl*, s. 36; Accâc, *el-Muhtasar*, s. 16.

<sup>105</sup>Meselâ ümmet "**hasâis**" ile ilgili konularda peygambere uymakla mükellef olmadığı gibi bazı hususlarda uymak da haramdır. Geniş bilgi için bk. Ağırman, *Sünnet'te İtaat*, Marmara Ün. Sosyal Bil. Enstitüsü, İstanbul 1995. s. 218-224, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), "*Hz. Peygamber'e İtaatin Sınırı*" Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, s. 65-75, Sy. 1, Sivas 1996. Hz. Peygamber'in hasaisini konu alan müstakil bir eser için bk. Suyûtî, *Hasâisü'l-kübrâ*, I-III cilt. Ayrıca Hz. Peygamber'in davranışlarının bağlayıcılığı ile ilgili geniş bilgi için bk. Karaman, *İslâmın Işığında Günümüz Meseleleri*, II, 439-457; İbn Aşur, *İslâm Hukuku Felsefesi*, s. 47-65; Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet I*, s. 79-95.

girmeyeceğiz. Ancak şu kadar var ki, "**Bana tâbi olunuz!**"<sup>106</sup>, "**Ona uyunuz!**"<sup>107</sup> âyetlerinde yer alan uyma emri, öncelikle fiilî sünnete uymanın hem gerekliliğini ortaya koymakta hem de Kur'an'daki temelini oluşturmaktadır.

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Takrîrî sünnet de Hz. Peygamber'in, huzurunda veya gıyabında sahabeden sadır olan söz veya fiile muttali olup da susması ya da kabul ettiğini belirten herhangi bir ikrarın tezahür etmesi şeklinde oluşan sünnettir<sup>108</sup>.

Hz. Peygamber'in takrîrlerinin uyma kapsamına dahil olup olmadığını âyetlerle şu şekilde temellendirmek mümkündür: Hz. Peygamber'in en önemli görevi hakkı tebliğ etmek<sup>109</sup>, anlatmak<sup>110</sup> ve tevhidin ikamesi için mücadele etmektir. Bundan dolayıdır ki müslümanların arasında herhangi yanlış bir sözün söylenip veya bir fiilin işlenip de muttali olması durumunda peygamberin ona ses çıkarmaması mümkün değildir. Bu, tebliğ görevi ve peygamberlik vasfıyla bağdaşmaz. Şayet o böyle bir şey karşısında susmuşsa, bu onun doğruluğunu kabul ve tasdik etmesi anlamına gelir. Artık uyma açısından bunun sözlü veya fiilî sünnetten farkı yoktur; -sözlü veya sözsüz- Hz. Peygamber'in tasvibinden geçmekle sünnetleşmiştir. Dolayısıyla -sözlü veya fiilî olarak- hangi sünnet kısmına giriyorsa, yukarıdaki âyetlerle temellendirilmiş olmaktadır.

Bütün bunları hem aklî hem naklî delillerle izah etmek mümkündür. Her üçü -söz, fiil, takrîr- de irade ile uyulabilecek hususlardır. Yukarıda belirttiğimiz gibi fıkıhçılar meseleyi uyma noktasından ele almış, tariflerini de buna göre yapmışlardır. Mesele sadece uyma noktasından ele alındığında, doğru olan da budur, denebilir. Fakat hadisçilerin yaptığı tarifi farklı olduğunu görmüştük. Onlar sünnetin kapsamını geniş tutarak Hz. Peygamber'in "**söz, fiil ve takrîrleri**"nin yanısıra, **yaratılış veya ahlâkla ilgili sıfat olarak Peygambere izafe edilen şeyler**"i yani peygamberin hilye<sup>111</sup> ve şemâilini<sup>112</sup> de sünnet/hadis kapsamına almışlardır. Bunu sünnet bağlamında âyetlerle nasıl temellendirebiliriz?

<sup>106</sup>Âl-i İmrân (3) 31. Ayet şöyledir: "*(Resûlüm!) De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın...*" [Âl-i İmrân (3) 31].

<sup>107</sup>el-A'râf (7) 158. Ayet şöyledir: "*De ki: Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi Allah'ın (gönderdiği) elçiyim. Ondan başka tanrı yoktur, O diriltir ve öldürür. Öyleyse Allah'a ve Onun ümmî Resûlüne, Allah'a ve Onun kelimelerine gönülden inanan Resûlüne iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız*".

<sup>108</sup>Hallaf, *Usûl*, s. 36-37; Accâc, *el-Muhtasar*, s. 16-17, *es-Sünne*, s. 17.

<sup>109</sup>el-Mâide (5) 67. Ayet şöyledir: "*Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun...*".

<sup>110</sup>en-Nahl (16) 44. Ayet şöyledir: "*...İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için sana da bu Kur'an'ı indirdik...*". Kâsimî, *Kavâid*, s. 111; Ahmed Nâim, *Tecrid (Mukaddime)*, I, 135.

<sup>111</sup>Sözlükte süs, zînet, sıfat, sûret, hey'et, görünüş anlamına gelen hilye kişinin vasfı, yaratılışı ve şekli demektir [İbn Manzûr, *Lisân*, XIV, 194-196]. Kur'an-ı Kerîm'de süs, zînet manasında kullanılmıştır [en-Nahl (16) 14; el-İnsân (76) 21]. Daha sonra Hz. Peygamber'in vücut yapıları ve güzel sıfatları hakkında kullanılan bir tâbir olmuştur [Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 842]. Bu durumda hilye şemâilin bir bölümüdür. Diğer bir ifade ile her hilye bir şemâildir, fakat her şemâil hilye değildir.

<sup>112</sup>Şemâil sözlükte karakter, kişilik; iyi, hoş, seçkin hususiyetler; güzel, temiz, râzı olunmuş ahlâk; kişinin yaratılışı anlamındadır [İbn Manzûr, *Lisân*, XI, 369. Ayrıca bk. Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 377; Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 144]. İstılah olarak kullanımı epey sonralara raslayan eş-Şemâil

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Hilkî vasf Hz.Peygamber'in nübüvvet mühründen tutun da yüzündeki kırmızılığa, boyu, rengi ve tebessüm şekline varıncaya kadar yaratılışla ilgili bütün sıfatlarını kapsar. Hulukî vasf ise Hz.Peygamber'in şemailini kapsar<sup>113</sup>.

Sünnet'te asl olan ümmetin ona uymasıdır. Ancak yaratılışla ilgili vasfa nasıl uyulacak ve bu tür bir sünnet uyma kapsamına nasıl alınacaktır?! Yaratılış vasfı tamamen Allah'ın iradesine bağlı ve ait iken, birinin diğer bir başkasının yaratılış şekil ve ölçülerine uyması mümkün müdür? Mümkün değil ise iradeyi ilgilendirmeyen bu tür bir vasf sünnetin/hadisın tarifinde niçin yer almıştır? gibi sorular ister istemez akla gelmektedir. Çünkü ahlâkla ilgili vasfa uymayı "**üsve**" ve "**ittibâ**" kapsamına almak ve buna uymayı bu şekilde âyetlerle temellendirmek mümkün iken, yaratılışla ilgili vasfa ne uymak ne de uyma açısından âyetlerle temellendirmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bu hususu ele almadan önce "yaratılış vasfı"nın tarifte yer alma ihtimallerini değerlendirmek gerekir.

Hadisçilerin sünnet tarifinde yer alan "vasf/sıfat" kavramını âyetlerle dolaylı olarak temellendirmeye çalışırken biri **tevhdî korumaya** diğeri de **sünneti anlamaya** dolayısıyla **uymaya sağladığı dolaylı katkı** yaklaşımıyla ele alacağız.

---

kelimesi, en-Nebhanî'nin (ö.1350/1932) ifadesiyle hadis alimlerince hakiki manası itibariyle Hz.Peygamber'in ahlâkı, mecazen de bedeninin tasviri (eşkâli) hususunda kullanılmıştır [en-Nebhânî, *Vesâil*, s. 8]. Ancak müstakil olarak oluşturulan şemâil eserlerine bakıldığında bedenî vasıfların şemâilin bir parçasını oluşturduğu görülür. Şemâil daha şümüllü olup hem ahlâkî vasıfları hem de bedenî vasıfları içerir. En özlü bir ifade ile Hz.Peygamber'in beşerî yönünü ele alır demek daha doğru olur. Ahlâkî vasıflar irâdî olarak örnek alınabilecek hususlar iken bedenî vasıflar bunun aksidir. Peygamberi daha iyi tanıma adına bu tür bilgiler hadis mecmualarında yer almış daha sonra müstakil eserlere konu edilmişlerdir. İlk şemâil yazarlarından et-Tirmizî (ö.279/892), eserine Hz.Peygamber'in bedenî tasviri, kullandığı eşyaları, oturup kalkması, yemek yemesi, konuşma tarzı, konuşma adâbı, ibadetleri, ahlâkı, ömrü ve vefatı hakkındaki bazı hadisleri toplamış, eserine de eş-Şemâilü'n-Nebeviyye ve'l-Hasâisu'l-Mustafaviyye" adını vermiştir. Görüldüğü gibi eser Hz. Peygamber'in beşerî yönü ele alınmıştır. Tirmizî gibi bazı İslâm alimleri şemâil kelimesini sözlük manasından alarak bir şahsın hayatının beşerî ve bedenî yönlerini ifade eden bir istilâh haline getirmişlerdir [Msl. bk. İshak b. İbrahim. es-Serahsî'nin (ö.429/1038) Şemâilü'l-etkiyâ'sı (Zehebî, Tezkire, III, 101); Ali b. Ukayl el-Bağdâdî'nin (ö.513/1119) Şemâilü'z-zühâd'ı (Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 54)]. Netice itibari ile şunu söylemek mümkündür: Günümüze kadar ulaşan Resûlullah'ın şemâili ile ilgil eserlerin muhtevalarında "Hz.Peygamber'in fizyonomisi, bedeni yapısı, karakteri, yaşayışı, giyiniş tarzları ve hususi hayatını tasvir eden" [Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, s. 145; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 377; Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 144] hadisler yer almıştır. Bu tasvirlerden meydana gelen güzellikler ve kemalâtın birleşmesine diğer bir ifade ile onun bu mükemmel beşerî yönü ve bedenî tavsifinin bütününe "Şemâil'i" denir. Peygamber hakkında Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerde "**Ben de sizin gibi bir beşerim**" ifadesinin ısrarla vurgulandığı herkesin mâlûmudur. Bu ifade risâlet vazifesini ilgilendiren hususlar dışında Hz.Peygamber'in de diğer insanlardan farklı olmadığını, imtiyazlı bir hayat sürmediğini, her fâni gibi bir dünya hayatı yaşadığını dile getirmektedir [bk. Bayraktar, *Hz.Peygamber'in Şemâili*, s. 13]. Bizim burada yapmaya çalıştığımız şemâil ile ilgili eserleri konu edinmek değil, muteber ilk hadis kaynaklarında yer alan Hz.Peygamber'in yaratılış vasfıyla ilgili nakillerin yer alması ve bu meyanda hadisçilerin yaptığı sünnet tanımında söz konusu ifadenin yer almasını yorumlamaya çalışmaktır. Şemâil konusu hakkında müstakil Türkçe bir çalışma için bk. İbrahim Bayraktar, *Hz.Peygamber'in Şemâili* (Yayımlanmış doktora tezi).

<sup>113</sup>Accâc, *el-Muhtasar*, s. 17. Hz.Peygamber'in yaratılışı ile ilgili bu tür bilgilere sünnet denir mi? Ya da sünnet denirse ne anlaşılmalıdır? Bu tür bilgiler Peygambere uyma anlamında bir sünnet değildir. Sünnet denmesi peygambere ait bir bilgi olması sebebiyledir.



### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Peygambere itaat ve ittibayı, dolayısıyla sünnetine uymayı emreden âyetlere bakıldığında, hadisçilerin peygamberin "yaratılış vasfı"nı sünnetin kapsamına dahil etmelerinin sebebi daha iyi anlaşılacaktır.

Ancak bu arada tevhîd açısından İslâmiyetin genel ruhunu, varlıkların konumunu ve Allah ile insan arasındaki mesafeyi iyi kavramak, konumlarını birbirine karıştırmamak gerektiğini de belirtmek gerekir. Çünkü yaratılışla ilgili vasfın sünnet kapsamına alınması kanatimizce öncelikle itikâd ve tevhîdle alâkalı olmalıdır. Zira peygamberin yaratılış vasıfları her ne kadar uyma ile ilgili değil ise de uymadan da öte tevhidin korunması ve peygamberin bir beşer olarak algılanması açısından daha bir önem arz etmekte, peygamberin ve onun şahsında sünnetin anlaşılma ve algılanması noktasında ümmete verdiği önemli mesajlar içermektedir. Kur'ân'ın, Peygamberi ısrarla beşer olarak bildirmesi yanısıra<sup>114</sup>, onun yaratılış vasıflarını bizzat görüp beraber yaşayanların nakletmesi, tevhîdin korunmasında daha farklı ve olumlu bir katkı sağlayacaktır. Yoksa bazı insanlar müteşabih ayetlerde yaptıkları gibi onun Kur'an'da belirtilen beşerî vasıflarının bir te'vil yolunu bulur, daha kolay bir şekilde onu bir melek veya farklı bir varlık olarak tanıtmının çaresini bulurlardı<sup>115</sup>. Onun için peygamberin yaratılış vasıflarını kapsamına alan bu tanım, hem tevhîdî sapmanın bir sübabı durumunda olmakta hem de onun Kur'an'da ısrarla belirtilen beşeriliğini tefsir etmekte ve pekiştirmektedir. Kısaca "nasıl bir beşer?" sorusunun veya "sizin gibi bir beşer"in<sup>116</sup> cevabı, izahı ve canlı örnekleme olması<sup>117</sup>.

İnanç insanın özünde var olan bir duygudur. Bu duygunun, en ilkel toplumlarda bile *üstün bir güce inanma* ve *ondan yardım dileme* tarzında kendisini göstermesi, inancın fitrîliğini ortaya koymaktadır. Ancak bu inancın ilâhî iradeye uygun ve tevhîd esasına dayalı bir şekilde devam etmesi her zaman mümkün olmamıştır.

<sup>114</sup>el-İsrâ (17) 93, el-Kehf (18) 110, Fussilet (41) 6.

<sup>115</sup>Hristiyanların Hz.İsa'yı veya bazı insanların Hz.Ali'yi ilâh ilan etmeleri gibi.

<sup>116</sup>el-Kehf (18) 110.

<sup>117</sup>Burada bir noktaya dikkat çekmekte yarar görmekteyiz. Şöyle ki: Muteber hadis mecmualarında yer alan bu tür bilgilerle bu meyanda müstakil olarak oluşturulan şemâil eserlerini aynı ölçüde değerlendirmemek gerekir. Çünkü bu tür bilgiler peygamberi bir beşer olarak algılamaya, aslı konumu ile değerlendirmeye yardımcı olması gerekirken müstakil eserlerde kısmen de olsa bu amaç ve gerçek sınırının dışına çıkmış, neticede uydurma haberlerle peygamberi yüceltme yoluna gidilmiştir. Halbuki onun yüceliği bu gibi uydurma haberlere ihtiyacı yoktur. Konunun vehametine temas eden İsmail Hakkı Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz.Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak" adlı makalesinde şu ifadelerle yer verir: "İlk hadis mecmualarıyla, erken dönem siyer ve tarih kitaplarında nisbeten daha az rastlanan ve giderek yoğunlaşarak h. 5. asırdan itibaren müstakil ürünlerini vermeye başlayan **hasâis** ve **delâil** edebiyatı sanki 2. asrın sonlarından itibaren **kitabü'z-zühd**'lerle başlayarak daha sonra evliya tezkireleri ve menkıbeleri şeklinde devam eden tasavvuf literatürüne bir nazîre olarak ortaya çıkmış görünmektedir. Zira kâinatın tasarrufu bile ellerine verilen bir çok evliya ve bunlara atfedilen binlerce keramet ve menkıbe karşısında adeta sönük kalan Hz.Peygamber'i, eski kaynaklarda yeteri kadar bulunmayan birçok harikulade olayla desteklemek ihtiyacı doğmuştu. Zehebî'nin dediği gibi, nübüvvet şerefine müstağni olduğu uydurma hadislerden ve müellifinin eleştiri zafiyetine delalet eden boş tevillerden hali olmayan Kadı İyaz'ın **Şifâ**'sı [Zehebî, *Siyer*, XX, 216] gibi eserler yazılmaya başlandı. Suyûtî'nin "20 sene uğraşarak örneklerini bine çıkartmayı başardığımı ifade ettiği" [Kettânî, *Risâle*, s.202] hasâis edebiyatı onun eseriyle zirve noktasına ulaşmış bulunmaktadır. İşte bu eserler Hz.Peygamber'i yüceltme adına ne yazık ki ...garib ve bazen yüz kızartıcı nakiller içermektedir. Hz.Peygamber'e saygı, bunları görmezlikten gelmek veya tevil ederek savunmakla değil, Kur'an'da örnek insan olarak takdim edilen Allah elçisini ona yakışmayacak düşüklüklerden tenzih etmekte mümkündür" [İ. Hakkı Ünal, *"Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım Veya Hz.Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak"*, İslamî Araştırmalar Dergisi, Hadis-Sünnet Özel Sayısı, Cilt: 10, sy. 1, s. 47, 1997.

Günümüz insanına düşen görev, yaratılıştan gelen bu duyguyu Kur'ân ve onun açıklaması demek olan Sünnet'in belirlediği prensipler doğrultusunda şekillenmesini temin etmektir.

Tüm ilâhî dinlerde olduğu gibi, İslâm dininde de "*Allah'ın birliğine, eşi ve benzeri olmadığına inanmak*"<sup>118</sup> demek olan tevhîd inancı, imanın ana esasını teşkil eder. Çok hassas ölçüler üzerinde kurulmuş kâinattaki mevcut nizam, bu nizama var eden gücün tevhîdini gerekli kılmaktadır. Bu gerçeği, "*Yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı ikisi de (yer de gök de) bozulup gitmişti*"<sup>119</sup> âyetinde görmek mümkündür. Allah'tan başka ilâhlar olsaydı her birinin arzu ve istekleri farklı yönlerde tecelli eder, farklı iradelerden kaynaklanacak ihtilâflar da kâinatta var olan düzeni altüst ederdi<sup>120</sup>.

Peygamberlik görevini yerine getirirken Allah Resûlü'nün ilk yaptığı şey, insanları Allah'ın birliğini (tevhîd) kabûle çağırarak olmuştur. O, Allah'ın kulları üzerindeki hakkının, Allah'a kulluk etmeleri ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamaları, diğer bir ifade ile Allah'ın birliğine inanmaları<sup>121</sup> olduğunu bildirmiştir<sup>122</sup>.

Yahûdi ve Hıristiyanların kendilerine indirilen kitapları tahrif ettiklerini, bu doğrultuda Allah'a oğul isnadında bulunarak inanç konusunda tevhîd esasını bozduklarını bizzat Kur'ân-ı Kerim haber vermekte<sup>123</sup>, Hıristiyanların teslîs<sup>124</sup> iddiaları<sup>125</sup>, Yahudilerin de tahsîsi savunmaları<sup>126</sup> inanç sistemlerinin en belirgin vasfını oluşturmaktadır.

Kitâb Ehli'nin nübüvvetle ilgili aşırılıkları tetkik edildiğinde bunların, genel olarak "*peygamberlerini peygamberlik üstü bir sıfatla vasıflandırma*" şeklinde tezâhür ettiği görülecektir. Zira Hıristiyanlar<sup>127</sup> peygamberleri Hz. İsa'ya saygıda aşırı giderek ona ilâhlık atfetmişlerdir<sup>128</sup>. Yahûdiler de "Uzeyir Allah'ın oğludur"<sup>129</sup> dediler. Bu tutum her iki tarafın risâletle ilgili aşırılıklarını ortaya koymaktadır. Çünkü Hz. Musa bütün ikazlarına rağmen tabilerini buzağıya tapmaktan alıkoymamış<sup>130</sup>, Hz. İsa da yine aynı şekilde bütün

---

<sup>118</sup>Bk. Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, I, 705; Aynî, *Umde*, XX, 266.

<sup>119</sup>el-Enbiyâ (21), 22.

<sup>120</sup>Şevkânî, *Feth*, III, 453; Elmalılı, *Kur'ân Dili*, V, 3345-3346.

<sup>121</sup>Bk. İbnHacer, *Feth*, XIII, 367, 368.

<sup>122</sup>Bk. *Ahmed b.Hanbel*, II, 309, 525, 535, III, 260-261; *Buhârî*, Libâs 101, Cihâd 46, İsti'zân 30, Rikâk 37, Tevhîd 1; *Müslim*, İmân 48, 49, 50, 51; *İbn Mâce*, Zühd 35; *Tirmizî*, İmân 18.

<sup>123</sup>Bk. et-Tevbe(9) 30. ["*Yahudiler : "Uzeyr Allah'ın oğludur" dediler. Hıristiyanlar da : "Mesih Allah'ın oğludur" dediler. Bu onların ağızlarıyla geveledikleri sözleridir*"].

<sup>124</sup>Bu hususta Kur'ân-ı Kerim'de, "*Ey Kitab Ehli, dininizde taşkınlık etmeyin ve Allah hakkında gerçek olmayan şeyleri söylemeyin. Meryem oğlu İsa Mesih sadece Allah'ın elçisi, O'nun Meryem'e attığı kelimesi ve O'ndan bir ruhtur. Allah'a ve elçilerine inanın, (Allah) "üçtür" demeyin. Kendi yararınıza olarak buna son verin. Çünkü Allah yalnız bir tek tanrıdır. Hâşâ O, çocuk sahibi olmaktan münezzehdir..."* [Bk. en-Nisâ(4) 171].

<sup>125</sup>Teslîs iddialarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Kahraman, *Dinler Tarihi*, s. 219-223; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 148-152.

<sup>126</sup>Tahsîs (Tanrıyı kendi milletlerine has kılmaları) ile ilgili bilgi için bk. Kahraman, *Dinler Tarihi*, s. 158-159; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 130-131.

<sup>127</sup>Hıristiyanların nübüvvetle ilgili görüşleri için bk. Kahraman, *Dinler Tarihi*, s. 226.

<sup>128</sup>Bk. en-Nisâ(4) 171; et-Tevbe(9) 31.

<sup>129</sup>et-Tevbe(9) 30.

<sup>130</sup>el-A'râf (7) 148.

uyarlarına rağmen Hıristiyanların teslis inancına ve kendisini rab ilan etmelerine engel olamamış<sup>131</sup>, inançta aşırı giderek kendi peygamberlerini ilâh konumuna çıkarmışlardır.

Halbuki Kur'ân ve Sünnet'in risalete yaklaşımı genelde peygamberlerin gerçek kimlikleriyle algılanması esasına dayanır. Sözelimi Hz. İsa'yı sadece Allah'ın elçisi, Meryem'e attığı kelimesi ve O'ndan bir ruh olarak değerlendiren<sup>132</sup>.

İslâmiyet'in tarihî seyrine bakıldığında Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in beşerliği, diğer insanlardan tek farkının vahiy alması olduğu vurgulanmışken yine de Peygamberin ölmediğine inanan, Hz. Alî'yi ilâh ilân eden insanların çıktığı görülecektir.

Hz.Peygamber'in "Hıristiyanların (peygamberleri) İsa'yı övmeye aşırı gittikleri gibi siz de beni övmeye aşırı gitmeyin"<sup>133</sup> şeklindeki uyarısı, onun ashâbıyla olan münasebetlerinde kul ve peygamber kimliğini sık sık ön plâna çıkardığını, kendisinin gerçek kimliğiyle algılanma konusundaki istek ve çabasının bir ifadesi olduğunu, aşırı değerlendirmelere karşı bir tedbir anlamı taşıdığını göstermektedir. Hadisçiler belki de bu ihtimali değerlendirerek sünnet/hadis tariflerine "**yaratılış vasfı olarak peygambere izafe edilen şeyler**"<sup>134</sup> de katmışlardır, denebilir.

Kur'an'da Hz. Peygamber'in beşer olduğu belirtilmekte, fakat şemâilinden bahsedilmemektedir. İnsanların bağlılık ve sevgide aşırı giderek onu ilâh konumuna çıkarmaları mümkün ve muhtemeldir. Nitekim o henüz hayatta iken Hire halkının baş kumandanlarına secde ettiklerini gören Kays b. Sa'd (ö.58/677), bu durumu Allah Resûlü'ne aktardığında, "Ey Allah'ın Resûlü, secde edilmeye sen onlardan daha layıksın" demiş, bunun üzerine Hz.Peygamber ashâbına böyle bir şeye kalkışmamaları, vefatından sonra kabrine secde etmemeleri uyarısında bulunmuştur<sup>135</sup>. Belki de böyle bir inanç kaymasına meydan vermemek için Hz. Peygamber'in şemâilini ortaya koyan tasvirler özellikle vurgulanmış, hatta daha sonraları bir araya getirilerek müstakil eserler oluşturulmuştur<sup>136</sup>. Ayet ve hadislerde bir taraftan ona bağlılık vurgulanırken, diğer yandan da beşer olduğunun unutulmaması, şemâili hatırlatılarak onun insan olarak tahayyülünün temini yoluna gidilmiştir, denebilir.

---

<sup>131</sup>et-Tevbe(9) 31.

<sup>132</sup>Bk. en-Nisâ(4) 171.

<sup>133</sup>Bk. *Ahmed b Hanbel*, I, 23, 24, 47, 55, V, 32; *Dârimî*, Rikâk 68; *Buhârî*, Enbiyâ 48.

<sup>134</sup>*İtr*, *Menhec*, s. 27, 29; *Accâc*, *es-Sünne*, s. 16.

<sup>135</sup>*Ebû Dâvûd*, Nikâh 40; *İbn Mâce*, Nikâh 4; *Ahmed b. Hanbel*, IV, 381, V, 227, 228, VI, 76. Söz konusu hâdis, İbn Mâce, Nikâh 4'de, benzer lafızlarla Şâm'dan dönen Muaz'ın başından geçtiği şeklinde anlatılmaktadır.

<sup>136</sup>Burada kasteddiğimiz nokta öncelikle şemâil eserleri değildir. Şemâil ile ilgili haberlerin ilk hadis kaynaklarında yer alıp almamasıdır. Bu tür bilgilerin bağlayıcılığı şöyle dursun uyma konusunda irâde ile bir ilgisi yoktur. Olsa olsa sadece tarihi bir bilgidir. Biz burada bu tür bilgilerin hepten faydasız olmadığını, dolaylı da olsa müsbet bir takım yararlarının bulunduğunu belirtmeye çalışıyoruz. Ancak şu da bir gerçektir ki daha sonraları bu tür bilgilerin ilk hadis kaynaklarından toplanıp bir araya getirilerek oluşturulan Şemâil ile ilgili eserlerin beklenen bu amaca uygun bir işlevi ifa edemedikleri görülmektedir. Şemâil ile ilgili eserlerde daha bir çok konulara yer verilmesine rağmen bizim burada bahsetmek istediğimiz Hz.Peygamber'in dış görüşü ile ilgili vasıfları, onu şekil olarak insan olduğunu yansıtan görüntüsüdür. "Dış görünüş itibari ile O insandı" detirten, zihinlerde onun fotoğrafını çizen bilgilerdir. Şemâil ile ilgili eserler bazan sanki onun insan olarak değil de insan üstü bir varlık olarak algılanması için oluşturulmuş, kısmî de olsa amacı dışında hizmet etmiştir. Msl. bk. *Suyûtî*, *Hasâisü'l-kübâ*; *Kadı İyâz*, *Şifa*. Şemâil ile ilgili

Konuya bu açıdan bakıldığında hadisçilerin hadis/sünnet tarifinde yer alan "yaratılış vasfı"nın itikâdî yönden önemli bir işlev yerine getirdiğini -veya getirmesi gerektiğini- açıkça görmek mümkündür.

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Sünnetin/hadisın tarifinde yaratılış vasfının dahil edilmesi, dolayısıyla sözkonusu bilgilerin hadis literatüründe yer alması, belirtilen düzeyde tevhidin korunmasına yardımcı olması yanısıra, direkt olmasa da dolaylı olarak sünnete uymaya sağladığı olumlu katkıdan söz etmek de mümkündür. Her şeyden önce onu göremeyen gelecekteki insanlar peygamberlerini düşünür ve ondan bahsederken, zihinlerinde teşekkül edecek insan şeklinin hakikatın hilafına olmamalı, ruhen ve ahlâken en güzel olan o insan, fizik itibarı ile de yaratıldığı en güzel ölçülerle algılanmalı, nahoş ve ölçüsüz hayallere düşülmemelidir. Şüphesiz zihinde böyle ölçülü bir teşekkül, peygamberi maddî ve manevî yani şekil ve ahlâk olarak en doğru bir şekilde anlamaya ve algılamaya yardımcı olacaktır. Unutulmamalıdır ki, Peygambere uymak ve ona itaat etmek, onu en doğru ve en güzel bir şekilde bilmeye, tanımaya ve algılamaya bağlıdır. Uyuma ve itaatın derecesi onu tanıma ile orantılıdır. Dolayısıyla onun fizikî güzelliklerini bilmek ruhî ve ahlâkî güzelliklerini bilmeye ve anlamaya yardımcı olacaktır. Çünkü onun ruhî ve ahlâkî güzellikleri ile fizikî güzellikleri birbirleriyle mütenasiptir. Fizikî/bedenî güzelliklerine vakıf olmak demek ahlâkî güzelliklerine vakıf olmak demektir. En azından bizi daha çok ilgilendiren ahlâkî güzelliklerini, daha da pekiştirmiş ve delillendirmiş olacaktır.

Ayrıca hiç kimse o olağanüstü bir insandı onun yaptıklarını biz yapamayız diyemeyecektir. Onun o en yüce ahlâkî vasıfları anlatılırken, yaratılış vasıfları da sürekli bize onun insan olduğunu hatırlatacak, ahlakî vasıflarını uygulamanın imkansız olmadığını idrake yardımcı olacaktır. Çünkü "o da sizin gibi bir beşer"<sup>137</sup> denmekte ardından da "işte fizikî yapısı da sizin gibi şöyleydi" denircesine adeta "bu ahlâkî vasıflar sizin de yapabileceğiniz hususlardır" denilmektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, "üsve/örnek" olarak sunulan bir insanın fizik olarak güzel olup bu güzelliklerin bilinmesinin ona gönülden uymaya katkı sağlamak gibi psikolojik bir yönü de vardır.

Fitrî bir duygu ile insanın gönlü hep güzele doğru meyleder, ona doğru akar; ona sempati duyup onu görmek, onunla beraber olmak, sesini, kelâmını duymak ister<sup>138</sup>. Bu arzular onu kendi zihin alanına çekecek; zihnen onunla meşgul olacaktır. Dolayısıyla ister istemez davranışlarına karşı da ilgi duyacak, onları kendine örnek alarak onun gibi olmaya çalışacaktır. Fiziken onun gibi olamayacağına göre, gönlünde hiç olmazsa ruhen ve ahlâken onun gibi olma arzusu doğacak, irâde dahilinde olan ahlâkî benzerliklerle ortak bir paydada buluşma yoluna gidecektir. Okulda öğrencilerin, güzel görümlü öğretmenlerine daha bir sempati ile yaklaştıkları bir gerçektir. Bu fitrî bir duygudur. İşte Şemâil-i Şerifin, peygambere olan iştiyakın, dolayısıyla ona olan bağlılığın artmasına vesile olacağı bir gerçektir.

---

eserlerin bir kaç ismini bir rada görmek için bk. Kettânî, *Risâle*, s. 262; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 144.

<sup>137</sup>Msl. bk. Fussilet (41) 6.

<sup>138</sup>Sevgi konusunda geniş bilgi için bk. Raşid Küçük, *Sevgi Medeniyeti*.

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Sünnet kavramına yüklenen istilâhî manalarda bazı farklılıkların olduğu bir gerçektir. Ancak bu farklılıklar daha ziyade teşrî kaynağı olması itibarı ile Hz.Peygamber'den sadır olanların sınırını tesbitte ortaya çıkmaktadır. Hz.Peygamber'den sadır olan söz, fiil ve takrîrlerin sünnet olduğu konusunda herkes görüş birliği içinde iken, hadisçiler artı olarak Hz.Peygamberin, yaratılış veya ahlâkla ilgili vasıflarını da sünnet kapsamına almaktadırlar. Ancak sünnette asl olan ona uymak olduğu ve uymak da irâdeyi gerektirdiği için "yaratılış vasfının, uymakla ne ilgisi var?" gibi bir soru akla gelmekte ve bunu yorumlamak imkansız gibi gözükmektedir. Bilindiği gibi sünnetin bizatihi uyulan kısmı olduğu gibi dolaylı olarak uymaya katkı sağlayan kısmı da vardır ve bu da uyulan kısım kadar değil ise de önemlidir. Söz, fiil ve takrîr bizzat uyulan ve teşrîye kaynaklık eden sünnet konumunda iken, vasfî sünnet de hem bu tür sünnetin daha iyi kavranmasına, hem de sünnetin kaynağı olan peygamberin anlaşılması, konumunun algılanması ve korunmasına büyük katkı sağlayacaktır. Peygamber'in konumu iyi algılanmazsa teşrî kaynağı olan sünnet kısmının da anlaşılması, ifrat ve tefrite düşülmemesi her zaman mümkün olmayabilir.

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: Kur'an zaten onun beşerliği üzerinde durmaktadır. Ayrıca şemâilinin tesbitine ne gerek vardır? Unutulmamalıdır ki, sünnetin bir kısmı Kur'an'ın ayınıdır ve Kur'ân'dan sonra bir hükmün ikinci delili olmaktadır. Bu da o meselenin hükmünü ve önemini daha da kuvvetlendirmektedir.

Diğer bir husus, geçmiş ümmetlerde ilahî vahiy mevcut iken farklı yorumlamalarla aynı hataya düşüldüğü de ortadadır. Hz.Peygamber'in şemâilinin tesbit edilip sünnet kapsamı içerisinde mütalââ edilmesi, nisbeten bu hataya düşmenin önüne bir adım daha önde geçmeye çalışılmıştır veya en azından böyle bir fonksiyon icra etmelidir, denebilir. Artı fizikî güzellikler ahlâkî güzelliklerin tanınmasına, sahibine iştiağın artmasına vesile olduğu da bir gerçektir. Yoksa peygamberin fizikî vasıfları en ince ölçülerine kadar sadece kuru bir bilgi olsun diye aktarılmış değildir. Yalnız biz burada müstakil olarak telif edilen eserlerden baksetmiyoruz. Bizim burada kastettiğimiz muteber hadis kaynaklarında yer alıp onun şemâilini dile getiren yani yaratılış vasıflarından bahseden bilgiler olduğunu bir kez daha hatırlatmakta yarar görmekteyiz.

\*\*\*

### **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

ABDÜLGÂNî Abdilhâlik: *Hücciyetü's-sünne*, Herndon 1413/1993.

ABDÜLBÂKî, *Mu'cem*

Muhammed Fuâd Abdülbâkî: *el-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-Kur'ân 'i'l-Kerîm*, İstanbul 1982

ABDÜ'L-ÂZÎM, *Dirâsât*

Siddîk Abdü'l-Âzîm Ebü'l-Hasen: *Dirâsât fi's-sünneti'n-nebeviyyeti's-şerêfe*; Kâhire 1408/1988.

ACCAC, *el-Muhtasar* Muhammed Accâc el-Hatîb: *el-Muhtasaru'l-vecîz fi ulûmi'l-hadîs*, Beyrut 1411/1991.

----- *es-Sünne kable't-tedvîn*, Beyrut 1414/1993.

AĞIRMAN, Cemal: *Sünnet'te İtaat*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995  
(Yayımlanmamış Doktora Tezi).

----- "*Hz. Peygamber'e İtaatın Sınırı*", Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, Sy. 1, Sivas 1996.

AHMED b. HANBEL: *el-Müsned*, I-VI, 5. bs., Beyrut 1405/1985.

### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

- el-ÂMİDÎ, *el-İhkâm*  
Seyfuddîn Ebî'l-Hasen, Alî b. Ebî Alî b. Muhammed el-Âmidî, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, (Th. İbrahim el-Acûz), I-II, Beyrut ts. (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye)
- A. NAÎM, *Tecrid Mukaddime*  
Ahmed Naîm: *Sahîhi Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi: (Mukaddime)*, I, 7. bs., Ankara 1982.
- ÂSİM EFENDÎ, *Kâmûs Tercümesi*  
Ebu'l-Kemâl Ahmed Âsım Efendî: *el-Ukyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l- muhît*, I-IV, İstanbul 1305.
- AYDINLI, Abdullah: *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987.
- AYNÎ, *Umde*  
Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd İbn Ahmed el-'Aynî: *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XX, Mısır 1392/1972.
- BAYRAKTAR, İbrahim: *Hız Peygamber'in Şemâli*, İstanbul 1990.
- BUHÂRÎ  
Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî: *el-Câmîü's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul ts., 1315'den ofset.
- CELÂLEYN  
Celâlüddin Muhammed b. Ahmed el-Mahallî-Celâlüddin Abdürrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî: *Tefsîrü'l-Celâleyn li'l-Kur'âni'l-azîm*, I-II, İstanbul 1978.
- CEZÂİRÎ, *Tevcih*  
Tahir b. Salih el-Cezâirî ed-Dimeşkî: *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli ehli'l-eser*, (Th. Abdülfettâh Ebû Ğudde), I-II, Beyrut 1416/1995.
- ÇAKAN, İsmail Lütfî, *Hadîs Usûlü*, İstanbul 1990.
- ÇELEBÎ, Kâtip: *Keşfu'z-zunûn an esmâi'l-kütübi ve'l-funûn*, I-II, İstanbul 1971-72.
- DÂRİMÎ  
Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân en-Dârimî: *Sünenü'd-Dârimî*, (Th. Mustafa el-Biğâ), I-II, Dimeşk, 1412/1991.
- EBU'L-BEKÂ, *Külliyât*  
Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Mûsa el-Hüseynî el-Kefevî (Th. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî): *el-Külliyât*, Beyrut 1412/1992.
- EBÛ DÂVÛD  
Ebû Dâvûd, Süleyman İbnü'l-Eş'as es-Sicistânî: *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-IV, İstanbul ts. ofset.
- EBÛ ZEHRA, *Metodoloji*  
Muhammed Ebû Zehra: *İslâm Hukuku Metodolojisi: Fıkıh Usûlü*, (Çev. Abdülkadir Şener), 3. bs., Ankara 1981.
- ELMALILI, *Hak Dini*  
Elmalılı Muhammed Hamdî Yazır: *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, İstanbul 1979.
- ERDOĞAN, Mehmet, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 1996.
- FAZLURRAHMAN, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, Ankara 1995.
- el-FERRÂ, *el-'Udde*  
Ebû Ya'îl Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ el-Bağdadî el-Hanbelî: *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, (Th. Ahmed b. Alî Seyrû'l mübarekî), Riyad 1410/1990.
- HÂKİM, *Müstedrek*  
Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbûrî: *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I-IV, Beyrut, 1411/1990.
- HALLÂF, *Usûl*  
Abdülvahhâb Hallâf: *İlmu usûli'l-fikh*, İstanbul 1991 (Ofset).

- İTR, *Menhec*  
Nureddin Itr: *Menhecu'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, 3. bs., Dîmeşk 1401/1981.
- İBN ABDİLBER, *Câmi'u beyâni'l-ilm*  
Ebû Ömer Yusuf İbn Abdilber: *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlih ve mâ yenbeğî fî rivâyetihi ve hamlih*, I-II, (Th. 'Abdurrahman Muhammed Osmân), Beyrut ts.
- İBN-İ ÂBÎDÎN, *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürrü'l-Muhtar*, (Trc. Ahmed Davudoğlu) İstanbul 1982.
- İBN ÂŞUR, Muhammed Tahir: *İslâm Hukuku Felsefese*, İstanbul 1988.
- İBN HACER, *Feth*  
Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî: *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, (Th. Muhibbuddîn el-Hatîb - M.F. Abdülbâkî - Kusay Muhibbuddîn el-Hatîb), I-XIII, Kahire, 1409/1988.
- *Şerhu'n-Nuhbe* (Nüzhetu'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahî ehli'l-eser), (Th. Nureddin Itr), Dîmeşk 1413/1992.
- İBN MÂCE  
Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî: *Sünenü İbn Mâce*, (Th. Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-II, Beyrut ts.
- İBN MANZÛR, *Lisân*  
Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr: *Lisânü'l-arab*, I-XV, Beyrut 1410/1990.
- İBNÛ'S-SALAH, *Mukaddime*  
İbnü's-Salâh: *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve mehâsinü'l-istilâh*, (Th. Aişe Abdürrahman), Kâhire 1411/1990. Ulûmü'l-hadîs
- KÂDÎ İYAZ, *Şifâ*  
el-Kâdî Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubî: *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukuki'l-Mustafâ*, Beyrut ts.
- KAHRAMAN, *Dinler Tarihi*  
Ahmet Kahraman, *Mukayeseli Dinler Tarihi*, İstanbul 1993.
- KARAMAN, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, İsanbul 1984.
- *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, I-II, İstanbul 1988.
- *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.
- KASİMÎ, *Kavâid*  
Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsimî ed-Dîmeşkî: *Kavâidü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*, (Th. Muhammed Behcet el-Baytar- Muhammed Reşid Rıza), Beyrut 1407/1987.
- KETTÂNÎ, *Risâle*  
Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî: *er-Risâletü'l-müstetrafe*, İstanbul 1986, ofset.
- KIRBAŞOĞLU, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet I*, Ankara 1996.
- KOÇKUZU, Ali Osman : *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul 1983.
- KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Istılahları*, Ankara 1981.
- *Hadis Tarihi*, Ankara 1977.
- KUR'ÂN-I KERİM
- KÜÇÜK, Raşit : *Sevgi Medeniyeti*, Ankara 1991.
- el-MEKKÎ, *Menakıb*  
el-Muvaffîk b. Ahmed el-İmâm el-Mekkî ve Hafızuddin el-Kerderî: *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, I-II, Beyrut 1401/1981.
- MUHAMMED Hasan Heytû, *el-Vecîz fî usûli'ş-şerî'l-İslâmi*, Beyrut 1410/1990

MUVATTA'

Mâlik b. Enes: *el-Muvatta'*, (Th. M.Fuâd Abdülbâkî), I-II, Beyrut 1406/1985.

MÜNCİD

Luvis Malûf, *el-Müncid*, Beyrut 1937.

MÜSLİM

Ebu'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccac el-Kuşeyrî: *Sahîhu Müslim (el-Câmi'u's-sahîh)*, I-V, (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî), İstanbul ts. ofset.

en-NEBHÂNÎ, *Vesâil*

Yusuf b. İsmail en-Nebhânî: *Vesâilü'l-vusûl ilâ şemâilî'r-Resûl*, 1309 h., Millet Ktp., Ali Emîrî Bl. No: 421.

OKİÇ, Tayyip: *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, İstanbul 1959.

PAKALIN, M. Zeki: *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul 1971.

RÂĞİB, *Müfredât*

Râğib el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed: *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986 (Ofset).

es-SÂBÛNÎ, *el-Bidâye*

Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Sâbûnî: *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, (Thk. ve trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1982.

SÂLİH, *Hadis Istihlaları*

Subhî es-Sâlih: *Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhû: Hadîs İlimleri ve Hadîs Istihlaları*, (Trc. M. Yaşar Kandemir), 3. bs., Ankara 1981.

SERAHSÎ, *Usûl*

Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî: *Usûlu's-Serahsî*, I-II, İstanbul 1990 ofset.

SUYUTÎ, *Tedrib*

Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî: *Tedribu'r-râvî fî Şerhi Takribi'n-Nevevî*, I-II, Beyrut 1399/1979.

ŞÂTİBÎ, *Muvâfakât*

Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî: *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*, (Th. ve şrh. Abdullah Derrazî), I-IV, byy., ts.

ŞEVKÂNÎ, *İrşâd*

Muhammed b. Alî eş-Şevkânî: *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, (Th. Şaban Muhammed b. İsmail), Kâhire 1413/1992.

ŞEVKÂNÎ, *Fethü'l-Kadîr*

Ebû Abdullah, Muhammed b. Ali b. Muhammed: *Fethü'l-Kadîr: el-Câmi' beyne fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye*, I-V, Beyrut 1413/ 1992.

ŞİRÂZÎ, *Şerhü'l-Lüma'*

Ebû İshak İbrahim b. Alî eş-Şirâzî: *Şerhü'l-Lüma' fî usûli'l-fikh*, (Th. Ali b. Abülaziz b. Ali), Beyrut 1407/1987.

et-TEHÂNEVÎ, Zafer Ahmed: *Yeni Usûl-i Hadis*, (Trc. İbrahim Canan), İzmir 1982.

TİRMİZÎ

Ebû İsâ et-Tirmizî: *el-Câmiu's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, I-X, İstanbul 1981.

TÜMER - KÜÇÜK, *Dinler Tarihi*

Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1988.

UĞUR, Mucteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.

ÜNAL, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfenin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.



-----"Seçmeci ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz.Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak", İslâmî Araştırmalar Dergisi, Hadis-Sünnet Özel Sayısı, Cilt: 10, sy. 1, 1997.

WENSINCK, *Concordance*

A. J. Wensinck v.dğr.: *Concordance Et Indices De La Tradition Musulmane*, I-VII, İstanbul 1986, VIII : haz. W. Raven - J. J. Witkam 1988 (Çağrı Yayınları)

ZEHEBÎ, *Siyer*

Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-nübelâ'*, (Th. Şüayb el-Arnaud-Muhammed Nuaym el-Arksûsî), I-XXV, 6. bs., Beyrut 1409/1989.

----- *Tezkiretü'l-huffaz*, I-IV, Haydarabâd 1956.

\*\*\*



## **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

### **Bedir Gazvesi**

Bedir, Mekke ile Medine arasında Medine'nin 160 km. kadar güneybat\_s\_nda bulunan bir mevkiin adıdır. Hicretin ikinci senesi ramazanında bu yerde Hz. Muhammed'in başında bulunduğu 312 kişilik İslâm ordusu ile Mekkelilerin teşkil ettikleri takriben 1000 kişilik kuvvet karşılaşır. Bedir mevkiinde vuku bulduğu için bu savaş Bedir Gazvesi adıyla anılır. Mekke ordusu ağır bir yenilgiye uğrar. 70 kadar ölü, bir o kadar da esir verir. Müslümanlardan ise 14 kişi şehid olmuştur.

Bedir zaferi dinî, tarihî ve sosyal birçok neticeler vermiştir. Müslümanların kendilerine güvenleri gelmiş, kafirlerin kalplerine korku düşmüştü. İslâmiyetin yayılmasını daha da hızlandırmıştı, çünkü müslümanların amansız düşmanı Kureyş'in ileri gelenlerinden pek çoğu Bedir Gazvesi'nde ölmüşlerdi.

Bedir Gazvesi, İslâm tarihinde öyle bir önemi haizdir ki o gazvenin meydana geldiği güne Kur'ân-ı Kerîm'de "Furkan Günü" (Enfâl, 8/41) denilmiş, o harbe katılanlar da İlahî afla müjdelenmiştir. Bedir Gazvesi'ne iştirak eden sahabîler, müslümanlar arasında her zaman saygı ve hürmet görmüştür. Hazret-i Ömer (r.a.), halifeliği döneminde beytülmalden maaş alacak kişileri tayin ederken onlara en yüksek parayı tahsis etmişti. Ashabtan birine "Bedir yaranından" demek en büyük şeref idi.

Nevres-i Kadîm, İslâm toplumları arasında her zaman sıcak bir alâka ile yad edilen Bedir Gazvesi'ni küçük bir mesnevî içerisinde şiir diliyle anlatmıştır.

### **Eserle İlgili Bazı Hususlar**

*Gazve-i Bedr*, dînî-destanî mahiyette 371 beyitlik küçük bir mesnevîdir. Eserin başında ve içerisinde adı ile ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Telif sebebinin anlatıldığı bölümün başlığı olan "Sebeb-i te'lif-i Gazve-i Bedr" ifadesinden eserin adının **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** olduğu anlaşılmaktadır. Eski kaynaklarda Nevres-i Kadîm'in böyle bir eserinden bahsedilmemektedir. İlk defa **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, müellifin bu adla bir mesnevîsi olduğunu belirtmiştir.<sup>2</sup>

**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, tercüme olmayıp telif bir eserdir. Müellif hangi kaynaklardan faydalandığını belirtmek gereğini duymamış, bu hususta müteakip beyitlerde görüldüğü gibi müphem bir ifade kullanmıştır:

---

<sup>2</sup> Ömer Faruk Akün: "Nevres, Abdürrezzak", *İslâm Ansiklopedisi*, C. IX, c. 92, \_stanbul, Milli E'itim Bakanl\_a\_Yay., 1964, s. 231.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

Serd@r- \_ sipeh-keğ-i riv@yet  
Bu ‘ar\_aya böyle çekdi r@yet  
(b. 157)

Ğ-r@ze-keğ@n- \_ metn-i ted\_ \_  
Bu va\_‘ay\_ böyle itdi ta\_ \_  
(b. 192)

D-b@ce-nüv@s-i metn-i ta\_ \_  
Bu b@bda böyle itdi tenm\_ \_  
(b. 368)

Faydalandığı kaynakları belirtmemesine rağmen, yazarın İslâm tarihi kaynaklarından istifade ettiği anlaşılmaktadır. Mesela 192. beyitten itibaren 15 beyit içerisinde “Hâb-dîden-i Âtike” alt başlığı altında, Mekkeli müşriklerin yenileceğine dair Âtike'nin gördüğü rüyayı, bu rüyanın yorumunu ve müşriklerin elebaş\_ları arasındaki yankılarını anlatan ara hikâye muteber İslâm tarihlerinde yer almaktadır.<sup>3</sup> Yine sefer için hazırlanan Mekkeliler Benî Kinâne kabilesi ile aralarının açık olduğunu hatırlayarak seferden vazgeçmeğe karar verecekleri zaman şeytan, Benî Kinâne kabilesinden birinin suretinde gelerek Mekkelilere “Bizden size düşmanlık yoktur, azminizde tereddüt etmeyiniz” der. Bunun üzerine müşrikler büyük bir kuvvetle yola çıkarlar. Bu rivayet de İslâm tarihi kaynaklarında zikredilmektedir.<sup>4</sup>

Gerek bu mesnevîde, gerek şairin diğer eserlerinde **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**’ın telif tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Başında **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**’ın yer aldığı Nevres’in **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**’ının İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp. TY 66 numarada kayıtlı nüshası, şairin 1749'da (1162) vuku bulan **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** sürgününden önceki bir devreye aittir.<sup>5</sup> Ayrıca aşağıdaki:

Ay\_rm\_ğ idi sipih-r-i \_add@r  
Ol sifle-nev@z- \_ merdüm-@z@r

<sup>3</sup> \_bni Hiğâm: *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, C. II, Beyrut, 1416/1995, s. 225-226; Taberî: *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, Çev. Zâkir Kadirî Ugan-Ahmet Temir, C. IV, \_stanbul, Millî E’itim Bakanl\_ a\_ Yay., 1992, s. 266-269.

<sup>4</sup> Taberî: *Age*, C. IV, s. 270.

<sup>5</sup> Hüseyin Akkaya: *Nevres-i Kadîm and his Turkish Dîvân (Part 2: Critical Edition and Index)*, Harvard, 1996, s. 13.

### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

Ser-m@ye-i ‘izz ü rif’atimden  
D@m@n- \_ veliyy-i ni‘metimden

Alm\_ğd\_der\_n\_renc-i kürbet  
Olm\_ğd\_vaşan fa\_re\_urbet

(b.112-114)

Gittiye eger veliyy-i ni‘met  
—\_\_atdedir ol Øud@'ya minnet

(b.130)

Müsta\_ra\_-\_lücce-i düy\_nam  
D@n¬ler elinde pek zeb\_nam

(b.153)

beyitlerinde Nevres'in velinimetinin ayrılıp gitmek mecburiyetinde kaldığı,<sup>6</sup> bu sebeple vatanın kendisine gurbet olduğu, borç içerisinde yüzüp alacaklılardan çok çektiği ifade edilmektedir. Şair her ne kadar isim vermese de velinimeti, üç defa sadrazam olmuş olan devrin mühim şahsiyetlerinden **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'dir (öl. 1171/1758). Hekimoğlu Ali Paşa'nın ikinci sadaretinden ayrılıp **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'dan uzaklaştığı 1734 (1156) tarihinde, Nevres'in Bosna kadılığında mâzul bulunduğu ve 1747 (1160) yılına kadar müthiş bir geçim sıkıntısı içerisinde kıvrandığı bilinmektedir.<sup>7</sup> Bu bilgilerin ışığı altında **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'in, Nevres'in hâmisisi **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'nın ikinci sadaretinden ayrıldığı, şairin de büyük bir maddî sıkıntı çektiği **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** sürgününden önceki 1734-1747 (1156-1160) yılları arasında tekabül eden bir dönemde kaleme alındığı söylenebilir.

Nevres, *sebeb-i telif* bölümünde bu mesnevînin telif sebebini, kendisine böyle bir eser yazmasını tavsiye eden arkadaşının diliyle şöyle açıklar:

Na\_m it çaber-i \_az@-y\_Bedr'i  
şv@ze-i m@-cer@-y\_Bedr'i  
Esm@'-i \_uz@t-\_ Bedr'i \_ayd it  
,\_mn\_nda şuy\_r-\_ fey\_-i \_ayd it

<sup>6</sup> Nevres-i Kadîm'in velinimeti, hâmisisi, gerek onun eserlerinden, gerek onunla ilgili kaynaklardan öğrendiğimize göre devrin önemli devlet adamlarından Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa'dır.

<sup>7</sup> Hüseyin Akkaya: *Nevres-i Kadîm and his Turkish Dîvân (Part I: Textual Analysis)*, Harvard, 1996, s. 25.

### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

Olsun sebab-i ni\_@m-\_\_@liñ  
Ser-m@ye-i inti\_@m-\_\_@liñ  
(b. 136-138)

Müellif, bu konuyu manzume hâlinde yazarsa, kendisine sağlayacağı maddî ve manevî faydaları şöyle sıralar:

\_\_ğ eyleyicek bu nu\_\_ u pendî  
\_@yetde tab¬‘atim begendi

Bildim ki ger ihtim@m idersem  
Bu na\_m\_ eger tam@m idersem

Eyler keder ü\_am\_ iz@a  
Olur baña m@ye-i ir@a

Düny@da ni\_@m-\_\_@le b@’i-  
‘U\_b@da olur cem@le b@’i-  
(b. 145-148)

**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**’ın, Ağa ünvanlı bir devlet yetkilisine sunulduğu aşğıdaki beyitlerden anlaşılmaktadır:

‘Ar\_ eyle o tuçfe-i ğer¬fi  
Ol na\_m-\_\_ müselsel-i laş¬fi

A\_a-y\_ ker¬m-i k@m-r@na  
Melc@-y\_e’@\_\_m-\_\_ zam@na

Ferm@n-dih-i kiğver-i sem@\_at  
Şr@yiğ-i taçtg@h-\_\_ devlet

Ferm@n-ber-i Øa\_ret-i Peyamber  
Ferm@n-ferm@-y\_ heft-kiğver  
(b. 141-144)

Yine aynı şahsa hitap eden şair, borç içinde yüzdüğünü, peygamberi vesile ederek dergâhına geldiğini, layık değilse de **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** için kendisine lutuf ve ikramda bulunmasını şiir diliyle rica eder.

### **Şekil Özellikleri**

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** mesnevî nazım şekli ile telif edilmiştir. İçerisinde diğer nazım şekilleri ile yazılmış parçalar mevcut değildir. Vezin olarak baştan sona kadar, aruzun hezec bahrinden *Mef' \_lü mef® 'ilün fe' \_lün* kalıbı kullanılmıştır.

Klâsik tertip hususiyetlerine uygun olan eser, 52 beyitlik *tevhid*le başlayıp akabinde 29 beyitlik *na't* ile devam eder. Daha sonra 74 beyitlik *sebeb-i telif* bölümü gelmektedir. Bilahare mesnevînin asıl vakasını oluşturan kısmı, “Âgâz-ı Dâsitân-ı Vakâyi-i Bedriyye” başlığı ile 157. beyitten 367. beyte kadar devam eder. Bu asıl vaka içerisinde, 192. beyitten itibaren 15 beyit kadar “Hâb-dîden-i Âtike” başlığı altında mevzu ile alâkalı **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'nin gördüğü bir rüya anlatılır. Eser Bedir gazilerinin adlarını zikretmenin faziletini belirten dört beyitle sona erer.

**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'in başında yer alan *tevhid* bölümünde başlık yoktur. Diğer bölümlerde ise şu dört başlık bulunmaktadır: “Na't-ı şerîf”, “Sebeb-i te'lîf-i Gazve-i Bedr”, “Âgâz-ı Dâsitân-ı Vakâyi-i Bedriyye”, “Hâb-dîden-i Âtike”.

Kafiye bakımından **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** başarılı bir eserdir. Kafiye kelimeleri titizlikle seçilmiş, aynı kelimeler yakın aralıklarla kafiye olarak kullanılmamıştır. Genellikle mukayyed ve mücerred kafiyelerden oluşmaktadır: *imkân-cân, hâl-cemâl, billâh-âgâh, hûr-nûr, merâyâ-mezâyâ ; serkeş-âteş, mâni'-zâyi', ni'am-gam.* Âşık edebiyatı ve Tekke edebiyatında pek çok örneğine rastladığımız, klâsik şiirimizde makbul tutulmamakla beraber, mesnevî gibi uzun manzûmelerde seyrek aralıklarla kullanıldığı zaman cevaz verilen *şâyigân kafiye* (mebzûl kafiye) iki yerde geçmektedir: *idendir-virendir* (b. 4), *gezerken-iderken* (b. 118).

## Muhteva Özellikleri

**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, 52 beyitlik bir *tevhid*le başlar. *Tevhid* bölümünün ilk 2 beyti *tahmid* mahiyetindedir. Müteakip 9 beyitte *Alîm, Vâhid, Hallâk, Evvel, Âhir, Kerîm* vb. gibi **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'dan bazı isimler, mısralarda kelime kelime zikredilmeden sanatlı bir şekilde mazmun olarak verilmiştir. Bilâhère 8 beyitlik Allahü Teâlâ'nın zâtını ve sıfatlarının kainatdaki tecellisini, **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** görüşü açısından aksettiren kısım gelir. Şairin, isyan ve günah içerisinde bulunduğu, cisim zindanında esir olduğu, hep surete itibar ettiği, serkeş nefsi zapt edemediği, dünyaya geldiği günden itibaren mal mülk peşinde koştuğu ve buna benzer daha başka samimi itiraflarının şiir diliyle ifâde edildiği *Beyân-ı özr* mahiyetindeki beyitlerden sonra, kıyâmet günü affedilmeyi niyaz eden 32 beyitlik bölümle *tevhid* son bulur.

## **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

*Tevhid* 29 beyitlik *na't* takip eder. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'i överek söze başlamak gerektiğini kaleme ihtar eden 2 beyitle *na't* başlar. Müteakip 12 beyitte peygamber efendimizin sıfatları, bazı mucizeleri, şefaati konu edilir. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'i övmenin ancak onun yardımıyla mümkün olabileceğini, yoksa dilde konuşmaya bile mecal bulunmayacağını dile getiren 2 beyti, yine *beyân-ı özr* denilebilecek beyitler takip eder. Dört halifeyi sıfatlarıyla birlikte bir beyitte zikrettikten sonra, ashab-ı kiram hürmeti için kıyamet günü **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**den merhamet dileyen beyitlerle *na't* sona erer.

*Tevhid* ve *na't*tan sonra 74 beyitlik *sebeb-i telif* bölümü gelmektedir. Güzel bir bahar günü herkes neşe ve sevinçle gülüp eğlenirken şair, gam ve ızdırıp içerisinde kıvrınmaktadır. Bu şekilde gezerken eski bir dert arkadaşı kendisine acıyarak şöyle der: “Ey dert ve bela çeken, bu ah u zâra sebep nedir? Dünyada çaresiz dert yoktur. Gönlünün açılmasını istiyorsan âhir zaman peygamberinin **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'ni manzum olarak yaz. Bu hâlinin düzelmesine sebep olsun.” Bu nasihatı beğenen şair, **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'i yazıp tamam etmeye karar verir.

Mesnevînin nazm edilmesine sebep olan asıl vaka “Âgâz-ı Dâsitân-ı Vakâyî-i Bedriyye” başlığı ile, 157. beyitten 368. beyte kadar devam eder. 192. beyitten itibaren 15 beyit içerisinde, “Hâb-dîden-i Âtike” alt başlığı altında, Mekkeli müşriklerin yenileceğine dair **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'nin gördüğü rüya, bu rüyanın yorumu ve müşriklerin ele başları arasındaki yankıları dile getirilir. Bu yardımcı vaka asıl vakanın akışını bozmayan, onu zenginleştiren bir unsurdur. Eser, Bedir gazilerinin isimlerini zikredenlerin gönüllerinin nur ile dolacağını, bu isimler hürmetine cennete kavuşacaklarını ifade eden 4 beyitle son bulur

**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'in konusunun özeti kısaca şöyledir:

**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, yaşı elli üçe ulaştığında **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'de kalması tehlikeli olduğu için **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'ye hicret eder. Hicretin ikinci yılında Allahü Teala müslümanların cihad etmelerine izin verir. Bu esnada **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** başkanlığında **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'e ait bir kervan **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'dan **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'ye dönmektedir. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, bu kervanın haberini **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'e ulaştırır. Peygamber (a.s.) ashabını mescide toplayıp durumu onlara anlatarak cihada hazır olmaları gerektiğini bildirir. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** ve **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'den 313 kişi cihad için toplanırlar. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'in sancağını damadı **Hata! Yer işareti**



## **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** alır. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** ile Ensar'dan bir zat ise, bayraktar tayin edilirler.

**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** ashabıyla beraber yola çıktığını haber alan **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, adamlarıyla konuşup yegâne kurtuluş yolunun **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'den yardım istemek olduğuna karar vererek bir adamıyla **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'ye mektup gönderir. Bu esnada **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**de **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, rüyasında bir genç görür. Elinde ağır bir taş vardır. Taşı atınca **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'nin bütün evleri yıkılır. Dehşetle uykudan uyanan **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, rüyasını **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'a anlatır. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** bu rüyayı **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'e nakleder. Rüyayı işiten **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, yorumunun halk arasında dehşet salmasından endişelenerek **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'a hakaret eder. Diğer müşrikler de **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'e katılırlar. Rüyanın görülmesinden üç gün sonra, **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'in habercisi gelip **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'in yardım isteğini **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'nin ileri gelenlerine anlatır. Mekkeliler şavaş için hazırlıklara başlarlar. Yalnız daha önce **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** kabilesi ile araları açılmış, birbirlerine düşman olmuşlardı. Bu sebeple müşrikler şavaş için ayrıldıklarında, **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'nin **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'ye baskın yapmasından korkarlar. O anda şeytan, **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**nden birisinin suretine girerek **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'ye gelir ve onlara, "Bizden size düşmanlık yoktur, azminizde tereddüt etmeyiniz" der. Bunun üzerine müşrikler büyük bir kuvvetle yola çıkarlar.

**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'e, düşman kuvvetlerinin Bedir tarafına doğru gittikleri haberi gelir. Ashabıyla istişare sonucu harp kararı alır. Bilahare ordusuyla birlikte yola çıkar ve bir müddet sonra **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'ye ulaşır. Bu arada **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, hızla **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'ye doğru kaçır ve müşrik ordusunun reisi **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'e, kervanın kurtulduğunu müjdeleyen bir mektup yollar. Mektubu okuyan **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, kervanın kurtulmasına rağmen yolundan dönmez. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, yolda tesadüf ettiği bir ihtiyar ile, öncü olarak etrafı gözetleyen **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'nin yakaladığı iki müşrikten Mekkelilerin **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'da olduklarını öğrenir. Acele davranarak Bedir kuyularını elde etmek ister. Düşman da oraya daha önce ulaşmak arzusundadır. O anda bardaktan boşanırcasına yağmur yağır ve **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'in yolunu keser. Müslümanlar Bedir

### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

kuyularına daha evvel ulaşarak bir havuz yapıp kenarında konaklarlar. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** de askeriyle aynı mevkiye gelir. Su almak için **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**ye saldıran müşrikleri **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** men etmez. Yalnız o sudan içen müşrikler birer birer ölürler. Bunun üzerine ortalık kızıdır, harp naraları atılmaya başlar. Müşrikler arasında savaşa taraftar olmayan kişiler de vardır. Bunlardan **Hata! Yer işareti tanımlanmamış., Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'ye “Eğer bu savaş yapılırsa pek çok akraba kanı akacak, askerin reisine söyle, harpten vazgeçsin” der. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** Mekkelilere: “İki taraf hep akrabalarınız, aşiretiniz, aşinalarınız; bu sebeple cenk yapmaktan vaz geçin” diye hitap eder. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'nin sözlerini işiten **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.,** eline mızrağını alıp **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'in yanına koşarak: “**Hata! Yer işareti tanımlanmamış. Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'den korkup döndü. Ona söyle, böyle konuşarak askerin şevkini kırmasın. Kimsenin buna rızası yoktur” der. Daha sonra Mekkelileri savaş için yeniden cesaretlendirir.

**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.:** “Benden işaret olmadıkça saldırmayın” diye tembih ettikten sonra, kendisi için kurulan gölgeliğe çekilerek ellerini kaldırıp dua eder. Yanında **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** hazır bulunmaktadır. Bir ara gözlerini yumup istirahatata çekilir. Uyandığında sevinçle **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'in zafer haberiyle geldiğini müjdeler.

Düşman ordusu meydana doğru yürüyüp saf bağlar. Müşrik cengaverlerinden **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.,** ortaya çıkarak müslümanların tuttuğu havuzdan su içmeden meydana terk etmeyeceğini söyler ve ileri atılır. Hemen **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** meydana fırlar ve bir mızrak darbesiyle onu yaralar. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.,** yaralı hâliyle atını havuza sürer; sudan içip ölür. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.,** oğlu **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** ve kardeşi **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** ile meydana çıkıp: “Bizimle mübareze edecek kimdir?” diye meydan okur. Ensar'dan karşı çıkan üç kişiyi, “Siz bizim dengimiz değilsiniz!” diyerek kabul etmez. Bunun üzerine **Hata! Yer işareti tanımlanmamış., Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** ve **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** meydana çıkarlar. Hz. Ali, **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'i bir darbeye öldürür. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** ise **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'yi şehit eder. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** ve Hz. Ali hemen **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'nin üzerine atılarak onu da öldürürler.

Namlı cengaverlerinin mübarezede birer birer öldürülmesi müşriklerin moralini bozar. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** gazapla meydana atılıp fahriyyeler söyleyerek onları yeniden harbe hazırlar. İki ordunun birbirine saldırmasıyla harp başlar. Ashaptan

### **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** ve **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** şahadet şerbetini içerler. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'in bildirmesiyle **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, yerden bir avuç toprak alarak müşriklerin yüzlerine serper. Peygamberin serptiğı bu toprakla kâfirlerin ileri gelenlerinin gözleri kör olur. Cenâb-ı Hak 1000 melekle müslümanlara yardım eder. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** ashabına, amcası **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'in bu savaşa istemeyerek katıldığını, bu sebeple karşılaştıkları vakit onu incitmemelerini tenbihler. Ensar'dan Hz. Muaz, Peygamberimizin azılı düşmanı **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'i bir darbeyle yere yıkar. Ashaptan **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** savaşıırken kılıcı kırılır. Peygamberimiz ona bir ince çubuk verir. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** o çubuk ile pek çok müşrik öldürür. Muhacirlerin büyüklerinden **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** reislerinden **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** ve oğlunu yakalar. Onları peygamberimize götürürken **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** tesadüf eder. Onları öldürmeye davrandığında, **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** sebebini sorar. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**: “İslâm ile müşerref olunca, bu iki şâkî dinimi terk etmem için bana çok işkence ettiler. Şimdi intikamımı almalıyım” diye karşılık verir. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'in hikâyesini duyan müslümanlar gayrete gelip hemen o iki alçağı öldürürler.

Müşrikler bozguna uğrayıp kaçmaya başlarlar. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'i yakalamaları için ashabına emreder. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** bu emri yerine getirmek için dolaşırken o merdudun yerde yaralı bir vaziyette yattığını görür. Başını keseceğı zaman, **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** hangi tarafın galip geldiğini sorar. Müslümanların muzaffer olduğunu öğrenince: “Başımı şu şartla kes; yere düştüğü zaman müslümanlara heybetli görünsün” der. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'in başını kesip **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'e getirir. Rasûl-i Ekrem bunun üzerine ellerini açıp Allahü Teala'ya hamd eder. Müslümanların kesin zaferiyle sonuçlanan bu savaşta sahabelerden on dört kişi şehit olur. Müşriklerden ise yetmiş kişi öldürülür, yetmiş de esir alınır. Zafer müjdesini **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'e ulaştırmak üzere **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** görevlendirilir. Bilahare **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** de ashabıyla **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'ye yönelir. **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** halkı kadın-erkek, çoluk-çocuk **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**'i ve sahabeleri büyük bir coşkuyla karşılayıp bayram ederler.

### **Dil ve İfade Özellikleri**

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** tahkiyevî bir üslûpla kaleme alınmıştır. *Tevhid* ve *na'ıtlarda* şair yer yer heyecanlanır. Bu bölümlerde üslûp hitabî üslûba dönüşür. Fakat mesnevî olması sebebiyle eserin bütününe tahkiyevî üslûp hâkimdir. *Beyan-ı özr* mahiyetindeki beyitlerde ifade samimidir. Yabancı kelime ve terkipler bulunmakla beraber, dil ağır sayılmaz. Türkçenin cümle yapısını fazla zorlamayan, oturmuş, sağlam bir şiir diline sahiptir. Aşağıdaki beyitler şiiriyeti elden bırakmamış, sade Türkçenin güzel örneklerindedir:

Ser-geğte idim reh-i hev@da  
falm\_ğd\_ göñül bir @ğn@da  
D@\_ olur idim görünce l@le  
fan a\_lar idim görüp piy@le  
Dilden söz atard\_ mihre d@\_m  
Sönmezdi \_ab@a dek çer@\_m  
(b. 108-110)

Sonuç olarak diyebiliriz ki, **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** dînî-destanî mahiyetde küçük bir mesnevî olup Türk mesnevî edebiyatında fazla bir öneme sahip değildir.

## Nüshas\_

*Gazve-i Bedr*'in bilinebilen yegâne nüshas\_ İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., TY 66, yk. 1b-15b aras\_nda bulunmaktad\_r. Ad\_ geçen nüshan\_n tavsifi şöyledir:

Zencirekli, köşebentli, alt\_n yald\_zl\_ pek çok çizgiden müteşekkil beyzî orta şemseli, şirâzeli, yeşil renkli meşin bir cilt içinde 100 yaprak bulunmaktad\_r. Yaprak kenarlar\_ yald\_zl\_d\_r. 200x130 (164x76) mm. ebad\_nda; âharl\_, ince, krem rengi kâğ\_t üzerine, içi yald\_zl\_ üç mavi çizgiden ibaret cetvel içerisinde, çift sütuna 17 sat\_rl\_ güzel bir talikle yaz\_lm\_şt\_r. Başl\_klar k\_rm\_z\_ olup 1b'de sade, müzehhep mihrabiye vard\_r.

1b-15b'de *Gazve-i Bedr*, 17b-98b'de *Türkçe Divan* yer almaktad\_r. 13a-15b yapraklar\_ aras\_nda 5 dikine, 10 enine içi yald\_zl\_ çizgilerle çevrili, kare şeklindeki hanelerde Bedir Gazvesi'ne kat\_lan sahabelerin isimleri kay\_tl\_d\_r.

Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir.

Bağ\_ : *El- amdü li-r@\_ imi'l-ber@y@*  
*Ve'ğ-ğükr li- '@limi'l-çaf@y@*

Sonu: Ço\_lar bu es@m\_ürmetine  
i\_@l olund\_v@\_l-ne

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

### \_AZVE- \_BEDR

Mef' \_lü mef' \_ilün fe' \_lün

- 1 *El- \_amdü li- r' \_imi' l- ber' y' Ü 1b*  
*Ve' ğ- ğükr li- ' \_@limi' l- çaf' y' Ü*
- 2 °amd aña ki \_amd aña  
sez' d \_r  
Sulş' n- \_ ser- r- i kibriy' d \_r
- 3 D' nende- i s\_ rr- \_ müstetirdir  
— \_maz buña ğübhe Tañr \_ birdir
- 4 Bu kevn ü fes' d \_ çal \_ idendir  
Øal \_ yla ni \_ m \_ n \_ virendir
- 5 Revna \_- dih- i b' \_ - \_ fer- niğ  
şr' yiğ- i gülsit' n- \_ b- niğ
- 6 Ferm' n- dih- i taçtg' h- \_ imk' n  
Ferm' n- ber- i va\_ ğ u şayr u ins' n
- 7 Sulş' n- \_ vel' yet- i bid' yet  
Ğ' henğeh- i milket- i nih' yet
- 8 Peyd' -kün- i her nih' n u peyd'  
Peyd' vü nih' nda kendi peyd'
- 9 'şlemlere fey\_ ü c\_ d andan  
Kevne ğeref- i vüc\_ d andan

<sup>1</sup> Hamd iyilere rahmet eden Allah'a mahsustur. Gizli ğeyleri bilen Allâh'a ğükürler olsun.

- 10 Mi' m' r- \_ es' s- \_ çarç- \_ heftüm  
Bir \_ un' \_ an\_ ñ behiğt- i heğtüm
- 11 D- b' ce- ş\_ r' z- \_ nüsç- a- i c' n  
Ğ- r' ze- keğ- i kit' b- \_ imk' n
- 12 Kühine ç\_ red çay' l yitmez Ü 2a  
Ol c' nibe 'A\_ l- \_ kül de gitmez
- 13 Her nesneye \_@t\_ d \_r mez' y'  
Hep kendi bu görülen mer' y'
- 14 Eğy' da ne var ki ola \_@hir  
Hep kendisi \_@hir ü me \_@hir
- 15 \_@t\_ a\_ adiyet üzre muşla \_  
Te' - \_ rdedir ta' addüd anca \_
- 16 E\_ d' d- \_ 'an' \_ r\_ idüp cem'  
M' nend- i fet- l ü ğu' le- i ğem'
- 17 \_ns' n\_ o s\_ rra ma \_ har itmiğ  
Kendi e- erine ma \_ dar itmiğ
- 18 S\_ rr- \_ ene küntü kenz' i iğ' r  
\_ tmek için itdi çal \_ i \_ h' r
- 19 Va\_ f\_ nda zeb' n- \_ nuş\_ k\_ t' h  
*El- \_ udretü ve' l- cel' lü li' ll' h*
- 20 Ey mübdî' - i k' rg' h- \_ çil \_ at  
Taçm- r- kün- i çam- r- i f\_ şrat
- 21 Ey ğ' hlar\_ ñ pen' h u ğ' h \_  
Va\_ f\_ eyleyemem seni kem' h- r

<sup>18</sup> *ene küntü kenz:* Hadis olarak nakledilen “Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmeyi diledim, halk yarattı m; onlara kendimi bildirdim ve onlar da beni bildiler” mealindeki rivayetten iktibastır. Aliyyülkârî'ye göre hadis olmayan bu sözün manası sahihtir. el-Aclûnî: *Keğfü' l- Hafâ*, C. II, Beyrut, 1408/1985, s. 132.

<sup>19</sup> *El- udretü ve' l- cel' lü li' ll' h:* Kudret ve celâl Allâh'a mahsustur.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

- 22 Leb-beste-i infi‘@l-i cürmem  
°ayret-zede-i çay@l-i cürmem
- 23 Öamy@ze-keğ-i emel deh@n\_m  
Mift@\_-\_ der-i güneh zeb@n\_m
- 24 Bir ba\_rdeyim ki mevci s¬m@b  
L¬m@n\_bel@\_ab@b\_gird@b
- 25 Maşm\_re-i cismde es¬rem  
P@-m@l çü mevce-i\_a¬rem
- 26 Olmam ten-i ç@k¬ ile \_@’im  
M@nende-i gird-b@d d@’im
- 27 Fülk-i emelim ğikest bulmaz  
Ba\_r-i hevесе ken@re olmaz
- 28 Mebde’de olal\_y@d ad\_m Ü 2b  
Hiç ç@ş\_ra gelmedi me‘@d\_m
- 29 ‘\_y@n ile geçdi r\_zg@r\_m  
Hep \_\_rete düğdi i’tib@r\_m
- 30 ,abş olmad\_gitdi nefsi ser-keğ  
Y and\_rd\_vüc\_dum\_bu  
@teğ
- 31 Te’¬rine r\_uñ old\_m@ni‘  
K@l@-y\_\_av@s\_m itdi \_@yi‘
- 32 Geldim geleli bu \_@kd@na  
Fikrim ğeb u r\_z @b u d@ne
- 33 Ne ğükr-i ‘aş\_yye-i\_l@h¬  
Ne @h-\_ ned@met old\_g@h¬
- 34 Küfr@n-\_ni‘amla geçdi ‘ömrüm  
Efs\_s ki \_amla geçdi ‘ömrüm
- 35 Y@d eylemedim dem-i ba\_@y\_  
—ard\_m iki dest ile fen@y\_
- 36 Arturmaday\_m emel çay@lin  
Fikr itmeyüp @ç\_r infi‘@lin
- 37 Oldum ten içinde p@y-der-gil  
Y\_\_d\_beni bu bel@l\_menzil
- 38 Luşfuñla beni sen itdiñ ¬c@d  
fullu\_baña old\_\_ayra mu’t@d
- 39 Sen r\_\_\_m\_eylediñ mu‘ayyen  
Ben\_ayrdan isterim mu\_annen
- 40 Benden ne ise net¬ce \_@d\_r  
Yo\_ anda \_av@b hep çaş@d\_r
- 41 Y@ Rab kerem it\_im@yet eyle  
‘Adl itme baña ‘in@yet eyle
- 42 Y@ Rab be-\_af@-y\_\_alb-i ‘@ğ\_\_  
Y@ Rab be-vef@-y\_‘ahd-i \_@d\_\_
- 43 Y@ Rab be-ciger -ç\_r@ğ¬-i ‘ağ\_\_  
Y@ Rabb be-eğk-p@ğ¬-i ‘ağ\_\_
- 44 Y@ Rabb be-d@\_-\_l@le-i ‘ağ\_\_  
Y@ Rab be-mey-i piy@le-i ‘ağ\_\_
- 45 Y@ Rabb be-\_asret-i \_ar¬b@n Ü 3a  
Y@ Rabb be-\_@let-i \_ar¬b@n
- 46 Y@ Rabb be-ğ\_r\_ andel¬b@n  
Y@ Rab be-küğ@yiğ-i gülist@n
- 47 Y@ Rab be-cen@b-\_p@k-i A\_med  
Y@ Rab be-ma\_abbet-i Mu\_ammed
- 48 B¬-m@ye vü b¬-nev@ vü b¬-kes  
Ser-geğte-i n@-mur@d Nevres

35 —ard\_m kelimesi metinde imla hatas\_ olarak  
,@rd\_m ğeklinde yaz\_lm\_ğt\_r.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

- 49 Geldikde \_u\_\_ra dest-beste  
\_ki eli \_anda ser-ęikeste
- 50 Boyn\_nda sel@sil-i ma‘@\_¬  
Aln\_nda nüviğte laf\_-‘@\_¬
- 51 Ba\_ęla o\_ar\_a-i gün@h\_  
f\_l fa\_luñ ile cez@\_l@h¬
- 52 Ba\_ma yüzi \_aras\_na an\_ñ  
Yüzi \_uy\_ için enbiy@n\_ñ
- NA‘T-I ĞERİF
- 53 f\_l ey\_alem-i fes@ne-perd@z  
Na‘t\_ğeh-i enbiy@ya @\_@z
- 54 Düç b@rgeh-i cih@n-pen@ha  
‘Ar\_eyle niy@z\_p@diğ@ha
- 55 \_@t\_sebeb-i vüc\_d\_şdem  
B@b-\_keremi mel@\_-‘@lem
- 56 Ferm@n-dih-i milket-i \_\_demdir  
Sulş@n-\_mel@’ike\_ağemdir
- 57 şv@zesi ile şold\_düny@  
Øal\_olmad\_n şdem ile °avv@
- 58 fand¬l-i meh\_olmad\_n müğa‘ğa‘  
Ğar\_olmam\_ğ idi mihre maşla‘
- 59 Øurğ¬d-i ceb¬n-i fey\_-t@b\_  
Pür itmiğ idi bu nüh \_\_b@b\_
- 60 Ger itse ğef@‘ati ta‘allu\_ Ü 3b  
‘\_y@na -ev@b ider temellü\_
- 61 fahr ile iderse na\_ra-i n¬m  
Olurd\_Ca¬m c\_y\_-Tesm¬m
- 62 Sulş@n-\_müfaçam u mübeccel  
—aff-\_rusüle im@m-\_evvel
- 63 şr@yiğ-i gülğen-i ris@let  
P¬r@ye-dih-i riy@\_-bi‘-et
- 64 f\_lmasa\_uh\_r eylemez ç\_r  
Mihr-i keremi if@a-i n\_r
- 65 Mihr-i ruç\_na na\_ar o\_adr\_ñ  
No\_@n\_tam@m-\_rütbe bedriñ
- 66 Pest old\_yan\_nda mihr-i\_adri  
Engüğti hil@l itdi bedri
- 67 Ey b@rgeh-i pen@h\_ümmet  
D@d-@ver-i d@d-ç@h\_ümmet
- 68 °addim ne ki va\_f idem seni ben  
G\_y@ eger itmeseñ beni sen
- 69 Va\_f\_ñ nice mümkün ola benden  
Kim nuş\_a mec@l yo\_dehenden
- 70 Ser-geğte-i v@d¬-i hev@yam  
P@-çufte-i mev\_\_f-i bel@yam
- 71 P@y\_mda\_omad\_t@b la\_ziğ  
\_tdi dilimi çar@b la\_ziğ
- 72 Ç@k itdi der\_num\_çü l@ne  
Sevd@-y\_le\_@yi\_-i zam@ne
- 73 Ey mer\_amet-i\_am@n\_ümmet  
Ferm@n-dih-i ‘ar\_a-i\_y@met
- 74 Ğ@h@n\_er@’ik-i çil@fet  
Neğğ@r-ev@mir-i ris@let
- 75 Evt@d\_ç\_y@m\_d¬n-i A\_med  
°arr@s\_ğer¬‘at-i Mu\_ammed
- 76 Erk@n\_@av@’im-i ris@let Ü 4a  
A’y@n\_med¬ne-i vel@yet

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

- 77 B\_-Bekr ü 'Ömer ğef¬\_u '®dil  
'O-m®n u 'Al¬\_al¬m ü pür-dil
- 78 Evl®d-\_ 'i\_®m 'izzeti-çün  
A\_®b-\_ kir®m \_ürmeti-çün
- 79 Fery®d-\_\_az¬nim ile ma\_ğer  
Ber-hem-zede old\_\_\_ zam®nlar
- 80 Ra\_m eyle bu 'abd-i pür-\_u\_\_ra  
Yo\_dur vara[ca\_] yüzüm \_u\_\_ra
- 81 '\_\_\_y®n\_ma ba\_ma \_\_l ğef®'at  
Mu\_t®c-\_ in®yetem 'in®yet
- SEBEB-\_ TE'LjF-\_\_AZVE-\_  
BEDR
- 82 Bir gün ki dü p®diğ®h-\_ fahh®r  
Yek-d¬gere \_arğu şutd\_ peyg®r
- 83 \_®lib görünüp sip®h-\_ Ø®rezm  
Ğ®m ehline ğ\_m old\_ ol rezm
- 84 Sult®n-\_ °abeğ olup gür¬z®n  
Ğ®hengēh-i R\_m'a \_ald\_ meyd®n
- 85 Gerçi 'aceb eyledi savağ\_  
Mihriñ berelendi l¬k bağ\_
- 86 Gördi bereyi çü ğ®h-\_ man\_\_r  
şteğlenüp old\_ lücce-i ğ\_r
- 87 \_tdi \_amel üzre \_amle n®g®h  
—an \_urd \_oyuna girdi All®h
- 88 \_tdi bu bür\_det-i me\_®'ib  
K®f\_ra miz®c-\_ müğki \_®lib
- 89 Ya'n¬ ki bah®r-\_ '®lem-efr\_z  
\_tmiğdi cih®n\_ reğk-i nevr\_z
- 90 Ğ®i-\_ güle ç\_\_m\_ğ idi bülbül  
K®i-\_ felege virüp tezelzül
- 91 Açm\_ğd\_ kit®b-\_ gülsit®n\_ Ü 4b  
Ta\_r¬r ider idi b\_sit®n\_
- 92 Göñli aç\_lup gülüñ çemenden  
Ç\_\_m\_ğd\_ hen\_z p¬rehenden
- 93 Ø®r\_ñ keder old\_\_\_n idüp his  
Göz \_absine alm\_ğ idi nergis
- 94 Lu'b itmek için ğeh-i bah®ra  
N¬l\_fer at\_ld\_c\_y-b®ra
- 95 Leyl®-y\_ güle hez®r\_meft\_n  
Gördiği dem old\_b¬d-i Mecn\_n
- 96 Peyvend idi l®leye benefēe  
—an \_ond\_ piy®leye benefēe
- 97 Şolanmada ince ince c\_lar  
Serviñ aya\_\_na düğdi \_ular
- 98 fumr\_n'ola arturursa ğev\_i  
Her meclise \_al\_a old\_ şav\_\_
- 99 —a\_n-\_ çemen old\_l®lelerle  
Bir bezm ki pür piy®lelerle
- 100 Şutd\_ çemeni nih®l-i nev-res  
Ferğ old\_zem¬ne sebz-i aşlas
- 101 Şar\_itdi o demde ehl-i\_o\_bet  
Her \_\_ğede bir bis®ş-\_ 'iğret
- 102 Her s®ye-i naçl-i c®n-fez®da  
Cem' olm\_ğ idi niçe füt®de



## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

- 103 Her bir leb-i c\_da niçe a\_b@b  
Ser-ğ@r-\_ neğ@ş-\_ @lem-i @b
- 104 \_tmekde çul@a geğt ü seyr@n  
Benden \_ayr\_ cih@n\_ içv@n
- 105 \_çv@n şarab u \_af@da her dem  
Ben mu\_şarib-i \_av@'il-i \_am
- 106 —a\_b@-y\_fir@-\_ \_h\_ğ-fers@  
\_tmiğdi \_av@s u 'a\_l\_ ya\_m@
- 107 \_am itmiğ idi beni müğevveğ  
f\_lm\_ğd\_ dili ten\_r-\_ @teğ
- 108 Ser-geğte idim reh-i hev@da Ü 5a  
falm\_ğd\_ gönül bir @ğn@da
- 109 D@\_ olur idim görünce l@le  
fan a\_lar idim görüp piy@le
- 110 Dilden söz atard\_ mihre d@m\_m  
Sönmezdi \_ab@a dek çer@m\_m
- 111 C@n-s\_çte-i fir@\_ idim ben  
Dil-çaste-i iğtiy@\_ idim ben
- 112 Ay\_rm\_ğ idi sipihr-i \_add@r  
Ol sifle-nev@z-\_ \_merdüm-@z@r
- 113 Ser-m@ye-i 'izz ü rif'atimden  
D@m@n-\_ veliyy-i ni'metimden
- 114 Alm\_ğd\_ der\_n\_ renc-i kürbet  
Olm\_ğd\_ vaşan fa\_re\_urbet
- 115 \_tmiğdi güsiste n@-üm-d<sup>ı</sup>  
Ğ-r@ze-i nüşa-i üm-di
- 116 S-nemde ter@küm eyleyüp derd  
Az \_ald\_ ki cism-i derd-i pür-verd
- 117 M@nend-i çen@r olup für\_z@n  
Ecz@-y\_ 'an@\_r ola s\_z@n
- 118 El-\_\_\_ a bu \_@l ile gezerken  
Keyfiyyet-i \_@li fikr iderken
- 119 Gördi beni böyle z@r u b-m@r  
Dery@-y\_ vef@ bir eski \_am-ç@r
- 120 Hem-derd ü en-sim idi ço\_dan  
\_am-ç@r u cel-sim idi ço\_dan
- 121 Ol daç\_ benim gibi sitem-keğ  
An\_ñ da dili ten\_r-\_ @teğ
- 122 Uym\_ğ \_am-\_ 'ağ\_aña ulağm\_ğ  
Cell@d-\_ felekle \_an yalağm\_ğ
- 123 Temk-n ile zaçm-\_ l-k oñulm\_ğ  
Derd ü \_am\_aña şab-'at olm\_ğ
- 124 Bükmiğ belini zam@ne ba\_m\_ğ  
Atm\_ğ o\_n\_yay\_n\_ya\_m\_ğ
- 125 Meyç@ne-i 'ağ\_da şuruğm\_ğ Ü 5b  
Çekmiğ aya\_n\_ oturuğm\_ğ
- 126 Ğ@hengēh-i kiğver-i tecerrüd  
Tenh@-rev-i v@d-i teferrüd
- 127 Ra\_m itdi didi ki ey bel@-keğ  
Ne sende bu \_\_ş\_r@b u @teğ
- 128 Derdiñ nedir ey siyeh-sit@re  
Her ğeb ne sebep bu @h u z@re
- 129 T@r itdi sipihri d\_d-\_ @h\_ñ  
Fery@d-\_ ğeb @h-\_ \_ub\_g@h\_ñ
- 130 Gitdiyse eger veliyy-i ni'met  
—\_atdedir ol Øud@'ya minnet
- 131 Bir özge \_am\_ñ var ise bill@h  
Derm@n ideyim beni \_\_l @g@h

104 \_kinci m\_srada sekt-i melih vard\_r.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

- 132 Bir derd yo\_ey es-r-i \_\_rm®n  
K'olmaya cih®nda aña derm®n
- 133 \_sterseñ eger neğ®ş-\_ç®ş\_r  
Ser-m®ye-i inbis®ş-\_ç®ş\_r
- 134 Pey\_amber-i ®ç\_ru'z-zam®n\_ñ  
Ol bedre\_a-i reh-i hüd®n\_ñ
- 135 ş-®r\_n\_y®d idüp zeb®n\_  
Ol\_ar\_a-i fey\_-i c®vid®n\_
- 136 Na\_m it çaber-i\_az®-y\_Bedr'i  
şv®ze-i m®-cer®-y\_Bedr'i
- 137 Esm®'-i\_uz®t-\_Bedr'i\_ayd it  
,\_mn\_nda şuy\_r-\_fey\_i\_ayd it
- 138 Olsun sebab-i ni\_®m-\_\_®liñ  
Ser-m®ye-i inti\_®m-\_\_®liñ
- 139 şr®yiğ-i\_af\_a-i zam®n\_  
Ol köhne ger-f-i d®st®n\_
- 140 Yaz ş®-\_sipih-r-i l®civerde  
faz sikkeyi sen de şurma zerde
- 141 'Ar\_eyle o tuçfe-i ger-fi  
Ol na\_m-\_müsel-i laş-fi
- 142 A\_a-y\_ker-m-i k®m-r®na Ü 6a  
Melc®-y\_e'®\_\_m-\_zam®na
- 143 Ferm®n-dih-i kiğver-i sem®\_at  
şr®yiğ-i taçtg®h-\_devlet
- 144 Ferm®n-ber-i °a\_ret-i Peyamber  
Ferm®n-ferm®-y\_heft kiğver
- 145 \_\_ğ eyleyicek bu nu\_\_u pendi  
\_®yetde şab-'atim begendi
- 146 Bildim ki ger ihtim®m idersem  
Bu na\_m\_eger tam®m idersem
- 147 Eyler keder ü \_am\_iz®\_a  
Olur baña m®ye-i ir®\_a
- 148 Düny®da ni\_®m-\_\_®le b®'i-  
'U\_b®da olur cem®le b®'i-
- 149 Ey müfteçir-i kib®r-\_devlet  
Ey\_uvvet-i b®z\_-y\_çil®fet
- 150 Erb®b-\_kem®li ğ®d idersin  
Ek-er o gür\_h\_y®d idersin
- 151 Dügmenlere dest-g-r olurs\_n  
B-ç®relere\_ah-r olurs\_n
- 152 N'olur baña da in®yet itseñ  
Luşf itseñ eger i'®net itseñ
- 153 Müsta\_ra\_-\_lücce-i düy\_nam  
D®yiner elinde pek zeb\_nam
- 154 Redd eyleme Nevres'i efendim  
Ğ®d eyle o b-kesi efendim
- 155 Pey\_amberi eylemiş ves-le  
Derg®h\_ña gelmiş an\_ñ ile
- 156 L®y\_\_degül ise de o n®-k®m  
Pey\_amber için \_\_l aña ikr®m
- ş\_şZ-I DşSTşN-I VAfşY\_'-\_  
BEDR\_YYE Ü 6b
- 157 Serd®r-\_sipeh-keğ-i riv®yet  
Bu 'arsaya böyle çekdi r®yet
- 158 Çün sinn-i ger-f-i Façr-i '®lem  
Elli üçi eyledi mükerrerem
- 144 \_kinci m\_srada sekt-i melih vard\_r.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

- 159 B@-emr-i Øud@-y\_ b^-müd@n^-  
Baş\_@'ya ved@' idüp nih@n^-
- 160 'zzet ile şutd\_ol şar^-\_i  
—\_dd^-\_i 'at^-\_idi ref^-\_i
- 161 \_-n@ 'ağere reb^-\_i evvel  
\_-neyn günü Nebiyy-i mürsel
- 162 \_tdi çü hüm@-y\_ 'arğ-peym@  
fuğlu\_ va\_ ti Med^-ne'yi c@
- 163 Çün\_ icretiñ iki old\_ s@li  
Neğr eyledi emr-i\_ i'l-Cel@li
- 164 A\_@b\_- kir@ma viridi dirler  
ş-@r\_- cih@ddan çaberler
- 165 Bir\_@file-i fureyğ-i bedk@r  
M@nend-i\_ ş@r\_- ester-i b@r
- 166 \_tmiğdi o demde b@-hez^-met  
Baş\_@'ya D\_mağ\_'dan 'az^-met
- 167 S@l@r idi añlara B\_-Süfy@n  
Şayy eylemede şar^-\_i ç\_i\_l@n
- 168 Cibr^-l bu rekbi idüp i'l@m  
Pey\_ambere çün yetürdi pey\_@m
- 169 A\_@b\_n\_ mescide idüp cem'  
Ol cem'a Ras\_l\_ old\_ çün gem'
- 170 Ol rekbden eyleyüp çaberd@r  
A\_@ba buyurd\_ yine tekr@r
- 171 Bu rekbe te\_@bül old\_l@z\_m  
Olma\_gerekiz cih@da '@zim
- 172 Sem'an diyüp itdiler it@'at  
Cem' olma\_a gitdiler o s@'at
- 173 En\_@r u Muh@cir^-n'den hep Ü 7a  
Üç yüz onuç old\_lar mürettep
- 174 D@m@d\_- Neb^- geç^-\_i ser-b@z  
Ğ^-r-i 'a\_ 'Aliyy-i Øayber-end@z
- 175 Sanc@\_- Ras\_l'i itdi ber-d\_ğ  
Dery@-y\_ vel@yet eyledi c\_ğ
- 176 Mu\_ 'ab ile bir fer^-d-i En\_@r  
—ad gev\_ ile old\_lar 'alemd@r
- 177 Old\_\_\_ im@met old\_ma'l\_m  
Müstevdi'-i\_ bn-i Ümm-i Mekt\_m
- 178 Taçl-f olunup Med^-ne içre  
M@nende-i r\_\_ s^-ne içre
- 179 Çün heğtüm-i m@h r\_za irdi  
ş-@r\_- sefer bür\_za irdi
- 180 'Azm itdi o dem Ras\_l-i @g@h  
Bir vech ile kim teb@rek'all@h
- 181 Tefv^-\_ 'alem-keğ-i sip@h\_  
Dümd@r i'@net-i\_l@h^-
- 182 Ser\_-@file-i fureyğ n@g@h  
'Azm-i nebev^-den old\_@g@h
- 183 Arturd\_ dilinde\_ ş\_r@b\_  
Gösterdi hez@r in\_l@b\_
- 184 N'ola didi\_@limiz ki\_@l@  
ş-@r\_- tezelzül old\_peyd@
- 185 En\_@r u Muh@cir^-n'i alm\_ğ  
Bu yaña Mu\_ammed at\_alm\_ğ
- 186 Tedb^-r nedir bu derde söyleñ  
Bu emrde bir tefekkür eyleñ

162 \_kinci m\_srada sekt-i melih vard\_r.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

- 187 Bir araya geldi ehl-i  r   
Re'y eylediler bun\_ ki\_  l 
- 188 Ger Mekke'den olmaz ise imd d  
Bir ferd bu yerden olmaz  z d
- 189 A b r idelim furey e\_  li  
Yo\_  zge  al \_ i\_ tim li
- 190 Ald\_ eline\_ alem B\_ S fy n\_   7b  
Dem-beste v  dil- ikeste\_ ayr n
- 191 \_cm l id p o\_  li der-\_  l  
Baş\_  'ya bir  dem itdi irs l
-   B-DjDEN-\_   T\_KE
- 192  r ze-ke n-\_ metn-i ted\_  \_  
Bu va\_  ay\_ b yle itdi ta\_  \_
- 193 Kim bir gice  stike ider   b  
  b\_nda g r r ki geldi bir   b
- 194 Bir seng-i gir n elinde amm   
Eyler an\_ Mekke  zre il\_  
- 195 Old\_  \_  cak o seng elinden  
P r-ra ne b y\_t\_ Mekke andan
- 196 Deh etle men mdan uyand\_  
Baş\_  'y\_  ar b old\_ \_and\_
- 197  Abb s'\_ buyurd\_ itdi i\_  r  
Ol v \_  adan olup  aberd r
- 198  Abb s\_    va\_  ay\_ i itdi  
\_ f s\_n\_ itdi emr bekitdi
- 199 Yol  zre d  r olup Vel d'e  
Na\_l eyledi\_  li ol pel de
- 200 Ol da pederine itdi i\_h r  
B\_ Cehl'e yeti di   r\_ k r
- 201 B\_ Cehl-i la' n    eyledi g\_    
M nend-i  um-\_  ar b id p c\_  
- 202  Abb s'a\_ a\_  ret itdi v fir  
  n k l an-\_  te  old\_ k fir
- 203 Didi eger olmaz ise\_  hir  
Ta'b r-i d   ek g r rsiz   ir
- 204 Kim olas\_ z\_ aram\_ zda ma r\_ d  
Hem ek\_ eb-i ehl-i beyt ma' d\_ d
- 205 Da \_ ni e m  rik n-i b -b k  
\_tdi an\_ serzeni le\_ amn k
- 206   zn ile r c\_  \_ ld\_  Abb s\_   8a  
E y '\_ n\_ itdi\_ al\_ a-i yas
- 207    g n ge ecek bu m -cer ya  
Ol   'ife geldi bir araya
- 208 Abb s da bir  arafda  urm\_    
\_ayret cigerine  te  urm\_  
- 209 \_sterdi ki ala intik m\_n  
B\_ Cehl'in ide  ikeste c m\_n
- 210 N g h sef r old\_ peyd   
\_tdi  aber-i furey 'i inh 
- 211 Fery d ile eyley p nid y\_  
Bildirdi net ce m -cer y\_
- 212 Yand\_    g r ndi k r-\_ n -sehl  
 te lere d men-i Eb\_ Cehl

198 *itdi emr* kelime grubu yazmada *emr itdi*  eklinde kay\_tl\_d\_r, vezin gere'i *itdi emr* dizili iyle metne al\_nm\_ t\_r.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

- 213 \_md@da teh' e itdiler hep  
Biñ ğaıs- \_ pel-d olup müretteb
- 214 B\_ Cehl-i la' n re' s-i küff@r  
M@d\_n\_ an\_ñ ğik@r\_ eğr@r
- 215 \_md@da çü \_\_ld\_ lar tek ü p\_  
\_tdi müterreddid anlar\_ bu
- 216 K'olm\_ğd\_ mu\_ addem ol çaberden  
Anlarla Ben Ken@ne düğmen
- 217 Fikr eylediler ki biz gidersek  
Tenh@ bu ma\_@m\_ terk idersek
- 218 Düğmen ola\_@lden çaberd@r  
Belki ide Mekke üzre\_ l\_ ar
- 219 Bu vehm ile old\_ lar çü\_ ayr@n  
Girdi araya o demde ğeyş@n
- 220 Olup müteme—il anda k@fir  
Bir ğaı\_ Ben Ken@ne'dendir
- 221 Yo\_dur size s\_'-i\_ a\_d bizde  
Olmañ müterreddid 'azmiñizde
- 222 Ol ğir\_ime-i\_ ab@set-ef^@l  
Ğeyş@na uyup yürüdi der-\_@l
- 223 Old\_\_areketlerinden a\_dem Ü 8b  
Mesm'\_- Cen@b- Faır-i '@lem
- 224 Kim c@nib-i Bedr'e itdiler 'azm  
B\_ Cehl ile müğrik-n-i b'-\_azm
- 225 Cem' itdi\_ a\_@be-i kir@m\_  
Her birine idüp i\_tir@m\_
- 226 Tar\_ eyledi meğveret bin@s\_n  
furd\_ o ma\_alde ceng es@s\_n
- 227 N@zil olup anda peyk-i Mevl@  
Fet\_ ile beğ@ret itdi inb@
- 228 f\_ld\_ oradan Ras\_l-i Ekrem  
Ser-menzil-i 'Adve'yi mükerrem
- 229 \_rdi çaber-i ğeh-i ris@let  
Kim 'Adve'ye eylemiğ\_ 'azmet
- 230 Ser-geğte-i vehm olup B\_ Süfy@n  
A'v@n\_ na didi z@r u giry@n
- 231 Y@ ma'ğer-i\_ avm iğitdiñiz mi  
Hiç\_@li tefekkür itdiñiz mi
- 232 °@l@ ki ta\_ arrüb itdi b'-\_ ad  
Ecn@d ile gelmede Mu\_ ammed
- 233 Şurma\_ ne rev@ aña mu\_@bil  
Øurğ-de olur m\_erre\_@'il
- 234 fal\_up o ma\_alden old\_@\_l  
Bir Bedr'e ba'-d yerde n@zil
- 235 Çün düğdi miy@neye mes@fe  
Ref^ old\_ fureyğ'den meç@fe
- 236 B\_ Cehl'e kit@b\_ ld\_ irs@l  
Kim eyleye sür'atinden ihm@l
- 237 \_ann eyledi kim çal@\_ buld\_  
Y@ bir varaca\_ men@\_ buld\_
- 238 B\_ Cehl çü gördi ol kit@b\_  
Ref^ eyledi çihreden\_ ic@b\_
- 239 ş-@r-\_ ta'annüd idüp i\_h@r  
Cem' itdi bağ\_ na çayl-i küff@r
- 240 Didi ki mu\_@ldir\_ uf\_lüm Ü 9a  
Bu menzile düğdi çünkü yolum

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

- 241 Ta\_m-m-i 'az-met itdi andan  
Deprenmedi old\_\_\_mek@ndan
- 242 Eşr@f\_ meger iderdi seyr@n  
B\_ Bekr ile ol Ras\_l-i -ğ@n
- 243 Bir p-re düç@r olup peyamber  
Sulş@n- cih@n-pen@h- ekber
- 244 —ord\_didi\_andad\_r B\_ Süfy@n  
B\_ Cehl-i la'-n ne yerde el-@n
- 245 Ald\_ çaber old\_\_\_mek@ndan  
A\_\_@ba dönüp peyamber andan
- 246 Tert-b-i lev@z\_m- cih@da  
Sa'y eylediler daç\_ ziy@de
- 247 \_tdi çü 'ar\_s- @ft@b\_  
P-r@ye-keğ-i\_ader\_ic@b\_
- 248 Ç\_d\_ öñice 'Aliyy-i @g@h  
Eşr@f\_ tecessüs itdi n@g@h
- 249 Gördi iki müğrik-i sitemk@r  
\_tdi ikisin daç\_ girift@r
- 250 Ald\_ o iki le'-mi fi'l- @l  
f\_ld\_\_adem-i Ras\_l'e - @l
- 251 Anlar daç\_ virdiler çaberler  
fu\_v@'da diyü cün\_d- k@fer
- 252 Ta\_m-m-i 'az-met itdi ol dem  
A\_\_@b ile mefçar-i dü '@lem
- 253 \_tdi 'acele Nebiyy-i Mürsel  
Kim \_abş ide m@'-i Bedr'i evvel
- 254 A'd@ daç\_ eylemiğdi neh\_at  
Anda\_ uralar \_\_y@m-\_ nekbet
- 255 R@h- \_şaleb-i fureyğ'i ol @n  
Sedd eyledi bir 'az-m b@r@n
- 256 Der- @l o ğehenğeh-i mu'a\_\_am  
f\_ld\_ leb-i \_av\_- \_ Bedr'i ma\_dem
- 257 Bir \_av\_- \_keb-r idüp ing@ Ü 9b  
fond\_lar ü old\_lar müheyy@
- 258 B\_ Cehl'e vü 'askeriyle yek-ser  
\_sl@m'a \_ar-b olup mu'asker
- 259 ş-@r- \_\_t@l olup nüm@y@n  
Bağlad\_cid@le ehl-i şu\_y@n
- 260 Sulş@n- \_rusül idüp ta\_arru'  
°a\_'dan \_afer eyledi teva\_\_u'
- 261 Şutm\_ğd\_ du'@ya iki destin  
\_sterdi 'ad\_s\_n\_ñ ğikestin
- 262 Old\_ niçe eğ\_y@-y\_b-b@k  
B@- \_bn-i °\_z@m cüst ü ç@l@k
- 263 °av\_- \_Nebev-'ye hecme-@ver  
—u içmege bağlad\_\_da yer yer
- 264 Sulş@n- \_rusül buyurd\_zinh@r  
Men' eylemeñiz \_o gelsün eğr@r
- 265 Kim içse bu \_av\_dan düğüp ol  
Cez ibn-i °iz@m ola ma\_t\_l
- 266 Nuş\_- \_Nebev\_ \_uh\_ ra yitdi  
Baçt\_ bn-i °iz@m'\_ müslim itdi
- 267 Kim içdi ise o @b- \_p@ki  
C@y itdi sa'-r-i hevln@ki
- 268 Gitdikçe \_\_z\_ğd\_ cenge küff@r  
—an @teğ olup şutuğd\_ eğr@r

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

- 269 Çün \_bn-i °iz@ m gördi \_@li  
Bildi ki yaman olur me'@li
- 270 'Utbe'ye ça \_\_rd\_ didi zinh@r  
Terk olmaz ise eger bu peyg@r
- 271 Ø\_n-@be-i a\_rab@ vü a\_v@m  
Bu ma'rekeyi ider ğafa\_-f@m
- 272 Nu\_\_ ile yüri re'~s-i ceyğe  
Hem söyle e'@l~i fureyğ'e
- 273 Ol daç\_ idüp nid@ya @heng  
Hay\_\_rd\_ didi ki eylemeñ ceng
- 274 \_ki şaraf a\_rab@lar\_z hep Ü 10a  
Hem- ' \_tret ü @ğn@lar\_z hep
- 275 \_\_ğ itdi çü 'Utbe'niñ fi \_@n\_n  
B\_ Cehl eline alup sin@n\_n
- 276 'şmir yan\_na ğit@b itdi  
'Utbe didi in \_\_l@b itdi
- 277 for\_utm\_ğ an\_ bu gün Mu\_ammed  
\_tmiğ yüregın zeb\_n Mu\_ammed
- 278 Øavf\_ndan idüp fi \_@n\_yer yer  
Old\_ sebab-i füt\_r\_ 'asker
- 279 Söyle aña ç\_\_masun \_ad@s\_  
Yo\_dur buña kimseniñ r\_\_@s\_
- 280 Bu sözleri çün didi o bedk@r  
Fet\_ itdi der-i cid@li eĝr@r
- 281 Old\_ şarafeynden ğerer-ç~z  
Redd ü bedel-i sin@n- \_ser-t~z
- 282 Sulş@n- \_melek-sip@h- \_bi'~et  
Ğ~r@n- \_\_uz@ta virdi \_ayret
- 283 Didi ki iĝ@ret olmad\_\_ça  
T@ benden ic@zet olmad\_\_ça
- 284 \_tmeñ bu gür\_ha hecme zinh@r  
Sehm ile idiñ vel~k peyg@r
- 285 Te'k~d idüp bu emri ol dem  
\_tdi şaraf- \_ 'ar~ği ma\_dem
- 286 fald\_rd\_ iki eliñ du'@ya  
Sürdi yüzini der-i Øud@'ya
- 287 T@ ki süzilüp o çeĝm-i ğeh-b@z  
Z@n\_s\_n\_ itdi b@liĝ-i n@z
- 288 Anda yine \_@\_r idi \_\_dd~  
°a\_ret an\_ eylemiĝdi terf~
- 289 Bir la\_\_a çü itdi istir@\_at  
B~d@r olup didi beĝ@ret
- 290 Cibr~l-i Em~n o peyk-i Cebb@r  
Nu\_ratla hen\_z itdi içb@r
- 291 Andan yürüdi sip@h- \_a'd@ Ü 10b  
Meyd@na mi~@l-i ç\_rs-g~r@
- 292 Esved çü seg-i siy@h ol @n  
Meyd@nda old\_n~ze-efĝ@n
- 293 Meyd@n\_ didi ki geçmedikçe  
Ğol \_av\_\_uy\_ndan içmedikçe
- 294 Terk eylemezem cid@li bir dem  
Bir yere gelürse iki '@lem
- 295 Ğiddetle hüc\_m idüp o @b~  
Kim \_av\_- \_Neb~'den ala @b\_
- 296 °amza eline alup sin@n\_  
T@r eyledi Esved'e cih@n\_

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

- 297 Urd\_ aña bir sin@n- \_ k@r-  
Kim \_ almad\_ meğye iktid@r\_
- 298 Bu \_ @lde iken ol siyehk@r  
Sürdi yine semt-i \_ av\_ a reh@r
- 299 Zehr-@be-i mergi eyleyüp n\_ğ  
'Ir\_ -@b- \_ \_ am- m old\_ ser- \_ \_ğ
- 300 Meyd@na çü °am\_ a an\_ y\_ \_d\_  
'Utbe'yle Vel- d ü Ğeybe ç\_ \_d\_
- 301 Faıriyyeye eyleyüp ser-@\_ @z  
*Hel min-müb@riz*'i idüp s@z
- 302 En\_ @r'dan üç geç- '-i pür-dil  
Anlara çü old\_ lar mu\_ @bil
- 303 Hiç ba\_ mad\_ lar o mü'min- ne  
\_\_rreyle sin@n urup zem- ne
- 304 Küfv eylediler şaleb o demde  
Ç\_ \_d\_ 'Al- °amza vü 'Ubeyde
- 305 fatl itdi 'Al- Vel- d'i fi'l- \_@l  
Sa\_ r@-y\_ Ca\_ -m'e \_ld\_ irs@l
- 306 'Utbe da\_ \_ t\_ idüp \_ av@le  
Kim ide 'Ubeyde'yi iz@le
- 307 faręu şurup ol dil- r-i heyc@  
Elleędi biraz an\_ ñla amm@
- 308 'Utbe'tdi 'Ubeyde'yi rev@ne Ü 11a  
Gülz@r- \_ Na'- m-i c@vid@na
- 309 °amza vü 'Al- görünce an\_  
fatl eylediler o b- am@n\_
- 310 B\_ Cehl ğit@b idüp \_ a\_ abla  
Meyd@na er@\_ il-i 'Arab'la
- 311 Germ eyleyüp @teğ-i \_ \_t@l\_  
Faıriyyeler itdi l@-üb@li
- 312 Mihca' orada bulup sa' @det  
N\_ğ eyledi ğerbet-i ğeh@det
- 313 °@ri- da\_ \_ zer' idince c@n\_  
Sebz eyledi mezra'- \_ Cin@n' \_
- 314 N@g@h nüz\_ l \_ld\_ Cibr- l  
\_tdi bu pey@m- \_ \_ ayr\_ tenz- l
- 313 Kim meyl ide c@nib-i zem- ne  
Bir \_ ab\_ a tür@b alup eline
- 316 A' d@ya idüp an\_ feğ@nde  
Ø- re \_ \_ la gözlerini anda
- 317 Pey\_ amber alup o \_k-i p@ki  
A' d@ bağ\_ na \_ avurd\_ \_k-i
- 318 Hem bağlad\_ ğ@heti' l- vüç\_ h'a  
Olup müte\_ @bil ol gür\_ ha
- 319 Remyiñ e- eri \_uh\_ r itdi  
A' y@n- \_ fureyę'i k\_ r itdi
- 320 Ol dem yüridüp \_uz@t- \_ d- ni  
°ayret-zede itdi müğrik- ni
- 321 Girdikde biribirine ecn@d  
°a\_ eyledi biñ meklele imd@d
- 322 A\_ @ba didi o dem Peyamber  
'Abb@s'a düç@r olursañ\_ z ger
- 323 Yo\_ dur bize bu \_ \_ niyyetinde  
N@ç@rd\_ r ol \_ ar- metinde

301 *Hel min-müb@riz*: Karę\_ ma ç\_ kacak var m\_ ?

318 *ğ@heti' l- vüç\_ h*: "Yüzleri çirkinleğsin"  
manas\_ na gelen bir deyim.



## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

- 324 \_ncitmeñ o ğeh-süv®r\_ zinh®r  
\_tmeñ aña \_erre deñlü ®z®r
- 325 Meyd®na ç\_\_up Mu‘®\_ ol demÜ 11b  
B\_ Cehl-i la‘-ni itdi derhem
- 326 Büksiste \_\_lup reg-i nif®\_\_n  
Bir t- ile biçdi n\_\_f- s®\_\_n
- 327 Amm® ki ta\_ağğüd idüp a‘d®  
f\_ld\_lar an\_ behiğte il\_®
- 328 ‘U\_\_®ğē dil-r-i ‘ar\_a-i ceng  
,\_r\_®m-veğ itdi cenge ®heng
- 329 Bir mertebe itdi rezme i\_d®m  
Kim buld\_ ğikest elinde \_am\_®m
- 330 Bir ç\_b virüp aña peyamber  
Ç\_\_d\_ yine cenge hem-çü ejder
- 331 Ol ç\_b ile ğa\_ma \_an içirdi  
Küff®r\_ kesüp \_\_rup geçirdi
- 332 Meyd®n-\_ cih®da ‘Abdüra\_m®n  
Bin ‘Avf yürüdi \_\_ld\_ cevle®n
- 333 Bir \_amlede itdi ol ve\_®k®r  
O\_l\_yıla Ümeyye'yi girift®r
- 334 Ald\_ o iki le’-mi der-®l  
Kim mevkib-i ‘izze ide -®l
- 335 Yol üzre Bil®l r®st geldi  
fatl itmege anlar\_ yöneldi
- 336 —ord\_ sebebin Bil®l'e ol dem  
Didi ki Bil®l bundan a\_dem
- 337 Çün d-n-i müb-ne f®’iz oldum  
jm®n ğerefine \_®’iz oldum
- 338 Bu iki ğa\_-yi b--\_amiyyet  
\_tmiğdi baña niçe eziyyet
- 339 Terk it diyü d-n-i Mu\_şaf®’y\_  
Eylerler idi baña cef®y\_
- 340 fatl olmalı bu iki \_ar®m-  
A\_ itmelüyem o inti\_®m\_
- 341 Çün itdi Bil®l an\_ik®yet  
Y®r®n-\_af®ya düğdi \_ayret
- 342 fatl eyleyüp ol iki le’-mi Ü 12a  
C®y itdiler añlara Ca\_-m’i
- 343 El-\_\_\_a olup \_ar-n-i idb®r  
Yüz şutd\_ fir®ra \_avm-i egr®r
- 344 Emr itdi o dem Ras\_l-i Mevl®  
B\_ Cehl’i ta\_abbüs ideler t®
- 345 Bu ğidmete gitdi \_bn-i Mes‘\_d  
Gördi ki düğüp yatur o merd\_d
- 346 faş’-\_serine idince ®\_®z  
B\_ Cehl deh®n\_n eyledi b®z
- 347 Didi ki ‘aceb kim old\_man\_\_r  
fan\_\_şaraf old\_söyle mesr\_r
- 348 Na\_l itdi çü\_®li \_bn-i Mes‘\_d  
Didi yine ol la‘-n-i maşr\_d
- 349 Eyle serimi bür-de amm®  
Ğol ğarş ile ki ola hüveyd®
- 350 \_alş®n idicek an\_zem-ne  
Heybetli görine müslim-ne
- 351 B--külfet-i ¥arb-\_t-r ü ğemğ-r  
Bağ\_n\_ kesüp \_opard\_ ol ğ-r

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

- 352 Alup o ser-i \_ab-ı ğ@d@n  
\_tdikde der-i Ras\_l'e \_alş@n
- 353 Ref'-i yed idüp der-i Øud@ya  
°amd itdi Cen@b- \_Kibriy@'ya
- 354 Gülz@r-\_\_afer ğüküfte old\_  
ş-@r- \_fiten nühüfte old\_
- 355 Aç\_ld\_gül-i riy@- \_nu\_rat  
—al\_nd\_nih@l-i b@- \_bi'-et
- 356 On dört nefer-i \_a\_@be-i p@k  
Çeğm-i rüfe\_@y\_ itdi nemn@k
- 357 Bu\_azvede buld\_lar sa'@det  
N\_ğ eylediler mey-i ğeh@det
- 358 Yetmiş nefer ehl-i ğirkden hem  
Şutd\_reh-i mu\_lim-i cehennem
- 359 Yetmiş dağ\_dest-g-r ol\_nd\_ Ü 12b  
Bende çekilüp es-r ol\_nd\_
- 360 B- \_ad al\_nup\_an@'im-i m@l  
Taf\_-l ider me'@lin Enf@l
- 361 Tebğ-r ile Zeyd olup müb@h-  
Ye-rib şaraf\_na old\_r@h-
- 362 Sulş@n- \_Rusül de b@-sa'@det  
Gösterdi Med-ne'ye 'az-met
- 363 Bir r\_z o ğeh-süv@r- \_refref  
f\_ld\_ çü Med-ne'yi müğerref
- 364 Cem' old\_ah@l-i Med-ne  
Ferğ eylediler yüzi zem-ne
- 365 'ıd eyledi anda ehl-i -m@n  
Ğ@d old\_bütün ric@l ü nisv@n
- 366 Pey\_amber-i b@hirü's-sa'@de  
Her kim ki bulund\_bu\_az@da
- 367 \_ufr@n ile eyledi beğ@ret  
\_@z-ye ğeref ğeh-de ra\_met
- 368 D-b@ce-nüv-s-i metn-i ta\_\_-  
Bu b@bda böyle itdi tenm-
- 369 Kim eyler ise be-vech-i tekr@r  
Esm@'-i \_uz@t- \_Bedr'i te\_k@r
- 370 N\_r ile olup der\_n\_m@l-  
Fey\_iyle ola ceb-ni '@l-
- 371 Ço\_lar bu es@m- \_ürmetine  
i\_@l ol\_nd\_v@l-ne

## CELÂLEYN TEFSİRİ VE MÜELLİFLERİ

*Yrd.Doç.Dr.Ali AKPINAR \**

Celâleyn Tefsîri, tefsîr alanında değişik pek çok baskısı yapılan, çok okunan ve hemen her kütüphanede bulunan eserlerden biridir. Tarih boyunca ilim yolcuları bu eserle tanışarak tefsîre merhaba demişlerdir. Eserin bunca tefsîr arasında bu şöhrete ulaşmasının haklı bir kısım sebepleri vardır. Bir kere o, muhtasar bir tefsirdir. Dili ağır değildir. Anadili Arapça olan da, Arapçayı sonradan öğrenen de onu anlamakta zorlanmaz. Yanısıra eser, Sahabe ve Tabiun'un Kur'ân anlayışlarının karakteristik bir özelliğini yansıtmaktadır. Şöyle ki, Celâleyn Tefsîrinde Kur'ân, âyetlerdeki murad-ı İlahiyi ayrıntı bilgiler içerisinde kaybolmasına meydan vermeyecek şekilde kısa ve net bir üslubla tefsîr edilmiştir.

Biz bu makalemizde Celâleyn tefsîrinin isnadı hakkında sahih ve kısa bir bilgi verdikten sonra, tefsîrin özelliklerini Yâsin sûresi tefsîrinden örneklerle ortaya koymaya çalışacağız. Hemen hemen tefsirin genel özelliklerini yansıttığından bu sûreyi seçtik. Yâsin sûresinin tefsîrinde müşahede edilmeyen Celâleyn tefsîrinin diğer özelliklerini de ayrıca maddeler halinde sunduk. Bu çalışma ile Celâleyn tefsîri hakkında derli toplu bir bilgi vermeyi ve onu okuyanların daha kolay yararlanmalarını hedefledik.

"**Tefsîru'l-Celâleyn**" diye bilinen bu meşhur tefsîr, *Celalüddin el Mahallî* (ö:864/1459) ve *Celaluddin es-Suyûtî* (ö:911/1505) adlı iki alim tarafından yazıldığı için "**Celâleyn Tefsîri**" (iki Celal'in Tefsîri) olarak şöhret bulmuştur.

İki cilt ve iki bölümden oluşan bu tefsîrden hangisinin *Mahallî* 'ye ve hangisinin *Suyûtî* 'ye ait olduğu kaynaklarımızda farklı şekillerde gösterilmiştir. *Katip Çelebi*, Bakara sûresinden İsrâ sûresine kadar olan birinci bölümün *Mahallî* tarafından; Kehf sûresinden Nâs sûresine kadar olan kısmın ise *Suyûtî* tarafından yazıldığını söyler. Bu görüşe göre, Fatiha sûresi de *Suyûtî* tarafından tefsîr edildiğinden tefsîrin sonuna konulmuştur<sup>1</sup>.

Diğer görüşe göre ise, *Mahallî* Kehf sûresinden başlayıp Nas sûresine kadar tefsîr etmiş, daha sonra Fatiha sûresinin tefsîrine başlamıştır. Ne varki ömrü kifâyet etmediğinden tefsîri bitirmeye muvaffak olamamıştır. Daha sonra yarım kalan tefsîri *Suyûtî* ,Bakara sûresinden başlayıp İsrâ sûresi sonuna kadar tefsîr ederek tamamlamıştır. *Suyûtî*, *Mahallî*'nin tefsîr ettiği belli olsun diye Fatiha'yı tefsîrin sonuna koymuştur. *Suyûtî*, tefsîrin başına koyduğu Mukaddime'de<sup>2</sup> ve İsrâ sûresi sonunda<sup>3</sup> buna işaret etmiştir. Kanaatimizce doğru olan da budur<sup>4</sup>.

\*C.Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

<sup>1</sup>Kâtib Çelebî, **Keşfu'z-Zunûn**, İstanbul 1943, I, 236; Ömer Nasûhi Bilmen, **Büyük Tefsîr Tarihi**, İstanbul, 1973, II, 596; Mehmet Sofuoğlu, **Tefsir Dersleri**, İstanbul, 1974, s,37; Ali Turgut, **Tefsîr Usûlü**, İstanbul, 1991, s,245; *Suyûtî*'nin eserlerinden biri olan "**Merâsidü'l-Metâli' fi-Tenâsübi'l-mekâti' ve'l-Metâli**" adlı eserinin tahkik ve tercümesinde maalesef bu yanlış tekrarlanmıştır. Bkz. Süleyman Mollaibrahimoğlu, **Celâlüddîn es-Suyûtî ve Merâsidü'l-Metâli fi-Tenâsübi'l-mekâti' ve'l-Metâli İsimli Eseri**, İstanbul, 1994, s,33 ve 45.

<sup>2</sup>Celâlüddin el-Mahallî-Celâlüddin es-Suyûtî, **Tefsîru'l-Celâleyn**, İstanbul, ty, Salah Bilici Yayınları, I, 2. (Makalemizde biz, bu baskıyı esas aldık.)

<sup>3</sup>Bkz. **T.Celâleyn**,I,237.

İşin aslı ise şöyledir: Ömrünün sonlarına doğru tefsîr yazmaya başlayan *Mahallî*'nin, Kur'ân-ı Kerim'in baştan sona tefsîrini bitiremem endişesiyle Rahman sûresinden tefsîre başlayıp Kur'ân'ın sonuna kadar tefsîr ettiği; bu bölümü bitirince Yasin sûresinden Rahman sûresine kadar, daha sonra Meryem sûresinden Yasin sûresine kadar tefsîr ettiği; bu üçüncü bölümü bitirdikten sonra da baş tarafa geçip Fatıha sûresini tefsîr ettiği, Bakara sûresinin başlarını tefsîr ederken ise vefat ettiği anlaşılmaktadır. Talebesi olan Suyûtî, hocasının yarım kalan tefsîrini, Bakara sûresinden yeniden başlayarak tamamlamıştır<sup>5</sup>. İlk görüşün sahipleri, meseleyi tahkik etmeden, tefsirin Kur'anın başından başlayıp yarım kalmış olacağı varsayımından hareket ederek yanlış bir sonuca varmışlardır.

#### **CELALUDDİN EL-MAHALLÎ (791 / 1388 Kahire - 864 / 1459 Mısır)**

Fıkıh, kelam, usul, nahiv, mantık, tefsîr gibi ilimlerde zamanının otoritesi olan müellif, *Mahmud el-Aksarayî*(v:825) *Burhâneddin el-Bicuri*(v:825), *Şemsüddin el-Bisati*(v:842), *Alâüddin Muhammed el-Buhârî*(v:841), *Şerefüddin Muhammed b.el-Küveyk* gibi alimlerden ders almıştır. "Zekası elması deler" diye nitelenen Mahallî, kendisine teklif edilen kadılık görevini kabul etmemiş, ömrünün sonuna kadar tedrisat ve telifat ile meşgul olmuştur.

Çok yönlü bir ilim adamı olarak çeşitli sahalarda eserler veren *Mahallî*'nin en meşhur eserleri şunlardır:

*Şerhu Cemi'l-Cevami'* (Usul),

*Şerhu'l-Varakat* (Usul),

*Kenzu'r-Rağîbin* (Fıkıh),

*Şerhu'l-Minhâc*,

*el-Envâru'l-Mudîe, el-Kavlü'l-Müfid*,

*et-Tıbbu'n-Nebevî*,

*Tefsîru'l-Kur'ân* .<sup>6</sup> Bu sonuncusu, söz konusu ettiğimiz Celâleyn Tefsirinin ikinci yarısı olup araştırmalarımıza göre Mahallî'nin basılan tek eseridir.

#### **CELÂLÜDDİN ES-SUYÛTÎ (849 / 1445 Kahire - 911 / 1505 Kahire)**

Abdurrahman b. Kemâl Celâluddin es-Suyûtî, Hicrî 849 yılında Kahire'de doğmuş, bereketli bir ömür sürdükten sonra 911 de yine Kahire'de vefat etmiştir. Yetim olarak büyüdüğü halde zamanının meşhur ilim adamlarından büyük ölçüde istifade etmiş olan Suyûtî, sekiz yaşında iken Kur'ânı hıfzetmiş, bazı temel metinleri ezberlemiş, tefsîr, hadîs, fıkıh başta olmak üzere pek çok alanda eser vermiş velûd bir alimdir. Kendi ifadesine göre yirmi bir yaşında fetva

<sup>4</sup>Bkz.Süleyman b.Ömer el-Cemel, **el-Futûhâtu'l-İlâhiyye**, Beyrut, ty, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, I, 7; II, 670; IV, 626; Ahmed b.Muhammed es-Sâvî, **Hâşiyetün Alâ Tefsîri'l-Celâleyn**, Mektebetü Dâri'l-Kütübi'l-Arabiyye, ty, IV, 626; Muhammed Huseyn ez-Zehabi, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Kahire, 1989, I, 316-317; **Tefsîru'l-Celâleyn** , Tahkik:Mustafa Dîb el-Buğâ, Dârü'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dimeşk, 1337, 379-382; **Tefsîru'l-Celâleyn** ,Tahkik:Abdülkadir el-Arnâvût,Dârü İbn Kesîr, Beyrut, 1994 (son iki eser ayrı tarihlerde ,ortasında Kur'ân-ı Kerim'in aslı olduğu halde tahkikli olarak modern usullerle basılmıştır.); Şükrü Arslan, **"Celâleyn Tefsirinin İsnadı"**, Atatürk Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, X, 155-172; Mehmet Sofuoğlu , **Tefsire Giriş**, İstanbul, 1981, s,325.

<sup>5</sup> Şükrü Arslan , aynı yer, 162.

<sup>6</sup>ez-Zehabi, a.g.e. I, 315-316; Bilmen, a.g.e. II, 597. **Tefsîru'l-Celâleyn** ,Tahkik:, Abdülkadir el-Arnâvût, **Mukaddime**, s, 9-10;

vermeye, yirmiyüç yaşında hadis imla etmeye, otuz yedi yaşında ise eser telif etmeye başlamıştır. Celaluddin *el-Mahallî* (v:864), *Şerefüddîn el-Münâvî* (v:871), *Ahmed b. Ali eş-Şümunnî* (v:872), *Muhyiddîn el-Kâfiyecî* (v:879), *Seyfüddin Kutluboğa* (v:881) gibi pek çok üstaddan ders almıştır.

Fıkıh, tefsîr, hadis, usul, i'rab ve benzeri sayısız ilimde zamanının otoritesi olmuştur. Siyasi çalkantıların yoğun olduğu, ekonomik sıkıntıların zirvede olduğu ve fakat kitab telif ve neşrinin yaygın olduğu bir dönemde yaşamıştır. Genç yaşta eser telifine başlayan müellif altıyüze yakın eser vermiştir<sup>7</sup>. Tefsîr ilmine dair eserleri ise yirmibeş civarındadır<sup>8</sup>. *Mahallî*'nin ömrünün sonlarında yazmaya başlayıp bitiremediği Celâleyn Tefsîri tekmilesini yirmibir yaşlarında ve kırk gün içerisinde yazıp bitirmiş ve dört aylık bir zamanda da temize çekmiştir<sup>9</sup>. Çeşitli eserlerinde kendisinin dokuzuncu *asrın müceddidi* olduğunu nimeti tahdis sadedinde söyleyen<sup>10</sup> Suyûtî'nin tefsire dair basılmış eserlerinden bazıları şunlardır:

*ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, (Rivâyet tefsiri olup 9 cilt halinde, 1983 de Beyrut'ta Dâru'l-Fikr tarafından basılmıştır.)

*Katfu'l-Ezhâr fi-Keşfi'l-Ezhâr*, (Bir dirayet tefsiri olan bu eser 2 cilt halinde, 1994 de Katar'da basılmıştır.)

*et-Tahbîr fi-İlmi't-Tefsîr*, (Kur'ân ilimlerine dair bir eser olup tek cilt halinde, 1986 da Kahire'de Dâru'l-Menâr tarafından basılmıştır.)

*el-İtkan fi-Ulûmi'l-Kur'ân*, (Kur'ân ilimlerine dair bir usul kitabı olup iki cilt halinde değişik baskıları yapılmıştır. *el-İtkan* , Suyûtî'nin daha önce muhtasar olarak kaleme aldığı *et-Tahbîr* adlı eserinin genişletilmiş şeklidir.<sup>11</sup> 1993 da Beyrut'ta Dâru İbn Kesîr tarafından basılmıştır.)

*Lübabü'n-Nükul fi Esbabî'n-Nüzul*, (Nüzûl sebeplerine dair küçük bir risale olup 1966 da, Kâhire'de Dâru'l-Kalem tarafından Celâleyn Tefsiri ile birlikte yayımlanmıştır.)

*el-İklil fi İstinbâtü't-Tenzîl*, (Ahkam ayetlerinin tefsirine dair tek ciltlik muhtasar bir eserdir.)

*Mu'tereku'l-Akrân fi İcâzi'l-Kur'ân*, (Kur'ân-ı Kerimin i'câzına dair bir eser olup 1988 de Beyrut'ta Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından basılmıştır.)

*Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (Müfessirlerin kısa hayatlarını alfabetik olarak anlatan tek ciltlik bir eser olup Hicrî 899 tarihine kadar yaşamış 136 müfessirden bahsetmektedir. Beyrut'ta Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından tarihsiz olarak basılmıştır.)

*Tenâsuku'd-Dürer fi-Tenâsubi's-Suver*. (Sureler arasındaki uyumdan bahseden bir risaledir.)

*Merâsidü'l-Metâli' fi-Tenâsubi'l-mekâti' ve'l-Metâli'* (Surelerin başı ile sonları arasındaki münasebete dair bir risale olup 1994'de İstanbul'da tahkik ve tercümesi ile birlikte basılmıştır.)<sup>12</sup>

<sup>7</sup>Bkz. Bilmen, a.g.e. II, 624-627; Suyûtî, **Tefsîru Dürri'l-Mensûr**, Beyrut, 1983, I, 3-7; Suyûtî, **Katfu'l Ezhar fi-Keşfi'l-Esrâr**, Katar, 1994, Mukaddime, I, 17-25; Turgut, a.g.e. 244-246; el-Arnâvût, **Mukaddime**, 11; Süleyman Mollaibrahimoğlu, a.g.e. s, 27-42.

<sup>8</sup>Bkz. Suyûtî, **Tefsîru Dürri'l-Mensûr**, I, 7; **Katfu'l Ezhar**, I, 17-25.

<sup>9</sup>Bkz. Cemal, a.g.e. II, 668-670.

<sup>10</sup>Suyûtî, **Katfu'l Ezhar fi-Keşfi'l-Esrâr**, I, 39-41; **Münâvî**, **Feyzu'l-Kadîr**, Beyrut, ty, Dâru'l-Ma'rife, II, 282.

<sup>11</sup> Bkz. Suyûtî, **et-Tahbîr fi-İlmi't-Tefsîr**, Kahire, 1986, s, 13.

<sup>12</sup>Bilmen, a.g.e. II, 626-627; Turgut, a.g.e. s, 245-246; el-Arnâvût, **Mukaddime**, s, 12; Süleyman Mollaibrahimoğlu, a.g.e. s, 41-48.

## CELÂLEYN TEFSİRİNİN HÂŞİYELERİ

Kısalığı ve nevine münhasır özellikleriyle elden ele dolaşan bir eser olma hüviyetini kazanmış olan Celâleyn Tefsîri üzerinde bir hayli çalışılmış ve ona hâşiyeler yazılmıştır. Bunlardan bazıları:

*Mecmau'l-Bahreyn, Kerhi* (v:1);

*Cemaleyn, Aliyyü'l-Kari* (v:1014);

*Kitabu'l-Kevkebeyn, İbn Atiyye* (v:1190),

*el-Fütuhâtü'l-İlahiyye, Süleyman Cemel* (v:1204);

*Haşiyetü Savi ale'l-Celâleyn, Sâvi*. (v:1241).<sup>13</sup>.

Bunlardan en yaygın olanı, Beyrut'ta Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye tarafından tarihsiz olarak basılan *el-Fütuhâtü'l-İlahiyye* ile; Mektebetü Dâri'l-Kütübi'l-Arabiyye tarafından yine tarihsiz olarak basılan *Hâşiyetün Alâ Tefsîri'l-Celâleyn* hâşiyeleridir.

## CELÂLEYN TEFSİRİNDE USLÛP BENZERLİĞİ

İki ayrı müellif tarafından yazılmış olmasına rağmen eser, dil, uslûb ve ihtisar bakımından bir bütünlük arzeder. *Suyûtî* yirmilik bir delikanlı iken kaleme aldığı Celâleyn Tefsîri tekmilesinde, yetmiş yaşında bir allâme olan Mahallî'nin uslûbünü yakalayabilmiştir. İki bölüm incelendiğinde, bazı kelimelerin açıklamasında kendisini gösteren nüansların on sayısını bulmayacak kadar az olduğu görülür. Buna birkaç örnek verecek olursak:

a-" '—« Ä" ١" ibaresi, *Mahallî*'nin kaleme aldığı bölümde " —|€ A | «€" <sup>14</sup>, " —|€ «€«Ä»|«| €" <sup>15</sup> şeklinde açıklanırken; *Suyûtî*'nin yazdığı bölümde " —|€ İÊ «" <sup>16</sup> ve " —|€ «€" <sup>17</sup> şeklinde açıklanmıştır.

b-Ruh kelimesi, *Mahallî*'nin tefsîrinde " Ä€€Á Ö|« Ö" «" «" »" (Cansız bir varlık iken onu hayat sahibi bir canlı kıldı.) ve <sup>18</sup> " E«€—EO A" A € |€ IOI«" (Ruh, insanın içine işlemeyle onu hayat sahibi kılan bir latif cisimdir.)<sup>19</sup> diye açıklanırken; *Suyûtî*'nin tefsîrinde " «€—I IOI« »A" (Bedenin kendisiyle canlandığı şey)<sup>20</sup> diye açıklanmıştır.

c-" «€'«" kelimesini *Mahallî*, "yahudilerden bir grup"<sup>21</sup> diye açıklarken; *Suyûtî*, aynı kelimeyi tefsîrinin bir yerinde aynı şekilde<sup>22</sup>, başka bir yerinde ise "yahudi yahut hristiyanlardan bir grup"<sup>23</sup> diye açıklamıştır.

<sup>13</sup>ez-Zehebî, a.g.e. I, 319; Bilmen, a.g.e. II,597, 732; Turgut, a.g.e. s, 245.

<sup>14</sup>19 Meryem 36; Celâleyn,II,15.

<sup>15</sup>36 Yâsin 4; Celâleyn,II,122.

<sup>16</sup>2 Bakara 142; Celâleyn,I,20.

<sup>17</sup>2 Bakara 213; Celâleyn,I,31.

<sup>18</sup>32 Secde 9; Celâleyn,II,104.

<sup>19</sup>38 Sâd 72; Celâleyn,II,139.

<sup>20</sup>17 İsrâ 85; Celâleyn,I,234.

<sup>21</sup>22 Hacc 17; Celâleyn,II,38.

<sup>22</sup>5 Mâide 69; Celâleyn,I,105.

<sup>23</sup>2 Bakara 62; Celâleyn, I, 10.

d-" € »Í"kelimesi hakkında *Mahallî* 'nin tefsîrinde" ' €Á ÂÊ €-»Á"€Í €-«j ""

(Doğru sözü de yalanından ayırtedin. Bir kıraatte 'sebat' kökünden 'tesbit edin' anlamına " € À»" diye de okunmuştur)<sup>24</sup> açıklaması yapılırken; *Suyûtî* 'nin tefsîrinde " Ê€Í €-«j ""(bir kıraatte üç noktalı 'Se' harfi ile okunmuştur) denilerek sadece kıraat farkına işaret edilmiştir<sup>25</sup>.

Örneklerden de anlaşılacağı üzere, iki müellif tarafından kaleme alındığı halde her iki bölümdeki benzer ifadeler, görünüşte farklı lafızlarla açıklanmış olsa bile, temelde farklı olmayan nüanslardan öteye geçmediği izlenimi vermektedir. Zaten bu farklılıklar da parmak sayısını bulmayacak kadar azdır. Her iki bölümde de aynı ifadeler, genelde aynı lafızlarla açıklanmıştır. Bu da, eseri tamamlayan *Suyûtî*'nin, hocası *Mahallî*'nin tefsîrine ne kadar hakim olduğunu göstermektedir. İki bölüm arasındaki bu nüans farklılıklarına kısaca işaret ettikten sonra, şimdi eserin genel özelliklerini sıralayabiliriz.

*Suyûtî*'nin tefsîrin başına koyduğu mukaddimesinde belirttiği üzere, tefsîrin her iki bölümünde de şu şekilde bir metod izlenmiştir:

"Allâh'ın Kelâmından anlaşılana zikretmek, tercih edilen görüşe dayanmak, gerekli görülen yerlerin i'rabını yapmak, meşhur kıraatlerdeki farklılığa dikkat çekmek ve tüm bunları özlü bir biçimde vermek"<sup>26</sup>.

"Lübbü't-Tefsîr" (Tefsîrlerin özü-Kaymağı) diye anılan ve en çok okunan tefsîr özelliğini bugün de koruyan *Celâleyn Tefsîri*, o kadar veciz olarak hazırlanmıştır ki, yapılan sayımlara göre Müddessir sûresine kadar, Kur'ân âyetleri ile tefsîrdeki harflerin sayısının birbirine eşit olduğu tesbit edilmiştir<sup>27</sup>.

Tefsîrin ortak üslup özelliklerinden bazılarını bu şekilde özetledikten sonra, tefsîrin genel özelliklerini Yâsin sûresinden buraya aldığımız bazı örnekler ile sunmak istiyoruz.

## ÖRNEKLERİYLE CELÂLEYN TEFŞİRİNİN ÖZELLİKLERİ

**1-Huruf-u Mukattaa (Hece harfleri) hakkında herhangi bir açıklama yapmaması:** Bu hece harfleri hakkında " «€€Á «€€ "(Ondan (bu hece harflerinden) murad olunanı en iyi Allâh bilir) ifadesi ile yetinerek, bu konuda *Selef* alimlerini izler<sup>28</sup>.

**2-Kelimeleri müteradifleriyle açıklaması:** Tefsîrin en önemli özelliği, kelimeleri müteradifleriyle ve özellikle âyette kastedilen manayı ortaya koyacak şekilde, hemen hemen âyette kullanılan aynı kalıpta açıklamasıdır. Bu konuda her iki müfessir de maharetlerini ortaya koymuşlar ve kendilerinden sonra yazılan tefsîrlere örnekler sunmuşlardır. Şöyleki:

Tefsîr	Metin	Yâsin Suresi / Ayet No
--------	-------	------------------------

<sup>24</sup>49 Hucurât 6; Celâleyn, II, 185.

<sup>25</sup>4 Nisâ 94; Celâleyn, I, 85.

<sup>26</sup>Celâleyn, I, 2.

<sup>27</sup>ez-Zehabî, a.g.e. I, 319; Katib Çelebî, a.g.e. I, 236; Bu tesbit, tefsirin ne kadar veciz bir şekilde yazıldığını ortaya koymakla birlikte, eser üzerinde yapılan çalışmaların boyutu hakkında fikir vermesi açısından da ilginçtir.

<sup>28</sup>36 Yâsin 1; Celâleyn, II, 122.

Ö	7
È 'Í «Ö-ÖÂÊ »«ÉÍ»	11
«Ö'ÍÊ«Á	12
«É««Ê«Á	14
Í-Ê«	18
-É- A	19
É -ÊÍ	22
«Â ÊÊ	29
«ÉÉ-E E	31
ÃÊ«	34
«É««Ê«Ã	36
E"É	37
«ÉÃ'ÖÊÊ	41
«É«A «A	51
-É-	69
-ÉÉÊ«Á«	72
Ê É	77

### 3- Terim, keyfiyet ve mübhem lafız açıklamaları yapması:

Tefsîr	Metin	Ayet No
ÖÉÍÂ	«ÉÂÖÉÂ »ÉÃÍ	2

("Hakîm", benzersiz nazmı ve eşsiz manalarıyla "muhkem", demektir.)

«Ê« ÃÉÉÊ« ÉÍ «ÉÊ«ÉÁÂ «ÉÉ«É« »«Ê	8
---------------------------------	---

(Ellerini boyunlarına birleştirmekle "boyunlarına bukağılar geçirdik". çünkü bukağı, elleri boyuna birleştirir.)

«É«-É«Ë | 8 ("el-Ezkân" (çeneler), iki yanağın birleştiği yer demektir.)



ÄÄÖËË –«€€ËË – "ÄÄ €«İ" İ€ËË €  
İ-€ËËË €€«İÄ«ËË €€« İ €ËË – "ÄÄ €Ä

8

(Başlarını, hiç indiremeyecek şekilde yukarı kaldırmışlardır . Bu bir "temsil"dir. Bununla, onların imanı kavramayacakları ve ona kafalarının yatmayacağı, anlatılmak istenmiştir.)

¬A«-AA

11

("Âsâr": Arkalarından izlenecek bir yol açmak, demektir.)

«Ä«Ä Ä»İË

12

("İmam-ı Mübin": O, Levh-i Mahfuzdur)

«€€-İ

13

( Karye (yerleşim yeri), Antakya'dır)

«€A-"€EE

13

("el-Mürselûn", Hz.İsa'nın elçileridir)

-Ä€

Äİ

20

("Racûl", (adı geçen kişi Habibü'n-Neccar'dır.)

€İ «€€€€

41

("fi'l-Fülk" (gemide), Hz.Nuh'un gemisinde.)

«€«E"«E

77

("el-İnsan", el-As b.Vail'dir)

«€'Ä- «€« -

«€Ä- Ë«†

80

("eş-Şeceru'l-Ahzar" (yeşil ağaç), merh (afâr ağacına sürülünce suyu çıkarılan, suyundan da ateş elde edilen ve dikenli yaprağı olmayan uzun bir çeşit yeşil ağaç<sup>29</sup>), afâr (budağı kesilerek merh ağacı ile birlikte ateş elde etmede kullanılan bir yeşil ağaç<sup>30</sup>) ağaçları, yahut unnâb (Farsça "zencelân" denilen meyvesi zeytine benzer, çok dallı bir çeşit dağ selvisi, misvak ağacı<sup>31</sup>) ağacının dışındaki ağaçlardır.)

#### 4- Sarf ve Nahivle ilgili açıklamalar yapması:

a- Nahiv kaideleri hatırlatılarak irablar yapılmakta ve bu şekilde âyetin doğru anlaşılmasına yardım edilmektedir.

»- A» · Ê"İ€ «€€"

5

(Mukadder mübtedayı takdir.)

<sup>29</sup> Bkz.İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, III, 53; Komisyon, **el-Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-Esâsî**, s,1127; Cemel, a.g.e. III, 526; Nedim-Usâme Mar'aşlı, **es-Sihâh fi'l-Luğa ve'l-Ulûm**, Beyrut, 1975.

<sup>30</sup> Bkz.İbn Manzûr, a.g.e. IV, 589; Cemel, a.g.e. III, 526; Mar'aşlı, age.

<sup>31</sup> Bkz.İbn Manzûr, a.g.e. I, 630; Komisyon, **el-Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-Esâsî**, s,870; Mar'aşlı, age.

«E€	12
(İştigâl kaidesini hatırlatması.)	
E« –» €AA AA€«	13
(Fiilin birden fazla meful alması ve mefullerinin gösterilmesi)	
(Bedel-ü ıştimal) «- Ã«jÁ« » € «‘	13
E€« IEE-EE	23
(Nekre bir kelimeyi açıklayan cümlenin sıfat olması)	
I«€I	26
(Nida edatının tenbih manasına gelmesi)	
(Nice manasına gelen " €Ã" edatının, kendinden önceki kısmı amelden alıkoyup kendinden sonraki kısmın mamulü olması)	
«ÊÁÂ «€ÍÁÂ Ê«ÊÁÂ «€ » €	31
(Cemi zamiri ile başlayan cümlenin, kendinden önce zikredilen mananın cemiliği dikkate alınarak bedel olması)	
Ê€€ ÊÊÍÊÁ €Ê «€Â «€ «‘	40
(Tenvinin hangi kelimelerden ıvaz olduğunun açıklanması)	
Ê€Ê« ÊÁÊ Á’ -	52
( " EI" kelimesinin fiili olmayan bir masdar olması)	
b- <b>Zamir ve ism-i işaretlerin açıklanması</b> ile âyetin kolay ve doğru bir şekilde anlaşılması sağlanmaktadır:	
«E€	3
€ÁÃ	6
€AI «€«I	8
«EAA	31
-€€	38
A-«	52
c- <b>Hazfedilen kelimeler açıklanarak cümlelerin doğru anlaşılmasına yardım edilmektedir:</b>	
® € Ê--	6
®«ÊÍ -€- Â© ÊÃÊ«» «€’- /	19
®A« I-€»EI	42

**Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

d- Özellikle birden fazla **müteallak**ı olabilen harf-i cer ve mamullerin müteallakları (ait / bağlı oldukları kelimeler / fiil, şibh-i fiil, manay-ı fiil) belirtilmektedir:

Ⓜ€AE «EA-”€IE €€I

3

" €€" harf-i cerinin müteallakı kendinden hemen önceki" «€Ä-’" kelimesi olursa mana: "Sen sırat-ı müstakım üzere olan Peygamberlerdensin" olur. Ondan önceki kelime olursa ki o, " «E" kelimesinden sonraki mahzuf efal-i amme olup "AE" harf-i cerinin de müteallakıdır- mana: "Sen gönderilmiş Peygamberlerdensin ve Sen sırat-ı müstakım üzeresin" olur. *Celâleyn* de bu ikinci tercih etmiştir.

Ê“İ€ÆÆÆÆÆÆÆÆ

6

" €E" kelimesinin müteallakı kendisinde önceki " € E" fiili de olabilir, daha önce geçen " Ê“İ" mastarı / şibh-i fiili de olabilir. Müfessirimiz bu ikincisini tercih etmiştir. Buna göre mana şöyle olur: "Bu Kur’ân kendisiyle uyarman için, Aziz ve Rahim olan Allah'ın topluma indirdiği kitabdır." İlk ihtimale göre ise mana: "Bu Kur’ân Aziz ve Rahimin indirdiği kitabdır ki, onu bir toplumu inzar etmen için indirdi"

€€I «€«-«j€ A €

56

" A € " kelimesi daha önce geçen " €€" harf-i cerinin müteallakı olup müteallıkından sonra gelmiştir. Buna göre cümlenin takdim te'hirsiz hali:" Ä € Ê €€I " (Tahtlar üzerine kurulmuşlardır) şeklindedir.

Örneklerden de anlaşılacağı gibi müteallak ve müteallıkların doğru olarak tesbit edilmesi, doğru mananın elde edilmesinde önemli bir husustur.

e- **Sarf bilgileri** vermektedir:

EAA I 'AEE<sup>a</sup>«'€A I 'AE E"EE€ O-€ «€ «j<sub>49</sub>

«€«-«j€<sup>a</sup>,

56

Ä'«-»<sup>a</sup>ÄÄ€ Ä'-»"»Ä€I

73

Görüldüğü üzere cemi olan kelimelerin müfredleri verilmekte, i'lal ve ibdallere dikkat çekilmekte, son misalde olduğu gibi aynı kalıpta bir kelimenin birden fazla manaya (masdar-ı mimi ve ism-i mekan manalarına) gelebileceğine işaret edilmektedir.

f- **Nahiv kaideleri**yle ilgili açıklamalarda bazen birden fazla ihtimali olan yerlerde sadece birini vermekle yetinilmiş, bazen de iki ihtimalin ikisi de izah edilmiştir.

Birinciye örnek: 35. âyette geçen " A" kelimesi ism-i mevsul, nekre-i mevsufe, masdariyye ve nafiyye manalarında anlaşılmalıdır<sup>32</sup>. *Celâleyn* bu dört ihtimalden sonuncusunu tercih etmiştir.( ÊÄ« €Ä€ Ä «İ İ)

<sup>32</sup>Bkz.Cemel, a.g.e. III, 512.

İkinciye örnek: 32. âyette geçen " «E" kelimesinin hem nafiye ve hem de 'inne'den tahfif edilmiş 'in' olabileceği söylenmiş ve her iki takdire göre diğer kelimelerin i'rabı yapılmıştır.( E«E €€ €A« AA" ifadesinde ilk takdire göre " €A" şeddeli olarak " «E" manasındadır. Buna göre mana: "Onların hepsi toptan bizim katımıza getirilmekten başka bir sonuçla karşılaşmayacaklardır" şeklinde olur. Diğer takdire göre ise " €€" kelimesi müpteda, " €Ä" şeddesiz olarak okunacak ve 'lâm' tahfif edilmiş 'in'i, nafiyesinden ayırt eden 'farika lamı', 'mâ' ise zaidir. Buna göre mana: "Şüphesiz onların topu huzurumuza getirileceklerdir", şeklindedir.

**5-Kıraat farklılıklarına dikkat çekmesi:** Kıraat imamlarını zikretmeden, yeri geldikçe kıraat farklılıklarının manaya yansımaları açıklar. Kıraat farklılıklarını açıklarken *Celâleyn*, ötedenberi kullanılagelen klişeleşmiş veciz ifadeleri kullanır. Örneğin, kelimenin 'Ta' harfi ile okunduğunu belirtmek için "fevkaniyye" (noktaları harfin üstünde)<sup>33</sup>; 'Ya' harfi için "tahtaniyye" (noktaları harfin altında)<sup>34</sup>; 'Sâ' harfi için "müsellese" (üç noktalı)<sup>35</sup> ifadelerini kullanır.

Kıraat açıklamalarına örnekler:

«j E— AA<sup>a</sup>» O€I€ «€AA“ IE“E«» «€ «€I  
«€Ä“Á€ Ê«€€ —Í“Ê —€Á

10

Bu açıklamaya göre kelime beş türlü okunabilir: İki hemzenin de okunmasıyla (tahkik), ikinci hemzenin elife dönüştürülmesiyle, ikinci hemzeyi harekeli elif sesi arasında ha sesi olmayacak şekilde (teshil), hemze ile harekeli elife dönüşmüş hemze-i müsehhele arasına bir elif katarak ve elif katmaksızın okumak.

€€““E«<sup>a</sup>»«€ €I€ E«

14

—I AA<sup>a</sup>E€I €—

41

Müfessir tercih ettiği kıraati önce zikretmiştir.

**6- Belagat ilmine dair açıklamalarda bulunması:**

€«€E« —»E« I€€A «E« «€I€A €A—“€EE<sup>a</sup>A«  
€»€Á €“Í« «€«Ê€«— €Í<sup>a</sup> «Ê« «€I€Ä €Ä—“€

16

Meâni ilmine göre muhatab inkar eden olursa, ona söylenecek sözün tekidli olması gerekir<sup>36</sup>.14. âyette " «Ê« «€I€"(Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz) diyen elçilerin yalanlandığı, bir sonraki âyette açıklanmaktadır. İşte o münkiplere karşı, elçilere yeminle tekidlenmiş olarak "gönderilmiş elçiler olduklarını" söylemeleri gerekti. Bu yüzden 16. âyetteki aynı mana yemin yerini tutan"Rabbimiz bilir" ifadesi ve tekid lamı ziyadesiyle tekrarlandı. Çünkü onlar, elçiler olduklarını ilk söylediklerinde karşılarında yalanlayan bir toplum yoktu.

<sup>33</sup>Bkz.Celâleyn, II, 186,262.

<sup>34</sup>Bkz.Celâleyn, I, 11 ,22,23.

<sup>35</sup>Bkz.Celâleyn, I, 9.

<sup>36</sup>Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-Vâdiha*, Mısır, ty, s, 156.

Ama sonraki ifadede, karşılardaki muhatablar inkarcı olduklarını açıklamışlardı. Bu yüzden onlara tekidli cevap verilmeliydi. Bu yüzden ikinci cümle tekidli olarak gelmiştir.

«¡E -€- A<sup>a</sup>EAE AO€ «€«” €A«A” 19

«« - ÂÊ ËËÁ<sup>a</sup>ËË «” 23

«€A I-E«<sup>a</sup> E«€«” €A«/ 31

Meânî ilmîne göre **istifham**, bilinmeyen şeyi öğrenmeyi istemektir (taleb). Fakat bazen istifham aslî manasından çıkar, nefî, inkar, takrir, tevbih, ta'zim, tahkir, istibda, taaccüb, tesviye, temenni, teşvik manalarına<sup>37</sup> gelebilir. İşte yukardaki misallerin ilkinde istifham tevbih (kınama) için gelmiştir. Buna göre mana: "Size öğüt veriliyorsa bu uğursuzluk mudur, yazık sizin bu anlayışınıza!" şeklindedir.

İkinci örnekte istifham nefî için gelmiş olup mana şöyledir: "Ben O'ndan başka tanrılar edinmem."

Son örnekte ise istifham takrir için gelmiş olup mana: "Görmediler mi, gördüler işte!" demektir.

I« O”- <sup>a</sup>EE « A« AA«“ 30

Ayette 'hasret'e nida mecazdır. Bunun manası, "ey hasret gel hazır ol, artık zamanın geldi", demektir. Yoksa manevî bir lafız olan hasrete nida edilip çağırılması imkansızdır.

€« I” I€EE<sup>a</sup>«I<sup>a</sup>-€A AA 75

Ayette işaret edilen "yardım edemeyenler" müşriklerin putlarıdır ve putlar akılsız varlıklardır. Ama âyette akıllılar için kullanılan kalıp ile putların, kendilerini ilah edinenlere yardım edemeyecekleri belirtilmiştir. Zira putlar, putperestler yanında şefaathleri umulan canlı ve akıllı varlıklar mesabesindeydi.

#### 7- Nüzul sebeplerini bildiren açıklamalarda bulunması:

Ë -» €Ë« ÂA€« ËË”I €€A<sup>a</sup>€«€  
-ËÍ «Ê «€€«’ »Ê Ë«¡€ « - €ÿÂ,  
« -Í ÍÖÍÍ «€€Á Á-« »€ Â« »€Í |  
€€«€ ’€Í «€€Á €€ÍÁ Ë”€Â<sup>a</sup>ËËÂ

"Rivâyet edildiğine göre el-As b.Vail çürümüş bir kemiği ufalayıp Peygamberimiz s.a.v'e şöyle dedi: 'Çürüyüp ufalandıktan sonra bu kemiği Allah'ın dirilteceğini mi sanıyorsun?' Peygamberimiz şöyle cevap verdi: 'Evet, O seni diriltecek ve ateşe sokacaktır.' Müfessirimiz bu açıklamasıyla 78 ve 79. âyetlerin kim hakkında ve hangi olay üzerine indiğini açıklamaktadır.

Tefsîrimizin, Yâsin sûresinde geçmeyen, birkaç özelliğine daha burada dikkat çekerek araştırmamıza son vermek istiyoruz:

**8-Ahkâm ayetlerinin tefsirinde Şâfiî mezhebini esas alması:** Her iki müfessir de Şafii mezhebine mensub olduklarından ahkam âyetlerin tefsîrinde bu mezhebi ön plana çıkarmışlardır. Buna birkaç örnek verecek olursak:

<sup>37</sup>Ali el-Cârim,a.g.e. 194-199.

a. Nisa 43. âyetin tefsîrinde "kadına dokunmanın abdesti bozduğu" şu şekilde izah edilmiştir:

«È««Â» Â «È»«j<sup>a</sup>»ÂÈÍ «ÈÂ» ÈÁÈ «ÈÃ  
È«ÈÕÈ »Á «ÈÃ» »»«ÈÍ «È»'– ÆÈÈÈ «»É<sub>38</sub>

b. Maide sûresi 6.âyeti tefsîr edilirken, "abdestte başın bir kılını bile mesh etmenin yeterli olduğu" şu şekilde açıklanmıştır:

E«A"OE« »– "EA<sup>a</sup>«È»«j ÈÈ«È'«È"«I «  
ÈÁÈ «"Â ÃÈ" ÈÍÈÍ «ÈÈ Â« Í' È ÈÈÁÈ È<sub>39</sub>

c. Maide sûresi 39. âyetindeki ifadeden hırsızın tevbesi ile kul hakkının, el kesme cezasının ve çalınan malı geri vermenin sakıt olmayacağını anlaşıldığını belirttikten sonra, sünnetin, mahkemeye intikal etmeden önce helalleşme ile cezanın düşeceği, hükmünü beyan ettiğini şöyle açıklar:

ÈI «È È»I– »A-« A« È A ÈÈ« I"È » E» A OE  
«È"È «ÈÁ «È ÈÈ« ÈÈÁ È»È «È–ÈÈ «ÈÍ «È«Í

40

d. Hanefî mezhebine göre hırsızlıkta el kesme cezasının uygulanabilmesi için çalınan malın on dirhem ve daha fazla değerinde olması gerekir. Şafî mezhebine göre ise bunun değeri dört dinar ve daha fazlasıdır<sup>41</sup>. Celâleyn sadece bu ikinci görüşü değinir:

È»ÍÈ «È"È «È «È-I ÈÈ ÈÈÍÁ<sub>42</sub>

e. Maide sûresi 89. âyeti açıklarken, yemin keffaretinde orucun peşpeşe tutulmasının şart olmadığını, Şafîlerin de bu görüşte olduğunu şu şekilde beyan eder:

«ÈÁ È« Í' – «È «»È ÈÈ<sub>43</sub>

f. Nur sûresi 31. âyeti açıklarken, el ve yüzün kadın için avret olup olmadığı hakkındaki iki görüşü beyan ettikten sonra, fitne kapısının tamamen kapanması için avret olduğu görüşünün tercih edildiğini söyler:

«È« A« ýA– AEA«<sup>a</sup>EAE «ÈEAA E «ÈÈÈ«È  
ÈÃÁÍÈ"È«ÈÀ«ÈÍ ÍÕ–Â È«ÈÁ ÂýÈ «ÈÈ È "È<sub>44</sub>

9- Tefsirde **İsrâilî ve asılsız bazı haberlerin bulunması**: Bu kabil rivayetlerin, az da olsa *Celâleyn* tefsîrinde bulunduğunu üzülerik belirtmeliyiz. Müfessirlerimiz, kendilerinden önce İsrâilî / asılsız rivâyetleri eserlerine almakta bir sakınca görmeyen müfessirleri aynen izleyerek muhtasar tefsîrlere, bu konuda uzun açıklamalar almaktan kaçınmamışlardır. Gönül isterdi ki,

<sup>38</sup>Celâleyn, I, 78.

<sup>39</sup>Celâleyn, I, 96.

<sup>40</sup>Celâleyn, I, 100.

<sup>41</sup>Muhammed Ali es-Sâbûnî, **Ravâiu'l-Beyân**, Şam, 1980, I, 553-554.

<sup>42</sup>Celâleyn, I, 100.

<sup>43</sup>Celâleyn, I, 107.

<sup>44</sup>Celâleyn, II, 54.

muhtasar bu güzel tefsîrde böyle gereksiz açıklamalar yer almasın. Tefsîrin her iki bölümünde de rastlanabilen bu çeşit açıklamalara şu birkaç örnekle dikkat çekmiş olalım:

a. 2 Bakara 248'de geçen "**tabut**" kelimesi hakkında Kur'ân ve sünnette sahih bir açıklama olmadığı halde<sup>45</sup>, huruf-u mukattaalar hakkında hiçbir açıklama yapmayan bu hassas müfessirimiz adı geçen kelime hakkında şu uzun açıklamaları eserinde almakta bir sakınca görmez:

«'E E€ €«E €IA 'E– «€«E»I«j «E“€A «€€A †  
Ë« -ËÁ“Ë€«ËË« Í” € ÖËË »Á €€Í € ËÁÂ ËË€

"Tâbut, içerisinde Peygamber resimleri olan bir sandıktır. Onu Allah, Adem'e indirdi. O İsrailoğullarında bir süre kaldı. Sonra Amâlikahılar, onları yenip tabutu ele geçirdiler. Onlar tabutu, savaşlarda öne çıkarıp düşmanlarına karşı onunla zafer kazanmayı bekliyorlar ve onunla sükun buluyorlardı."<sup>46</sup>

b. Yine aynı âyette geçen "hatıra" anlamındaki "**Bakıyye**" kelimesi hakkında, yine sahih bir habere dayanmadan<sup>47</sup> şu açıklamalar yapılmıştır:

EAI E€€« AE”I E€’«A”E€A«A A«–E E  
Ë– « ÂË «€«ËË«ÖÆ

"O, Hz.Musa'nın nalinleri, asası; Hz. Hârun'un sarığı, İsrailoğullarına indirilen kudret helvasından bir ölçek ve Hz. Musa'ya verilen elvah (levha) kırıklarıdır."<sup>48</sup>

c-22 Hacc 52.âyetinin tefsirinde, Peygamberlerin masumiyetini zedeleyen ve İsrâiliyyattan olduğunda şüphe olmayan<sup>49</sup> **Garânîk kıssası** hakkında şunları anlatır:

E€ €–« «€E»I €I ”E – «€EAA »AA€” AE €  
«€À«€À «€« –Í© »«€€«j «€’Í «Ë €€Í €” «Ë.  
‘€«€ ÁË € – ÄÍ“€€–ÖË« »–€€ÆÆÆ

"Peygamberimiz,Kureys'ten bir gurup müşriğin bulunduğu bir sırada (Necm sûresi 19-20.ayetleri olan) "Siz de gördünüz değil mi Lât ve Uzzayı, üçüncü olarak da Menâtı?" okuduğunda, şeytanın iğvasıyla farkında olmadan şöyle deyiverdi: 'İşte bunlar şefaati umulan yüce kuğulardır!'.Onun bu sözü müşrikleri son derece sevindirdi..."<sup>50</sup>

d. 33 Ahzab 38'de anlatılan Hz.Zeyd'den boşanıp Hz.Peygamberle nikahı kıyılan **Hz.Zeyneb kıssası** hakkında maalesef şu ağır ifadelere yer verilir:

®Ë €Í €Í Ê€”€ Â« «€€Á Â» ÍÁ«© ÂI

Güya, Hz.Peygamber s.a.v., Hz.Zeyneb'e olan sevgisini ve "boşansalar da onunla ben evlensem" şeklindeki niyetini gizlemiştir.<sup>51</sup>

<sup>45</sup>Bkz. Abdullah Aydemir ,**Tefsirde İsrâiliyyât**, DİBY, Ankara, ty, s, 211.

<sup>46</sup>Celâleyn, I, 38.

<sup>47</sup>Bkz.Aydemir, a.g.e. 213-214.

<sup>48</sup>Celâleyn, I, 38.

<sup>49</sup>Bkz.Halebî, **Delâilü't-Tahkîk**, Cidde, 1992.

<sup>50</sup>Celâleyn, II, 41.

<sup>51</sup>Celâleyn, II, 108.

Halbuki Peygamberimizin insanlara gizlediği ve fakat açığa vuracağını Allah'ın beyan ettiği şey, Zeyneb ile evleneceğine dair O'nun önceden bilgilendirilmiş olmasına rağmen, Peygamberimizin bunu, evlatlığın boşadığı kadınlarla babalığın evlenmesini hoş karşılamayan arabların yanlış anlaması endişesi ile Allah'ın açıklamasını bekleyerek bir müddet gizlemesidir. Nitekim âyetlerde de bu açıklanmış, ama yukarda yakıştırılan şeylerden hiçbir şey zikredilmemiştir. Halbuki, âyette Allah, Peygamberinin gizlediği şeyi açığa vuracağını beyan etmiş ve neticede açıklamıştır.

e. 38 Sad 23-24 âyetlerde anlatılan **Davud a.s'a muhakeme için gelen iki hasmın davaları** hakkında; doksan dokuz koyununa hasmının elindeki bir koyunu da katmak isteyen kişi ve hasmı hakkında müfessirimiz şunları söyler:

«E E» «E E» «E E» «A-« E E» «A-« ' ' E!»  
«E E»- »E E» E E «E E-« E E E E® E E» «A» «E

"O kişinin doksan dokuz hanımı vardı, yanında bir tek hanımdan başka karısı olmayan adamın karısını da alıp evlenmek istedi. 'Na'ce' kelimesi ile kadın kastedildi... Biz Davud'u o kadına tutulma belasıyla denedik.."<sup>52</sup>

Burada da müfessirimiz, İsrailî rivâyetlerin etkisi altında kalarak, İsrailiyyat dışında hiçbir karine / delil yokken 'na'ce' kelimesini kadından kinaye olarak ele alıp buna göre açıklamıştır.<sup>53</sup>

f-88 Ğâşiye 20.âyetini açıklarken,müfessirimiz yaşadığı dönemde henüz **dünyanın küre şeklinde olduğu** kesin olarak keşfedilemediğinden, dünyanın dış görünüşüne bakarak onun yuvarlak değil düz olduğunu söyler.<sup>54</sup>

**10-Besmele'nin tefsîrinin yapılmamış olması:** Son bir özellik olarak, Kur'ândan müstakil bir âyet sayıldığı halde *Celâleyn* tefsîrinde besmele'nin tefsîri yapılmamıştır. *Cemel Haşiyesinde*, iki müfessirin de besmele hakkında birşey söylememelerine sebep olarak, besmelenin herkes tarafından bilinen bir ifade olması gösterilmiştir.<sup>55</sup>

## SONUÇ

Yazıldığı tarihten beri "en çok okunan tefsir" ünvanına sahip olan *Celâleyn* Tefsîri, *Celâluddîn el-Mahallî* (ö:864/1459) ve *Celaluddin es-Suyûtî* (ö:911/1505) tarafından kaleme alınmış muhtasar bir eserdir. Yapılan tedkikler sonucu eserin Kehf suresinden Nâs suresine kadarki ikinci bölümü *el-Mahallî* tarafından, birinci kısmı ise *es-Suyûtî* tarafından kaleme alınmıştır. Fâtiha suresini de *el-Mahallî* tefsir etmiştir. İki ayrı müfessir tarafından yapılmış olmasına rağmen eser, üslup bakımından bir bütünlük arzeder. İki bölüm karşılaştırıldığında, çok küçük nüansların dışında üslup farklılıklarına rastlanmaz.

Tefsirde, "Hurûf-u Mukattaa" hakkında bir açıklama yapılmadığı gibi, bir Kur'ân ayeti olan "besmele"nin tefsiri de yapılmamıştır.

Eserde, açıklanması gerekli görülen kelimeler, hemen hemen aynı kalıpta müteradif kelimelerle açıklanmıştır. Zaman zaman terimler açıklanmış; sarf, nahiv ve belağat ile ilgili bilgiler çok kısa olarak verilmiştir. Kıraat imamlarının ismi zikredilmeden kıraat farklılıklarına

<sup>52</sup>Celâleyn, II, 136-137.

<sup>53</sup>Abdullah Aydemir , **İslâmi Kaynaklara Göre Peygamberler**, DİBY, Ankara, 1992, s,162.

<sup>54</sup>Bkz.Celâleyn, II, 260-261.

<sup>55</sup>Cemel, a.g.e. IV, 616.



işaret edilmiştir. Yeri geldikçe ayetlerin iniş sebeplerine dikkat çekilmiş, ahkam ayetlerde iki müfessirin de mezhebi olan Şâfiî mezhebinin görüşlerine yer verilmiştir.

Üzülerek söyleyelim ki, bu olumlu özellikleri yanında bu kısa tefsirde, az da olsa İsrâîlî rivayetler yer alabilmiştir.

Doğru isnadını ve bu karakteristik özelliklerini örnekleriyle yansıtmaya çalıştığımız Celâleyn Tefsîri, tahkikli-tahkiksiz yapılan pek çok baskısı ve hâşiyeleriyle şimdiye kadar olduğu gibi, bundan sonra da Kur'ân'ın anlaşılmasındaki önemli fonksiyonunu sürdürmeye devam edecektir.

## KUR'ÂN-I KERİMDE OKUMA (KIRAAT) LAFIZLARI

*Prof.Dr.Seyyid Ahmed Abdülvehid\**  
*Çeviren: Yrd.Doç. Dr. Ali AKPINAR\*\**

### GİRİŞ

Yüce Allah'a hamd,varlıkların efendisi Muhammed ve O'nun âl ve ashabına salât ve selâm olsun.

Edebî metinlerdeki dilbilimsel çalışmaları ve onlardan kurallar çıkarma girişimi, "stylistics" (anlatım bilim) denilen ve çağdaş filolojinin özen gösterdiği işlerdendir.

İki asırdan beri dilbilimsel araştırmalar hissedilir bir şekilde arttı ve dil ile edebiyat arasındaki sıkı bağa yönelik çoğaldı.

Hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerim, bu metinlerin en fasîhidir. Zira O, Arapçanın tanıdığı ilk kitaptır. İlk devir ilim adamları, O'ndan kana kana içti, onu inceleyip araştırdılar. Araştırmacılar, O'nun i'câzı ve olağanüstülüğünün nedenlerini ortaya çıkarmaya, O'nun belağat, fesaht ve beyan inceliklerini gözler önüne sermeye devam ettiler.

Anlam ve terkipte görünen özelliklerin belirginliği sebebiyle bu yüce kitaptaki "**okuma lafızları**" dilcilerin dikkatlerini çekti. Bilinmektedir ki, Hz.Peygambere @ ilk inen âyet, okumayı (kıraat) emreden ayet olmuştur. Bu makalede Kur'ân'ın gizliliklerinden bir kısmını tanımayı amaçlayarak geçmiş bilim adamlarının anlam ve istinbata yardım eden gayretleri ile Kur'ân tabirlerindeki yeni yönleri ortaya çıkaran çağdaş dil çalışma metodlarını ele aldım.

Bu lafızları, dildeki kök harflerine göre gruplandırarak ele almayı uygun gördüm. Araştırmam, bu maddelerden her birinin, onların Kur'ân'daki kullanımına uygunluk arzedecek şekilde gerçekleşmiştir.

Bu lafızların açıklamalarını tefsîr, hadis ve edebiyat kaynaklarından derledik. Yine onları incelerken Arapça sözlüklere, Kur'ân'ın i'râbını yapan eserlere, kıraat ve sarf-nahiv kaynaklarına başvurdum.

Bu araştırmadaki hedefim, bu kelimelerden her birinin ,özellikle kullanıldığı yerleri araştırmak, bu kelimelerin Kur'ân'daki kalıplarını tesbit etmek ve isim olsun, fiil olsun bu kalıpların cümle içerisindeki belirgin özelliklerin ortaya çıkarmak olmuştur.

Allah Teâlâ'dan, Kur'ân diline hizmetle bizi doğru yola ulaştırmasını, hata yapmaktan bizi korumasını ve bu çalışmayı Rızasına uygun kılmasını dilerim. Zira başarıya ulaşmak, ancak Allah'ın tevfiği ile olur. O'na güvenip O'na yöneldim.

### **LMADDE:Te Le Ve (Telâ) Kökü**

Kelimenin kök harfleri , tâ, lam ve vav harfleridir. Bu kök, ittibâ etmek manasınadır.<sup>1</sup>"Ona uydum,onu izledim" anlamını verebilmek için bu kök kullanılır.<sup>2</sup> Daha sonra bu kelimenin anlamı genişleyerek 'okuma'ya delalet etmiştir. Zira okuma işinde cümleleri ve âyetleri izlemek söz konusudur.<sup>3</sup> Dilciler, tilâvet kökünün, kıraat anlamına gelmesi konusunda umum-husus ilişkisi hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlardan bir kısmı, tilâveti ilâhî olsun olmasın her söz için genel olarak kullanılabileceğini savunup bu

\* İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi Öğretim Üyesi. Söz konusu makale için Bkz. İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, Arap Dili Fakülte Dergisi, 1417,XVI, 127-192.

\*\* C.Ü.İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup>İbn Fâris, **Mekâyisü'l-Lüğa**, Kahire, 1969, I, 351.

<sup>2</sup>el-Fîruzabâdî, **el-Kâmusu'l-Muhît**, Beyrut, 1987, s, 1634.

<sup>3</sup>İbn Fâris, **age**, I, 351.

görüŖlerine Sa'leb'in Ŗu beytini delil getirmişlerdir:  
E«” A€€« €€€« »A İ€EI «€€ € 4

Çoğu dilciler ise, onun sadece ilâhî kitapları okumada kullanılabileceğini söylemişlerdir. *Râğıb el-İsfehânî* bu konuda Ŗu açıklamaları yapar:

"Tilâvet, sadece Allah'ın kitaplarını izlemek için kullanılır. Bu izleme işi bazen okumayı izlemekle olur, bazen de o kitaplardaki emir, yasak, terĐîb, terhîb gibi anlamları izlemek, onlara uymak için olur.<sup>5</sup>

Kanaatime göre, İslâm gelene dek tilâvet kökü, okuma anlamına kullanılmamıştır. İslamın yeni anlamlar yüklediği diğer kavramlar gibi. Çünkü câhiliyye dönemine ait hiçbir metinde tilâvet kökünün okuma anlamına kullanıldığına Ŗahit olmadım. Kur'ân-ı Kerim'de ise, tilâvet kökü hem Kur'ân'ı , hem de diğer kutsal kitapları okuma anlamına kullanılmıştır:

"Bana Kur'ân'ı okumam (etlüve) emredildi." (27 Neml 92)

"De ki, Tevratı getirin ve onu okuyun (Fetlûhâ)." (3 Âlu Imrân 93)

Buradan tilâvetin aslî manasının uymak / izlemek olduğu anlaşılır. Bu da İslamın kelimeye yüklediği anlamdır.<sup>6</sup> kelimenin mecâzî manası ise, kutsal kitapları okumaktır. Dinî kullanım, tilâvetin her çeŖit okuma için genelleştirilmesine izin vermemektedir. İşin ilginç yanı yukardaki *Sa'leb*'in Ŗiirinde olduğu gibi, kelimenin genel kullanımını yok denecek kadar azdır.

Buradan tilâvetin kıraatten daha özel bir mana taşıdığı sonucu çıkmaktadır. Buna göre, her tilâvet kıraattir, ama her kıraat tilâvet değildir. Nitekim Arapçada €€ –€€ (Senin yazını okudum..) denmez<sup>7</sup>.

TeLeVe kökünün kıraat manasına kullanılması, İslamla birlikte olmuştur dedik. Peki, dilde KaRaE kökünün tilâvet manasına kullanıldığı olmuş mudur? Böyle bir Ŗey söz konusu ise bu, dilin aslından mıdır, yoksa başka diŖ sebeplerle mi oluşmuştur? Ŗimdi bu sorulara cevap arayalım:

Câhiliyyede Arap, KaRaE kökünü tilâvet manasının diŖında kullanmıştır. Onlar şöyle derlerdi: **Á-Á «€Ê«€ €Â** (Deve hiç döl tutmadı.)<sup>8</sup> KaRaE kökünün ,TeLeVe anlamına kullanılması ise A'ramice'den\* etkilenme sonucu olmuştur. Çünkü A'ramice'de kıraat, tilâvet anlamına gelmektedir.<sup>9</sup>

Bu yüzden TeLâ kökü Arapçada KaRaE anlamına gelir. Ama KaRaE'nin TeLâ anlamında kullanılması, Aramiceden alınmadır. Bizim bu konuda söyleyeceklerimiz KaRaE maddesini incelerken ilerde gelecektir.

<sup>4</sup>"Çirkinliği örten sözü işittiler,neredeyse o, kendisine okunanı (yütlâ) yere serecekti." İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Beyrut, 1970, XIV, 104. Ŗair burada,kötü bir sözü söyleme/okuma için tilâvet kökünü kullanmıştır.

<sup>5</sup>el-İsfehânî Râğıb, **el-Müfredât Fî Ğaribi'l-Kur'ân**, Kahire, 1906, s, 100; İbn Manzûr, age, XIV,104; el-Firuzabâdî, age, s, 1634.

<sup>6</sup> Ebû Hâtim, 'tilâvet' kelimesini İslâmî Arap kelimeleri içerisinde anmamıştır. Bkz. Râzî Ahmed b. Hamdân Ebû Hâtim, **ez-Zîne**, Kahire, 1956.

<sup>7</sup>el-İsfehânî.age, s, 100.

<sup>8</sup>İbn Manzûr, age, I, 126.

\*Aramice, halen bazı lehçeleri konuşulan yarı ölü Sâmi dilin adıdır. Süryanice, doğu Aramicesinin en büyük koludur. Bkz.**Diyanet islam Ansiklöpediti**, III, 267-268.

<sup>9</sup>Subhî Sâlih, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, 1965, s, 17, 19.

TeLâ maddesi Kur'ân'da KaRaE'den sonra en çok kullanılan köktür. Şöyle ki; biri mastar, biri ism-i fâil, atmış bir tanesi de fiil kalıplarında olmak üzere atmış üç kere geçmektedir. Şimdi bunları görelim:

### **a-Mastar Kalıbında Kullanılması:**

"Kendilerine kitab verdiklerimiz, onu gerçek bir okuyuşla (Hakka tilâvetih) okurlar.." (2 Bakara 121)

Tilâvet kelimesi geçişli (müteaddi) TeLâ fiilinden mastar olup okuma anlamındadır. Kıraat, kitâbet mastarları gibi "fiâle" mastar kalıbındadır. Bu kalıp genellikle bir meslek ve sanata delalet eden geçişli fiillerde kullanılır. Buna göre tilâvet, kıraat ve kitâbet kelimeleri, sanki öğretilen bir meslek gibidirler.<sup>10</sup>

İzlemek (TeBiA) manasına gelen geçişli TeLâ fiilinin mastarı ise, "füûl" kalıbında "Tülûv" olarak gelir.<sup>11</sup> Her ne kadar iki ayrı manadaki fiilin, ism-i fâil ve ism-i mefûl kalıpları aynı olsa da mastarları farklı gelmektedir. Burada "tilâvet" ile "tülâvet" kelimeleri arasındaki farkı da belirtmekte yarar vardır: Bunlardan ilki dediğimiz gibi, okuma anlamına mastar, diğeri ise geriye kalan borç anlamındadır.<sup>12</sup> Nitekim kelime, cümle içinde şöyle kullanılır: »€Í €Í ÂÊ Õ (Hakkımdan bir miktar daha kaldı.)<sup>13</sup>

Dilciler ve tefsirciler bu âyette geçen tilâvet kelimesinin açıklaması konusunda farklı görüşler ileri sürdüler. Onlardan kimi, uyma / izleme anlamını verdiler. Bu anlayışa göre âyetin manası şöyle olmaktadır: "O kitaba gerçek anlamda uyarlar ve gereği gibi onunla amel ederler."<sup>14</sup>

Kimi, kelimeye okuma (kıraat) anlamı vererek âyeti "O kitabı gerçek bir okuyuşla okurlar" şeklinde anlamışlardır.<sup>15</sup>

*Ebû Ubeyde*, âyeti şöyle anlar: "Onlar kitabın helalini helal, haramını haram kabul ederler."<sup>16</sup>

*Zemahşerî* ise, kelimeye oldukça uzak mecâzî bir anlam yükleyerek âyeti şöyle anlar: "O kitabı hakkıyla okurlar. Yani, Hz. Peygamberin @ özelliklerine dair o kitapta bulunan bilgileri değiştirip bozmadan okurlar."<sup>17</sup>

*Hz. Ömer* bu âyet hakkında şöyle der: "Onlar rahmet âyetine geldiklerinde onu Allah'tan isteyenler, azab bildiren âyete geldiklerinde ise ondan Allah'a sığınanlardır."

*Hasenü'l-Basrî*'nin âyeti anlayışı ise şöyledir: "Onlar o kitabın muhkemiyle amel eder, müteşabihine olduğu gibi inanır, kendilerine kapalı gelen yerleri de alimlere havale ederler. Zira başarıya ulaştırılan kimseler için ittiba, manaların anlaşılmasıyla gerçekleşir."<sup>18</sup>

Âyet hakkında *Gazâlî*'nin açıklaması ise şöyledir: "Gerçek bir okuyuşla Kur'ân'ın tilaveti, dil, akıl ve kalbin ortaklaşa gerçekleştirdikleri eylemdir. Bu birliktelikte dile düşen,

<sup>10</sup>Hız. Peygamberin Bedir esirlerinden okuma-yazma bilenlerinin, müslüman çocuklardan on kişiye okuma-yazmayı öğretmesi karşılığı serbest bırakılması şeklindeki uygulaması da kitâbetin bir meslek oluşunu desteklemektedir. Öte yandan vahiy katiblerinin sayısı da kırk üç kişiydi.

<sup>11</sup>el-Fîruzabâdî, age, s, 1634.

<sup>12</sup>el-Hatîb et-Tebrizî, **Kenzü'l-Huffâz**, Beyrut, 1895, 567, 840; Cevherî, **es-Sıhâh**, Kahire, ty, VI, 2289; İbn Manzûr, age, XIV, 104.

<sup>13</sup>es-Seâlebî, **el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Elfâz'l-Kur'âniyye**, Kahire, 1984, s, 106.

<sup>14</sup>el-İsfehânî, age, 100; Ebû Hayyân, **Tuhfetü'l-Erîb bimâ fi'l-Kurân mine'l-Ğarîb**, Kahire, 1978, s, 57.

<sup>15</sup>Bkz. el-Âlûsî, **Ruhu'l-Meânî**, Beyrut, ty, I, 372; Ebû Hayyân, age, s, 57.

<sup>16</sup>Ebû Ubeyde **Mecâzü'l-Kur'ân**, Kahire, 1970, I, 53.

<sup>17</sup>Zemahşerî, **el-Keşşâf**, Kahire, 1953, I, 126.

<sup>18</sup>el-Kurtubî, **el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, Kahire, 1934, II, 95-96.

harfleri tertîl üzere hakkını vererek okumak; akla düşen manaları anlamak; kalbe düşen ise, emir ve yasaklardan etkilenip ders almaktır. Böylece dil ağır ağır okur, akıl hükümlere teslim olur, kalb de öğüt alır."<sup>19</sup>

Âyetteki **لَهُ عِزٌّ وَكَرَمٌ** ifadesi, öğelerinin yeri değiştirilmiş bir cümledir. Arapça gramer kaidelerine göre,cümlenin "Fiil+ Fâil+ Mefûl ü Bih+ Mefûl ü Mutlak+ Na't" dizisine göre; **لَهُ عِزٌّ وَكَرَمٌ** şeklinde gelmesi gerekirdi. Fakat cümlede na't olan "hakk" kelimesi, mastar olan "tilâvet" kelimesinin önüne geçirilerek ona izafe edilmiştir. Mefûl ü mutlak olarak da mansub okundu.<sup>20</sup> Sonuçta öğelerin dizilişi şöyle olmuştur:"Fiil+ Fâil+ Mefûl ü Bih+ Mefûl ü Mutlak+ I.Muzaf ileyh+ II.Muzaf ileyh"

Buna göre "hakk" kelimesinin hafzedilmiş bir mastarın sıfatı olması da<sup>21</sup>, hal olması da mümkündür. Bu takdirde âyetteki bu yan cümlecik hal cümlesidir. Buna göre mana şöyle olur:

"Onların okuyacaklarını takdir / tahmin ederek onlara kitabı verdik. Çünkü kitab verildiğinde onlar henüz onu okumuyorlardı."<sup>22</sup>

### **b-İsm-i Fâil Kalıbında Kullanılması**

Kur'ân'da şu bir âyette de TeLâ kökü ism-i fâil kalıbında kullanılmıştır: "Zikir okuyanlara (et-Tâliyât) yemin olsun ki.."(37 Saffât 3)<sup>23</sup>

Âyette geçen "et-Tâliyât" kelimesi, okuma anlamına TeLâ kökünden ism-i fâildir. İlim adamlarının büyük çoğunluğu âyette geçen kelimenin "okuyucular" anlamına geldiğinde birleşmişlerdir. Buna göre âyetin anlamı şöyledir: "İster melek, ister insan olsun Kur'ân ve zikir okuyucularına yemin olsun ki!" Bu okuyucuların melek mi yoksa insan mı olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>24</sup>

"Okuyucular"dan maksadın tek başına *Cebraîl* olduğu, meleklerin en büyüğü oluşu ve sürekli askerleri ile birlikte hareket ettiği gözetilerek çoğul kalıp kullanıldığı da söylenmiştir.Yine, söz konusu kelime ile Allah'ın zikrini ve kitaplarını okuyan herkesin kastedilmiş olabileceği de ileri sürülmüştür. Yanısıra bu kelimedenden maksadın, Kur'ân âyetleri veya Peygamberlerin @ kendisi olabileceği de söylenmiştir.<sup>25</sup>

Kelimenin başındaki "fâ" harfî, tertibe delalet eden atf harfidir. Yemin eden ise, okuyucuların Rabbidir. Aynı âyetteki "zikran" kelimesi, ya ism-i fâil olan "et-Tâliyât" kelimesinin, yahut da bu kelimenin manasından anlaşılan mastarın mefûl ü bihidir. **لَهُ عِزٌّ وَكَرَمٌ** şeklindeki bu son yaklaşım, âyetin manasına daha uygun düşmektedir.<sup>26</sup>

Burada Kur'ân'ın camid (türememiş) bir kelimeyi değil de, camid ismin özelliklerini de kapsayan müştak (türemiş) bir kelimeyi belîğ bir biçimde kullanmış olması dikkatimizi çekmektedir. Buradan hareketle, ibareye uygun yorumlar ortaya konularak ileri görüşlü ilim sahiplerinin çıkarabileceği inceliklerin anlaşılabilmesi için gayret gösterilmelidir.

<sup>19</sup>el-Kastalânî, *Letâifü'l-İşârât*, 1392, I, 327-328.

<sup>20</sup>el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, Kahire, 1961, I, 61.

<sup>21</sup>el-Kaysî, *Müşkil İ'râbi'l-Kur'ân*, 1984, I, 110.

<sup>22</sup>el-Ukberî, age, I, 61.

<sup>23</sup>Bkz.el-Âlûsî, age, I, 372.

<sup>24</sup>es-Suyûtî, *Mu'terikü'l-Akrân*, Beyrut, 1337, III, 103.

<sup>25</sup>Bkz.Kurtubî,age, XV, 62.

<sup>26</sup>Kurtubî,age, XV, 62; el-Cemel, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, Kahire, ty, III, 527.

TeLâ kökünden türetilmiş ve ism-i mevsûl manasına gelen belirlilik takısı bitişmiş et-Tâliyât kelimesinin, hafzedilmiş camid bir sığanın yerine konulmuş olması, bu mahzûf kelimenin farklı şekillerde takdir edilmesine yol açmıştır. Şüphesiz bu farklı anlayışlar, Kur'ân metninin özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Söylediğimiz gibi bunun sebebi camid kalıp yerine, müştak kalıbın konulmuş olmasıdır. Kur'ân'da benzer kullanımlar oldukça fazladır. İşte onlardan biri Nâziât sûresinin şu ilk âyetleridir:

E«€E«“€« €–€«ÆE«€E«‘ « E‘

*Ebû Hayyân*<sup>27</sup>, ilk âyette geçen "**en-Nâziât**" kelimesi hakkında ileri sürülen yedi ayrı görüş olduğunu söylemiştir. Bunlar melekler, yıldızlar, nefisler, toplumlar, sertçe çekip alanlar, ölümle korkutanlar ve savaş atlarıdır.

İkinci âyetteki "**en-Nâşitât**" kelimesi, melekler, yıldızlar, ölümler, yabani sığırlar ve nefisler diye tefsîr edilmiştir.

Üçüncü âyetteki "**es-Sâbihât**", melekler, yıldızlar, güneş-ay-gece-gündüz, atlar, hesap, deniz hayvanları, gemiler ve ölümler diye açıklanmıştır.

Dördüncü âyette geçen "**es-Sâbikât**" kelimesi ise, genel olarak melekler, gidişatı üstlenenler, yedi yıldız diye anlaşılmıştır.

### **c-Fiil kalıbında kullanılması:**

Telâ kökü, Kur'ân'da üçü geçmiş zaman kipi (mazî), yedisi emir kipi ve elli biri geniş zaman kipi (muzari') olmak üzere toplam atmış bir kere geçmektedir. Muzari' kipinde olanların da üçü, I.tekil şahıs, beşi I.çoğul şahıs, kalanları ise diğer tekil ve çoğul şahıslar için kullanılmıştır.<sup>28</sup>

Bu üç zaman kalıbında kullanılan TeLâ kökü şu beş manaya gelmektedir:

İzleme / uyma (ittibâ), okuma (kıraat), inme (inzâl), işleme / eylem (amel), aktarma (rivâyet).<sup>29</sup> Şimdi bunları teker teker görelim:

1-Kelime, sözlükteki asıl manası olan izleme / uyma anlamına şu iki âyette kullanılmıştır:

"Güneşi izlediğinde (telâhâ) aya andolsun ki !"(91 Şems 2).<sup>30</sup>

"Kendisini Rabbinden bir şahidin izlediği (Yetlûhü) kimse.."(11 Hûd 17). Âyetteki şahidden maksat Kur'ân'dır. Buna göre mana şöyledir: "Kendisine Allah katından gelen Kur'ân delil olarak onu izlemektedir."

Adı geçen şahidden maksadın *Cebrâil*<sup>31</sup> yahut *Hz.Ali* olduğu da söylenmiştir.<sup>32</sup>

*Ragıb el-İsfhânî*, âyeti şöyle anlar: "Onu bir şahit izlemekte, yani ona uymakta, onun sözünün gereğini yerine getirmektedir."<sup>33</sup>

2-Kelime, okuma manasına pek çok âyette kullanılmıştır. Bunlardan bir kaçını görelim:

<sup>27</sup>Ebû Hayyân, age,VIII, 419.

<sup>28</sup>Bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, **el-Mu'cemü'l-Müfehres**, Kahire, ty, TeLeVe Maddesi.

<sup>29</sup>es-Seâlebî, age, 107.

<sup>30</sup>Ayette geçen "Telâhâ" kelimesini el-Ferrâ: Ay güneşten ışık aldığı zaman..ez-Zeccâc ise; ay güneş etrafında döndüğü zaman, diye anlar. Bkz. Kurtubî, age, XX, 73.

<sup>31</sup>Ukberî, age, II, 36.

<sup>32</sup>es-Suyûtî, age, III, 354.

<sup>33</sup>el-İsfhânî, age, s, 100.

\*Ayette geçen "Seetlû" kelimesi, beşinci şıkta söz konusu edilen "aktaracağım" anlamına da gelebilir. (Mütercim)

"De ki:Gelin Rabbinizin size neleri yasakladığını okuyayım (etlû)." (6 Enâm 151)  
"Onlara Allah'ın âyetleri okunduğunda (tülüye), bu onların imanını artırır." (8 Enfâl 2)  
"De ki: Eğer Allah dileseydi onu size okumazdım (Mâ televtühü)." (10 Yunus 16)  
"De ki: Size O'ndan (*Zülkarneyn*'den) bir hatıra okuyacağım (Seetlû)." (18 Kehf 83)  
"..Bana Kur'ân okumam (etlûve) emredildi.." (27 Neml 92)  
"Allah'ın kitabını okuyanlar (yetlûne), namazı ikame edenler.." (35 Fâtır 29)

3-İnme veya yine okuma manasına gelmesi şu âyetlerde söz konusudur:

"Bu söylenenlerei biz sana âyetlerden indiriyoruz / okuyoruz (netlûhü).."(3 Âlu Imrân 58) *Rağıb*, âyette geçen "netlûhü" kelimesini indiriyoruz diye anlamıştır.<sup>34</sup>

"İman eden bir toplum için *Mûsa* ile *Firavnun* haberlerinden bir kısmını sana gerçek şekliyle indiriyoruz / okuyoruz (netlûhü)." (28 Kasas 3) *Seâlebî*, âyetteki "netlûhü" kelimesini "indiriyoruz" diye anlamıştır.<sup>35</sup>

"İşte bunlar Allah'ın âyetleridir. Biz onları sana doğru olarak indiriyoruz / okuyoruz (netlûhâ)." (2 Bakara 252) *Dâmiğânî*, âyetteki "netlûhâ" kelimesini "indiriyoruz" diye anlamıştır.<sup>36</sup>

4-Amel etme yahut okuma manasına gelmesi:

"Onu gerçek bir okuyuşla okurlar (yetlûnehû)." (2 Bakara 121) Bu âyeti *Seâlebî*, "Onun gereğini gerektiği gibi yerine getirirler / yaparlar" şeklinde anlamıştır.<sup>37</sup>

5-Rivâyet yahut okuma manasına gelmesi:

"*Süleyman*'ın hükümranlığı konusunda onlar, şeytanların aktardıklarına (mâ tetlû) uydular.." (2 Bakara 102) *Rağıb*, âyetteki "tetlû" kelimesinin, şeytanların okuyup aktardıkları şeyleri Allah'ın kitaplarından aldıklarını sanmalarını bildirmek için kullanıldığını söyler. (Zira bu kök ilahi kitapları okumak için kullanılagelmiştir)<sup>39</sup>

*İbn Abbâs*, söz konusu âyetteki "tetlû" kelimesinin uymak / izlemek<sup>40</sup>, *Seâlebî* ve *Kaysî*, rivâyet etmek<sup>41</sup>, *Ebû Ubeyde*, hikaye etmek ve söylemek<sup>42</sup>, *Dâmiğânî*, yazmak<sup>43</sup>, *Neysabûrî*, okumak yahut yalan düzmek anlamlarına geldiğini<sup>44</sup> söylerler.

Söz buraya gelmişken; "Orada herkes geçmişte yaptıklarıyla sınanır (teblû)." (10 Yunus 30) âyetinde geçen "teblû" kelimesinin bu şekilde okunup "sınanmak" anlamına geldiği gibi, "amel defterini okur" anlamına "tetlû" şeklinde de okunduğunu<sup>45 46</sup> söyleyelim.

<sup>34</sup>el-İsfehânî, age, s, 100.

\*Ayetteki "netlûhü" keimesi, indirmek, okumak manalarına geldiği gibi, beşinci şıkta söz konusu edilen "aktaracağız" anlamına da gelebilir (Müt.)

<sup>35</sup>es-Seâlebî, age, s, 107.

<sup>36</sup>ed-Dâmiğânî, *İslâhu'l-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut, 1980, s, 88.

<sup>37</sup>es-Seâlebî, age, s, 107.

<sup>38</sup>Osman b. Ebî Şeybe'nin ayetteki "Vettebeû" (uydular) kelimesini "vettebiû" (uyunuz) şeklinde okumuşsa da bu doğru bir okuyuş değildir. Bkz.Hamze b. Hasen el-İsfehânî, *et-Tenbîh alâ- Hudûsi't-Tashîf*, Bağdat, 1967, s, 37.

<sup>39</sup>el-İsfehânî *Râğıb*, age, s, 100.

<sup>40</sup>İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, Kahire, 1974, I,367.

<sup>41</sup>es-Seâlebî, age, 107; Mekki b Ebi Talib el-Kaysî, *el-Umde fi Ğaribi'l-Kur'ân*, 1984, s, 80.

<sup>42</sup>Ebû Ubeyde, age, I,48.

<sup>43</sup>ed-Dâmiğânî, age, s, 36..

<sup>44</sup>en-Neysabûrî, *Ğarâibü'l-Kur'ân ve Rağâibü'l-Fürkân*, Kahire, 1970,I, 386.

İncelememiz sırasında, dildeki genel özelliği ile birlikte fiil kalıplarında kullanılan "telâ" kökünün, Kur'ân'da diğer okuma lafızlarından farklı olarak şu iki konuda özel bir şekilde kullanıldığını gördük:

a-Lafzî birliktelik yahut benzeşme sebebiyle kelimedeki "vav" harfinin, "yâ" harfine çevrilmesi. Örnek: "Lâ edrî" ve "Lâ deraytü" kelimelerinde olduğu gibi "Lâ etlî" ve "Lâ teleytü" şeklinde gelmesi...<sup>47</sup>

b-Şu iki nedenden dolayı kelimedeki "vav" harfinin hafzedilmesi:

b1-Sarfdan dolayı: Fiil cemi vavına bitiştiğinde sonundaki vavı düşer."Yetlûne" örneğinde olduğu gibi. Bu kullanım Kur'ân'da yedi yerde geçer.

b2-Nahivden dolayı:Talep cümlelerinin cevabında geldiğinde kelimenin sonundaki vav harfi cezm alameti olarak düşer.Kelime Kur'ân'da da bu şekiye kullanılmıştır.Enâm 151 de olduğu gibi.

### TELEVE FİİLİNİN GEÇTİĞİ CÜMLE KALIPLARI

Arapçayı, kardeş *Sâmî* dillerden ayıran en önemli özellik cümle kalıplarıdır. Çünkü Arapçada, diğer Sâmi dillerin herhangi birisinden daha çok özel ve çeşitli fiil cümle kalıpları vardır.<sup>48</sup>

Örnekler: €«Ê €€€"€ €«Ê € kalıpları.<sup>49</sup> Bu kalıplarda bazen "Kâne" yerine diğer kardeşlerinin kullanıldığı da olur.

Kur'ân, beş ayrı yerde Televe fiilini bu kalıplarda kullanmıştır. Bunlardan birinde Televe, malum muzari kipinde, zarf ile birlikte gelir: ÊÂ« ÊÊ €Ë ÂÉ (29 Ankebût 48)

Dört yerde ise, mechul muzari kipinde ve câr-mecrûr ile birlikte kullanmıştır: € €«Ê «Í« Í (23 Müminûn 66)<sup>50</sup>

Bu kalıp, geçmiş zaman aralığında olayın devam ettiğini ifade eder.<sup>51</sup> Araştırmacılardan biri, bu kalıbın Kur'ân'da çokça kullanıldığını<sup>52</sup> sadece Amme cüzünde (Kur'ânın son cüzü) beş yerde bu kalıbın geçtiğini ortaya koymuştur.<sup>53</sup>

### "TeLeVe" KÖKÜNDEN MEÇHUL FİİL KALIBI YAPILMASI

Kur'ânda, bu kökten türetilen fiil kalıplarını inceleyen bir araştırmacı, bu fiilin otuz yerde etken (malum) kalıpta kullanılmış olmasına karşın yirmi dört yerde edilgen (mechul)

<sup>45</sup>el-Kaysî, *el-Umde*, s, 152; Ukberî, age, II, 28.

<sup>46</sup>Söz konusu kelimeyi İbn Kesir, Nâfi', Âsım, Ebû Amr ve İbn Âmir "teblû" diye okurken; Hamza ve Kisâf "tetlû" diye okumuşlardır. Bkz.İbn Mücahid, *Kitâbü's-Seba fi'l-Kıraat*, Kahire, 1405, s, 325.

<sup>47</sup>el-İsfehânî, age, s, 100; İ.Manzûr, age XIV, 104; İbn Mâlik, *Şerhü't-Teshîl*, 1990, I, 130.

<sup>48</sup>Bürçüstürâsir, *et-Tatavvuru'n-Nahvî*, Kahire, 1981, s, 57.

<sup>49</sup>Mehdî el-Mahzûmî, *Fi'n-Nahvi'l-Arabî Nakd ve Tevcîh*, Beyrut, 1964, s, 148, 156.

<sup>50</sup>Ayrıca Bkz.23 Müminûn 105;28 Kasas 45; 45 Câsiye 31.

<sup>51</sup>Mehdî el-Mahzûmî, age, s, 156.

<sup>52</sup>Hâmid Abdülkadir, *Meâni'l-Mâdî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s, 67-69.

<sup>53</sup>Mahmud Nahle, *Dirâsât Kur'âniyye fi Cüzi Amme*, Beyrut, 1989, s, 23.



kalıpta kullanıldığını görür. Amacın doğrudan faille ilgili olmayışı <sup>54</sup>nedenine yönelik olarak Kur'ân, etken kalıp yerine edilgen kalıbı kullanır.

Nitekim bu edilgen kalıpların kullanıldığı yerlerin hepsinde âyetin amacının, âyeti yahut Allah'ın kitabını okuyan faille doğrudan ilgili olmadığı görülür. Amaç söz konusu edilen tilavetin mümin veya kafirler üzerinde oluşan etki, onların verdikleri tepkilerin kısaca bilinmesi ve okuma sonunda elde edilen hukukî yasaların öğrenilmesidir. Şimdi şu örneklerle bakalım:

"Onlara Rahmanın âyetleri okunduğunda ağlayarak secdeye kapanırlardı." (19 Meryem 58)

"Onlara âyetlerimiz okunduğu zaman dediler ki: Evet işittik, istesek biz de bunun benzerini söyleyebiliriz, bu öncekilerin masallarından başka bir şey değildir." (8 Enfâl 31)

"..Okunanların dışında kalan hayvanlar size helal kılındı." (22 Hacc 30)

Bu edilgen kalıpların Kur'ânda kullanılması sadece bu fiille sınırlı değildir. Aynı amaca yönelik olarak pek çok yerde benzer kalıplar kullanılmıştır...

Burada dikkatimizi çeken bir husus da, Televe kökünün edilgen mazi kalıbının tek bir âyette kullanılmış olmasıdır. O da Enfâl sûresi 2.âyetindedir. Buna karşılık kalan yirmi üç yerde kelime edilgen muzari kalıbında kullanılmıştır. Şimdi de bunun nedenini bulmaya çalışalım:

Bunun sebebi, âyetlerin yenilenme ve yeniden oluşuma delalet eden muzari kalıbı kullanılarak yönlendirme, araştırma, hayret ve şaşkınlıkta kalmayı ısrarla istemeyi değişik açılardan gerçekleştirme hedefine yönelik olsa gerektir. Nitekim Allah Teâlâ, ne güzel buyurur:

"Şâyet Biz bu Kur'ân'ı bir dağa indirmiş olsaydık, şüphesiz onun Allah korkusundan parçalanarak baş eğmiş olduğunu görürdün." (59 Haşr 21)

Burada şu da gözümüzden kaçmamalıdır: Bu kökten bir tek âyette geçen edilgen mazi kipi de aynı şekilde şimdiki zamana ve çokça yenilenmeye delalet etmektedir. Bunu da fiilin başındaki şart / zaman edatı sağlamaktadır.<sup>55</sup>

Televe kökünden geçen edilgen cümleleri incelediğimizde, söz konusu cümlelerdeki öğelerin şu iki şekilde dizildiğini görürüz:

1-Fiil + Nâib Fâil (gizli zamir olarak) + Câr-Mecrûr. On bir âyette bu şekilde gelmiştir. **﴿إِذْ﴾** örneğinde olduğu gibi. (23 Müminûn 66, 105; 45 Câsiye 31)<sup>56</sup>

Bu âyetlerde fiil muzari kalıpta, iki yerde kendinden önce gelen "izâ" zarfı ile; on yerde "alâ" harf-i ceri ve onun mecruru olan zamir ile; bir yerde de "fi" harf-i ceri ve onun mecruru olan bir isimle geçmektedir. Cümleler kendilerinden önceki cümlelerle bağlantılı olarak gelmektedir.

2-Fiil + Câr-Mecrûr + Nâib Fail (isim olarak). On üç âyette de bu şekilde gelmiştir.

**﴿إِذْ﴾** örneğinde olduğu gibi.(8 Enfâl 31; 10 Yunus 15; 19 Meryem 73; 22 Hacc 72; 34 Sebe 23; 31 Lokman 7; 46 Ahkâf 7)<sup>57</sup> bunlardan birinde fiil mazi, diğerlerinde muzari olarak gelmiştir. Bir âyetin dışında bu fiillerin hepsi "izâ" zarfından sonra gelmiş ve hepsinde

<sup>54</sup>Bkz. İbn Mâlik, age, II, 125-126.

<sup>55</sup>Bkz. İbn Mâlik, age, I, 23.

<sup>56</sup>Diğer ayetler için Bkz.4 Nisa 127; 5 Mâide 1; 17 İsrâ 107; 22 Hacc 2; 28 Kasas 53; 29 Ankebût 51; 33 Ahzab 34; 45 Câsiye 8.

<sup>57</sup>Diğer ayetler için Bkz. 3 Alu İmran 101; 8 Enfâl 2; 19 Meryem 58; 68 Kalem 15; 83 Mutaffifin 13.

adı geçen şartın cevabı da zikredilmiştir. Cevap cümlelerinin on biri mazi, biri ise muzari fiil cümlesidir. Bu âyetlerde harf-i cer olarak "alâ" kullanılmış, mecrur ise zamir olarak gelmiş, naib fail ise bir zamire yahut bir isme muzaf olan "âyât" kelimesi olmuştur. Söz konusu cümlelerin hepsi kendilerinden önce geçen cümlelerle bağlantılı ve tekidlenmiş cümlelerdir. Tekid ise, önemine binaen cümlenin câr-mecrur ögesinin öne alınması ile yapılmıştır.

### "TeLeVe" KÖKÜNDEN TÜREYEN FİİLİN MÜTEADDİ OLMASI

Kur'ân'da bu kök, mazi, muzari ve emir kalıplarının tümünde ancak müteaddi (geçişli) olarak kullanılmıştır. Bu kullanım da şu üç şekilde kendisini göstermektedir:

1-Fiil + Fâil + Mefûl ü Bih.

Altı âyette bu dizin üzere geçmektedir. Örnek:  $\text{€€€} \llcorner$  (2 Bakara 44) <sup>58</sup>

Bu şekildeki kullanımların üçünde fiil muzari, üçünde emir kalıbında gelmiştir. Fâil, dört yerde gizli zamir, iki yerde bitişik zamir olmuştur. Mefûl ise, iki yerde isim, üç yerde sıla cümlesi, bir yerde ise bitişik zamir olmuştur.

2-Fiil + Mefûl ü Bih (düşmüş) + Fâil + Câr-Mecrûr.

Örnek:  $\text{€} \llcorner \gg \text{€€} \llcorner \text{Ä} \llcorner \text{€€} \llcorner \llcorner \text{€}'$  (2 Bakara 102) Âyetteki "mâ", ism-i mevsul olup âidi hafzedilmiştir. Takdir  $\text{Ä} \llcorner \text{€}$  <sup>59</sup> olup zamirin mercii ise "sihir" kelimesidir. Cümlede mazi yerine, gelecek zaman kipi kullanılmıştır. <sup>60</sup> *Kûfe* ekolüne göre mana:  $\text{Ä} \llcorner \text{€} \llcorner \text{€}$  şeklindedir. <sup>61</sup>

Âyetteki muzari fiilin mazi manasına geldiği de söylenmiştir. Nitekim Arapçada bu şekil kullanımlar çoktur. *Ziyâd el-A'cem*'in şu beytinde olduğu gibi:

$\text{€} \llcorner \text{€} \text{Ö} \text{Ä} \llcorner \text{€} \gg \text{€} \gg \text{Ä} \llcorner \text{€}$  <sup>62</sup> Beytin ikinci mısrasında geçen muzari fiil, mazi anlamında kullanılmıştır.

Söz konusu âyetin  $\text{€€} \text{Ä} \llcorner \text{€€}$  kısmı "Süleyman'ın saltanat zamanında" şeklinde anlayanlar olmuştur. Bu anlayışa göre ibaredeki "alâ" harf-i ceri "fi" manasına gelmektedir. Yanısıra âyetteki  $\text{€} \llcorner$  kelimesinin "yalan düzme" anlamına geldiğini söyleyenler de olmuştur. Nitekim  $\text{€€€} \text{€€€} \text{€€€}$  örneğinde geçen fiil "alâ" harf-i ceri ile müteaddi yapılmıştır. Bu ikinci anlayış daha doğrudur. Zira *Basra* ekolüne göre, fiillerde yorum yapmak, harflerde yorum yapmaktan daha iyidir.

Her iki anlayışa göre de, "TeLâ" fiili, "alâ" ile müteaddi olunca, mecrurun okunabilen bir şey olması gerekir.  $\text{€€} \text{€€} \text{€} \llcorner$  (Zeyd'e Kur'ân okudum) örneğinde olduğu gibi. Halbuki âyette geçen mülk okunabilen bir şey değildir. Halbuki tilavetin okuma yahut izleme anlamına gelmesi de hemen hemen aynıdır. <sup>63</sup>

<sup>58</sup>Diğer ayetler için Bkz. 3 Alu Imran 93; 6 Enâm 151; 18 Kehf 27; 27 Neml 92; 29 Ankebût 45.

<sup>59</sup>el-Cemel, age, I, 85.

<sup>60</sup>el-Ukberî, age, s, 54; İbnü'l-Enbârî, *el-Beyân fi-Ğaribi İ'râbi'l-Kur'ân*, Kahire, 1969, I, 113.

<sup>61</sup>İbn Atıyye, age, I, 367.

<sup>62</sup>"Kabrinin etrafını göz yaşlarıyla sula. Andolsunki o. kan kardeş ve kurbanlar olmuştur." İbnü'l-Enbârî, age, I, 113.

<sup>63</sup>el-Ferra, *Meâniyü'l-Kur'ân*, Beyrut, 1980, I, 63; el-Ukberî, age, I, 54; el-Âlûsî, age, I, 337-338; el-Cemel, age, I, 85.

3-Fiil + Fâil + Mefûl + Diğer Ögeler.

Yedi âyette bu şekilde geçmektedir. Örnek:  $\text{È} \text{€} \text{È} \text{Á} \text{«} \text{€}$  (2 Bakara 252; 3 Alu Imran 108; 45 Câsiye 6) <sup>64</sup>

Bu şekildeki kullanımların birinde fiil, olumsuzluk mâ'sından sonra mazi olarak gelmiş, kalanlarında ise muzari kalıbında gelmiştir. Altı yerde fail açık, birinde ise gizli zamir olmuştur. Yine altı yerde mefûl, bitişik zamir; bir yerde ise isim olarak gelmiştir. Diğer ögelere gelince, bir yerde sıfat, bir yerde mefûl-ü mutlak, diğer yerlerde ise sıfat yahut hal cümlecikleri olarak gelmişlerdir.

4-Fiil + Fâil +Câr-Mecrur + Mefûl ü Bih.

Bu dizin, on altı yerde geçmekle en çok kullanılan şekildir. Örnek:  $\text{I} \text{€} \text{È} \text{«} \text{€} \text{€} \text{I}$  (2 Bakara 151) <sup>65</sup>

Bu yerlerden on üçünde fiil muzari, üçünde emir olarak gelmiştir. Fail ise, ististasız hepsinde gizli zamirdir. Câr-mecrûr ise, "alâ" harfine bitişik zamirden oluşmaktadır. Mefûl ise <sup>66</sup>, on beş yerde isim, bir yerde ise, ism-i mevsul ve sılası olmuştur.

Bu şekildeki cümlelerin hemen hepsi tekid ifade etmektedir. Çünkü câr-mecrur, mefûlden önce gelmiştir. Burada üç cümle var ki, onlarda iki tekid ifadesi birlikte geçmektedir. Bunlardan biri takdim, diğeri ise zaid harf-i cer ile mefulün mecrur olarak gelmesidir. Şimdi de bunları görelim:

1-  $\text{È} \text{Á} \text{«} \text{€} \text{€} \text{«}$  , (10 Yunus 61) Cümlelerin câr-mecrurdan önce gelmesi gereken mefulü "Kur'ân" kelimesidir. Fakat tekid için, câr-mecrur önce gelmiştir. Aynı şekilde mefulün başına gelen harf-i cer zaid olup tekid için gelmiştir. <sup>67</sup>

2-  $\text{È} \text{Á} \text{«} \text{€} \text{È} \text{€} \text{«} \text{Á}$  . (29 Ankebut 48) Bu âyette de, "kitâb" kelimesi meful olup başındaki harf-i cer tekid için gelmiş zaid harfdir. Câr-mecrur ise, ya "Kitab" kelimesinden hal, yahut fiilin câr-mecruru olup tekid için mefulden önce gelmiştir. <sup>68</sup>

3-  $\text{È} \text{€} \text{È} \text{«} \text{€} \text{€} \text{€} \text{Á}$  (28 Kasas 3) *Ahfeş'e* göre âyette geçen "min" harf-i ceri tekid için gelmiş zaid bir harfdir. <sup>69</sup> Buna göre "nebe" kelimesi de mefuldür. *Ukberi* , hazfedilmiş "şey'en" kelimesi olduğunu ileri sürmüştü de, ilk görüş daha doğrudur.

Çıkan sonuç ise, konumuz olan fiilin mefulünün başına gelen "min" harf-i ceri, bu üç örnekteki gibi zaid olarak kullanılmaktadır. Bu çıkarım, dilcilerin "KaRaE fiilinin başına gelen "bâ" harf-i ceri zaid" sözüne bir ilavedir. <sup>70</sup> Bu üç kullanımla ilgili değerlendirmelerime son verirken şunları söyleyebilirim:

1-TeLeVe kökünden türemiş bu şekildeki geçişli fiil cümlelerinin başlangıç cümlesi olan altısı hariç, kalan hepsi kendinden önceki cümlelerle bağlantılıdır.

<sup>64</sup>Diğer ayetler için Bkz. 2 Bakara 121; 3 A.Imran 258; 10 Yunus 16; 98 Beyyine 2.

<sup>65</sup>Diğer ayetler için Bkz. 2 Bakara 129; 3 Â.Imrân 164; 5 Maide 27; 7 Araf 175; 10 Yunus 61, 71; 13 Ra'd 30; 18 Kehf 83; 28 Kasas 3, 45, 59; 29 Ankebut 48; 42 Şuara 79; 62 Cuma 2; 65 Talak 11.

<sup>66</sup>Söz konusu mefuler:  $\text{«I} \text{€} \text{È} \text{«} \text{È} \text{»} \text{«}$  kelimeleri olarak gelmişlerdir.

<sup>67</sup>el-Ukberi, age, II,30.

<sup>68</sup>el-Ukberi, age, II,

<sup>69</sup>el-Ukberi, age, I, 212-213.

<sup>70</sup>Ebû Ali el-Fârîsi, *el-İzâh*, Kahire, 1969, s, 171; es-Suyûti, *Hemu'l-Hevâmi*, Kahire, 1337, I, 167.

2-Altı cümleden beşi de yukarda üçüncü şıkta açıklanan 'Fiil + Fâil + Câr-Mecrur + Meful' kalıbına girmektedir. Örnek: **لَعَلَّ كَيْفَ كَيْفًا** (10 Yunus 71)<sup>71</sup> Bu beş cümlelerin dördünde fiil, emir; birinde ise muzari kalıbında gelmiştir. Yine bunların dördünde fiilden önce başlangıç vavı gelmiş, birinde ise fiilden önce hiç bir kelime gelmemiştir. Bu cümlelerin hepsinde fail, gizli zamirdir.

3-Kendinden önceki cümlelerle bağlantılı olmayan bu cümlelerden diğeri ise, birinci şıkta açıklanan 'Fiil + Fail +Meful' kalıbında gelmiştir. O da şu âyettir: **لَعَلَّ كَيْفَ كَيْفًا** (29 Ankebut 45). Bu âyette, başında bir şey bulunmayan fiil emir kipinde, fail gizli zamir, meful ise ism-i mevsul ve onun sılasıdır.

4-TeLeVe kökünden türetilen bu kullanımların hepsinde tezkir-te'nis (erkeklik-dişilik) konusunda fiil ve fail birbirine uymaktadır.

### TeLeVe KÖKÜ İNCELEMEMİZDEN ÇIKAN SONUÇLAR

1-Etken olsun edilgen olsun fiil, çokça "alâ" harf-i ceri ile birlikte kullanılmıştır. Burada "fiil, diğ er harf-i cerlerden biriyle değil de niç in özellikle bu harf-i cerle kullanılmıştır?" şeklinde bir soru akla gelebilir. Kanaatimize göre bunun sebepleri ş unlar olabilir:

1a-Yukarda da söylediğimiz gibi TeLeVe kökü, Kur'ân'da beş anlamda kullanılmıştır. Fakat bu fiil "alâ" harf-i ceri ile birlikte kullanıldığında sadece "okuma" anlamına gelmektedir. Bu harfle birlikte kullanılmadığında ise, "okuma" anlamına gelebileceği gibi, izleme / ittiba anlamına da gelebilmektedir.

1b-Söz konusu harf-i cerin asıl manası "istila"(üzerine çıkmak)dır. Kimi dilciler, bu harfin yalnız bu manaya geldiğini ileri sürerken; kimi onun başka manalara gelebileceğini de söylemişlerdir.<sup>72</sup>

1c-Adı geçen harf-i cerin diğ er harf-i cerlerden ayrıldığı belirgin bir yanı vardır.Herşeyden önce bu harf kimi zaman isim, kimi zaman fiil, bazen de harf olarak kullanılabilir. Harf olarak kullanılmasına örnek: **لَعَلَّ كَيْفَ كَيْفًا** .İsim olarak kullanılmasına örnek: **أَلَا** (onun üstünden) burada "fevka" manasına isim olarak kullanılmıştır. Fiil olarak kullanılmasına örnek:<sup>73</sup> **لَعَلَّ كَيْفَ كَيْفًا** \*

Burada TeLâ fiilinin "alâ" harf-i ceri ile kullanılması gereken **لَعَلَّ كَيْفَ كَيْفًا** gibi fiillere katılması mümkün ise de, "alâ" harf-i cerinin başka bir harf-i cerle yer değiştirmesinin kesinlikle imkansız olduğu görülmektedir. Bu da fiilin, bu harf-i cerle çok özel / ince bir manayı yerine getirdiğini ortaya koymaktadır.

2-TeLeVe fiili Kur'ân'da harf-i cersiz geçişli olabilmektedir. Çünkü o geçişsiz (lâzım) olarak hiç kullanılmamıştır. Nitekim aynı fiilden harf-i cersiz olarak ism-i meful de türetilebilmektedir. **لَعَلَّ كَيْفَ كَيْفًا** (Kur'ân okunanların en iyisidir)<sup>74</sup> örneğinde olduğu gibi.

<sup>71</sup>Ayetler için Bkz. 5 Maide 27; 7 Araf 175; 28 Kasas 3; 42 Şuara 69.

<sup>72</sup>el-Murâdî, **el-Cinnîyyü'd-Dâni fi-Hurûfi'l-Meânî**, Haleb, 1971, s, 104; el-Mâligî, **Rasfû'l-Mebânî**, Dimeşk, 1975, s, 372.

<sup>73</sup>Bkz. İbn Yaîş, **Şerhu'l-Mufassal**, Kahire, VIII, 29.

\* Metinde fiil birinci babdan gösterilmiş ise de, birinci babdan gelen fiilin mazisi elifle yazılır. Halbuki üçüncü babdan gösterilseydi daha doğru olurdu. (Müt.)

<sup>74</sup>ez-Zemahşerî, **Esâsü'l-Belâğa**, Beyrut, 1993, s, 64.

Yine fiile zarf ve mastar dışında, kendinden önce geçen bir isme giden, meful makamında bir zamir de bitişebilmektedir. Örnek: «€«Í (Okuduğum âyet..). Üstelik bu fiilin konuşmaya delalet etmesi, onu bir dinleyicinin bulunmasına muhtaç kılmaktadır.

3-Tilavet, bazen söz söyleme yerinde kullanılabilir. Bu yüzden *Kûfe* ekolünün "cümle sözün içerdiği mananın tümünü hikaye eder" şeklindeki görüşüne göre, cümlede kullanılması uygun düşmektedir. Şimdi şu örneğe bakalım: €€ €«€Ë« « € Â« (6 Enam 151). Âyette geçen "mâ" soru edatı kabul edildiğinde <sup>75</sup> "harrame" fiilinin mefulü olmakta, "mâ"dan sonra gelen cümle de "etlü" fiilinin mefulü olmaktadır.Çünkü burada tilâvet fiili söz söyleme makamında kullanılmıştır.<sup>76</sup>

TeLâ fiiline, câr-mecrur taalluk ettiğinde de aynı kural işletilebilir. Söz gelimi €« »€€« A« €€« €€» (2 Bakara 102) âyetinde câr-mecrur ,"söz düzme" anlamına gelen "tetlû" fiiline taalluk etmektedir.<sup>77</sup>

## II.MADDE:DeRaSe KÖKÜ:

Bu kök, sözlükte pek çok manaya gelir. İşte onlardan bir kaç: <sup>78</sup>

a-Silmek, mahvetmek. Bu manada bu fiil, geçişli ve geçişsiz olarak kullanılır.

Örnek: — " «€ (Resmi sildi.); — " A « (Rüzgar onu mahvetti.)

b-Hayız görmek. Örnek: — " «€ (Kadın hayız gördü.)

c-Ezmek, dövmek.Örnek: — " «€ (Buğdayı harmanda dövdü.)<sup>79</sup>

d-Eskitmek.Örnek: — " «€ (Elbiseyi eskitti.)

e-Boyun eğdirmek.Örnek: — " «€ (Hayvanı boyun eğdirdi.)

f-Okumak. Örnek: — " «€€ (Kitap okudu.)

Tüm bu manaların tek bir noktada örtüşüğünü söyleyebiliriz.O da, olayı üstlenmek ve onu tekrarlamaktır. Sözgelimi, mahvetmek, hayız görmek, ezmek ve boyun eğdirmek söz konusu olayların peşpeşe tekrarlanmasını gerektirir. Bu yüzden *Zemahşeri*, bu kökün hakiki manasında "tekrarlamak" olduğunu, tekrarın olmadığı manaların ise mecaz olduğunu savunur.<sup>80</sup>

Okuma fiili de tekrara delalet eden bir eylemdir. Okuyucu, öğrenebilmek için harf, kelime ve cümleleri tekrarlar durur. Çünkü okumaktan kasıt öğrenmektir. *Ragıb* şöyle der: " — " «€" cümlesi 'ezberlemekle onu elde ettim / öğrendim' anlamındadır. Bu ise ancak onu sürekli tekrarlamakla mümkündür.<sup>81</sup>

*Esmâî*, okuma anlamına "diraset"in DeRaSe kökünde bulunan ezme-dövme manasından alındığını ve sanki okuyucunun cümleleri, diliyle öğüttüğünü söyler.<sup>82</sup>

<sup>75</sup>Söz konusu "mâ"nın ism-i mevsul ve mastariyye olması da mümkündür. İsm-i mevsul olarak algılanması en doğru olandır.

<sup>76</sup>el-Âlûsî, age,VIII,53; el-Cemel, age, II, 186-187.

<sup>77</sup>el-Ukberî, age, I, 54.

<sup>78</sup>İbn Manzûr, age, VI,79; el-Fîruzabâdî, age, s, 701.

<sup>79</sup>Bu anlamda kullanımın Yemâniyye dilinde olduğu da söylenmiştir. Bkz.Cemil Said, **Mu'cemü Lüğâti'l-Kabâil ve'l-Emsâr**, 1398, I, 96.

<sup>80</sup>ez-Zemahşeri, **Esâsü'l-Belâğa**, s, 186.

<sup>81</sup>el-İsfehânî, age, s, 241.

<sup>82</sup>el-Âlûsî, age, VII,249.

*Ebu'l-Heysem* ise, okuma anlamına gelen dirâset'in kelimeye bulunan 'elbiseyi eskitmek' manasından alındığını, okuyucunun da kelimeleri okuya okuya eskittiğini söyler.<sup>83</sup>

Kanaatimize göre dirâset kelimesi, İslam ile yeni bir anlam kazanmıştır. Çünkü İslam öncesi kelimenin okuma anlamına kullanıldığını bilmiyoruz. Bu yüzden, dirâsetin İslamdaki manası okumaktır.

Söz konusu kök, Kur'ân'da bir kere mastar, iki kere özel isim (İdris), beş kere fiil kalıbında olmak üzere sekiz yerde kullanılmıştır. Şimdi bunları görelim:

### 1-Mastar Olarak kullanılması:

ÆÆË«Ë €Ë« ¶ ..Doğrusu biz, onlara indirileni okuyup anlamaktan (dirâset) gafildik..3 (6 Enam 156)

Âyetteki dirâset, DeRaSe kökünden türemiş olup kıraat, tilavet, kitabet gibi mastardır. Aynı kökten mastar "ders" olarak da gelir.<sup>84</sup> âyette geçen söz konusu kelime, okuma manasındadır. *Ferra*, kitabı okuyup anlamaları<sup>85</sup>, *Zemahşeri*, okumaları<sup>86</sup>, *Âlûsî*, bizim dilimizde olmadığından ondaki kurtuluşumuzu sağlayacak şeyleri anlamamız söz konusu değil, o yüzden onun ne olduğunu anlamıyoruz gerekçesiyle, ona iltifat etmemeleri<sup>87</sup> diye anlamışlardır.

Söz konusu ibarenin başındaki "in", *Basra* ekolüne göre, şeddeli "inne"den tahfif edilmiş olup ismi, gizli zamirdir. Buna göre mana "Şüphesiz biz( «Ë»), onların dirâsetinden gafildik" şeklindedir. *Kûfe* ekolüne göre ise "in" olumsuzluk bildiren edat olup mana şöyledir: "Biz onların dirâsetinden ancak gafildik".<sup>88</sup> Bu iki görüşü aktardıktan sonra *Zemahşeri* şöyle der:

Burada asıl olan dilcilerin yaptığı gibi "in"i, "enne"den tahfif edilmiş kabul edip "enhü künnâ" şeklinde bir şân zamiri takdir etmektir. Çünkü dilcilere göre, tahfif edilmiş "inne"den sonra fiil cümlesi gelirse, o zaman o, isimde ve zamirde amel etmez.<sup>89</sup>

Tahfif edilmiş "inne" ve onun haberinin başına gelen fârika (ayıraç) lamı hakkında dilcilerin uzun açıklamaları vardır. Fakat burası o ayrıntılara girme yeri değildir.<sup>90</sup>

Âyette mastar, mefulüne muzaf olmuştur. Muzaf ileyih olan zamir, manası dikkate alınarak âyette geçen "et-Taifeteyn" kelimesine racidir. Tıpkı şu âyetteki gibi: E«E «j€ «E AE «€A AEII (49 Hucurat 9) (Âyetteki "iktetelû" fiili, kendinden önce geçen "ettâifetân" (iki taife) kelimesinin manası gözetilerek ikil değil, çoğul gelmiştir.)

Konumuz olan âyette iki taifeden kasıt, yahudi ve hristiyanlardır. Bu konuda başka görüşler de vardır.<sup>91</sup>

### 2-Özel İsim Olarak Kullanılması:

<sup>83</sup>Aynı yer.

<sup>84</sup>el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münir*, Kahire, 1977, DeRaSe maddesi.

<sup>85</sup>el-Ferra, age, I, 244.

<sup>86</sup>ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, Kahire, 1953, II, 64.

<sup>87</sup>el-Âlûsî, age, VIII, 61.

<sup>88</sup>el-Kaysî, age, I, 278.

<sup>89</sup>ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 64.

<sup>90</sup>Bkz. el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih*, Beyrut, ty, I, 230-232.

<sup>91</sup>Bkz. Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhîr*, Kahire, 1978, VIII, 111; Kurtubî, age, XVI, 315-316.

Kur'ân, DeRaSe kökünden türemiş *İdris* kelimesini, bir peygamberin özel ismi olarak kullanmıştır. Söz konusu kelimenin kökü hakkında dilciler ve tefsirciler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Şöyle ki:

"O, Allah'ın kitabını çokça okuduğu için '*İdris*' diye isimlendirilmiştir" diyenler vardır.<sup>92</sup>

*Vehb b.Münebbih*, kelimenin Süryanice olduğunu söylerken, kelimenin okuma manasına DeRaSe kökünden türediğini savunanlar da olmuştur.<sup>93</sup>

*Zebidî*, İdris kelimesinin DeRaSe kökünden türetildiğine dair görüşün bir kuruntudan ibaret olduğunu söylemiş ve kelimenin Arapça olmadığını (a'cemi) savunarak şunları söyler: "İdris kelimesi çoklarının sandığı gibi DeRaSe kökünden türemiş değildir. Aksine o, Peygamberimizin @ kırk dördüncü dedesi olan ve ismi *Hanûh* yahut *Ehnûh* olan *İdris* peygamberin ismi olup a'cemi bir kelimedir."<sup>94</sup>

*Kur'ân*'da bu kelime şu iki âyette geçmektedir: 19 Meryem 56 ve 21 Enbiya 85 .

### 3 Fiil Kalıbında Kullanılması:

Kur'ân'da iki yerde mazi, üç yerde muzari kalıbında olmak üzere, adı geçen kelime beş yerde fiil kalıbında kullanılmıştır.

#### a-Mazi kalıpları:

Kur'ân, DeRaSe kökünü iki yerde, geçmiş zaman kipinde kullanmıştır. Bunlardan birinde fiil, faili zamir olarak mefulsüz bir şekilde geçmekte; diğerinde ise faili cemi vavı olmak üzere mefulüyle birlikte geçmektedir.

Söz konusu kalıp, hakkında gelen ve manalara yansıyan pek çok kıraat farklılıkları ile dikkat çekmektedir.Şimdi bunları görelim:

a1- **ĖĖ-ĖĖ Ė'-Ė «ĖĖĖĖ»** (6 Enam 105). *Ebu Hayyan*'ın da belirttiği üzere âyetteki 'Deraste' kelimesinde on üç kıraat (farklı okuyuş) vardır.<sup>95</sup> İşte bunlardan bir kaç:

a1.1-*Nâfi'*, *Âsım*, *Hamze* ve *Kisâi* kıraati: "Deraste" (okudun öğrendin ) şeklinde.<sup>96</sup>

*Ebu Ubeyde*, kelimeyi "denendin"<sup>97</sup>; *İbn Kuteybe*, "kitapları okudun"<sup>98</sup>; *Ferra*, "yahudilerden öğrendin"<sup>99</sup> manasına anlamışlardır. *Taberi* de, "okudun" anlamı vererek aynı kıraati seçmiştir. Nitekim müşrikler Peygamberimize @ "sen onu önceden okudun" diyorlardı.<sup>100</sup>

a1.2-*İbn Âmir* kıraati: "Derastet" şeklinde olup<sup>101</sup> bu okuyuşa göre kelime eskidi, sildi, kesildi<sup>102</sup> manalarına gelir. Söz konusu âyetteki bu fiilin faili, "âyât" kelimesine dönen gizli zamirdir.Buna göre âyetin manası şöyle olur: "Açıkladığımız âyetlere, eskimiş şeyler demeleri için, onları işte böyle tafsil ediyoruz.."

<sup>92</sup>İbn Manzur, age, VI, 80.

<sup>93</sup>es-Suyutî, **Mu'terakü'l-Akran**, I, 519-520.

<sup>94</sup>ez-Zebidi, **Tâcü'l-Arûs**, Kahire, 1360, age, IV, 149.

<sup>95</sup>Ebu Hayyan, **el-Bahr**, IV, 197.

<sup>96</sup>İbn Mücahid, age, s, 264.

<sup>97</sup>Ebu Ubeyde,age, I, 203.

<sup>98</sup>İbn Kuteybe, **Tefsîru Ğaribi'l-Kur'ân**, Kahire, 1958, s, 157.

<sup>99</sup>el-Ferra, age, I, 349.

<sup>100</sup>et-Taberi, **Câmiu'l-Beyân**, Beyrut, 1978, VII, 204.

<sup>101</sup>İbn Mücahid, age, s, 264.

<sup>102</sup>el-Ferra, age,I,349; el-Kaysî,**Müşkil**, I, 246; İbn Kuteybe, age, s, 157.

a1.3-İbn Kesir ve Ebû Amr kıraati: "Dâreste" şeklindedir.<sup>103</sup> Bu okuyuşa göre mana şöyledir: ".Sen yahudilerle, onlar da seninle mücadele ettiler."<sup>104</sup> Aynı kıraate göre İbn Abbas, âyeti şöyle yorumladı: "Sen yahudilere okudun, onlar da sana okudular."<sup>105</sup> Rağîb, "Ehl-i kitabla yarıştın."<sup>106</sup> Ukberî, "Ehl-i kitabla karşılıklı okudun / müzakere ettin."<sup>107</sup> diye anlamışlardır.

Daha başka kıraatler de vardır<sup>108</sup>: "Düriset" (okundu), "Deruset" (eskidi), "Dûriset" (karşılıklı okundu) bunlardan bir kaçıdır.

Çoğunluğun kıraati olan ilk okuyuş şekline baktığımızda, cümlenin şu şekilde kurulmuş olduğunu görürüz: Fiil + Fail + Gizli Meful.

Buna göre fail, fiile bitişmiş zamir (ikinci tekil şahıs), icazdan dolayı gizlenmiş olan meful ise "yahudi kitapları" yahut "yahudilere" anlamına ( € » «€IAE<sup>a</sup> € ) kelimeleridir.Cümle nasb mahallinde olup megûl ü kavf (söylenen söz) dir. €I€€ fiilinin başındaki "lam" ise, dilcilerin sayrûret (dönüşümlülük) lamı<sup>109</sup> dedikleri harftir.Tıpkı şu âyette olduğu gibi: €I€€€ €AA (28 Kasas 8)

Örnek verdiğimiz söz konusu âyet, Hz.Musa'yı denize atılmış bir halde bulup alan Firavn ailesinden bahsederek ilerde o çocuğun kendilerine düşman ve keder nedeni olacağını bildirmektedir. Halbuki onlar çocuğu alırken, kendilerine düşman olsun diye almamışlardı. Fakat durum ilerde düşmanlık ve kedere dönüşecekti..

"Âyetler, onların ders almışsın demeleri için mi tasrif edildi" diye bir soru yöneltilecek olursa, buna şöyle cevap verilebilir: Onları "okumuşsun" demeye götüren şey, âyetlerin tilavetidir, tasrihi değil.<sup>110</sup>

a2- € – "€« Å« €IA (7 Araf 169)

Âyetteki "derasû" kelimesinin manası "okumaya devam ettiler"dir. "İçindekilerle amel etmeyi terkettiler" diye de anlaşılmıştır.<sup>111</sup>

Ebû Ubeyde, kelimeyi; kitapları okumak, ezberlemek ve onları anlamak, diye yorumlar.<sup>112</sup>

Söz konusu kelime, "iddârasû" diye de okunmuştur. Bunun asıl kalıbı ise "tedârasû" dür.<sup>113</sup>

Kelimeyi âyet içerisinde incelediğimizde, fiilin geçişli olarak geldiğini görürüz. Fiilin mefulü, "mâ" ism-i mevsulü ve onun sılasıdır Mana ise şöyledir: "Günahların affi için tevbenin şart olduğuna dair içindeki hükmü okudular..<sup>114</sup>

<sup>103</sup>İbn Mücehid, age, s, 264; Ferrâ, bu kıraati İbn Abbas, Mücahid ve diğerlerine nisbet etmiştir. Bkz.el-Ferra, age, I, 349.

<sup>104</sup>el-Ahfeş, **Meâniyü'l-Kur'ân**, Beyrut, 1985, II,499.

<sup>105</sup>el-Ferra, age, I, 349.

<sup>106</sup>el-İsfahanî, age, 241.

<sup>107</sup>el-Ukberî, age, I, 256.

<sup>108</sup>Bkz.el-Ukberî, age,I, 256; Ebu Hayyan, **el-Bahru'l-Muhît**, IV,197.

<sup>109</sup>Bu Kûfe ekolünün verdiği isimdir, Basra ekolü ise ona "akıbet (sonuç) lamı" demektendirler.

<sup>110</sup>ez-Zeccâc, **Meâniyü'l-Kur'ân**, Beyrut, ty, II,307-308. Buna göre ayetten anlaşılan manayı şöyle özetleyebiliriz:"İşte Biz ayetleri türlü türlü açıklarız. Taki sen ayetleri onlara okuduğunda onlar; sen yahudi kitaplarını okumuşsun desinler.." (Müt.)

<sup>111</sup>el-İsfehânî, age, s, 241; el-Fîruzabâdî, **Besâir Zevi't-Temyîz**, Kahire, 1982, II,594.

<sup>112</sup>Ebû Ubeyde, age, I, 168

<sup>113</sup>el-Ukberî, age, I, 272-273, 288.

<sup>114</sup>ez-Zemahşeri, **el-Keşşâf**, III,136.



"Deras^ü" cümlesinin, âyette geçen "verisû.." cümlesine atfedildiği söylenmiş; *Zemahşeri* ise, "Elem yü'haz aleyhim" cümlesine atfedildiğini ileri sürmüştür.<sup>115</sup>

**b-Muzari Kalıplar:** Şu üç âyette de muzari kalıbında kullanılmıştır:

لَعَلَّ لَعَلَّ لَعَلَّ « -> «لَعَلَّ »A« لَعَلَّ A  
(3 Alu Imran 79)

لَعَلَّ « لَعَلَّ A A (34 Sebe 44)

«A لَعَلَّ لَعَلَّ «» † (68 Kalem 37)

Söz konusu kelime ilk âyette nakıs fiil "kâne" ile birlikte kullanılmış olup bu kalıp, yukarda söylediğimiz gibi olayın geçmişte de devam ettiğini anlatır.

Her üç âyette de, fiil cemi kalıpta kullanılmış ve okuma anlamındadır.<sup>116</sup> İlk âyette meful hazfedilmiş olup "tedrusûne'l-kitabe" demektir. İkinci âyette meful, "kütüb" kelimesine giden zamir, son âyette ise mecrur zamir olup aslında "tedrusûnehû" şeklindedir.

İlk âyette geçen söz konusu kelime, şâz bir kıraatle ve "insanlara sürekli okuyorsun" anlamına "tüderrisûne" şeklinde okunduğunu da burada belirtelim.<sup>117</sup>

Tüm bu muzari kullanımlarda DeRaSe kökünün geçtiği cümle, kendinden öncesi ile bağlantılıdır.(Önceki cümlelerin bir ögesidir.) İlk âyette "Kâne"nin haberi, diğer ikisinde ise sıfattır.

#### **DeRaSe KÖKÜ İNCELEMEMİZDEN ÇIKAN SONUÇLAR**

1-Kur'ân'daki tüm kullanımlarda geçmiş yahudi kitaplarını okuma anlamındadır. Sözlüklerde bu kökün Kur'ân ile birlikte kullanıldığında genel olarak "okuma" anlamına geldiğini görmekte isek de; Kur'ân bunu yalnızca geçmiş kitapları okumaya has kılmıştır.

Lugatlarda — " «لَعَلَّ (Kur'ân'ı okudu / öğrendi) örneği yer almıştır. Şu beyitte de kelime bu manada kullanılmıştır: **لَعَلَّ-« -«لَعَلَّ لَعَلَّ-«لَعَلَّ -«لَعَلَّ** <sup>118</sup> Söz konusu fiile bitişen zamir, meful ü bih değil; fiilin mastarına işaret eden meful ü mutlaktır. Zira fiilin mefulü "el-Kur'ân" kelimesidir.Nitekim şu âyette de durum aynıdır: **لَعَلَّ « لَعَلَّ** (Sen de onların yoluna uy) (6 Enam 90).<sup>119</sup>

2-Kur'ân'daki kullanımlarda bu kökten gelen fiiller ya mezkur bir meful almaktadır, ya da mefulleri hazfedilmiştir.

3-Hem mastar, hem fiil kullanımlarda bu kök, tekil yahut çoğul "kitab-kütüb" kelimelerinden sonra gelmektedir.

4-Özellikle mazi kalıplarda olmak üzere, bu kökten türeyen fiillerde pek çok kıraat farklılıkları görülmektedir.

<sup>115</sup>ez-Zemahşeri, **el-Keşşâf**, III,136.İlk anlayışa göre ayetin manası: "Onlar kitabı miras aldılar ve içindekileri sürekli okudular.." Zemahşeri'ye göre ise ayetin manası şöyle olur:"Onlardan, Allah'a haktan başka bir şey söylemeyeceklerine dair kitap misak alınmadı mı? Onun içindekini sürekli okumadılar mı?..."(Müt.)

<sup>116</sup>el-İsfehânî, age, 241;ez-Zemahşeri, **el-Keşşâf**, I, 289.

<sup>117</sup>ez-Zemahşeri, **el-Keşşâf**, III, 263.

<sup>118</sup>el-Ezheri, **Şerhu't-Tasrih ale't-Tevdîh**, I, 326-327.

<sup>119</sup>Ayetin sonundaki zamir fiilin mastarına işaret eder. Takdir şöyledir: **«لَعَلَّ «لَعَلَّ «لَعَلَّ** † Bkz.el-Ukberî, age, I, 252.

5-Bu kökün geçtiği cümleler, hem kısalığı ve hem de kendinden önceki cümlelerle bağlantılı bir şekilde kullanılmasıyla dikkat çekmektedir. Bu kökten müstakil bir cümle kullanılmamıştır.

### III.MADDE: RaTeLe KÖKÜ

RaTeLe kökü, düzenli olmak, dişlerin düzgün bir biçimde sıralanması anlamlarına gelir...İnci gibi güzel, seyrek ve parlak dişler için "ratl" veya "rıtl" ile "sağr mürettel" kelimeleri kullanılır. Maddi şeylerin güzelliğini bildirmek için kullanılan bu kök, sonraları manevi olarak söz güzelliği için kullanılır olmuştur. "Sözü düzenli, güzel, açık aheste aheste sıraladı" anlamına – € «€ denir.<sup>120</sup> Kur'ân'da da bu soyut manada kullanılmıştır.

İslamın kelimeye yüklediği bu yeni mana, genelleşerek Kur'ân için olduğu gibi, Kur'ân'ın dışındaki sözler için de kullanılır olmuştur. Nitekim *Zemahşeri*, – € «€ cümlesine mana verirken şunları söyler: Mecazi olarak aheste aheste okumak, harflerin hakkını vere vere en güzel bir şekilde oku, demektir.<sup>121</sup> Sözlükte bu kelime, dişlerin seyreklik ve düzgünlüğünü anlatmak için kullanılır.<sup>122</sup>

Sözde tertîl, genel bir nitelik olarak kelimenin tabii, doğru, düzgün ve açık bir şekilde ağızdan çıkmasıdır.<sup>123</sup>

Kur'ân'daki **tertîl** konusunda *Zerkeşi* şunları söyler: "Kur'ân okuyan her müslümana, O'nu tertil üzere okumak bir borçtur. O'nun tertili ise, kelimelerine hakkını vermek, harflerini açık seçik çıkarmak, nefesi yetişmediğinde durup sonra okumak ve harfleri birbirine katmamak..İşte tüm bunlar tertilin en alt sınırındır."<sup>124</sup>

Aynı kavram hakkında *Suyûtî* de şöyle der: "Bir cüzün tertil üzere okunması, iki cüzün tertilsiz okunmasından daha iyidir."<sup>125</sup>

Şunlar da bu konudaki *Kastalâni*'nin sözleridir: "Sürekli bir şekilde çok yer okumaktan, tertil ve tedebbürle az okumak daha iyidir. Bazı ilim adamları şöyle güzel bir tesbitte bulunmuşlardır: Tertil ve tedebbürle okumanın sevabı, nitelik bakımından çoktur. tertilsiz çok okumanın sevabı ise nicelik (adet) bakımından fazladır.bu şuna benzer: Bir kişi büyük bir cevheri infak eder, yahut değerli bir köleyi özgürlüğüne kavuşturur. Bir başkası ise çok sayıda parayı infak eder, yahut çok sayıda sıradan köleleri özgürlüğüne kavuşturur. Her iki kişinin alacakları sevap nitelik ve nicelik açısından farklıdır."<sup>126</sup>

Nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, Kur'ân okumada tertil, acele etmeden O'nu aheste aheste, manalarını düşünme düşünme okumaktır.<sup>127</sup>

*H.z.Ali*, tertili şöyle tanımlar: "Tertil, harfleri iyice çıkarmak ve okurken durulacak yerleri bilmektir."<sup>128</sup>

<sup>120</sup>ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, s, 220; İbn Manzur, age, XI, 265; el-Fîruzabâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, s,1297.

<sup>121</sup>ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, s, 220.

<sup>122</sup>ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 96-97.

<sup>123</sup>el-İsfehânî, age, s, 273; İbn Manzur, age, XI,265.

<sup>124</sup>ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1872, II, 449.

<sup>125</sup>es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1973, I, 106.

<sup>126</sup>el-Kastalâni, *Letâifü'l-İşârât*, I, 220-221.

<sup>127</sup>el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 37.

<sup>128</sup>el-Kastalâni, age, I, 220.

*Nevevî, Gazâlî* gibi pek çok ilim adamı, Kur'ân okumanın adabı konusunda müstakil eserler vermişlerdir.<sup>129</sup>

Kur'ân'da RaTeLe kökü, ikisi mastar, ikisi fiil kalıbında olmak üzere dört şekilde ve şu iki âyette geçmektedir:

a-  $\text{É} - \text{€} \ll \text{€€} \text{€}$  (73 Müzzemmil 4) Âyetteki tertiliin, acele etmeden, hakkını vererek aheste aheste okumak olduğunda dilciler ve tefsirciler görüş birliği etmişlerdir.<sup>130</sup>

b-  $\text{É} - \text{€€}$  (25 Furkan 32) bu âyetteki tertil de, acelesiz, ağır ağır, üzerinde dura dura ve ara vererek okumaktır. Nitekim Kur'ân, bir çırpıda değil, yirmi küsür senelik uzun bir sürede inmiştir.

Bazı ilim adamlarımız, âyetteki tertilin açıklamak ve tefsir etmek olduğunu söylemişlerdir.<sup>131</sup>

Bu kökün kullanıldığı cümle kalıplarını incelediğimizde, cümle öğelerinin şu şekilde dizilmiş olduklarını görürüz: Fiil + Fail + Mefûl ü Bih + Meful ü Mutlak.

Bunlardan birinde fiil emir kalıbında, diğerinde ise mazi kalıbındadır. İlkinde fail gizli zamir; ikincisinde ise bitişik zamirdir. Meful ü Bih, birincide açık isim (Kur'ân), ikincide ise zamirdir. Meful ü Mutlak, her ikisinde de fiilin kendi mastarıdır (tertil). Her iki kullanımda da cümleler, meful ü mutlak ile pekiştirilmiştir.

### **RaTeLe KÖKÜ İNCELEMEMİZDEN ÇIKAN SONUÇLAR**

1-Kur'ân'da RaTeLe kökü, ara vererek üzerinde durarak ve açıklayarak okuma anlamına gelen kapsamlı bir kavramdır. Bu yüzden alecele Kur'ân okuyan bir kimse için "okudu" denir ama, "tertil etti" denmez. Burada kıraat ile tertil, belirgin bir şekilde birbirinden ayrılmaktadırlar. Nitekim şu hadisde bu kelimeler özenle seçilip ayrı ayrı kullanılarak aralarındaki fark açık bir şekilde ortaya çıkmıştır:

$\text{Í€€€ €'«Ö» «€€-«Éª«€-« É«- €ªÉ- € €Â« €É$

"Kur'ân sahibi için kıyamette şöyle denir: Oku ve yüksel! Dünyada tertil ettiğin gibi tertil et. Şüphesiz senin makamın (dünyada) en son okuduğun âyetin yanındadır."<sup>132</sup>

2-Üzerinde dura dura okuma anlamına tertile, bu manayı İslam kazandırmıştır. Zira kelimenin sözlükteki anlamı, dişlerin düzgün ve seyrek olmasıdır.

3-Kur'ân'daki bu kökün kullanıldığı iki kısa cümle de, önceki cümlelerle bağlantılıdır. Cümlelerin başındaki atıf harfî bunun kanıtıdır. Yine kısa cümleler mana bakımından bir yönü ile diğerine paraleldir.<sup>133</sup>

4-Kıraatçilere göre, dört çeşit okuma vardır: Tahkîk, hadr, tedvîr ve tertîl. Bunlardan tertîlin manaları üzerinde durduk. Diğer üçünü de kıraatçiler şöyle tanımlamışlardır:<sup>134</sup>

<sup>129</sup>es-Suyûtî, **Mu'terakü'l-Akrân**, II, 123.

<sup>130</sup>Bkz.el-Kaysî, **el-Umde fî Garibi'l-Kur'ân**, 321; et-Taberi, age, XIX, 8.

<sup>131</sup>ez-Zemahşeri, **el-Keşşâf**, II, 96; el-Kurtubî, age, XIX, 37.

<sup>132</sup>et-Tirmizi, **Sahîh**, XI, 36.

<sup>133</sup>Mahmud Fehmi Hicâzi, **İlmü'l-Lügati'l-Arabiyye**, Kuveyt, 1973, s, 147.

<sup>134</sup>Bkz. el-Kastalânî, age, I, 218-219.

**Tahkîk:** Artırma ve eksiltmeksizin bir şeyde mubalağa yapmaktır. Kıraatçilere göre bu, medlere hakkını vermek; hemzeyi hakkıyla okumak, harekeyi tam yapmak, harfleri birbirine katıp karıştırmadan tane tane çıkarmak ve dura dura okumaktır.

**Hadr:** Med harflerini ve ğunne sesini yutmadan, harekeleri birbirine karıştırmadan, sahih olmayan bir kıraatteki aşırılıklara kaçmadan, medleri ve idğamları kısa tutarak biraz süratli bir okuyuşla okumaktır.

**Tedvîr:** Çoğu kıraatçilere göre, tahkîk ile hadr arasında orta bir okuyuştur.

Peki, tahkîk ile tertîl arasındaki fark nedir?

*Kastalânî*, bu soruya şöyle cevap verir: "Tahkîk, eğitim, alıştırma ve üzerinde durmakla olur. Tertîl ise, inceliklerin üzerinde durmak ve onları düşünmekle olur. Buna göre, her tahkîk, aynı zamanda tertîldir; ama her tertîl, tahkîk değildir."<sup>135</sup>

#### IV.MADDE:KaRaE KÖKÜ

KaRaE kökü, sözlükte şu aşağıdaki manalara gelir:<sup>136</sup>

1-Doğurmak. Örnek: €-« «¹ (Kadın doğurdu.)

2-Toplamak, bir araya getirmek. Örnek: Ä« €-« «€İ (Deve karnında hiç yavru toplamadı / gebe olmadı.)...

3-Okumak. Örnek: €-« « (Kur'ân okudu.) Bu, genellikle bu kelimenin kullanılageldiği sözlük manasıdır. Fakat burada, bunlardan hangisini bu kökün asıl manası olarak saymalıyız, şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu meyanda şunları söyleyebiliriz:

*İbnü'l-Esir*, bu kökün asıl manasının "toplamak" olduğu görüşündedir. O'na göre, her toplanan şey için bu kök kullanılabilir.<sup>137</sup> O'ndan önce de *Rağîb*, bu görüşü kabul etmiş fakat toplanan her şey için bu kökün kullanılmayacağını ileri sürerek şunları söylemiştir: "Kur'ân'da kıraat, harflerin ve kelimelerin bir araya gelmesidir. Fakat bu kelime, her toplanan şeyi anlatmak için kullanılmaz. Söz gelimi, bir toplumun toplandığını anlatmak için, bu kök kullanılmaz. Buna göre, ağızdan çıkan bir tek harf için de "kıraat" denmez."<sup>138</sup>

Burada kelimenin maddi şeyleri toplama alanından, manevi şeyleri toplama alanına kaydığı görülmektedir. Nitekim okuyucu, kelime ve cümleleri bir araya getirip birbirine eklediği zaman onları okumuş olur.

*İbn Fâris*, KaRaE ile, yine toplama anlamına gelen KaRaYe maddesini aynı kökten kabul etmiştir. Nitekim Arap, €-İ «€Ä«İ € (Suyu havuzda topladım) der.<sup>139</sup> Kıraatin okuma manasına gelmesinin Aramîce bir kullanım olduğu da ileri sürülmüştür. Çünkü Aramicede kıraat, okuma anlamına gelir.<sup>140</sup>

Kanaatimize göre, Arapçada kıraatin, okuma anlamına ilk olarak kullanılması Kur'ân'ın gelişi ile birlikte olmuştur. Zira Aramicede bu kelime mevcut olsa bile, Kur'ân'dan önce Arapçada bu kelime, okuma anlamına kullanılmamıştır. Kelimenin Aramicede kullanılan bir

<sup>135</sup>el-Kastalânî, age,I, 218-219.

<sup>136</sup>Bkz.İbn Fâris, age, V, 79; ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, s, 449; es-Sağânî, *el-Abâbü'z-Zâhür*, Bağdat, 1977, KaRaE maddesi; İbn Manzur, age, I,128; el-Fîruzabâdî, *el-Kâmus*, s, 62.

<sup>137</sup>İbn Manzur, age, I, 129.

<sup>138</sup>el-İsfehânî, age, s, 606.

<sup>139</sup>İbn Fâris, age, V, 78-79.

<sup>140</sup>Kitabetin de aynı şekilde Aramice asıllı bir kelime olduğu ileri sürülmüştür. Bkz. Subhî es-Sâlih, age, s, 17.

kelime olması, tamamen diller arası kısmî uyumla ilgilidir. Çünkü KaRaE kökü, yapı ve çatı açısından Arapça asıllı bir kelimedir. Bu konuda *Ebû Ubeyde* şunları söyler:

"Bazen farklı dillerdeki lafızlar yapı ve mana açısından birbirleriyle uyuşabilirler. Aynı lafızlar, yakın manalara gelebilirler. Örneğin, "el-İstebrak" kelimesi, Arapçada "kalın ipek atlas" demektir. Farsçada aynı mana için "istebrah" kelimesi kullanılır. Yine "cevher" anlamına "firind"<sup>141</sup>; bardak anlamına gelen "kûz" kelimesi, hem Arapçada hem de Farsçada kullanılmaktadır. Bunun örnekleri pek çoktur.<sup>142</sup>

KaRaE kökü, Kur'ân'daki okuma lafızlarının en çok kullanılanıdır. Nitekim o seksen altı kere geçmektedir. Bu kök, Kur'ân'da mastar ve fiil olmak üzere iki kalıpta kullanılmıştır. Şimdi bunları görelim:

### I-MASTAR KALIBINDA KULLANILMASI

KaRaE kökünden şu kalıplarda mastar gelir: "Kırâet, Kur'ân, Kar' ".<sup>143</sup>

Kur'ân'da bu kalıplardan sadece "Kur'ân" yetmiş yerde kullanılır. Kur'ân'daki bu kalıbın kullanıldığı âyetleri incelediğimizde, bu kalıbın şu üç manada kullanıldığını görmekteyiz:

a-Allah'ın kitabının özel ismi olarak: Genellikle bu manada kullanılmış olup atmış altı yerde geçer. Peki, öyleyse Kur'ân'a niçin bu isim verildi sorusuna cevap aramaya çalışalım:

Kaynaklara<sup>144</sup> başvurarak ilim adamlarının bu konudaki görüşlerini özet olarak verelim:

a1-Kur'ân, içerisinde birbirlerine girmiş bir halde kıssalar, emir-nehîy, tehdit, âyetler ve sûreleri topladığından; yahut ilahi kitapların meyvelerini derlediğinden bu ismi almıştır. İlim adamlarımızın çoğu bu görüştedir. Bu görüş, kelimenin sözlük manası olan "toplamak" ile örtüşmektedir.

a2-Kur'ân, herhangi bir köten türememiş, aksine Allah kelamı için özel olarak konulmuş bir isimdir. İncil, Tevrat isimleri gibi. Bu görüşün sahiplerine göre Kur'ân kelimesi hemzesizdir. *İmam Şâfi'*den rivâyet edildiğine göre, o, *İsmail b. Kostantin'e* Kur'ân okumuş; o, şunları söylemiştir: "Kur'ân hemzesiz bir isimdir. O, KaRaE kökünden de türememiş fakat Tevrat, İncil gibi Allah'ın kitabına özel olarak verilmiş bir isimdir.." *Ebû Bekir b. Mücâhid el-Mukrî* de, *Ebû Amr b. el-Alâ'nın*, Kur'ân kelimesini hemzesiz okuduğunu, söyler.<sup>145</sup>

Kur'ân kelimesinin hemzesiz olarak okunuşu, Arap lehçelerinden *Medine* yahut *Basra* lehçelerinden birine göre olabilir. Nitekim Kur'ân'da hemzeli ve hemzesiz okunan benzer kelimeler vardır. Cibrîl, Mikâîl gibi.

a3-Toplamak manasına gelen KaRaYe kökünden türetilmiştir. Bu kelime üzerinde yukarda durulmuştu.

a4-*Kutrub'*un anlattığına göre, okuyucu içindekini açıklayıp ortaya çıkardığından Kur'ân denmiştir. Nitekim Arap, "Deve gebe olup hiç yavrulamadı" derken bu kökü kullanmıştır. Aynı şekilde okuyucu da, içindekini ortaya çıkardığından, okuduğu şeye Kur'ân denmiştir.

<sup>141</sup>el-Firind kelimesi, cevher manasındadır.

<sup>142</sup>Ebû Ubeyde, age, I, 180; er-Râzî, *ez-Zine*, I, 138.

<sup>143</sup>İbn Manzur, age, I, 128.

<sup>144</sup>Bkz. İbn Fâris, age, V, 78; el-Ezheri, age, IX, 271-272; el-İsfahânî, age, s, 606; el-Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, Beyrut, ty, II, 62; es-Sağânî, age, s, 146; ibn Manzur, age, I, 128; el-Firuzabâdî, *Besâir*, IV, 263; ez-Zerkeşi, age, I, 278; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 51.

<sup>145</sup>el-Bağdadî, age, II, 62.

a5-Son dönem bazı ilim adamları, Kur'ân'ın ortaya koyma ve açıklama anlamına KaRaE kökünden türetildiğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim okuyucu, Kur'ân'ı çıkarıp ortaya koyan kimsedir. Ortaya çıkıp görüldüğünden hayız kanına da "el-Kur'ü"; vakti tayin etmek , ortaya çıkmakla olduğundan vakit için de "el-Kar'ü" denmiştir.

a6-Diğer bir kısım da, bir şeyi bir şeye katıp ekleme manasına KaRaNe kökünden türediğini söylemiştir. Kur'ân da, sûre, âyet ve harfleri bir araya getirmektedir. Hac ve umrenin birlikte yapıldığı hac çeşidine de "Kırân" denmiştir. *Eşarî* bu görüştedir.

Öte yandan Allah Teâlâ, Kur'ân için elli beş kadar isim kullanmıştır. Kur'ânın isimlerini doksan küsüre çıkararak ilim adamları da vardır.<sup>146</sup> Burada bu isimlerden dördünü vermek istiyoruz:

**1-el-Kitâb:** Kur'ân, çeşitli ilimleri, kıssa ve haberleri en güzel bir biçimde topladığı için bu isimle isimlendirilmiştir. Zira sözlükte kitâb, toplamak, birbirine katmak anlamındadır.<sup>147</sup>

**2-el-Bürhân**<sup>148</sup>: Kâmus sahibi, bunu "berhene" kökünden<sup>149</sup>; başkaları ise kesmek manasına "BeRaHe" kökünden türetmiştir. Bu son görüşe göre, kelimenin sonundaki "nûn" harfi kelimenin aslından değil, ziyadedir. Habeşçede, açıklama ve aydınlatma manasına "bürhân" kullanılmaktadır.<sup>150</sup> *Zemahşeri*, kelimeyi güzel-nazik kadın anlamına gelen "birehre" kelimesinden türetmiştir. Ona göre, bu kelimedeki değişiklikler yapılarak sonradan "berhene" kelimesi türetilmiştir.<sup>151</sup>

**3-ez-Zikir:** Özbeöz Arapça bir kelime olan ez-Zikir, Kur'ân'da yirmi kadar farklı anlamda kullanılmıştır. Bir tek sûrede birden fazla manaya geldiği bile olmuştur. Enbiyâ sûresi 105. âyette Tevrat anlamına kullanılmıştır. *Râgıb*, kelimenin manalarını ve Kur'ân'daki kullanım alanlarını doyurucu bir biçimde ele almış; yine *Fîruzabâdî*, Besâir adlı eserinde kelimeyi enine boyuna incelemiştir.<sup>152</sup>

**4-el-Furkân:** Furkân kelimesi, Aramice asıllı bir kelime olup<sup>153</sup> tefrika manasına gelir. Kur'ân'ın bu isimle anılışı, onun hak ile batılın arasını ayırt ettiğini belirtmek içindir. *Ebû Ubeyde*, Kur'ânın bu isimle adlandırılışına sebep olarak onun, hak ile batılı, müslüman ile kafiri birbirinden ayırt etmesini gösterir.<sup>154</sup>

Hangi isimle isimlendirilirse isimlendirilsin Kur'ân şu şekilde tanımlanmıştır: Allah Rasûlüne indirilen, mushaflarda yazılı, tevatür yoluyla bize kadar ulaşmış olan ve okunması ile ibadet edilen eşsiz (muciz) kelimedir. Hakikat ehline göre, Kur'ân, tüm hakikatleri özet olarak kuşatan ilahi ilimdir.<sup>155</sup>

<sup>146</sup>ez-Zerkeşi, age, I, 273.

<sup>147</sup>es-Suyûtî, **el-İtkân**, I, 50.

<sup>148</sup>Kur'ân'da bu kelime, mucize-velayet, delil-hüccet, Kur'ân-nübüvvet, anlamlarında kullanılmıştır. Bkz. el-Fîruzabâdî, **Besâir**, II, 242.

<sup>149</sup>el-Fîruzabâdî, **el-Kâmûs**, s, 1523.

<sup>150</sup>Corc Zeydan, **el-luğatü'l-Arabiyye Kâin Hay**, Beyrut, 1980, 18.

<sup>151</sup>ez-Zemahşeri, **Esâsü'l-Belâğa**, s, 38.

<sup>152</sup>el-Fîruzabâdî, **Besâir**, II, 123; el-İsfehânî, age, s, 256-260.

<sup>153</sup>Subhî es-Sâlih, age, s, 20.

<sup>154</sup>Ebû Ubeyde, age, I, 17-18; II, 278.

<sup>155</sup>el-Curcânî, **et-Ta'rifât**, Beyrut, 1983, s, 174.







Kıraat kelimesinin, okuma anlamına kullanılması, sadece Kur'ân'a has bir şey değildir. Hadislerde ve Arap şiirinde de aynı manada kullanılmıştır. Söz konusu hadislerden biri şöyledir: "Denizde hapsedilmiş şeytanlar vardır ki, onları Hz.Süleyman bağlamıştır. Onun çıkıp insanlara Kur'ân okumasından (tekraü) endişe edilir."<sup>171</sup>

Şiirde kullanılmasına örnek, *Hassân b. Sabit*'in <sup>172</sup> şu beytidir:  
ÖË« »«'Ä €ËË«Ë «€"ÄË »Ä <sup>173</sup>

İsrâ sûresi 78. âyetinde geçen "kur'ânü'l-fecr" ifadesi üç şekilde i'rab edilebilmektedir:<sup>174</sup> Bunlardan ilki, fiilin mansubu olan " es-salâh" kelimesine atfedilerek mansub okunmasıdır. Mana; "namazı ve özellikle sabah namazını kıl" olur.

İğrâ kaidesi gereğince mansub okunursa mana;  $\text{ÆÆËËËËË}$  "namazı kıl, sabah namazına da sarıl" olur. *Ahfeş ve Ebu'l-Bekâ* bu görüştedirler. *Basra* ekolü ise, isim fiillerinin zamirde amel edemeyeceği gerekçesiyle bunu kabul etmezler.

Üçüncü olarak, gizli bir fiilin mansubu olarak düşünülebilir. Buna göre takdir «A- €- "özellikle sabah namazını tercih et", yahut  $\text{Ë« ÍË«€ €}$  "Biz sana sabah namazını verdik" olur...

## II-FİİL KALIBINDA KULLANILMASI:

Kur'ân, KaRaE kökünü altısı mazi, beşi muzari ve beşi emir olmak üzere on altı fiil kalıbında kullanmıştır. Şimdi bunları görelim:

### 1-Mazi kalıpta kullanılması:

Bu kullanım hem etken, hem de edilgen olarak kullanılmakla, diğer muzari ve emir kullanımlarından ayrılır. Kalıp etken olarak şu dizin şekillerinde de kullanılır:

a-Fiil + Fail + Meful ü bih . Üç yerde bu dizinde kullanılır:

€«-« €- (16 Nahl 97)

Ë«-« €- (17 İsrâ 45)

€«-« € (75 Kıyâme 18)

Görüldüğü üzere bu âyetlerde fiil, şimdiki ve gelecek zamana delalet eden "izâ" şart edatından sonra gelmektedir.<sup>175</sup> Fail, bitişik zamir olup ilk ikisinde Hz.Peygambere @ hitap (sen); diğerinde ise, birinci çoğul şahıs zamiridir. Üçüncü âyette fiilin, birinci çoğul zamire isnat edilmesi mecazdır. Çünkü gerçek okuyucu Cebrail'dir. Bu okumayı vahyetme, ezberleme ve cemetme işini üstlenen ise Allah Teâlâdır. Hz.Peygambere @ düşen ise, sadece Cebraili izlemektir.

Yine bu âyetlerde fiil geçişli olup ilk ikisinde "el-Kur'ân" kelimesini, son âyette ise aynı kelimeye giden zamiri meful olarak almıştır. Söz konusu dizinde şart cümlesi iki yerde "fâ" harfinden sonra gelmiş olup inşâi cümle, diğerinde ise ihbârî cümledir.

b-Fiil + Meful ü bih + Fail + Câr-Mecrûr.

<sup>171</sup>el-Kurtubî, age, I, 12.

<sup>172</sup>Hassân b.Sabit, *Divan*, 1978, s, 248.

<sup>173</sup>"Tesbih ve okumalarla geceyi bölen , ak sakallılarla Allah'a kurban oldular.."

<sup>174</sup>el-Ukberi, age,II, 90; Ebhu Hayyan, age, VI, 70.

<sup>175</sup>Bkz.İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, I, 120.



### 3-Emir Kalıbında Kullanılması:

Bu kalıp, Kur'ân'da altı yerde geçmektedir. Bu kalıp, dört ayrı dizinde kendini göstermektedir:

a-Fiil + Fail + Câr-mecrur. Bu şekildeki âyet:<sup>179</sup> «ع-« »"A -» "Oku yaradan Rabbinin adıyla.3 (96 Alak 1) Âyetteki "bâ" harf-i cerini dört şekilde yorumlamak mümkündür:<sup>180</sup>

a1-Hal manasına gelmesi. Buna göre mana şöyledir: "Rabbinin adıyla açılış yaparak / başlayarak oku." Bu anlayışa göre âyet, herşeye Allah'ın adıyla başlamanın gereğine dikkat çekmektedir.

a2-zaid olması. Mana şöyledir: "Rabbinin adını oku." nitekim Müminûn sûresi 20. âyetinde de aynı harf zaid olarak kullanılmıştır.( «É» »«) Şiirde de aynı şekilde kullanılmıştır: AE «EO-«j- €« -»« «OA- \*

a3-Yardım dileme (istihane) anlamına gelmesi. Buna göre mana şöyledir: "Rabbinin adıyla yardım dileyerek sana vahyedilene oku."

a4-"Alâ" harf-i cerinin manasına gelmesi. Mana şöyledir: "Rabbinin adı üzere oku." Nitekim Hûd sûresi 41. âyetinde de aynı manada kullanılmıştır: È€«€ «-€»È« »"Ä «€<sup>181</sup>"Dedi ki: Binin Allah'ın adı üzere, geminin gitmesinde de, demir atmasında da."

Âyetteki Rabbin isminden maksadın Kur'ân olduğunu söyleyenler de olmuştur.<sup>182</sup>

Konumuz olan âyette geçen fiilin faili, gizli ikinci tekil şahıs zamiridir. Yukarıda verdiğimiz farklı yorumlara göre fiil, geçişli yahut geçişsiz olabilmektedir.

b-Fiil + Fail + Başlangıç cümlesi. bu şekildeki âyet şöyledir: «ع-« E- "Oku, Rabbin kerem sahibidir." (96 Alak 37) âyetteki "oku" emri, bir önceki "oku" cümlesinin tekidi olup cümle anlamca bitmiş, yeni bir cümle başlamıştır. Önceki mazi ve muzari kalıplarından farklı olarak fiilin faili mukadder olup cümle, tekid cümlesi olarak gelmiştir.

İki âyette de "oku" emrinin tekrar edilmesi, ya "oku ve okuduğunu tebliğ et" anlamına tebliğ için; yahut "öğrenmek için oku ve öğretmek için oku" anlamınadır.En uygun yorum ise; ilk emrin "okumayı iyi bir şekilde gerçekleştir" anlamına gelmesi ve "Rabbin adıyla" ifadesinin ikinci "oku" emri ile alakalı olmasıdır. Buna göre mana şöyle olur: "Okumayı güzel bir şekilde yerine getir, Rabbin adıyla oku." İlk emrin güçlü bir okuyucu , ikinci emrin fiilî bir okuyucu olmaya işaret etmesi de mümkündür. Nitekim, ilk emirden sonra "insanın alaktan yaratıldığına", ikinci emirden sonra "Rabbin kerem sahibi oluşuna ve yazıyı insana öğretişine" dikkat çekilmiştir.<sup>183</sup>

c-Fiil + Fail + Meful-ü bih. Bu dizin şu üç yerde geçmektedir:

«ع-« : "Kitabımı oku." (17 İsrâ 14)

<sup>179</sup> Söz konusu ayet ilk inen ayet olup Hz.Ali'nin mushafının bu sure ile başladığı rivayet edilmiştir.

<sup>180</sup>el-Ukberi, age, II, 290; el-Kurtubî, age, XX, 117; el-Cemel, age, IV, 560.

\* "Onlar ipek misali asil kadınlardır. Yoksa sureler okumayan göz çukurları kara örtülüler değildir."

<sup>181</sup>Besmeledeki "ism" kelimesi çok kullanıldığı için elifsiz yazılır.

<sup>182</sup>el-Kurtubî, age, XX, 117

<sup>183</sup>Bkz.Neysâbü'rî, age, XXX, 133.

€«€-«Ë« Â "Kolayınıza geleni okuyun.." (73 Müzzemmil 20 Âyette iki sefer geçmektedir.)

İlk âyette fail, gizli muhatab (ikinci tekil şahıs) zamiri, diğer âyette ise, cemi vavidir. İlk âyette meful açık isim, diğer ikisinde ism-i mevsuldür.

d-İki farklı âmil + Fail + Meful-ü bih. Bu dizindeki âyet şöyledir: Â« Â «€- "Alın okuyun kitabımı!" (69 Hakka 19) âyetteki "kitâbiyeh" kelimesinin ilk fiil "hâû" fiilinin mi<sup>184</sup> yoksa ikinci fiil " İkraû" kelimesinin mi mefulü olduğu tartışmalıdır. *Kufe* ekolüne göre kelimenin fiili, önce geçtiği için ilk fiildir. Bu görüşe göre, ikinci fiile meful olmak üzere bir zamir takdir edilir. *Basra* ekolüne göre ikinci fiil onun amilidir. Bu görüşe göre, birinci fiil için meful takdir edilir. "kitâbiyeh" kelimesinin aslı "kitabım" anlamına "kitâbî" kelimesidir. Âyet sonlarındaki ses benzerliğine (fâsıla) uygun olması için, kelimenin sonuna sekte hâsı getirilmiştir.

### **KaRaE KÖKÜ İNCELEMEMİZDEN ÇIKAN SONUÇLAR**

1-Okuma lafızlarından en çok kullanılan kök bu köktür.

2-Bu kökten gelen fiillerin on altı yerde geçişli, altı yerde ise<sup>185</sup> "alâ" harf-i ceri ile kullanıldığı görülmüştür.

3-Kur'ân'daki okuma lafızlarından, sadece bu kökten fiil kalıpları başlangıç cümlelerinden sonra kullanılmıştır.

4-On farklı cümle yapısıyla başlayan<sup>186</sup> Kur'ân sûrelerinden beş sûre "de" (kul) emri ile<sup>187</sup>, bir sûre de "oku" (ikra') emri ile başlamaktadır.

5-Kur'ân okunması ile ilgili konulardan biri olan istiâze (eûzü) ile başlayarak okuma emri Kur'ân'da sadece bu kök kullanılarak gelmiştir: €«-« €-« «€€-«Ë €«" €- »  
"Kur'ân okuduğunda kovulmuş şeytandan Allah'a sığın." (16 Nahl 98)

Söz konusu âyet Hz.Peygamberin @ şahsında ümmete seslenmektedir. İlim adamları Kur'ân okumada "eûzü" çekmenin gerekliliği konusunda birleşmişlerdir. fakat onlar, okuma öncesi mi, yoksa sonrası mı çekileceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>188</sup> bu görüş ayrılığı gramer kurallarından kaynaklanmaktadır. Şöyleki, bazı ilim adamları "fezteiz billah" ibaresindeki "fâ" harfinin özellikle şart cümlesinin cevabında tertibi gerektirdiğini gerekçe göstererek istiazenin okumadan sonra yapılması gerektiğini savunmuşlardır.

<sup>184</sup>Söz konusu kelimenin normal fiil olması da, isim fiil olması da mümkündür. Her iki takdirde de kelime "alın" manasındadır. bkz. İbnü'l-Enbârî, **el-Müzekker ve'l-Müennes**, Beyrut, 1986, I, 359-360.

<sup>185</sup>Bkz. 17 İsrâ 106; 26 Şuarâ 199; 84 İnşikâk 21.

<sup>186</sup> On dört sure sena, yirmi dokuz sure hece harfleri, on sure nida, yirmi üç sure ihbari cümle, on beş sure kasem, yedi sure "izâ" şart edatı, altı sure istifam, üç sure dua, bir sure ta'lil ve altı sure de emr ile başlamaktadır.

<sup>187</sup>Bunlar 72 Cin, 109 Kâfirun, 112 İhlas, 113 Felak ve 114 Nâs sureleridir.

<sup>188</sup>Bkz. el-Kastalânî, **Lethaifü'l-İşârât**, I, 306. Kastalânî'nin ilim adamları eûzünün vücubunda birleşmişlerdir görüşü söz götürmektedir. Şöyleki, bir kere onlar ittifak değil ihtilaf etmişlerdir. Onlardan çoğu müstehab olduğunu söylerken bir kısmı vacib olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tercih edilen görüş de ilk görüştür. Bkz. İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr**, Kahire, ty, I, 257.

Gerçekten de, istiaze emrinin geçtiği cevap cümlesi, Kur'ân okumadan bahseden şart cümlesinden sonra gelmiştir.\*

Kimi ilim adamları da, istiazenin kıraate vesile olduğunu, vesilenin ise öncelik hakkının bulunduğunu, âyetin başındaki "izâ" edatının iki cümleyi bitişirmek için geldiğini ve Arapçada benzer kullanımların olduğunu gerekçe göstererek istiazenin okumaya başlamadan önce yapılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe göre mana şöyledir: "Kur'ân okumaya başladığında kovulmuş şeytandan Allah'a sığın (eûzü çek)."

6-Aramicede "Kârî" kelimesi<sup>189</sup> İnananlara Kitab-ı Mukaddesi okumak için kabul edilmiş din adamlığı rütbelerinden birinin adı olarak kullanılır. Milattan önce 500 yıllarında Aramicenin doğunun tüm eski beldelerinde İbranice ve Kenanicenin yerine kullanılan resmi dil olduğu bilinmektedir.<sup>190</sup> Arapçada bu kelime, Hz.Peygamber @ zamanında bu asli manayı almıştır. Nitekim o dönemde sahabiden bir grup "kurrâ" diye şöhret bulmuştur. Hadisde bunlara işaret edilerek "Kur'ânı şu dört kişiden alınız.." <sup>191</sup> buyurulmuş, Bi'ri Mâune katliamında kendilerine "Kurrâ" denilen yetmiş sahâbî şehid düşmüştür.<sup>192</sup>

7-Burada Kur'ân okuma şekilleriyle ilgili bir kısım kavramlar nitelendirilirken diğer okuma lafızları değil de, KaRaE kökünün kullanıldığını belirtmeliyiz. Söz gelimi "hadr" ve "tahzîn" kavramları şu şekilde açıklanmıştır: Ö – «€€–«j "€–ı<sup>193</sup>

8-KaRaE kökünden mastar olan "el-Kur'ân" kavramı Allah'ın kitabının özel adıdır. Başındaki "el" takısı, kelimenin asıl manasını hissettirmek içindir. Tıpkı kişinin faziletini bildirmek için, faziletli bir kişiye FeDaLe kökünden "el-Fadl" denilmesi gibi.<sup>194</sup>

#### V.MADDE: MeNeYe KÖKÜ

MeNeYe kökü, sözlükte pek çok manaya gelir. Bunlardan birkaçı:<sup>195</sup>

1-Takdir etmek: Bir beytinde şair şöyle der:  
€€€ €€€€ €'í; €" «€€€Á Ć\*

2-Kader: Bir başka şair de şöyle der::

€€Á– «»í €Á–€ €€ "«€Á «€ÁÊí  
"«€Á€ Ê' «€€í' Ö í í€€Êí €Êí †\*

\* Bu görüşe göre mana şöyledir: "Kur'ân okuduktan sonra eûzü çek". Bu anlayış, okumanın asıl hedefinin okuduğunu anlayıp gereğini yerine getirme olduğu göz önünde bulundurulursa, okuduğunu anlayan kişinin , anladıklarını uygulayabilmesi için, önündeki en büyük engelin şeytan olduğu sonucuna götürür. Gerçekten de, okuma ve doğru anlamının önündeki en önemli engel şeytandır. Ama anladıklarını uygulamanın önündeki en büyük engel de şeytandır. İşte bu yüzden herhalükarda kovulmuş şeytana karşı Allah'ı yardıma çağırmalıyız. (Müt.)

<sup>189</sup>el-Eb Rufâil, *Ĝarâibü'l-Lüĝati'l-Arabiyye*, Beyrut, ty, s, 200.

<sup>190</sup>Aynı yer.

<sup>191</sup>el-Kirmanî, *Şerhu sahihi'l-Buhârî*. 1937, XIX, 16.

<sup>192</sup>el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, IX, 38, 42.

<sup>193</sup>İbn Manzur, age, V, 244; XVI, 266.

<sup>194</sup>el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh*, I, 152.

<sup>195</sup>Bkz. İbn Fâris, age, V, 377; el-İsfehânî, age, s, 722; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâĝa*, s, 606; İbn Manzur, age, XV, 294; el-Fîruzabâdî, *el-Kâmûs*, s, 1731.

\* "Kaderin senin için takdir ettiği ortaya çıkana dek, kesinlikle bir şeyi yapmayacağım, deme."

3-Belaya uğratarak denemek: **ĀĒĪ** » (Belaya uğratarak denedi.) denir.

4-İsm-i mekan manasına, kan akıtıldığı için *Mekke* de bir mevkiye "Minâ" denmiştir.

5-İnsan suyu için söylenen "meni" kelimesi de bu köktendir.

6-Bir şeyi arzulamak, temenni etmek.

7-Yalan düzmek, uydurmak. Bir sözünde *Hz. Osman* şöyle der:

**Ā« ĒĒĪ ĒĒ« ĀĪ** (Müslüman olalıdan beri ne hiç incittim, ne de hiç yalan söyledim.)

8-Okumak ve yazmak. **ĀĒĪ «†** (Kitabı okuyup yazdı.) denir.<sup>196</sup>

Kur'ân'da bu kök, okuma anlamına kullanılmıştır.<sup>197</sup> Bu kullanım da Kur'ân'a hasır. Şimdi, Kur'ân okumanın "temannâ" yahut "ümniye" diye isimlendirilmesinin nedenlerini araştıralım:

Bu konuda, dilcilerin pek çok görüşü vardır, ama kanaatimizce bunların ikisi zikre değerdir.

a-*Ezherî*'nin<sup>198</sup> şu görüşüdür: "Okumaya, ümniye denmiştir. Çünkü Kur'ân okuyucusu, rahmet âyetine gelince rahmet umar, azab âyetine gelince de ondan korunmak ister."

Bu görüşe göre, kelimenin bir şeyi arzulamak, temenni etme manası gözetilmiştir. *Mekkî el-Kaysî* gibi bazı bilim adamları da *Ezherî* ile aynı görüştedirler.<sup>199</sup>

2-*İbn Fâris*'in görüşü: Okumaya "temennâ" denmiştir. Zira kelimedede takdir manası vardır. Niteim *Hac 52. âyette* "illâ izâ temennâ" (ancak okuduğu zaman..) denilmiştir ki, bunda "takdir" anlamı vardır. Çünkü Kur'ân, her âyetin yerinin takdir edilip tayin edildiği kitaptır.<sup>200</sup>

*Râgıb* da, aynı görüşü paylaşır. Ona göre, "temennî" her bir şeyin bizzat takdir edilmesi olup bu, ikiye ayrılır: Biri tahmin ve zandan kaynaklanan takdirdir. Yalan da bu çeşittendir. Diğeri ise, görme ve temellendirmeden kaynaklanan takdirdir ki, okuma da bundandır. *Râgıb*, bu açıklamaların ardından adı geçen âyet hakkında şunları söyler:

"Hz. Peygamber @, çoğu zaman *Cebrâil*'in getirdiği vahyi ezberleyemem endişesiyle aceleyle okurdu. Taki bu konuda "aceleyle dilini depreme." (75 Kıyame 16) âyeti geldi. İşte onun bu okuyuşu "temennî" diye adlandırıldı. Şeytanın bu gibi durumlarda âyetlere kendi düzmelerini karıştırabileceğine dikkat çekildi. Nitekim Hz. Peygamber @ de, acelenin şeytandan kaynaklandığını açıklamıştır.<sup>201</sup>

Bu görüşte olanlardan biri de, *Zemahşerî*'dir. o, *Hassân b. Sâbit*'in *Hz. Osman* hakkındaki şu mersiyesini bu görüşü desteklemek için nakleder:

**ĀĒĪ «» «ĒĒĀ «ĒĒ ĒĒĀ** <sup>202</sup> *Zemahşerî*, sözlerine devamla şöyle der: "Takdir etmek anlamı gözetilerek "temennî" kelimesi türetilmiştir. Şöyle ki, temennî, kendi içinde

\* "Ebû Amr'ın hayatına yemin olsun ki, kader onu, sağanak yağmurların helak ettiği bir olaya sürükledi." "Zenginlik yahut gece-gündüzün kaderi (getirecekleri) bana yetene kadar hayatın zirvesine ulaşana dek çalışacağım."

<sup>196</sup>İbn Manzur, cümlelerin sadece okudu, manasına geldiğini söyler. Bkz. age, XV, 294.

<sup>197</sup>Bkz. 2 Bakara 78; 22 Hac 52.

<sup>198</sup>el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, 1967, XV, 534; İbn Manzur, age, XV, 294.

<sup>199</sup>el-Kaysî, *el-Umde fi-Ğarîbi'l-Kur'ân*, s, 79.

<sup>200</sup>İbn Fâris, age, V, 277.

<sup>201</sup>el-İsfehânî, age, s, 723.

<sup>202</sup>"O, Allah'ın kitabını, Davûd'un Zebûr'u okuyuşu gibi, gecenin başında teenni ile okurdu."

takdir olunur, umulan şeyleri bağrında toplar. Söz söyleyen yahut okuyan da, kelimeleri birbirinin ardından belirleyip sıralar."<sup>203</sup>

Kanaatimize göre, temennî kelimesinin asli manaları ile bağlantılı olarak okuma manasına gelişi hakkında ileri sürülen görüşlerin en tutarlısı da budur. Bu, "kıraatte toplama manası vardır. Çünkü onda, harf, kelime ve cümleler bir araya getirilmektedir." şeklindeki sözümüzü de desteklemektedir. aynı şekilde temenni de, toplanan kelimeleri sıralamak, miktarını / yerini belirleyip düzenlemektir. Bu yüzden okuma manasına kullanılmıştır.

Yaptığımız incelemeler sonucu, MeNeYe kökü Kur'ân'da<sup>204</sup> şu beş manada kullanıldığını gördük:

1-Yalan ve batıl sözler:  $\text{ĒĒ- ĀĀ}$  "Onları batıl sözler aldattı." (57 Hadid 14)

2-Kuruntular:  $\text{ĒĒ «Ā}$  "Bunlar, onların kuruntularıdır." (2 Bakara 111) *Kureyş* lehçesine göre, kelimenin "batıl sözler" anlamına geldiği de söylenmiştir.<sup>205</sup>

3-Bir şeyi arzulamak ve dilemek (temenni):  $\text{ĒĒĒĒ}$  "..Ölümü temenni edin." (2 Bakara 94)

4-Meni:  $\text{«ĒĀ İĒ Ê Ē Ā}$  "(İnsan) dökülen bir nutfe meni değil miydi? (75 Kiyame 37)

5-Okumak: Söz konusu kök, okuma manasına iki yerde ve üç kere kullanılmıştır. Şimdi bunları görelim:

5a-  $\text{ĒĀĒĀĀ «ĀİĒĒ Ē« İĒĒĒĒ «Ē}$  "Bunların bir de ümmî olanları vardır, kitap bilmezler, ancak bir takım kuruntu yığını kurar ve sırf zan ardında dolaşırlar." (2 Bakara 77)

"el-Emânî" kelimesi, *Ferrâ*'nın dediği gibi,<sup>206</sup> iki şekilde okunur ve iki manaya gelir. arap "emâniye" ve "emâniyye" şeklinde şeddesiz ve şeddeli okur. Şeddeli okuyuş daha doğru olanıdır. Çünkü "efâil" kalıbında cemi yapıldığında kelimenin şeddeli olması gerekir...<sup>207</sup>

"Ümniye" okumak ve uyduruk söz anlamına gelir Nitekim , insanları kışkırtan *İbn Da'be* için bedeviler, şöyle demişlerdir:  $\text{«Ā-« 'Ī -ĒĪ Ā «Ā}$  <sup>208</sup>

Buna göre âyetteki bu kelime, ümmilerin Allah'ın kitabından değil de büyüklerinin sözlerinden dinlediklerine işaret etmektedir. *Ferrâ*, bu son anlayışın daha açık olduğunu söylemiştir. <sup>209</sup>

Dilci ve tefsircilerin çoğu, âyetteki "emâniy" kelimesinin okuma anlamına geldiğini savunmuşlardır. buna göre mana: "Onlar ancak, okuduklarını bilirler."<sup>210</sup> şeklindedir.

*Râgıb*, âyeti şöyle anlar: "Onlar ancak anlamadan okuduklarına uyarlar. Şöyle ki, manayı anlamadan okuma, sahibini tahmin üzere ümniyyeye (kuruntuya) götürür."<sup>211</sup>

<sup>203</sup>ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I,117.

<sup>204</sup>Bu kök Kur'ân'da yirmi iki yerde kullanılmıştır.

<sup>205</sup>Cemil Said, age, I, 291.

<sup>206</sup>el-Ferrâ, age, I, 49.

<sup>207</sup>Tahfif için kelimenin sonudaki cemi yası düşürülür. Büyük gemi anlamına "el-Garâgîr" kelimesinin "el-Garâgîr" şeklinde okunması gibi.

<sup>208</sup>"Bu senin rivayet ettiğin bir şey mi, yoksa uydurup düzdüğün bir şey mi?"

<sup>209</sup>el-Ahfeş, age, I, 297.

<sup>210</sup>el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, XV, 534; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 117; es-Suyûtî, *Mu'terakü'l-Akrân*, I, 530.

Denildi ki, emâniy, onların bilginlerinden işitip körükörüne kabullendikleri çeşitli yalanlardır. Nitekim "yalan uydurdum, yalan naklettim" anlamını karşılamak için bu kökün kullanıldığı yukarda geçmişti...<sup>212</sup>

Kelimenin yalan anlamına, "el-meyn" den dönüştürülerek elde edildiği de söylenmiştir.<sup>213</sup>

Âyetteki "ümniyyûn" kelimesi, sonra gelmiş mübteda; önceki kelime ise haberdir. *Ahfeş*'e göre, kelimenin zarf olarak merfu okunması da caizdir. "Lâ ya'lemûn" cümlesi ise bu kelimenin sıfatıdır. "ve'l-Emâniyye" ifadesi, munkatı' istisnadır. Çünkü emâni, istisna edildiği (müstesnâ minh), ilim cinsinden bir şey değildir. Buradaki "illâ" kelimesi, "lâkin" anlamındadır. Buna göre âyetin manası şöyledir: "Kitap bilmezler, fakat bir takım kuruntular kurarlar..."<sup>214</sup>

5b- **ĖĖĖĖ «-»ĖĖĖĖ ĖĖĖĖ ĖĖĖĖ ĖĖĖĖ -»ĖĖĖĖĖĖĖĖ** "Biz, senden önce ne bir rasûl, ne de bir nebi göndermedik ki, bir temenni kurduğunda, şeytan onun ümniyyesine bir şeyler katmış olmasın.." (22 Hac 52)<sup>215</sup>

Bu âyette söz konusu ettiğimiz kök, biri mazi kalıpta, diğeri isim kalıbında olmak üzere iki şekilde geçmektedir. Şimdi bunları inceleyelim:

1-Fiil olarak kullanılması: "Temennâ".

Çoğu dilci ve tefsircilere göre, kelimenin âyetteki manası okumaktır.<sup>216</sup> *Suyûtî*, bu fiile şu üç manayı yüklemiştir: Nefsin arzuladığı şey, okumak ve yalan.<sup>217</sup>

Âyetteki fiil, onu şimdiki ve gelecek zamana dönüştüren şart edatından sonra gelmiştir. Fail, gizli zamir; meful ise hazfedilmiştir. Şartın cevabı, "Elkaş-Şeytân.." cümlesidir. Yoksa "İllâ izâ temennâ" ibaresi cevap değil, istisnadır. Cümlenin tamamının "nebiy" kelimesinin sıfatı olduğu da söylenmiştir.<sup>218</sup>

2-İsim olarak kullanılması: "Ümniyye".

Âyette geçen bu kelimenin "okuma" anlamına geldiğini tüm tefsirciler söylemiştir<sup>219</sup> *Suyûtî*, bu kelimeye de, yukarda geçen üç manayı yüklemiştir.<sup>220</sup>

*Kureyş* lehçesinde, "ümniyye" kelimesi, ideal, düşünce demektir.<sup>221</sup>

Kelime âyette, Peygamberimize @ yahut genel olarak peygambere giden bir zamire muzaf olarak gelmiştir.

## SONUÇ

<sup>211</sup>el-İsfehânî, age, s, 722.

<sup>212</sup>en-Neysâbûrî, age, I, 351.

<sup>213</sup>el-Cevherî, **es-Sihâh**, II, 516.

<sup>214</sup>el-Ukberî, age, I, 45.

<sup>215</sup>Âyetteki söz konusu kelimelerin "okuma" anlamına geldiğine dair tefsircilerin görüşleri için Bkz.en-Neysâbûrî, age, XVIII, 111-112.

<sup>216</sup>el-Ezherî, age, XV, 534; el-İsfehânî, age, s, 722; İbn Kuteybe, **Tefsiru Garîbi'l-Kur'ân**, V, 462; ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, III, 37; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 382.

<sup>217</sup>es-Suyûtî, age, II, 266.

<sup>218</sup>el-Ukberî, age, II, 266.

<sup>219</sup>el-İsfehânî, age, s, 722; ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, III, 37; et-Taberî, age, XVII, 131-134; el-Kurtubî, age, XII, 82.

<sup>220</sup>es-Suyûtî, age, II, 266.

<sup>221</sup>İbn Hasnûn, **el-Luğât fi'l-Kur'âni'l-Kerim**, 1972, s, 35.



Bu araştırma bir takım özel ve genel sonuçlar sona ermiştir. Özel sonuçları biz, bu okuma lafızlarından herbirinden söz ederken belirttik. Genel tesbitlerimizi de aşağıdaki şekilde, özet olarak sunabiliriz:

1-Kur'ân'da geçen okuma kavramları şu beş maddedir: TeLeVe, DeRaSe, RaTeLe, KaRaE, MeNeYe.

2-Bunlardan Kur'ân'da en çok kullanılanı KaRaE köküdür. Onu sırasıyla TeLeVe, DeRaSe, RaTeLe ve MeNeYe kökleri izlemektedir.

3-Kur'ân'daki okuma lafızları, kendilerinde söz konusu olan Kur'ânî kıraat farklılıklarının çokluğu ile dikkat çekmektedirler.

4-Kur'ân'da kullanılan bu okuma lafızları, genellikle maddi manalardan, soyut manevî manalara kaymıştır.

5-Kur'ân'daki bu okuma lafızları, "müşterek lafızlar" olarak şöhret bulmuşlardır.

6-Söz konusu bu lafızların fiil kalıplarında kullanılması daha fazladır.

7-Bu lafızların, öncesi ile bağlantılı kısa ve birbirine paralel manada cümlelerde kullanılmış olması ki bu, yüce ve ilâhi üslûbün kendisiyle belirginleştiği bir husustur.

8-Bu lafızların fiil kalıpları, daha çok şart edatlarıyla birlikte kullanılmıştır. Kullanımda en fazla pay ise "izâ" edatının olmuştur.

9-Söylenen sözdeki hedefin, failin dışındakilerle ilgili olduğunu bildirmek için, fiiller genellikle, meçhul kalıplarda kullanılmıştır.

10-Bu köklerden türetilen fiil kalıplarının "Kâne yefal" kalıbı gibi mürekkebi kalıplarda kullanılması, okuma olayının geçmişte devamlılığını bildirmektedir.

11-Bu lafızların geçtiği cümlelerde, çeşitli tekid araçları kullanılmıştır.

12-Yine bu köklerden türetilen fiil kalıplarının yer aldığı cümlelerde, çokça olumsuzluk edatı "mâ" kullanılmıştır.

Bitirirken, başarıya ulaştığı için Alemlerin Rabbine hamederiz.

# İBN MİSKEVEYH'İN ADALET ANLAYIŞI

Yrd.Doç.Dr.Ramazan ALTINTAŞ\*

## 1. HAYATI:

**İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b.Muhammed b.Yakub** (ö.421/1030) İran'ın pekçok İslam bilgini ve filozofu yetiştiren Rey şehrinde dünyaya gelmesine rağmen doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Eğer hicri 352 ve 355 tarihlerinde vefat eden Vezir **Hasan b.Muhammed el- Muhallebi**'ye kâtib ve kütüphane yöneticisi oluşuna bakılırsa hicri/miladi 340/951 civarında doğduğu tahmin edilebilir.<sup>1</sup> **İbn Miskeveyh** 9 Safer 421 (1030) tarihinde İsfahan'da vefat etmiştir.<sup>2</sup>

## 2. TAHSİLİ VE MEMURİYETLERİ:

**İbn Miskeveyh** öğrenimini doğduğu Rey şehrinde tamamlamıştır. Birçok meşhur bilginden dersler aldığı rivayet edilmektedir. Özellikle ünlü tarihçi **Ebubekr Ahmet b.Kâmil el-Kadî**'den (ö.350/961) Taberi'nin tarihini okudu.<sup>3</sup> Ünlü Türk-İslâm filozofu **Farabi** (ö.339/950) ekolüne bağlı olan Miskeveyh, Farabi'nin en seçkin öğrencilerinden olan **Yahya b.Adiy** (ö.379/989) ve çağının ileri gelen filozoflarından **İbn Zur'a** (ö.399/1008), **İbn Sinâ** (ö.428/1037), **Ebu Reyhan el-Beyrûni** (ö.440/1048) ve sufi filozof **Ebu Hayyan et-Tevhîdî** (ö.400/1009) ile çağdaş olup, onlarla bilgi alış-verişinde bulunmuştur.<sup>4</sup>

**İbn Miskeveyh** uzun bir süre Kimya İlmi ile de uğraşmıştır. Bir rivayete göre **Miskeveyh**, Samani hükümdarı **Mansur b.İshâk**'a (ö.365/975) ithafen yazdığı bir Kimya

---

\* C.Ü. İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1. İzmirli, İsmail Hakkı, "Ebu Ali Miskeveyh İbn Miskeveyh' el-Hazin", Dâru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Yıl:3, Sayı:10 (1928), s.17.; Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1992, s.170.

2. Bkz. Heyet, **Mu'cemu'l-Felâsife**, Beyrut, 1987, s.31.

3. Bedevî, Abdurrahman, "Miskeveyh" (Çev.K.Turhan), **İslâm Düşüncesi Tarihi II**, İst., 1990, s.87; Sunar, Cavit, **İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri**, Ankara, 1980, s.10

4. İbn Miskeveyh, **Ahlakî Olgunlaştırma** (Çev.A.Şener, C.Tunç, İ.Kayaoğlu), Ankara, 1983, s.7 (Önsöz'den); Boer, T.J. **İslâm'da Felsefe Tarihi**, (Çev.Y.Kutluay), Ankara, 1960, s.91; Günaltay, M.Şemseddin, **Tarih ve Müverrihler**, (Haz.Y.Kanar), İstanbul, 1991, s.96.

kitabından dolayı, ondan bin altın mükafaat almış, yazdığını isbat edemediğinden dolayı kitabı parça parça yırtılmış ve kendisi de Bağdat'a sürgüne gönderilmiştir.<sup>5</sup> Öte yandan **Muhammed İkbâl** (ö.1938) **İbn Miskeveyh**'i, İran'ın en seçkin teist düşünürü, ahlakçısı ve tarihçisi kabul eder.<sup>6</sup> Gerçekten de O, genç sayılabilecek bir yaştan itibaren Büveyhoğulları saray kütüphanecisi olması hasebiyle, ilim ve irfanını geliştirmede avantajlı bir hayat yaşamıştır.

**İzmirli İsmail Hakkı**'nın (ö.1946) haklı ve yerinde bir tesbitiyle, **İbn Miskeveyh**, bedenini ve kalbini iktidar sahiplerine bağlamış bir şahsiyettir.<sup>7</sup> **İbn Miskeveyh**, Vezir **Ebu'l-Fadl İbnü'l-Amîd**'in (ö.360/970) kütüphane memurluğunda bulunur. O, Büveyhi sultanlarından **Adududdevle** (ö.373/983) ve **Samsâmuğdevle** (ö.388/998) döneminde Vezir **İbn el-Amîd** ve oğlu **Ebu'l-Feth** (ö.366/976)'in yanında Rey'de büyük bir nüfuza sahip olur. **Miskeveyh**, **Muizzuddevle**'nin Veziri **Ebu Muhammed Muhallebi**'den (ö.352/963) edebiyat ve irfan alanında da büyük istifade etmiştir. **İbn Miskeveyh**, **Muhallebi**'nin ölümünden sonra Ruknudevle'nin Veziri ve oğlu **Adududdevle**'nin de teveccühüne nail olarak uzun yıllar sarayda hazinedarlık, muallimlik, doktorluk ve özel kütüphane memurluğu gibi hizmetlerde bulunmuştur.<sup>8</sup>

### 3. ESERLERİ:

**İbn Miskeveyh** eserlerini çağının yaygın bilim dili olan farsça ve arapça kaleme almış olup, felsefe tarihçilerinin de beyanına göre geride 20 cilt kitap bırakmıştır. Ansiklopedik bir şahsiyet arzeden **İbn Miskeveyh** felsefe, tıp, edebiyat, tarih, ahlak ve metafizik gibi alanlarda yazmış olduğu eserlerinin her biri kendi alanında özgün sayılabilecek cinsten çalışmalardır. *Kılgısal Felsefe*<sup>9</sup>de yüksek bir konum kazanan İbn Miskeveyh, İhvan-ı Safa akımından sonra İslam Dünyası irfanına ahlak felsefesi neşretmesi hususunda büyük hizmetlerde bulunmuştur. Bilindiği gibi bu akımın amacı müslümanları taassuptan kurtararak yepyeni bir aydınlar grubu meydana getirmektir. Çünkü onların felsefelerinin özelliğini eklektik gnostizm düşüncesi oluşturuyordu.<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup>. Bkz.İzmirli, **a.g.m.**, s.20.

<sup>6</sup> İkbâl, Muhammed, **İslâm Felsefesine Bir Katkı**, (Çev.Cevdet Nazlı), İst., 1995, s.133.

<sup>7</sup>. İzmirli, **a.g.m.**, s.27.

<sup>8</sup>. Bkz.Cum'a, Muhammed Lütfi, **Tarihu Felsefeti'l-İslâm fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib**, Beyrut, ts. s.304.

<sup>9</sup> Kılıgısal, yararlı eylemlere ait olma anlamına gelip daha çok pratik felsefe için kullanılan bir kavramdır. Pratik felsefenin günlük olaylara dayanan ve uygulamadaki değerleriyle ölçülen anlamlarını dile getirir. Bu kavramın Kant'ın pragmacılığıyla yakından ilgisi vardır. Bkz. Hançerlioğlu, Orhan, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul. 1982, s. 219.

<sup>10</sup>. Bkz.Sunar, **a.g.e.**, s.12.

**İbn Sina** ve **Birûnî**'nin çağdaşı olan **İbn Miskeveyh** eserlerinde metod olarak Ebu'l- Hükemâ **Farabi**'yi izlerken; **Eflatun** (m.ö.429/347), **Aristo** (m.ö.322/383) ve **Galen**'in (m.ö.131-201) düşünceleriyle İslami düşüncüyü uzlaştırma gayreti içerisinde bulunduğunu görüyoruz.<sup>11</sup>

**İbn Miskeveyh**'in eserlerinin büyük bir ekseriyeti bize kadar gelememiş ve maalesef kaybolmuştur. Ben bu eserlerden bazılarını, makalemizin ana temasını oluşturan adâlet anlayışıyla irtibatlı oldukları için tanıtmak istiyorum:

#### **a. el-Fevzu'l-Asgar**

Felsefe dünyasında **Ebu Ali Miskeveyh**, **Farabi** ve **Aristo**'dan sonra üçüncü muallim olarak anılır. O'nun felsefi ve fikri birikimi oldukça yüksektir. Metafizik alanında yazdığı nadide eserlerinden birisi olan **el-Fevzu'l-Asgar**'da kullandığı felsefi dil derinliğini ve felsefeye olan vükufiyetini belgelemektedir. Aslında bu kitap, İslâm mütefekkirlerinin metafizik hakkındaki görüşlerinin bir özetini taşımaktadır. Biraz da bu eseri farklı kılan üsluptur. Metindeki üslup, bir ahlak felsefesi olan "*Tehzibu'l-Ahlak*"ın ibaresindeki üsluba benzemektedir. **el-Fevzu'l-Asgar**, hem *İslâm Felsefesi* ve hem de *İlm-i Kelâm*'a ait sistematik problemler arasında yer alan Allah, nefis ve peygamberlik gibi üç mühim meseleyi izah etmektedir. Her üç mesele kendi içerisinde on bölüme ayrılarak toplam otuz alt başlıkta incelenir. Birinci bölümde isbat-ı vacib delilleri arasında yer alan; kadim filozoflarca kabul edilen *hudus* ve *imkan* delilinden sonra Ariston'nun "*hareket delili*" daha geniş bir şekilde tahlil edilir. İkinci bölümde ise nefis problematiği felsefi bir dil kullanılarak çözümlenmeye çalışılır. Yazarın, peygamberlikten bahsettiği üçüncü bölümde ise, vahyin keyfiyeti, nübüvvet ve kehanetin farkı gibi konuları akli tefekküre de vurgu yaparak yorumlamayı tercih ettiği görülür. Elimizde **Dr.Salih Azîme** tarafından tahkik edilerek yayınlanan arapça nüsha ile **Roger Arnaldez** tarafından Fransızca'ya yapılan tercümesinin bir arada basılmış bir nüshası vardır. Eser, Paris'te Dâru'l-Arabiyye li'l-Kuttab yayınevinde 1987 yılında neşredilmiştir.

#### **b. Tehzîbu'l-Ahlak (Ahlakî Olgunlaştırma)**

Hiç şüphesiz **İbn Miskeveyh**, ahlakçı bir filozoftur. **İzmirli İsmail Hakkı**'ya göre İslam filozofları arasında ilk defa sistem kurma bakımından ahlaka özel bir önem atfeden ihvân-ı safâ ekolü olmuştur.<sup>12</sup> Bu akımla birlikte İslâm düşüncesinde ahlakçı

---

<sup>11</sup>. Subhi, Ahmed Mahmud, *el-Felsefetu'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâmi*, Kahire, 1983, s.310.

<sup>12</sup>. İzmirli, **a.g.m.**, s.32.

filozoflar ortaya çıkmıştır. İhvan-ı safa ekolünden sonra etik alanında özgün eserler yazan ikinci ansiklopedistin **İbn Miskeveyh** olduğunu söylersek mübalağa etmiş sayılmayız. O'nun ahlak felsefesi sahasında en meşhur eseri "*Tehzibu'l-Ahlak*"tır.<sup>13</sup> Biz bu eserin muhtevasında "*telfik metodu*" görüyoruz. **İbn Miskeveyh** başta **Aristo** olmak üzere diğer Yunan filozoflarının ahlaka dair olan görüşleriyle İslâm ahlâkını mezcederek ahlaka yeni bir yorum getirmiştir. O, Yunan geleneğini temsil eden rasyonel ahlak anlayışıyla kendi döneminde geçerli olan münzevi bir hayat yaşamayı öne çıkaran çileye ve toplumdan tecrit olmaya dayalı tasavvufi ahlak anlayışına karşı çıkar. O'na göre, topluma karışmayı terkeden kimseler, fazileti elde edemezler.<sup>14</sup> Böylesi bir bakış açısıyla O, tasavvufi ahlaka da yeni bir açılım kazandırmış oluyordu.

### c. Risâle Fî Mâhiyeti'l-Adl

**İbn Miskeveyh**'e ait olduğu iddia edilen bu eser ilk defa oryantalistlerden **E.J. Brill** tarafından Leiden'de 1964 yılında tahkik edilerek yayınlanmıştır. Biz bu eserin girişinden de anlıyoruz ki adaletin mahiyetine yönelik bu risale **İbn Miskeveyh** tarafından sufi filozof **Ebû Hayyan Tevhîdî**'ye atfen yazılmıştır<sup>15</sup>. O'nun adalet anlayışı, bizzat kendi kaleminden çıkma bu risalede engin birikimi yoğun bir felsefi zenginlikte verilmektedir.

### d. Tecâribu'l-Umem ve Teâkubu'l-Himem

Bu eserin **İbn Miskeveyh**'in tarihe ait yazdığı eserlerin en önemlisi olduğu söylenebilir. Nuh tufanından **Adududdevle**'nin ölüm tarihi olan Hicri 372/982 yılına kadar geçen olayları anlatır. Hicretin 4.yüzyılı için pek aydınlatıcı bir eserdir.<sup>16</sup>

**İbn Miskeveyh** rasyonalist bir tarih görüşüne sahiptir. O, tarihi yorumlara karıştırılan her türlü gerçek dışı hayal ve mitlerden uzak bir tarih anlayışına sahiptir. Tarih bir çeşit, milletlerin canlı hafızası hükmündedir. İşte bu temel perspektife bağlı kalan filozofumuz, tarihi olayları değerlendirmede vak'a tenkitine ağırlık vermiş, buna ilaveten yaşadığı çağın siyasi ve ekonomik gelişmelerine de değinerek kendisine özgü bir tarih felsefesi yapmıştır.

---

13. İbn Miskeveyh, **Tehzibu'l-Ahlâk**, İstanbul, 1298; Kahire, 1317; Tahran 1314; ayrıca Türkçe'ye de çevrilmiştir. Bkz. İbn Miskeveyh, **Ahlâkı Olgunlaştırma**.

14. Subhi, **el-Felsefetu'l-Ahlâkiyye**, s.312; Bedevî, "**Miskeveyh**", (M.M.Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi içinde), c.2, s.95; Boer, T.J. **İslâm'da Felsefe Tarihi**, s.91.

15. İbn Miskeveyh, **Risâle fî Mâhiyeti'l-Adl**, (Thk E.J. Brill), Leiden, 1964.

16. Sunar, **a.g.e.**, s.35.

Burada kısaca tanıtımını yaptığımız gibi O'nun eserleri sadece birkaç cümle ile geçiştirilecek türden eserler değildir. Belki de bu, bir başka çalışmanın konusudur. Ama ne var ki, İslâm tefekkür tarihinde, bütünlükçü bir bilge kişiliğe sahip olan **İbn Miskeveyh**'e yeterince değer verildiği söylenemez. O, günümüzde kaotik bir çalkantı yaşayan dünyamızda global manada insanlığa bir çıkış yolu göstermede bir işaret taşı olarak hala keşfedilmeyi beklemektedir.

**İbn Miskeveyh**'in vasiyetnâmesinde ilahi hikmet açısından göze çarpan oldukça da ilginç gelebilecek noktalar vardır. O bir yükselen ses olarak; kalbi hikmet için temizlemeyi, dimağı hizmet için boşaltmayı, himmeti ancak hikmete sarfetmeyi ve gündelik hayatta İslami öğretiye bağlı kalarak yaşamayı vasiyyet eder.<sup>17</sup> O, **Henri Corbin**'in (ö.1978) iddia ettiği gibi<sup>18</sup> Şii olmayıp bir İran milliyetçisidir.<sup>19</sup> **İbn Miskeveyh**'e göre, imamlar, peygamberlerin makamındadır.<sup>20</sup> İşte bu sözünden dolayı **İbn Miskeveyh**'e Şiilik isnad edilmiştir. Bunda biraz da gerçeklik payı vardır. Çünkü Şiilikte imamet anlayışı hariç diğer inanç konularında Mutezilî anlayışla çok yakın bir paralellik vardır.

#### 4. ADALET ANLAYIŞI:

**A-d-l** fiilinin masdarı olan "adâlet" sapmanın ve zulmün zıddıdır.<sup>21</sup> Adl'in misil, denk ve eş anlamı vardır.<sup>22</sup> Ayrıca **adl** deklîği, basiretle idrak olunanı; **idl** ise, duyularla idrak olunanı ifade eder.<sup>23</sup> Kur'an'da **kıst** ve **mîzân** kelimeleri de bazı nüans farklılıklarıyla da olsa adâleti ifade ederler. Kavramsal olarak anlamı, dosdoruluğu zihinde kesinlikle yer etmiş, sabitleşmiş şeydir.<sup>24</sup> Kur'an'da adâlet kavramı çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Bunları:

a) Sözde adâlet<sup>25</sup>

b) Hükümde adâlet, insaf etmek<sup>26</sup>

---

<sup>17</sup> Cum'a, **a.g.e.**, s.306.

<sup>18</sup> Corbin, Henri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, (Çev. H.Hatemi), İstanbul, 1994, s.313.

<sup>19</sup> İzmirli, **a.g.m.**, s.27.

<sup>20</sup> Bkz. İbn Miskeveyh, **el-Fevzu'l-Asgar**, (Thk.Salih Azîme), Paris, 1987, s.141.

<sup>21</sup> İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed İbn Mükerrrem, **Lisânü'l-Arab**, (Thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed Şazeli), Kahire, ts., c.4, s.2838.

<sup>22</sup> Bkz. İbn Manzur, **Lisân**, c.4, s.2839; Fîruzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, **Kâmûsu'l-Muhît**, Beyrut, 1991, c.4, s.20.

<sup>23</sup> İbn Manzur, **a.g.e.**, c.4, s.2840.

<sup>24</sup> İbn Manzur, **a.g.e.**, c.4, s.2840.

<sup>25</sup> Bkz. En'am, 6/152.

- c) Allah'ın emrine uygun olarak salah'ın, felah'ın esbabına tevessülde adâlet<sup>27</sup>
- d) Barışta adâlet<sup>28</sup>
- e) Şahitlikte adâlet<sup>29</sup>
- f) Ticari ilişkilerde adâlet<sup>30</sup>
- g) Allah'a eş koşmamak<sup>31</sup> şeklinde belirtebiliriz.

Allah'ın fiilleri, sıfatları yönüyle ölçü ve oran anlamında adâlet Allah'ın hakîm ve alîm oluşunun tezahürüdür. Tabiatta her şey ölçülü ve orantılıdır. Allah, âdil oluşu itibariyle hiçbir varlığın hakkını ihlal etmez, yerde bırakmaz, herkese hak ettiğini verir. Hakîm (hikmetli) oluşu ise, yaratılış nizamı en güzel, en uygun nizamdır. Yani mümkün olan en iyi nizamdır.<sup>32</sup> Ahlakî anlamda adâlet, hikmet, iffet ve cesaret gibi üstün niteliklerin (faziletlerin) bir insanda toplanmasıyla oluşan bir erdemdir.<sup>33</sup> Ölçü denge ve mizan indirilen vahyin pratik yönü, hikmetse, Kur'an'ın teorik boyutudur.

İslâm'a göre adâletsizlik, insanın şirke dayalı bir inanç ve davranış içerisine girmekle Allah-insan arasında, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde ve hiç de azımsanmayacak bir düzeyde kişi ile kendi nefsi arasında meydana gelir.<sup>34</sup> Bunların ortadan kaldırılabilmesi ise, ahlakî anlamda hikmetin amacına ulaşabilmesi, bireyin, kendi nefsinde adâletli olmasıyla gerçekleşir. Kur'an bu alanda sorumluluğu bireye yüklediğinden dolayı, hikmetlilik, insanın yetkin olması ile gerçekleşir. İnsanın yetkinliği ise adâlettedir. Toplumsal adâlet, ahlak alanındaki adâlete uyar. **İbn Miskeveyh**'in adâlet anlayışı incelendiğinde bu durum daha iyi anlaşılacaktır.

İslâm filozofları arasında adalet problemini sistematik bir düşünce biçiminde ele alan düşünürün **İbn Miskeveyh** olduğunu söylersek fazla abartılı olmaz, sanırım. Allah'ın “*adl*” sıfatından yola çıkarak adalet anlayışını inşa eden İbn Miskeveyh, görüşünü “südûr nazariyesiyle” temellendirir.<sup>35</sup> Bu nazariyeye göre, her şey Bir'den hiçbir güçlük

---

<sup>26</sup> Bkz. Nisâ, 4/58.

<sup>27</sup> Bkz. Bakara, 2/123.

<sup>28</sup> Bkz. Hucurât, 49/9.

<sup>29</sup> Bkz. Talak, 65/2.

<sup>30</sup> Bkz. En'am, 6/152; İrâ', 17/35.

<sup>31</sup> Bkz. En'am, 6/1.

<sup>32</sup> Krş. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Kahire, 1968, c.4, s. 321.

<sup>33</sup> İbn Miskeveyh, **Ahlakî Olgunlaştırma**, s. 15.

<sup>34</sup> İbn Manzur, **a.g.e.**, c.12, s. 373.

<sup>35</sup> İbn Miskeveyh, **Mâhiyeti'l-Adl**, s.12.

olmaksızın tam bir nizam içerisinde ve nasıl olmaları gerekiyorsa öylece südür etmiştir. Bu südür ilâhi rızaya uygun olduğu için de iyidir, adaletlidir.<sup>36</sup> İbn Miskeveyh'e göre insan nefsinin bilgi, öfke ve şehvet gücünden; hikmet, şecaat ve iffet gibi üç erdem doğar. Adalet ise bu üç erdemın insanın ahlakî yapısında gerçekleşmesiyle kazanılan ve hepsini kuşatan dördüncü temel erdemdir. İşte bu erdemlere sahip olan kimseye adaletli; cehalet, korkaklık ve iffetsizlik gibi aşağılık niteliklere sahip olan kimseden de zulüm doğar ki o da zalim diye adlandırılır.<sup>37</sup> Yine **İbn Miskeveyh** bir başka açıdan adaleti, aşırı nefsanî arzuların ortasında bir yer alıp eksik ve fazlasıyla orta yola getirmeyi sağlayan bir yatkinlik olarak görür.<sup>38</sup> Bu ise, şey'lere birlik ve birlik manası kazandıran dengedir.<sup>39</sup> Görüldüğü gibi filozofumuzun adalet anlayışının özünü “*denge*” düşüncesi oluşturur.

**İbn Miskeveyh** biraz da adalet felsefesini, “*adalet*” sözcüğünün semantik boyutunu çözümleyerek kurar. O, adalet kavramının lügat açısından tahlilini şöyle yapar. “Yüklerde denklik (ıdl), ağırlıklarda ölçülülük (i'tidâl) ve fiillerde adalet düşüncesi, hep eşitlik anlamından türetilmiştir. Aritmetik ilminde kullanılan oranların en üstünü eşitliktir. Bu nedenle eşitlik bölünmez ve türleri de yoktur. O, sırf birliği veya ona benzer bir şeyi ifade eder.<sup>40</sup>

**İbn Miskeveyh**'e göre adaletin kaynağı din olup, gücünü de ondan alır. Adaletin vasıtaları ise, **Aristo**'nun tabiriyle “*konuşan kanun*” demek olan “*hâkim*” (yargıç) ve “*sessiz kanun*” demek olan “*para*”dır.<sup>41</sup> Bütün bunların üstünde Allah'ın kanunu kapsayıcılık özelliğine sahiptir. Çünkü varlık hiyerarşisi içerisinde toplum hayatına yatkin olan insanlardır. Bu insanlar arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde önceliği ilahî hukuk anlayışı alır, herbiri bir adalet vasıtası olan yargıç ve para Allah'ın yasasına uyar. Ancak toplum düzeninde siyasi adalet böyle sağlanabilir.<sup>42</sup> Bunun sonucu olarak da siyasi adalet sayesinde şehirler mamur olur ve sakinleri de mutlu bir hayat yaşamış olurlar. Nasıl ki **İbn Miskeveyh**'in adalet anlayışının özünü öncelikle iman eğitimi ve kardeşlik hukuku oluşturuyorsa, Hukuk Devleti öğretisinin temelini de adâlet erdemi oluşturur. Adâlet, herkese hakkını ve hakettiğini vermek demektir.<sup>43</sup> “Tabiat boşluk kabul etmez” diye bir

<sup>36</sup> Aydın, Mehmet S., **Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, Ankara, 1991, s. 148-149.

<sup>37</sup> İbn Miskeveyh, **Ahlaki Olgunlaştırma**, s. 25.

<sup>38</sup> İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s.102.

<sup>39</sup> İbn Miskeveyh, **a.g.e.**s.103.

<sup>40</sup> İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s.103.

<sup>41</sup> İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s.105.

<sup>42</sup> İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, ss.105-106.

<sup>43</sup> Hatemi, Hüseyin, **Hukuk Devleti Öğretisi**, İstanbul, 1989, s. 47. Ayrıca Bkz. Aral, Vecdi, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, ts. s.127.



söz vardır. Eğer bir toplumsal yapıda hukuk tam işletilemez ve eğer vicdanlarda bir hakkaniyet terazisi denk bir şekilde kurulmazsa, birey sessiz kanun olan paraya, bu da haksızlığı çözmezse en son olarak da konuşan kanun olan yargıca başvurur.

**İbn Miskeveyh** toplumsal hayatta adaletin; malların ve şereflerin dağıtımında, alım-satım ve değişim gibi hür irade ile yapılan işlerde, haksızlık ve gasb gibi tecavüz bulunan şeylerde cerayan edeceğini söyler.<sup>44</sup> Ancak bu alanlardaki adaleti de filozof olan faziletli yöneticiler en mükemmel manada gerçekleştirebilir. İnsanda gerçek yöneticilik ve başkanlığı kazandıran manevi etken hikmet ve fazilet gibi ahlaki değerlerdir. Bu da ancak hikmetle fazilette üstün olan filozoflar eliyle bir anlam bulur.<sup>45</sup> Görüldüğü gibi **İbn Miskeveyh**, ahlaki, ilimden ve diğer arızı hasletlerden daha üstün tutmaktadır. Tehzibu'l-Ahlak adlı eseri bu konuda yegane bir tasarımdır. Burada şu gerçeği de hemen kaydedelim ki **İbn Miskeveyh**, her ne kadar yöneticilik görevine filozofları bir takım güzel hasletlere sahip olmalarından dolayı layık görse de, kesinlikle filozofları peygamberlerden üstün saymaz.<sup>46</sup>

**İbn Miskeveyh**, varlıkta her türlü oluş (kevn) ve bozuluşun (fesâd) sebebi olan sevgi ile adalet erdemi arasında çok yakın bir ilişki kurar. Zira sevgi motivasyonu toplumsal uzlaşmayı sağlamada birlikteliğin ve sosyal dayanışmanın doğal kaynağıdır. Bu yüzden sevginin yüksek derecede egemen olduğu ortamlarda adalet ihtiyacı yoktur. Zaten sevgi başlı başına bir hükümdar olup adalet ise onun vekilidir. Böyle bir şerefli konuma ferd ve toplumu yükseltme ancak Allah'ın rızasını amaçlayan vahiy kaynaklı bir dinin sağladığı güçlü inançla gerçekleşir.<sup>47</sup> Dikkat edilirse **İbn Miskeveyh**'in adalet anlayışının özünü sevgi felsefesi oluşturmaktadır. Bu hazza dayalı bir sevgi olmayıp gücünü Allah inancından ve kolektif sorumluluk şuurundan almaktadır. Birbirlerini müteal bir güçten kaynaklanan sevgi ile seven fertlerin oluşturduğu bir toplum hiç şüphesiz **Farabi**'nin belirttiği "*Medîne-i Fâdila*" benzeri bir toplumdur. Böyle bir şehrin sakinleri ise, kendisi için istediği bir şeyi toplumun diğer fertleri için de isteyecek, kendisi için istemediği bir şeyi toplumun diğer fertleri için de istemeyecektir.

**İbn Miskeveyh**'in önerdiği mutluluk projesi olan, toplumu yönetme ve adaleti hakkaniyet ölçülerine göre tevzi yolundaki görüş ve düşünceleri, hiçbir zaman bir ütopya olarak görülmemelidir. O, günümüz modern işletmecilik yöntemlerine ve reel manada

---

44. İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s.104.

45. İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s.107.

46 Bkz. İbn Miskeveyh, **el-Fevzu'l-Asgar**, ss.139-141.

47. İbn Miskeveyh, **Ahlâki Olgunlaştırma**, s.121.

ücret politikalarına ışık tutacak pratik çözümler de sunar. Bir işin değeri emek sarfiyatının çokluğu ile orantılı değildir. Şöyle ki O'na göre küçük bir işin büyük bir işe eşit olmasında bir engel yoktur. Örneğin, mühendis birazcık düşünür ve basit bir iş yapar. O'nun bu düşünmesi, emrinde çalışan ve projesini gerçekleştirmek için zahmet çeken birçok insanın işine denktir. Ordu komutanının da durumu böyledir. Onun yönetimi, sevk ve idaresi kimilerine göre belki de basit bir iştir. Gerçekte ise bu, onun kumandasında ve ağır şartlar altında savaşıyan kimselerin yaptıkları bütün işlere denktir.<sup>48</sup>

**İbn Miskeveyh**, sufi filozof **Ebu Hayyan et-Tevhidi**'ye atfen yazdığı müstakil "*Adaletin Mahiyeti*" konusundaki risalesinde teorik bir düzeyde ele aldığı adalet meselesini genel hatlarıyla üç kategoriye ayırır:

#### **a. Fitrî (Doğuştan) Adalet:**

**İbn Miskeveyh**'in fitrî adaletin çıkış noktasını insanların yaratılıştan getirdikleri bir gerçekliğe bağlayarak duygu ile bütünleştirdiği görülür. Bu ayrımı biraz daha netleştirmek için felsefî bir dili tercih ederek konuya iki öncül yardımıyla açıklık ve açılım getirmeye çalışır. Birinci öncül, saf bir olan, herhangi bir şekilde kendisinden gayrısı olmayan ve de herhangi bir sebebe de dayanmayan, varolan şeylerin en şerefli, en erdemlisi ve en üstünü olan hakiki varlık Allah'tır. İşte bunun için varlığın mükemmelliği O'na dayanmakta ve varlık O'ndan "*sudûr*" edip çoğalmaktadır.<sup>49</sup> **İbn Sina** ve diğer İslam filozoflarında olduğu gibi varlığı derecelendirmede **İbn Miskeveyh**'in *Yeni Eflatunculuk*'tan mülhem ve müteessir olduğu söylenebilir. O, sudûru, kadim felsefî bakış açısına bağlı kalarak, varlığın, "*feyz*" sırasında kendi derecesiyle ilişkili olarak ilk varlıktan (el-vücûdu'l-evvel=Allah) "*adâlet*" niteliğini, bir varlık payı olarak alması şeklinde<sup>50</sup> tanımlar. Böylece bir nevî fitrî adaleti ilahi adaletle bağdaştırmaya çalışır.

**İbn Miskeveyh**'in fitri adalet ayrımını isbatlamada kullandığı ikinci öncül de "*saf hayır*" ilkesidir. Araz olmayan varlıktaki ilk iyilik Yüce Tanrı'dır. Çünkü her şey arzu ile O'na yönelir.<sup>51</sup> Dolayısıyla, insanın yaptığı bütün iyiliklerin amacı *Mutlak Hayır*'a ulaşmaktır. Bir başka İslam filozofu olan **Farabi**'ye göre hayır aslında varlığın kemalidir. En yetkin olan varlık bir başkasına muhtaç olmayıp zatının gereği olan Vâcibu'l-

---

<sup>48</sup>. İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s.106.

<sup>49</sup>. İbn Miskeveyh, **Mâhiyeti'l-Adl**, s.12.

<sup>50</sup>. İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s.12.

<sup>51</sup>. İbn Miskeveyh, **Ahlâkı Olgunlaştırma**, s.75.

Vücuddur. Şer ise, varlıkta mükemmelliğin olmamasıdır<sup>52</sup>. Diğer bir deyimle, doğal kötülük ademîdir. Aslında **Farabi**'nin hayır ve şer tanımı **İbn Miskeveyh**'in hayır ve şer tanımıyla örtüşür. **İbn Miskeveyh**'e göre hayır "Bir"de varolandır, şer ise, ne varolandır ve ne de bir olandır. Şer, çoklukta yokluktur. Çünkü çok olmaklık diye bizatihi bir varlık yoktur. Yani şer, kemalin yokluğudur. Hastalık, zulüm ve benzerlerinin kökleri ve varlıkları yoktur bilâkis onlar yoklardır. Meselâ, hastalık insanın tabii mizacının dengesini kaybetmesi, zulüm adaletin yokluğu, ölüm ise ruhun bedendeki fonksiyonunu yitirmesidir.<sup>53</sup> O halde insanın fiillerinin hayır ve fazilet olabilmesi için bizzat kendi irade ve ihtiyarının bir sun'u olmalıdır.<sup>54</sup> *Mutlak Hayr*'a ulaşmanın yolu da Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmaktan geçer.

### **b. İnsana Ait Olan Adalet**

Beşerî adâlet, tamamıyla insan haklarını ilgilendiren ve özellikle de alış-veriş ortamlarında geçerliliğini koruyan ölçü ve tartıda hile yapmamak şeklinde gerçekleşen adalet çeşididir. Bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri düzenler; özellikle eşya ve hizmetlerin alım ve satımında uygulanır. Buna *denkleştirici adâlet* de denir.**İbn Miskeveyh**, beşeri adaleti, genel ve özel olarak iki şekilde değerlendirir:

#### **ba. Genel Adalet**

Umumi adalet bütün insanların üzerinde anlaştıkları ve de kullandıkları, satıcı ve alıcının müştereken haklarını kollayan ve koruyan ölçü ve tartı biriminde gerçekleşen ağırlıklardaki ölçülülükte kendisini gösterir. Meselâ, piyasalarda altın ile alış-veriş yapılması gibi... Kimya İlmi üzerinde yoğun çalışmalarıyla da bilinen **İbn Miskeveyh** ekonomik hayatta altın madeninin en âdil bir ölçü ve denge birimi olduğunu söyler.<sup>55</sup> Altın her türlü mesleğin ve işin kendisiyle değerlendirildiği tüm mücevheratın değeri olarak kabul edilmiştir. İnsanlık uzun bir tefekkür ve araştırma sonucu böyle bir kanaate varmıştır.<sup>56</sup> O'na göre, eğer mali piyasalarda tedavülde para birimi olarak "altın" kullanılırsa, müşteri ve satıcı arasında gerçek adalet tahakkuk eder. Elbette bu da toplumsal barış yararına güzel sonuçlar doğurmaya hizmet etmiş olur.<sup>57</sup>

---

<sup>52</sup>. Farabi, **Kitabu't-Ta'likât**, Haydarâbâd, h.1326, s.11, Krş. Farabi, **Fusûlü'l-Medenî**, (Çev. Hanifi Özcan), İzmir, 1987, s. 59.

<sup>53</sup>. İbn Miskeveyh, **Mâhiyeti'l-Adl**, s.13.

<sup>54</sup>. Subhi, **Felsefetu'l-Ahlâkiyye**, s.311.

<sup>55</sup>. İbn Miskeveyh, **Mâhiyeti'l-Adl**, s.33.

<sup>56</sup>. İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s.33.

<sup>57</sup>. İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s.33.

## bb. Özel Adalet

Özel adalet, bir bölgede yaşayan insanların veya bir şehir ahalisinin kabul edip kullandığı bir ölçü ve tartı birimidir. Bu tartı biriminin çeşitliliği, en küçük sayıya, tek bir eve veya iki kişi arasında geçerliliğini koruyan bir şeye kadar inebilir. Bazan bu durum dünyada bölgeler arasında bile bir farklılık arzeder. Meselâ, ticarî hayatta alıcı ve satıcının haklarını korumak için örflere göre değişen ölçü ve tartı birimlerinin farklılığı ve isimlerinin çeşitliliği gibi. **İbn Miskeveyh** bu konuda “*Sünen*” kitaplarında bulunan misallere de dikkatlerimizi çekmeyi ihmal etmez.<sup>58</sup>

**İbn Miskeveyh**, insanın bedenî ve ruhsal yapısında bulunması gereken dengeyi de adalet terimiyle ifade eder. O’na göre insan nefsinin güçlerinin birbirleriyle uyum içerisinde olmaları; bunların birbirlerine galib gelmemesi, biri diğerine baskın çıkmamasıdır.<sup>59</sup> Vücuttaki bu dengeyi bozabilecek, beden ve ruh arasındaki ahengi sona erdirecek adı *ruhanilik* bile olsa, her türlü girişime **İbn Miskeveyh**’in karşı çıktığını görüyoruz. Ona göre, gerçek “*Hakîm*” tamamıyla dünya lezzetlerinden ve toplumdan soyutlanan kişiler değil, buna ruh lezzetini katarak toplum içinde yaşayan zatlardır. Toplumsal bir varlık olan insan dağ başlarında, ağaç kovuklarında değil, şehir hayatında mücadele vere vere erdemli olabilen insan gerçek sufi ahlâkını temsil eden varlıktır<sup>60</sup> şeklinde bir insan profili çizer. Bunda da haklıdır. Çünkü nefsin beden üzerindeki erdemi kadar, ruh sağlığının beden sağlığı üzerinde üstünlüğü vardır. Gerçekte sağlıklı insan, ruh ve beden arasındaki dengeyi iyi kurabilen insandır. Aslında insanın yapısında bulunması gereken uyum düşüncesi, İslam’ın herşeyde emrettiği itidalin **İbn Miskeveyh** tarafından felsefî bir söylemle dile getirilmesinden başka birşey değildir. Bu durum fert ve toplum bazında hayatın her alanında sağlanırsa, gerçek mutluluk ve saadete ulaşılabilir. Bu açıdan **İbn Miskeveyh**’in, ahlaka dair yazdığı eserlerinde mutluluğa ulaşmanın yollarını gösterdiği söylenebilir.

## c. İlahî Adalet

İslam felsefesinde adalet ontolojik bir kavram olarak ele alınıp incelenmiştir. Bu kavram, *feyz* ya da *südûr* sırasında her varlığın kendi mertebesine göre "İlk Varlık"tan bir varlık payı alması şeklinde açıklanmıştır.<sup>61</sup> Buna göre İlahî adalet, varolan varlık

---

<sup>58</sup>. İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s.33.

<sup>59</sup>. İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s.19.

<sup>60</sup>. İbn Miskeveyh, **Ahlâkî Olgunlaştırma**, ss.156-168; Krş.Subhi, **a.g.e.** s.312.

<sup>61</sup> Çağırıcı, Mustafa, "**Adalet**", DİA, İstanbul, 1988, c.1, s.342.

hiyerarşisi içerisindeki var olan her şeye tamlık ve mükemmellik kazandırma olayı olduğu söylenebilir.

Mu'tezile kelamcıları gibi zat-sıfat ayırımına karşı olan **Farabi** de adalet sıfatının Allah'ın zatının dışında değil, cevherinde bulunan bir nitelik olduğunu söyler.<sup>62</sup> İlahi adalet anlayışını temellendirmede Mu'tezilî bir çizgi izleyen İbn Miskeveyh'in de Farabi'den farklı bir adalet anlayışı taşıdığı söylenemez. Ona göre İlahî adaletin görünüşleri varlık sahnesinde yer alan her varlığın bütün gelişim safhalarında ve özyüklerinde kendisini gösterir.<sup>63</sup> **İbn Miskeveyh** adalet anlayışını delillendirmek için Yunanlı filozof **Pisagor**'un (m.ö. 580/497) sayılarla dile getirdiği örnekleri hem savunur ve hem de benimser. Çünkü sayılar, sayılardan soyutlandığı zaman, onun zatında gerekli özellikler ve bir düzen gerçekleşir. Artık onun değişmesi mümkün değildir. Hiç kimse sayıların bir özelliğinde, zamanla bir takım değişikliklerin olacağından şüphe etmez. Ta ki çift sayıların özelliği ile müstahil olduğunu ve gelecek zamanda şu anki durumundan değişik bir hal alacağını zannetsin. "Bu durum aritmetikte ortaya çıkıyor" diyen **İbn Miskeveyh**, aynı şekilde cisimlerden soyutlanmış olan miktarların özelliklerinde de aynı durum görülmektedir görüşünü, mühendislikle de örneklendirir.<sup>64</sup> Aritmetik ve geometriden memnun olan bir kimsenin, maddesi olmayan ve maddeden türetilmemiş olan, maddeden soyutlanmış olan ilahi hususları değerlendirmesi mümkündür,<sup>65</sup> sonucuna varan **İbn Miskeveyh**, ilahi adaletin kendisinden daha çok, neticeleri üzerinde durur. Görüldüğü gibi İlahî adalet konusunda onun kullandığı ifadeler muğlak olup tam olarak açık olduğu da söylenemez.

---

<sup>62</sup> Bkz. Farabi, **el-Medînetü'l-Fâdıla**, (Çev. Nafiz Danışman), İstanbul, 1989, s.31.

<sup>63</sup> İbn Miskeveyh, **Mâhiyeti'l-Adl**, s.20.

<sup>64</sup> İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s.20.

<sup>65</sup> İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s.20.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

**İbn Miskeveyh** adaleti üç kategoriye ayırmaktadır:

1. Bunlardan ilkini sūdūr nazariyesi ile açıklar. Bilindiği gibi bu nazariyeye göre her şeyin ilk sebebi, mutlak iyilik olan Tanrı olduğuna ve tüm varlıklar liyakat ve adalet içinde O'ndan sūdūr ettiği göz önünde tutulursa, doğanın hiçbir yerinde salt fiziksel kötülük olamaz. Bu yargıdan yola çıkılarak adalet duygusunun insanın psikolojik yapısına İlahî kudret tarafından yerleştirildiği sonucuna ulaşılır. Her insanın bilinç altında ve vicdanında yer eden iyiye, güzele ve hakkaniyet ölçülerine göre adaletin toplum hayatında dağıtımının istenmesi fitrî bir duyarlılıktan kaynaklanmaktadır. İbn Miskeveyh'in de adaleti, İlahî birliğin âlemde bir gölgesi olarak görmesi bu anlayışı pekiştirmektedir.

2. **İbn Miskeveyh**, her şeyin Bir olan varlıktan çıktığını ve O'ndan artıp çoğaldığını söylemekle *Yeni Eflatuncu* görüşün varlıkları derecelendirmede kullandığı sūdūr nazariyesiyle tam bir uyuma örneği gösterir. Diğer önemli bir husus da İbn Miskeveyh'in "*Mutlak Hayr*"ı araz olarak görmemesidir. Zira hayır, mükemmelliği; şer (kötülük) ise ademîliği (yokluk) ifade eder. İbn Miskeveyh'in varlığın yokluktan üstün ve değerli olduğunu söylemesi gayet makul görülebilir. Mesela, bilgisizlik, yoksulluk, hastalık ve ölüm özleri bakımından yokluk türünderdirler. Yırtıcı hayvanlar, mikroplar ve afetler ise, başlıbaşına yokluk olmayıp yokluğa sebep olan şeylerdendir. Bu sebeple bilgisizlik, ilim eksikliği ve yokluğu demektir. Yoksulluk da bazı şeyleri olmamak,

onlardan yoksun olmak demektir. Yoksa yoksul da zengin gibi bir şeye mâlik sayılamaz, zengininin serveti, yoksulun da yoksulluğu var denemez. Buna karşılık sokan hayvanlar, mikroplar, seller, depremler ve doğal afetlere gelince; bunların kötü olmaları da ölüme sebep olmaları veya bir uzvun yahut bir gücün yitirilmesine sebebiyet vermesi dolayısıyladır. Ahlak alanında ve kötü sıfatlar konusunda da durum böyledir. Zulüm kötüdür. Çünkü mazlumun hakkı çiğnenmektedir. Başka bir deyişle, onun bu hakkı sayesinde yetkin bir güce ulaşması önlenerek bir eksikliğe sebep olunmuştur.<sup>66</sup>

**İbn Miskeveyh'e** göre adalet hakkaniyet ölçülerine göre herşeyin hakkını vermektir. Şayet balığı, karada yaşamaya zorlarsak ona haksızlık etmiş oluruz. İşte bunun gibi, insanoğlu adaletin tevzii için yaptığı yasalarda hiçbir zaman müttekâmil anlamda âdil ve tarafsız olmamıştır. İnsanların yaptığı kanunlar genelde bir kesimin menfaatlerine hizmet etmektedir. İbn Miskeveyh'in de dediği gibi adalet ancak üstün ve yetkin bir güç (Tanrı) katından gelirse adalet olabilir, aksi taktirde sosyal hayatta denge sağlanamaz.<sup>67</sup>

**3. İbn Miskeveyh,** beşerî adalet tarzını *özel* ve *genel* adalet olarak ikiye ayırmaktadır. Bir defa evrensel değerler açısından bir erdem olan adaletin bireysel ve toplumsal düzlemde gerekliliği noktasında bütün insanlığın fitrattan kaynaklanan bir birlikteliği vardır. Çünkü sağduyunun bir gereği olarak umûmî adaletin esasları bütün salim vicdanlarda tabiatı gereği aynıdır. Nasıl ki, "altın madeni" bir para birimi olarak değerini ve geçerliliğini bütün zaman ve mekanlarda koruyorsa genel adalet de bunun gibi her çağda ve her bölgede geçerliliğini bilfiil devam ettirmektedir.

Özel beşeri adaletin ise, fitratın doğal bir sonucu olarak en küçük bir yerleşim biriminde gündelik hayatın tüm paylaşım alanlarında kendisine örfen de olsa bir yer bulmakta olduğu söylenebilir. Ahlaki erdemlerle donanmış olan bireyler arasında en yüksek ve kâmil manada bu adalet şuuru yaygın bir şekilde diri tutulabilir. İnsanlık tarihi boyunca farklı zaman ve mekan dilimlerinde kimi zaman adalet ölçüsü çiğnenmiş olsa bile, adalet ilkesinin sosyal hayatta ne denli önemli bir değer ifade ettiği tarihten varestedir.

Netice olarak, Allah, insanın ontolojik yapısına adalet duygusunu bir ahlaki ilke olarak yerleştirmiştir. Bu sebeple insan akıl yetisi sayesinde adalet gibi bir erdeme yol bulabilme istidat ve kabiliyetine her zaman için sahip bir donanımda yaratılmıştır. Sosyal patlamalara sahne olan gezegenimizde **İbn Miskeveyh**'in "*adalet anlayışı*"na kulak

---

<sup>66</sup> Mutahhari, Murtaza, **Adl-i İlähî**, (Çev. H. Hatemi), İstanbul, 1988, s.158-160.

<sup>67</sup> İbn Miskeveyh, **Ahlakî Olgunlaştırma**, s.106.

verilirse sosyal ve ahlaki çözümlere bu anlayış, bir merhem olabilir, kanaatini taşıyoruz. Globalleşen dünyada büyük düşünce adamlarının "modern sitelerde kriz var" çılgınlıkları attığı bir dönemde, **İbn Miskeveyh**'in toplumsal ahlak projesi dikkate alınırca, bu krizin en az zayıyla atlatılabileceğini ümit ediyoruz. Burada felsefe tarihçisi **Boer**'in, "kurduğu "*Ahlâk Sistemi*" dolayısıyla **İbn Miskeveyh**'i övmemiz ve filozofumuzun bu sisteminin iyi niyet ve geniş bir kültüre dayandığını teslim etmemiz lazımdır",<sup>68</sup> görüşüne biz de yürekten katlıyoruz.

---

<sup>68</sup>. Boer, T.J., **a.g.e.**, s.93.



## KAYNAKLAR

- ARAL, Vecdi, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, İstanbul, ts.
- AYDIN, Mehmet S., **Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, Ankara, 1991
- BEDEVÎ, Abdurrahman, "**Miskeveyh**", Çev.Kasım Turhan, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, İstanbul, 1990
- BOER, T.J. **İslâm'da Felsefe Tarihi**, Çev.Yaşar Kutluay, Ankara, 1960
- CORBİN, Henri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, Çev.Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1994
- CUM'A, Muhammed Lütfi, **Tarihu Felsefeti'l-İslâm fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib**, Beyrut, t.s.
- ÇAĞIRICI, Mustafa, "**Adâlet**", DİA, İstanbul, 1988
- FARABÎ, **Kitâbu't-Tâ'likât**, Haydarabad, 1326
- \_\_\_\_\_ **el-Medinetu'l-Fâdila**, Çev. Nafiz Danışman, İstanbul, 1989
- \_\_\_\_\_ **Fusûsu'l-Medenî**, Çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987
- FÎRUZÂBÂDÎ, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, **Kâmûsu'l-Muhît**, Beyrut, 1991
- GAZZALÎ, Ebû Hâmid Muhammed, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Kahire, 1968
- GÜNALTAY, M.Şemseddin, **Tarih ve Müverrihler**, Hazırlayan: Y.Kanar, İstanbul, 1991
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, 1982
- HATEMÎ, Hüseyin, **Hukuk Devleti Öğretisi**, İstanbul, 1989
- HEYET, **Mu'cemu'l-Felâsife**, Beyrut., 1987
- İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed İbn Mükerrrem, **Lisânü'l-Arab**, Thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed Şazeli, Kahire, ts.
- İBN MİSKEVEYH, **el-Fevzu'l-Asgar**, Thk.Salih Azîme, Paris, 1987
- \_\_\_\_\_ **Tehzibu'l-Ahlâk**, Çev.A.Şener, C.Tunç, İ.Kayaoğlu, Ankara, 1983
- \_\_\_\_\_ **Risâle Fî Mâhiyeti'l-Adl**, Thk.E.J.Brill, Leiden, 1964
- İKBAL, Muhammed, **İslâm Felsefesine Bir Katkı**, Çev.Cevdet Nazlı, İstanbul, 1995

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, "**Ebu Ali Miskeveyh el-Hazin**" Dâru'l-Fünûn İlähiyat Fakültesi Mecmuası, Yıl:3, Sayı:10, (1928)

MACİT Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992

MUTAHHARİ, Murtaza, **Adl-i İlahî**, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1988

SUBHİ, Ahmed Mahmud, **el-Felsefetu'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâmi**, Kahire, 1983

SUNAR, Cavit, **İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri**, Ankara, 1980.

## TUNUS'DA İLK VE ORTA DERECELİ OKULLARDAKİ DİN ÖĞRETİMİ DERS PROGRAMLARI

Y.Doç.Dr. Mehmet Zeki AYDIN<sup>1</sup>

Günümüz dünyası hızlı değişimlere sahne olmaktadır. Ulaşım ve iletişim araçlarının gelişmesi dünyamızı küçülmüş, sorunlara ve olaylara uluslararası bir nitelik kazandırmıştır. Artık dünyanın herhangi bir bölgesinde meydana gelen bir olay, anında diğer ülkelerde duyulmakta, nedenleri tartışılmaktadır. Farklı ulusları bir araya getiren örgütler, tüm ulusları ilgilendiren kararlar almakta, dünya kamuoyunun oluşmasına neden olmaktadır. Dünya kamuoyu bazen o kadar etkili olmaktadır ki, uluslar kendi sorunları hakkında karar alırlarken dünya kamuoyunun etkisini göz önünde bulundurmaktadır.

Bilim ve teknolojiye gelişmeler, insan hayatını ve insanın yetiştirilmesi süreci olan eğitimi çok yakından etkilemektedir. Ekonomik, sosyal ve kültürel şartların etkisi altında kalan eğitim sistemleri, ister istemez değişikliklere karşı karşıya kalmaktadır. Bu nedenle ülkeler eğitim sorunlarının nasıl çözümleneceğine dair sürekli araştırmalar yapmakta ve projeler hazırlamaktadır. Bu durum, sadece geri kalmış ya da kalkınmakta olan ülkelerde değil tüm ülkelerde aynıdır.

Eğitimde reform çalışmalarının evrensel bir boyut kazandığı dünyamızda ulusların eğitim sorunlarında benzerlikler göze çarpması doğaldır. Her ulus sorunlarını kendi şartları içinde çözümlerse de çözüm yolları üzerinde başka ulusların yaklaşımlarını göz önünde bulundurmaktadır. Bununla ilgili farklı ve benzer sorunların çözümünde işbirliği yapmak, farklı görüş ve anlayışları uzlaştırmak için bazı uluslararası örgütler kurulmuştur. Birleşmiş Milletlere bağlı U.N.E.S.C.O. (Birleşmiş Milletler Eğitim Bilim Kültür örgütü) ve U.N.I.C.E.F. (Birleşmiş Milletler çocuklara Yardım Fonu) vb. örgütler dünyadaki eğitim sorunlarına çözümler aramak amacıyla uluslararası etkinlikler yapmakta, dokümanlar hazırlamaktadırlar.

Bir disiplin olarak Mukayeseli Eğitim Bilimi yukarıda anlatılanları gerçekleştirmek için çalışmaktadır. Bu sebeple mukayeseli eğitim, toplumlarda mevcut eğitim sorunlarını ve bunları doğuran nedenleri, diğer toplumlarda benzer faktörlere değinerek belirleyen, yorumlayan bir inceleme ve araştırma alanı olarak tanımlanmaktadır.<sup>2</sup>

Mukayeseli eğitim çalışmalarında başlıca iki yol izlenmektedir.

a. Bir memleket ya da bir bölge incelenir, buna *alan incelemesi* denir.

b.çeşitli memleketler ya da bölgeler mukayeseli olarak incelenir. Buna da *mukayeseli inceleme* denir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cumhuriyet üniversitesi ilahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyesi.

<sup>2</sup> Josef A. Lauwerys, F.Varış ve K. Neff, **Mukayeseli Eğitim**, Ank.,1979, A.ü.E.B.F. Yay. s.5.

<sup>3</sup> Adil Türkoğlu, **Türkiye ve Fransa'da Lise Programlarının Karşılaştırmalı Olarak incelenmesi**, Ank.,1984, A.ü. E.B.F. Yay. s.28.

Türkiye'de mukayeseli eğitim alanındaki çalışmalar daha çok batı ülkeleri eğitim sistemleri üzerinde olmuştur. çağdaş islam ülkelerindeki eğitim sistemleri ve özelde de din eğitimi uygulamaları ile ilgili çalışmalar oldukça az ve yüzeyseldir. Halbuki özellikle din eğitimi ile ilgili islam ülkelerindeki uygulamaların bilinmesinde yarar vardır. Bu nedenle islam ülkelerindeki din eğitimi çalışmalarına önem verilmelidir.

Yukarıdaki amaçlar doğrultusunda bu yazıda Tunus'ta ilk ve orta dereceli okullardaki din eğitimi ders programları tanıtılacaktır. islam ülkeleri arasında Tunus'un çok ayırdedici bir özelliği olmamasına rağmen, ülkenin bir süre Fransa'nın sömürgesinde kalması, komşuları olan diğer kuzey Afrika ülkeleri olan Fas, Cezayir ve Libya gibi Halkın çoğunluğunun Maliki mezhebine mensup olması ve farklı bir kültür içinde yer alması bu ülkenin özelliği olarak sayılabilir. Yazıda önce, Tunus ve Tunus eğitim sistemi hakkında çok kısa bilgi verilecek, ardından din derslerinin programları ele alınacaktır. Programların tanıtılmasında önce genel bilgi sonra özet bilgi ve yorum verilecek ayrıntılar ekler kısmında tablolar halinde gösterilecektir.

### **TUNUS HAKKINDA GENEL BİLGİ**

Tunus, Berberiler, Kartacalılar ve Romalılardan sonra Arapların buraları fethetmelerinin sonucu halkın Müslüman olmasıyla islam ülkeleri arasında yer almıştır. Tunus'ta Osmanlıların hakimiyeti 1574'de başlamış ve 1881'de Fransızların hakimiyeti ile son bulmuştur. Tunusluların Fransızlara karşı ilk bağımsızlık mücadelesi gösterileri 1938'de başlamış ve ülke 1957'de tam bağımsızlığını elde etmiştir.

Bugünkü Tunus, 162.155 km yüzölçümüne ve 1994 sayımına göre 8.735.000 nüfusa sahiptir. Tunus halkının % 99'u Müslüman olup çoğunluğu Maliki mezhebine bağlıdır.<sup>4</sup>

### **GENEL OLARAK EĞİTİM SİSTEMİ**

Temel eğitim 6-16 yaşlar arası olup 1991 yılından bu yana mecburidir.<sup>5</sup> çocuğunu okula vermeyen veliye 10 ile 1 Tunus Dinarı arasında para cezası verilir, suçun tekrarında bu ceza ö TD'dir.<sup>6</sup> Temel eğitim 6 yıllık birinci kademe (ilkokul) ve 3 yıllık ikinci kademe (ortaokul) den meydana gelmek üzere toplam 9 yıldır. Temel eğitimden önce okul öncesi eğitiminde isteğe bağlı ana okulları bulunmaktadır. 1994-95 öğretim yılında 6 yaş grubunda okullaşma oranı % 98 iken. Bu oran 6-12 yaş grubunda % 91 dir.<sup>7</sup>

Temel eğitimden sonra ortaöğretim yani lise 4 yıldır. Liselerde Edebiyat, Matematik, Deneysel Bilimler, Teknik, Ekonomi ve Yönetim bölümleri bulunmaktadır.

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bak. Mehmet Zeki Aydın, Sosyo-kültürel Açıdan Bugünkü Tunus, **C.ü. ilahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı:1, 1996, Sivas, s. ; **Tunus ülke Raporu**, ist.,1997, İTO yay.

<sup>5</sup> **Jurnal Oficial de la Republique Tunisienne (Tunus Cumhuriyeti Resmi Gazetesi)**, 26.Juin (Temmuz).1992, 92-1180 sayılı kanun, madde:7.

<sup>6</sup> Aynı yer, madde:32. 1997 itibariyle yaklaşık olarak, 1 TD= 1 \$ olup, ö \$ normal bir memurun bir aylık maaşıdır.

<sup>7</sup> Bu ve aşığıda verilen istatistik bilgileri Tunus Eğitim Bakanlığının yayınladığı **El-Cumhuriyyetu t-Tunisiyye Vizaratu t-Terbiye Es-Senetu d-Dirasiyye 1994-95** adlı resmi broşürden alınmıştır.

Lisenin sonunda Fransız eğitim sistemine benzer bir şekilde bir bitirme sınavı (Bakalorya) yapılmakta ve öğrenciler okudukları bölüme göre diploma almaktadırlar. Klasik sınav tipi şeklinde yapılan bu sınavda öğrenciler aldıkları puana göre üniversitelere kaydolmaktadırlar.<sup>8</sup> Bu sınavta sadece 2 defa girilebilmektedir.

Tunus'ta resmi okullar yanında okul öncesi, ilk ve orta dereceli okullar düzeyinde özel okullar da bulunmaktadır. 1994-95 öğretim yılında özel okulların oranı ilkokulda binde 7, orta ve lisede % 11'dir. Orta ve lisede özel okullaşma oranının yüksek olması, büyük ölçüde devlet okulunda başarılı olamayan öğrencilerin öğrenimlerini özel paralı okulda tamamlamak istemelerindedir.<sup>9</sup> Ayrıca Fransızların da özel okulları vardır.

Eğitim Bakanlığının resmi verilerine göre; 1994-95 öğretim yılında temel eğitimde 4286 okul, 1.472.844 öğrenci ve 58.279 öğretmen bulunmaktadır. Aynı yıl ortaöğretimde 712 lisede 662.222 öğrenciye karşılık 27.785 öğretmen görev yapmıştır.

üniversiteler 2 ile 6 yıl arasında değişen lisans öğretilmektedir. üniversitelerde 1994 yılında toplam 102.791 öğrenciye karşılık 5979 öğretim üyesi görev yapmıştır. 1983 yılında üniversitede okullaşma oranı % 7,5 iken 1994'te % 11,2 olmuş ve öı yılında % 15'e çıkması hedeflenmektedir. Başkent Tunus'ta 4 ile Sus ve Sfaks şehirlerinde birer olmak üzere toplam 6 üniversite bulunmaktadır.

Tunus Hükümeti eğitim ve kültüre çok önem vermekte ve bütçesinin büyük bir bölümünü bu alanlara ayırmaktadır. 1995 Devlet bütçesinden eğitime ayrılan pay % 13,5 olmuştur.

### **Dil Eğitimi**

Tunus'un resmi dili Arapça ve Fransızcadır. Resmi yazışmalarda her ikisi de kullanılmaktadır. Tunuslular ana dili olarak Arapça'nın "Darice" denilen lehçesini konuşmaktadırlar. Bu lehçeye Berberice, Fransızca, Türkçe, ispanyolca ve italyancadan bir çok kelime girmiştir. özellikle teknik kelimelerin tamamına yakını Fransızcadır. Halk sokakta ve evinde bu lehçeyi kullanmakta ve çocuk böylece okula başlamaktadır.

öğrenciler okulda "fusha" denilen kitap Arapçasını öğrenmeye başlamaktadır. ilkokul 3. sınıfından itibaren de haftada 10 saat olmak üzere Fransızca öğrenmeye başlamaktadır. Ortaokul ve lisede zorunlu yabancı dil olarak ingilizce ve üçüncü yabancı dil olarak Almanca, italyanca ve ispanyolca dillerinden birisi öğretilmektedir.

Fransızca Tunus'da ikinci dildir. Tunusluların kendi arasında Fransızca konuştuklarını göremiyoruz. Ancak bir yabancıyla çok rahat Fransızca konuşmaktadırlar. Fransızca ikinci dil olarak böyle kullanılırken, diğer dillerin öğretilmesi konusunda da

---

<sup>8</sup> **Le Systeme Educatif, La loi du 29 Juillet 1991 et Les Textes d'Application. Ministere De L'Education et des Sciences, Le Cabine.** (Tunus Eğitim ve bilimler Bakanlığı yayını.)

<sup>9</sup> Bu ve diğer yorumlar yazarın Tunus'ta 1994-95 öğretim yılında 10 ay kaldığı süre içerisinde edindiği kişisel gözlemlerine dayanmaktadır.

oldukça başarılı olduklarını söylememiz gerekmektedir. Tunuslular yabancı dil öğrenmeye çok isteklidirler.

ilkokulda bütün dersler Arapça verilirken, ortaokul ve lisede Matematik, Fizik, Kimya, Biyoloji ve teknik dersler Fransızca olarak yapılmaktadır. Hükümet bunların da Arapça verilmesi için çaba sarf etmesine rağmen bu dersleri Arapça okutacak öğretmenlerin yetişmemiş olmasından dolayı Fransızca yapılmaya devam edilmektedir. üniversitelerde ise fen ve teknik öğretimin tamamı, sosyal bilimlerin de çoğunluğu yine Fransızca yapılmaktadır. Bu konuda öğretim üyeleri arasında bir tartışmanın olduğu söylenebilir. Bir kısmı Arapça'nın bir bilim dalı olarak yeterli olmadığını söylemektedirler. Bunun kendilerinin Arapça bir öğretim yapamayacak durumda olmalarından kaynaklandığı düşünülebilir.

### **Yüksek öğretimde Din Eğitimi**

üniversite seviyesinde öğretim yapan Zeytuniye üniversitesine bağlı 2 ilahiyat fakültesi bulunmaktadır. Bu fakültelerin isimleri "Usulü d-Din" ve "Hadaratu l-islamiyye (islam Medeniyeti) " dir. Bu fakülteler arasında program açısından fazla bir fark bulunmamakla birlikte "Hadaratu l-islamiyye" bölümü sadece yabancı öğrencileri kabul etmektedir.<sup>10</sup>

Zeytuniye üniversitesinin temeli hicri 150 yılında yapılan ve halen cami olarak kullanılan Zeytuniye Camisinde yapılan eğitime dayanmaktadır. Zeytuniye Camisinde eğitim her seviyede ve her branşta yapılarak toplumun ihtiyacını karşılarken daha sonra Tunus üniversitesi bünyesine alınarak sadece ilahiyat Fakültesi seviyesinde din eğitimi vermeye başlamıştır.

Bugün ise Zeytuniye üniversitesi adı ile müstakil bir üniversite olup sadece 2 tane ilahiyat Fakültesi ile öğretimine devam etmektedir. Zeytuniye üniversitesine bağlı ilahiyat Fakültelerine öğrenciler lise sonunda girdikleri bitirme sınavı sonucuna göre girmektedirler. Mezunları okullarda öğretmenlik ve camilerde din görevlisi olarak görev yapabilmektedirler. Ancak kadroların azlığı sebebi ile mezunlarının çalışma sahası oldukça azdır. Bu da okula kaliteli öğrenci gelmesini önlemektedir. ilahiyat Fakültelerinde öğretim 4 yıldır ancak yabancı öğrenciler için Arapça hazırlık sınıfı bulunmaktadır. Mezunlar yüksek lisans ve doktora öğrenimine mezuniyet derecelerine göre devam edebilmektedirler.

## **İLK VE ORTA DERECELİ OKULLARDA DİN DERSLERİ**

Din eğitimi ilkokul 1.sınıftan itibaren içinde Kur'an öğretiminin de bulunduğu "Terbiyetu l-islamiyye = islam Eğitimi" adlı haftalık 2 saatlik dersle başlamaktadır. Bu ders lisede "islam Düşüncesi" adını almakta ve lise 3. sınıfa kadar zorunlu lise son sınıfta

---

<sup>10</sup> Zeytuniye üniversitesinin yayınladığı resmi broşürden alınmıştır.

ise seçmeli ders olarak programda yer almaktadır. Bunların yanında çok az da olsa bazı camilerde Kur'an eğitiminin de yapıldığı görülmektedir. Ortaokul ve lise düzeyinde bizde olduğu gibi bağımsız din öğretimi veren bir meslek okulu bulunmamaktadır.

Eklerdeki tablolarda (Tablo:1,2,3) da görüleceği gibi islam Eğitimi dersi ilkokul birinci sınıfta haftada iki saat<sup>11</sup> olarak başlamakta; 2. ve 3. sınıfta 2 saat; 4. sınıfta bir buçuk saat; 5. ve 6. sınıfta bir saat olarak devam etmektedir. Ortaokul 1.2.3. sınıflarda bir buçuk saat olan islam Eğitimi dersi lisede islam Düşüncesi ismiyle 1. ve 2. sınıflarda bir buçuk saat; lise 3. sınıfların Edebiyat kolunda bir buçuk, diğer kollarda birer saat okutulurken, 4. sınıfta ise sadece Edebiyat kolunda seçmeli ders olarak haftada bir buçuk saat olarak okutulmaktadır.<sup>12</sup>

### **EĞİTİM PROGRAMI MODELİ**

Tunus ilk ve orta dereceli okullarında uygulanan eğitim programları çağdaş bir anlayış ve modelde programın uygulayıcıları olan öğretmenlere yol gösterici şekilde hazırlanmıştır.<sup>13</sup>

Programlarda dersin amaçları ve öğrenci davranışları açıkça ifade edilmiştir. Ekte verilen örneklerde de görüleceği gibi, programda ünitenin konuları yani içerik verilirken bunun işlenişinin nasıl yapılacağı da yönelişler başlığı altında verilmiştir. Yönelişlerde dersin işleniş yöntem ve teknikleri açıklanırken konuyla ilgili ayet ve hadisler de verilerek öğretmenlere rehberlik edilmektedir. Son olarak dersin süresi de verilmektedir.

öğretim programlarının diğer önemli bir ögesi olan değerlendirme boyutu ise mevcut programda yer almazken ders kitabında ise ayrıntılı olarak alınmaktadır. Böylece günümüzde çokça kullanılan program modellerinde yer alan amaçlar (hedefler), içerik, eğitim durumu ve değerlendirme öğelerinin tamamının yer aldığı bir program karşımıza çıkmaktadır.

öğretim programının modelinin daha iyi anlaşılabilmesi için ilkokul 3. Sınıf akaid ders programını görmek yararlı olabilir.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Her ders 30 dakikadır.

<sup>12</sup> **Jurnal Officiel de la Republique Tunisienne**, 26.Juin.1992, 92-1180 sayılı kanun.

<sup>13</sup> çağdaş eğitim programı modelleri ve anlayışı için bak. Selahattin Ertürk, **Eğitimde Program Geliştirme**, Ank.,1973; Fatma Varış, **Eğitimde Program Geliştirme "Teori ve Teknikler"**, Ank.,1988; Veysel Sönmez, **Program Geliştirmede öğretmen El Kitabı**, Ank., 1996; Özcan Demirel, **Genel öğretim Yöntemleri**, Ank.,1992, s.12 vd.;

<sup>14</sup> Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-ibtidaiyye Es-Senetu s-Salise**, Tunus, 1993, s. 49, madde:114.

**Madde: 114 İLKOKUL ÜÇÜNCÜ SINIF İSLAM EĞİTİM (AKAİD) DERS PROGRAMININ ÜNİTELERİ**

ÜNİTE	AMAÇLAR	İÇERİK	İŞLENİŞ (YÖNLENDİRMELE)
YARADI LIŞ VE ALLAH IN KUDRETİ NE İMAN.	öğrencinin; insan hayatında ve tabiatta mevcut olan nizamdan Allah' ın kudretine detaylı ve nükteli deliller sunması. Belirlenen ayetleri doğru ve huşu içinde okuması.	ALLAHIN KUDRETİNE İMAN ALLAHIN EVRENİ YARATMADA Ki GüCüNE ÖRNEKLER. ALLAH'IN HAYVANLARI YARATMADA Ki GüCü VE HİKMETİNE ÖRNEKLER.	Bu içerik aşağıdakilerle desteklenir; “Görmedin mi ? Allah gökten su indirdi olan meyveler çıkarttı. Dağlardan beyaz renklerde ve simsiyah yollar yaptık.” “insanlarda, hayvanlarda ve dağlarda olanlar vardır. Kulları içinde ancak Allah korkar. şüphesiz Allah daima üstündür.” “Yeryüzünde birbirine komşu kıtalar ve çeşitli köklerden dallanmış hurmalardan ile sulanır. (Böyle iken) yemişlerinde kızdır. işte bunlarda akıllarını kullanarak vardır.” Rad/4. Evrenin düzeni ile ilgili bitki hayvan örnekleri örnekler gösterilmesi ve böylece çocukların gözlemledikleri çeşitli konuların ele alınması surede geçen ilişkilerin belirtilmesi. Allah'tan başka hiçbir kimsenin çeşitli şeyleri hiçbir şey yaratamayacağını vurgulamak için işlenen derslerin pekiştirilmesi için a

**İLKOKULDA İSLAM EĞİTİMİ DERS PROGRAMI**

İlkokuldaki İslam Eğitimi ders programında ayrıntıları eklerdeki tablolarda görüleceği gibi öğrenci davranışları, dersin hedefleri, içeriği, işleniş ve süre yer almaktadır. Konuya girmeden önce tüm ilkököl sınıfları için belirlenmiş öğrenci davranışlarına göz atmakta yarar vardır.

Temel Eğitimin Birinci Kademesinde (İlkokul)



## islam Eğitimi Dersi öğrenci Davranışları<sup>15</sup>

### *1. Bölüm:*

Temel eğitimin birinci kademesinde islam Eğitimi programlarını (Kur'an, Akaid, ibadet, Ahlak ) tamamlayan bir öğrenci şu davranışları kazanır;

1. Programda belirlenen ayetleri ve Fatiha'dan Nebe suresine kadar olan sureleri hatasız ve huşu içerisinde ezbere okur. Bu sayede öğrencinin hafızası kuvvetlenir, konuşması düzelir ve kelime hazinesi zenginleşir.

2. Allah, peygamber ve kutsal kitaplara iman çerçevesinde genel islami anlayış ve kavrayışı gelişir. Bu inancı yanlış inanışlardan ayırır.

3 . Temel islami ibadetleri ve hükümlerini bilir ve gereğini uygular.

4. Ayet ve hadislerde geçen hüküm ve değerleri (savunduğu düşüncelerde) uygun durumlarda kullanır.

5. islam'a içtenlikle bağlı olmaktan, nazik, dengeli ve başkalarına karşı hoş görülü olmaktan gurur duyduğunu açıkça ifade eder.

### *2. Bölüm*

1. Temel eğitimin birinci kademesindeki " islam Eğitimi " dersi şu öğeleri içerir.

Birinci ve ikinci sınıflarda : Kur'an, Akaid, Ahlak.

Dördüncü, beşinci ve altıncı sınıflarda: Kur'an, Akaid, Ahlak, ibadet.

2. Her ders 30 dakika sürmektedir.

islam Eğitimi dersinin ilkokuldaki bu genel amaçlarından sonra programın ayrıntısına geçebiliriz. Burada ilkokuldaki 6 sınıflar programındaki dersin bölümleri tek tek ele alınacaktır.

### **Kur'an Programı**

Kur'an dersinde öğrencinin kazanacağı davranışlara baktığımızda ilkokulun ilk üç sınıfında öğrencilerin Kur'an'ın bazı surelerini ezbere okumalarının hedeflendiğini görüyoruz. Programda bu hedef, şöyle ifade edilmektedir; " Fatiha ve Nas'dan Kureyş suresine kadar olan bütün sureleri yanlışsız bir şekilde ve huşu içerisinde okur." ilkokulun birinci sınıfında öğrenci Fatiha suresinden Kureyş suresine kadar olan namaz surelerini; ikinci sınıfta Fil suresinden Alak suresine kadar; üçüncü sınıfta Tin suresinden Beled suresine kadar olan sureleri ezberlemektedir.(Tablo:4)

ilkokul dördüncü sınıftan itibaren surelerin ezberlenmesinin yanında anlamları, açıklama ve tefsiri üzerinde de durulmaktadır. Bu durum 6. Sınıf programında şöyle ifade edilmiştir; "öğrenci; Kuran-ı Kerimden tespit edilen sureleri doğru bir şekilde ve kekelemeden okur. Belirlenen surelerin anlamlarını kısaca açıklar ve surede geçen hüküm ve kavramları belirtir. Gözlem, tecrübe ve araştırma sonuçlarına ayetlerden örnekler verir.

<sup>15</sup>Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-ibtidaiyye Es-Senetu l-Ula**, Tunus, 1993, s. 31, madde:102.

Gerekli durumlarda ayetlerden kanıtlar getirir. Kuran-ı Kerim öğretimi sayesinde kelime hazinesi gelişir."<sup>16</sup>

### **Akaid Programı**

Akaid programı ilkokul birinci ve ikinci sınıflarda islam inancıyla ilgili bazı temel kavramların kazandırılmasını amaçlamaktadır. ilk iki sınıfın üniteleri ve konu başlıkları şunlardır; islam'ın Anlamı, Müslümanların Vasıfları, Allah'a ve Rasulüne iman, Kelime-i şahadet, islamın şartları, çevremizdeki Allah'ın Nimetleri".

Programdan ve ders kitaplarından anlaşıldığına göre burada öğrencinin bazı temel islami bilgilerini tam anlamıyla kavrayamasa bile öğrenmesi bir anlamda ezberlemesi söz konusudur. Aynı konular ayrıntılı olarak ve kavramaya yönelik olarak daha sonraki sınıflarda tekrar edilmektedir. Nitekim üçüncü sınıftan itibaren Akaid derslerinin işlenişinde ayet ve hadislerin daha çok yer aldığını görüyoruz. ilkokul 6. Sınıf Akaid ders programında bu şöyle ifade edilmektedir. "öğrenci; Allah'a, Rasulüne ve kutsal kitaplara inancını açıklar. Allah'a itaatle Rasulüne itaat arasındaki ilişkiyi açıklar. Allah'ın, yaratıkları ve nimetleri hakkında düşünerek, O'nun varlığını birliğini adaletini ve yüceliğini ispat eder. Belirlenen ayet ve hadisleri yanlışsız bir şekilde okur."<sup>17</sup>

### **Ahlak Programı**

Ahlak konuları, ilkokulun bütün sınıflarında temel islami ahlak ve adab-ı muaşeret dediğimiz görgü kurallarını kapsamaktadır. örneğin, üçüncü sınıf programında şöyle denilmektedir. "öğrenci; Kur'an okurken gerekli adaba uyar. Toplum, okul ve evdeki görgü kurallarına uygun tutum ve davranışları öğrenir. Ailesi, arkadaşları ve çevresiyle olan ilişkilerini hoş görü, yardımlaşma, dostluk ve sevgi esaslarına göre düzenler. Ezberlemiş olduğu ayet ve hadislerden gerektiğinde kanıt getirebilir."<sup>18</sup>

Yine programda 5. sınıf sonunda öğrencilerin kazanacakları davranışlar şöyle sıralanmıştır. "öğrenci; Kuran okurken adabına uyar. Evde okulda ve toplumda birlikte yaşamının şartlarına uygun davranışları açıklar ve günlük yaşamdaki önemini vurgular. Karşılaştığı her durum ve ortamda ahlaki değerleri korumaya özen gösterir."<sup>19</sup>

Ahlak dersinin üniteleri ve konu başlıkları sınıflara göre şöyledir:

*Birinci Sınıf:* Aile içi Görgü Kuralları; Anne-Babaya Saygı Ve Sevgi. Kardeşliğin ve Kardeşler Arası Yardımlaşmanın Sevdirilmesi. Kur'an Okuma Adabı. Temizlik. Selamlaşma. Oturma Adabı.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-ibtidaiyye Es-Senetu s-Sadis**, Tunus, 1993, madde:127.

<sup>17</sup> Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-ibtidaiyye Es-Senetu s-Sadis**, Tunus, 1993, madde:127.

<sup>18</sup> Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-ibtidaiyye Es-Senetu s-Salise**, Tunus, 1993, s. 47, madde:112.

<sup>19</sup> Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-ibtidaiyye Es-Senetu l-Hamise**, Tunus, 1993, s. 35, madde:122.

<sup>20</sup> Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-ibtidaiyye Es-Senetu l-Ula**, Tunus, 1993, s. 30-37.

*ikinci Sınıf:* Aile içi Görgü Kuralları; iyilik. Kardeşler Arası Yardımlaşma. Temizlik. Yemek Adabı. (Eve ve Odaya Girişte) izin isteme Adabı. Güzel Geçinme. Okuldaki Görgü Kuralları; Güzel Geçinme. istikrar ve çalışma. Toplumdaki Görgü Kuralları; Doğruluk. Yardımlaşma.<sup>21</sup>

*üçüncü Sınıf:* Aile içi Görgü Kuralları; Aile Büyükleri ile ilişkiler. Akraba Ziyareti. Yardımlaşma. Okuldaki Görgü Kuralları; Doğruluk. ilim öğrenmede çalışmanın Yeri. Arkadaş Seçimi. Davranışlarda Hoşgörü. Selam. Toplumdaki Görgü Kuralları; Komşularla iyi Geçinme.

*Dördüncü Sınıf:* Aile içi Görgü Kuralları; Anne-Baba Sevgisi. Ev işlerine Yardımcı Olma. Aile içi Yardımlaşma. Okuldaki Görgü Kuralları; ilim öğrenmede çalışmanın Yeri. öğretmenlere Karşı Görevlerimiz. Başkalarının Mallarını Koruma. Bilimsel ve Kültürel çalışmalar. Toplumdaki Görgü Kuralları; Başka insanlara Saygı. Yardımlaşma ve Ziyaretin Kuralları. Yardımlaşma. Alçak Gönüllülük.<sup>22</sup>

*Beşinci Sınıf:* Aile içi Görgü Kuralları; Anne Babaya şefkat. Konuşma Adabı. Konukseverlik. Okuldaki Görgü Kuralları; Okul Araçlarını Koruma. Arkadaşlara Karşı Hoşgörü. Güzel Söz. Alçak Gönüllülük. Fedakarlık. Sevgi.

*Altıncı Sınıf:* Aile içi Görgü Kuralları; Anne Babaya Karşı Görevlerimiz. Okuldaki Görgü Kuralları; Kardeşlik. Kötü Ahlaktan Arınma. çalışma, çalışmanın Fazileti ve çalışmanın Karşılığı. Dengeli Olmak. Toplumdaki Görgü Kuralları; Doğruluk ve ilişkilerde Samimiyet. Güvenilir (Emin) Olmak. Başkalarının Eşyalarına Karşı özen Gösterme. Sözünde Durma. Nesillerin Kaynaşması ve Büyüklere Saygı.<sup>23</sup>

Konu başlıklarından da anlaşılacağı gibi Ahlak dersinde, basitten karmaşığa ve yakın çevreden uzağa, soyuttan somuta olmak üzere öğrencinin kazanması gerekli ahlak kuralları islam ahlakı çerçevesinde verilmektedir. Bu konuların öğretimi öğrencilerin düzeylerine uygun ayet ve hadislerle takviye edilmekte ve çevrelerinden verilen örneklerle dersler işlenilmektedir.

### **İbadet Programı**

İbadet programı ilkokul üçüncü sınıfta başlamaktadır. Burada öğrencilere temel ibadetleri yapma bilgi ve alışkanlığı kazandırılması amaçlanmaktadır. İlk sınıflarda daha çok ezberlemeye dayalı bir öğretim yapılmaktadır. Bu sınıflarda okutulan ders kitaplarında abdest, teyemmüm ve namaz gibi ibadetlerin yapılış şekli resimlerle gösterildiği gibi öğrenciler derste bunların nasıl yapıldığını bizzat uygulayarak da öğrenmektedirler. Bunun yanında yapılan ibadetlerin birey ve toplum açısından önemi de tartışmalarla ortaya

<sup>21</sup> Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-ibtidaiyye Es-Senetu s-Saniye**, Tunus, 1993, s.

<sup>22</sup> Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-ibtidaiyye Es-Senetu r-Rabia**, Tunus, 1993, s.31-41

<sup>23</sup> Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-ibtidaiyye Es-Senetu s-Sadise**, Tunus, 1993, s. 25-40

konulmaktadır. Aynı şekilde konuların öğretimi ayet ve hadislerle desteklenerek yapılmaktadır.

ibadet programına baktığımızda 3. sınıf sonunda öğrencilerin kazanacakları davranışların şunlar olduğunu görüyoruz; “öğrenci; islam’ın şartlarını sayar. Namazın sıhhat şartlarını sayar. Gerektiği şekilde abdest alır. Farz namazları kılar. Cuma namazının ve hükümlerinin tanımını psikolojik ve toplumsal yararlarıyla birlikte açıklar.”<sup>24</sup>

ibadet programındaki ünite ve konular ise sınıflara göre şöyle sıralanmıştır:

*üçüncü Sınıf:* Temizlik; Abdest. Namazın önemi. Vakit Namazları. Cuma Namazı.

*Dördüncü Sınıf:* Abdest. Teyemmüm. Vakit Namazlarının Kılınışı. Cuma Namazının Hükümleri. Cuma Namazının Toplumsal ve Psikolojik Yararları.

*Beşinci Sınıf:* Abdesti Bozan şeyler. Namazı Bozan şeyler. Namazların Kazası. Zekat; Zekatın Hükümü. Zekatın Yararları.

*Altıncı Sınıf:* Abdest. Teyemmüm. 5 Vakit Namazın Kılınışı. Nafile Namazlar. Cuma Namazı. Bayram Namazları. Oruç. Hac.

## **ORTAOKULDA (TEMEL E\_İTiMiN İKİNCİ KADEMESİ) İSLAM E\_İTiMi DERS PROGRAMI**

Temel eğitimin ikinci kademesi olan ortaokullarda islam Eğitimi dersi Akaid, ibadet, islam Uygarlığı, Kur’an ve Hadis bölümlerinden oluşmaktadır. Bu bölümlere birer ünite gözüyle de bakabiliriz.

### **Akaid, ibadet, Ahlak ve islam Uygarlığı**

Ortaokulda Akaid ve ibadet derslerinde ilkokulda okutulan bazı konuların genişletilmesinin yanında bazı yeni konuların da yer aldığını görüyoruz. Burada ilkokuldan farklı olarak derslerin işlenişinde de bazı değişiklikler vardır. Ortaokuldaki öğretimde Kur’an ve hadisler temel alınarak islami konuların verilmesi amaçlanmaktadır. Bunun yanında derste öğrencinin çeşitli yazarların kitap ve makalelerinden iktibas edilen bölümler ya da özetlenmiş metinlerle karşılaşması da sağlanmaktadır. Bunun için ders kitabında önce her konuyla ilgili bir metin yer almakta, sonra metinde geçen ve konunun temelini oluşturan kelimelerin anlamları genişçe açıklanmaktadır. Daha sonra konuyla ilgili tartışma ve araştırma soruları verilmekte, metnin yazarı tanıtılmakta ve konu ilgili ayet ve hadislerden verilen örneklerle destelenmektedir.

Bir fikir vermesi açısından **Akaid** konularını şöyle sıralayabiliriz:<sup>25</sup>

*Birinci Sınıf:* imanın şartları. Ahiret inancının Hayatımıza Etkileri. Tevhid ve Sonuçları. Peygamberlere iman. Hz. Peygamberin özellikleri.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-ibtidaiyye Es-Senetu s-Salise**, Tunus, 1993, s. 47, madde:112.

<sup>25</sup> Ayrıntılılar Tablo: 10 ve 11’ de verilmiştir.

<sup>26</sup> Salim Mahcub vd., **Kitabu et-Terbiyetu l-islamiyye 7**, Tunus, Tarihsiz.

*ikinci Sınıf:* islam'da Toplumsal Sorumluluk. Ailede Sorumluluk. Devlete Karşı Sorumluluklar.<sup>27</sup>

*üçüncü Sınıf:* Tevhid ve Toplumsal ilişkiler. Adalet ve Eşitlik. Dinde Zorlama Yoktur (Din ve Vicdan özgürlüğü). islam'da Hoşgörü örnekleri.<sup>28</sup>

**ibadet** konuları ise şöyledir:

*Birinci Sınıf:* Temizlik, Abdest ve Teyemmüm. Temizlikte Kolaylıklar. Namazın şartları, çeşitleri ve Hikmetleri. Orucun Hükümleri, Hikmetleri ve Kolaylıklar. Zekatın Hükümleri.

*ikinci Sınıf:* Cemaatle Namaz. Cuma Namazı. Bayram ve Cenaze Namazları. Zekatın Toplumsal Yararları.

*üçüncü Sınıf:* Haccın Hükümleri. Haccın Yapılışı. Haccın Toplumsal Yararları.

**islam Uygarlığı** ile ilgili konular şunlardır:

*üçüncü Sınıf:* islam'da Ailenin Yeri. Karı-Koca Arasındaki ilişkiler. Ana-Babaya Saygı. Aile Bireyleri Arasındaki ilişkiler. Akraba Ziyareti.

### **Kur'an ve Hadis**

Kur'an ve hadis öğretiminde ortaokulda, ilkokulda olduğu gibi programda belirlenen sureleri ezberlemenin yanında surelerin anlamı ve tefsiri de öğretilmektedir. Ancak burada surelerin anlamları ve tefsirleri verilirken daha ayrıntıya inilmekte ve öğrenciyi düşünmeye sevk edecek şekilde öğretilmektedir. Bu yapılırken önce ayet ve hadis metinleri verilmekte, metinde geçen önemli kelime ve terimlerin anlamları açıklanmakta, konuyla ilgili araştırılması gerekli sorulara yer verilmektedir. Bunun yanında konuyla ilgili tartışma konuları özellikle ilave edilmektedir.

**Kur'an** programında yer alan sureler şöyledir:

*Birinci sınıf:* Allah'ın birliği, Bakara / 162-163; öldükten sonra dirilmeye iman, Yasin / 76-82; imanın sosyal hayata etkisi, şura / 35-41; Peygamberliğin sona ermesi, Nisa / 162-164; Temizlikte kolaylık, Maide / 7; Oruç, Bakara / 182-185.

*ikinci sınıf:* Aile sorumluluğu, Lokman / 12-14; Akraba ziyareti, isra / 23-27; Toplumsal ilişkilerin temelleri, En'am / 152-154; Adalet, ihsan ve (sözde durma) vefa, Nahl / 90-92; Haramlar, Maide / 92-93, Furkan / 68, Bakara / 171-172.

*üçüncü sınıf:* Lokman suresi. Müddesir suresi.

**Hadis** programında yer alan bazı konular:

*Birinci sınıf:* islam ve iman. islamın şartları. Hz. Muhammed'(SAV)in peygamberliği. islam'dan önceki dinler. Salih amel. Müslümanın davranışı.

<sup>27</sup> Salim Mahcub vd., **Kitabu et-Terbiyetu l-islamiyye 8**, Tunus, 1996.

<sup>28</sup> Et-Tayyib \_azi vd., **Terbiyetu l-islamiyye 3**, Tunus, 1993.

*ikinci sınıf:* Din kolaylıktır. Din rahmettir. Genel sorumluluk. Sosyal sorumluluk. Sahabenin kardeşliği ve sorumluluk. Toplumsal sorumluluğun terk edilmesi; zulüm.

*üçüncü sınıf:* Veda haccı hutbesi. Haccın hükmü. ilim ve toplumsal davranış.

### **LiSEDE (ORTA ö\_RETİM) İSLAM E\_İTİMİ DERS PROGRAMI**

Orta öğretimde yani lisede din dersinin adı islam Düşüncesi ismini almaktadır. islam Düşüncesi dersi lise 1. ve 2. sınıflarda bir buçuk saat, lise 3. sınıfların Edebiyat kolunda bir buçuk, diğer kollarda birer saat okutulurken, 4. sınıfta ise sadece Edebiyat kolunda seçmeli ders olarak haftada bir buçuk saat olarak okutulmaktadır.

islam düşüncesi dersi model olarak orta okuldaki derslere benzemektedir. Yani derste konularla ilgili çeşitli kitap ya da dergilerden direk iktibaslar veya özetlenmiş alıntılardan oluşan bir kitap takip edilmektedir. Burada da dersin aktif öğretim yöntemleriyle işlenmesi hedeflenmiştir. Bunu gerçekleştirmek için ders kitapları çok güzel biçimde hazırlanmıştır.

Lisede konuların işlenmesinde, önce kısaca konunun tanıtımının yapıldığı bir kaç cümlelik bir açıklama yer almakta, bunu asıl alıntı yapılan metin izlemektedir. Seçilen metinler ortalama bir sayfa civarında olmakta iki sayfayı geçmemektedir. Daha sonra metnin yazarı hakkında bilgi verilmektedir. Konun işlenmesi ise öğrencilerin derse aktif katılımı ile yapılmaktadır. ünitelerin bitiminde örnek sınav soruları ve tartışma konuları ve açıklamalara yer verilmektedir.

**islam Düşüncesi** dersinin sınıflara göre ünitelerin başlıkları şöyledir,<sup>29</sup>

*Dördüncü sınıf:* Akaid: Usuluddin (Kelam) konuları.

Uygarlık: Fıkıh usulü konuları.

Metin incelemesi: I'lel el-Fasi'nin "Makasıdu şeriatu l-islamiyye ve Mekarimuha" adlı eseri.

Kur'an: Tegabun suresi.

Hadis: Seçme hadis metinleri; Allah'a isyandan başka hataların bağışlanması. Kader ve insan davranışları. Gerçek müflis. Münafıkların alametleri.<sup>30</sup>

*Beşinci sınıf:* Akaid: Peygamberlik.

Uygarlık: Yenileşme ve Islah Hareketleri.

Metin incelemesi: Muhammed Abduh'un islam ve Hıristiyanlık adlı kitabı.

Kur'an: Hucurat suresi.

Hadis: Seçme hadis metinleri.<sup>31</sup>

*Yedinci sınıf:* Akaid: islam düşüncesinde insanın yeri. Kader ve kaza ile ilgili tartışmalar.

Uygarlık: (Gelenek) Miras ve modernizm. islam düşüncesinde kadın.

<sup>29</sup> Ayrıntılar için bak. Tablo:12-13 ve14.

<sup>30</sup> Kemal Umran vd., **Kitab fi t-Tefkiru l-islami 4**, Tunus, 1996.

<sup>31</sup> Es-Sadık el-Huni vd., **Kitab fi t-Tefkiru l-islami 5**, Tunus, tarihsiz.

Metin incelemesi: Ahmed Emin'in "Delilu l-Muslim el-Hazin ila Mukteda s-Suluk fi kuruni l-Aşrin" adlı eserinden seçme metinler.<sup>32</sup>

### **DERS KİTAPLARI**

Din dersi ders kitapları öğretim programları gibi Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanmakta ülkenin tüm okullarında aynı kitap okutulmaktadır. özel ders kitabı bulunmamaktadır. Ders kitapları devlet tarafından basıldığı için fiyatları, özel sektörece basılmış aynı kalınlıktaki diğer kitaplara göre biraz daha ucuzdur.

Ders kitapları bir adet öğrenci için, bir adet de öğretmenler için hazırlanmaktadır. öğretmen kitaplarında dersin işlenişinde kullanılan öğretim yöntem ve teknikleri ile yardımcı bilgiler yer almaktadır.

### **ÖZET VE SONUÇLAR**

Tunus'ta temel eğitim 6 yıl ilkokul ve 3 yıl ortaokul olmak üzere 9 yıldır. Lise ise 4 yıldır.

Tüm derslerin programları gibi din dersinin programları ve ders kitapları Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanmakta ve ülkenin tüm okullarında aynı program uygulanmaktadır.

Din dersleri ilkokul 1. sınıftan itibaren lise üçüncü sınıfa kadar zorunlu dersler, lise son sınıfta seçmeli dersler arasında yer almaktadır.

"Terbiyetu l-islamiyye = islam Eğitimi" dersi ilkokul birinci sınıfta haftada iki saat olarak başlamakta; 2. ve 3. sınıfta 2 saat; 4. sınıfta bir buçuk saat; 5. ve 6. sınıfta bir saat olarak devam etmektedir.

Ortaokul 1.2.3. sınıflarda bir buçuk saatdir.

islam Eğitimi dersi lisede islam Düşüncesi ismiyle 1. ve 2. sınıflarda bir buçuk saat, lise 3. sınıfların Edebiyat kolunda bir buçuk, diğer kollarda birer saat okutulurken, 4. sınıfta ise sadece Edebiyat kolunda seçmeli ders olarak haftada bir buçuk saat olarak okutulmaktadır.

ilkokuldaki islam eğitimi dersi Kur'an, Akaid, ibadet, Ahlak bölümlerinden (ünite) oluşmaktadır.

ilkokulda Kur'an dersinde öğrenciye Nebe'den Nas suresine kadar bir cüzlük bölüm ezberletilmekte ve kısa tefsiri verilmektedir.

ilkokulda Akaid dersinde imanın şartları, ibadet dersinde islamın şartları, Ahlak dersinde temel görgü kuralları ile ahlaki davranışlar öğretilmektedir.

ilkokuldan lise sona kadar konular sürekli ayet ve hadislerle takviye edilerek işlenmektedir.

---

<sup>32</sup> Abdussettar Cu'ber vd., **Kitab fi t-Tefkiru l-islami 7**, Tunus, tarihsiz.

Ortaokul ve lisedeki Kur'an derslerinde bazı sureler tefsiri ile birlikte öğretilmektedir.

Ortaokul ve lisedeki Hadis derslerinde seçme hadis metinleri şerhleriyle birlikte öğretilmektedir.

Lisedeki dersler daha çok islam kültürü ve uygarlığı ile konulardan oluşan metinler tartışmalı olarak işlenmektedir. Yine islamda yenileşme ve ıslah hareketleri ile ilerleme ve gelişme üzerinde yoğun bir şekilde durulmaktadır.

Din dersi programları, ilkokuldan lise sona kadar, derslere öğrencilerin aktif katılımını sağlayacak yöntemlerle işlenecek şekilde hazırlanmıştır.

Ortaokul ve lise seviyesinde bizde olduğu gibi bağımsız din öğretimi veren bir meslek okulu bulunmamaktadır.

Tunus ilk ve orta dereceli okullarında uygulanan eğitim programları, programın uygulayıcıları olan öğretmenlere yol gösterme anlayış ve modelinde hazırlanmıştır.

Programlarda günümüz program modellerinde yer alan amaçlar (hedefler), içerik, eğitim durumu ve değerlendirme öğelerinin tamamı yer almaktadır.

**Tablo:1**  
**Temel Eğitimin Birinci Kademesi (ilkokul) Haftalık Ders çizelgesi**

<b>Dersler</b>	<b>1. sınıf</b>	<b>2.sınıf</b>	<b>3.sınıf</b>	<b>4.sınıf</b>	<b>5.sınıf</b>	<b>6. sınıf</b>
Arapça	11.30	11.30	10.00	10.00	7.00	7.00
<i>islam</i>	2.00	2.00	2.00	1.30	1.00	1.00
<i>Eğitimi</i>						
Yurttaşlık	-	-	0.20	0.20	0.45	0.45
Tarih-	-	-	-	0.40	-	-
Coğrafya						
Coğrafya	-	-	0.40	-	0.45	1.00
Tarih	-	-	-	-	0.45	1.00
Matematik	4.00	4.00	4.00	4.00	4.00	4.00
Bilime	1.30	1.30	1.30	1.30	1.30	1.30
Giriş						
Müzik	1.00	1.00	0.30	0.30	0.30	0.30
Sanat Eğ.	0.45	0.45	0.30	0.30	0.30	0.30
Teknik Eğ.	0.45 dk.	0.45	0.30	0.30	0.45	0.45
Beden Eğ.	1.00	1.00	1.00	1.00	1.00	1.00
Fransızca	-	-	9.00	9.30	11.30	11.00
<b>TOPLAM</b>	<b>22 s.30dk.</b>	<b>22.30</b>	<b>30.00</b>	<b>30.00</b>	<b>30.00</b>	<b>30.00</b>



**Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

**Tablo:2**  
**Temel Eğitimin ikinci Kademesi (Ortaokul) Haftalık Ders çizelgesi.**

<b>DERSLER</b>	<b>7. SINIF</b>	<b>8. SINIF</b>	<b>9. SINIF</b>
Arapça	5.00	5.00	5.00
Fransızca	5.00	5.00	5.00
<i>islam Eğitimi</i>	1.30	1.30	1.30
Tarih	1.30	1.30	1.30
Coğrafya	1.30	1.30	1.30
Yurttaşlık	1.30	1.30	1.30
Matematik	4.00	4.00	4.00
Doğal Bilimler	1.30	1.30	1.30
Teknik Eğitim	1.30	1.30	1.30
Müzik	1.00	1.00	1.00
Sanat Eğitimi	1.00	1.00	1.00
Beden Eğitimi	3.00	3.00	3.00
<b>TOPLAM</b>	<b>27.30</b>	<b>27.30</b>	<b>27.30</b>

**Tablo:3**  
**Ortaöğretim Lise 1.ve 2. Sınıf Ders Haftalık Ders Dağıtım çizelgesi.**

<b>DERSLER</b>	<b>1. SINIF</b>	<b>2. SINIF</b>
Yaşayan Diller	Arapça	4.30
	Fransızca	4.30
	ingilizce	3.30
	<i>islam Düşüncesi</i>	3.00
Sosyal Dersler	Yurttaşlık	1.30
	Tarih	1.30
	Coğrafya	1.30
	Matematik	1.30
Fen Dersleri	Doğal Bilimler	4.00
	Fizik	4.00
		1.30
Teknik Eğitim	3.00	3.00
Beden Eğitimi	2.00	2.00
Seçmeli Dersler	üçüncü Yabancı Dil	2.00
	Sanat Eğitimi	2.00

**Tablo:4**

**Madde: 104 1. SINIFIN SONUNDA ö RENÇİNİN KAZANDI I DAVRANIşLAR:**

<b>KUR'AN</b>	<b>AKAİD</b>	<b>AHLAK</b>
Fatiha suresinden Kureyş suresine kadar olan bütün sureleri yanlışsız bir şekilde ve huşu içerisinde okur.	islam'ın Allah'ın dini olduğunu açıklar. Allah ve Rasulune imanı doğru bir şekilde ifade eder. Kelime-i şahadeti açık bir şekilde ifade eder.	Kıraat ve tilav Aile içi görgü fertleri arasında Okuldaki görgü bilir. Ayetleri yanlış Programda be

**Tablo:5**

**Madde:108 2. SINIFIN SONUNDA ö RENÇİNİN KAZANDI I DAVRANIşLAR:**

<b>KURAN</b>	<b>AKAİD</b>	<b>AHLAK</b>
Fil suresinden Alak suresine kadar olan bütün sureleri yanlışsız bir şekilde ve huşu içerisinde okur.	islâmın anlamını bilir ve şartlarını sayar. Allahın nimetlerine değişik örnekler verir. Gerektiğinde ayet ve hadislerden kanıtlar gösterir. Programda belirtilen ayetleri yanlışsız ve huşu içinde okur. Programda belirtilen hadisleri söyler.	Kur'a Ailece iyilik temiz kural Okul iyi ge sürek Topl yardı iş yap Ayet konu

**Tablo:6**

**Madde: 117**

**4. SINIFIN SONUNDA ö\_RENCİNİN KAZANACA\_I DAVRANIşLAR**

**KURAN**

- Fecr suresinden Tarık suresine kadar olan bütün sureleri yanlışsız bir şekilde ve huşu içerisinde okur.
- Kuran-ı Kerimden tespit edilen sureleri doğru bir şekilde okur.
- Belirlenen surelerdeki anlam ve değerleri anlatır ve bunların ışığında hareket eder.
- Yapılan bir işle ona uygun olan karşılığı arasında bağlantı kurar.

**AKAİD**

- Yaradılış üzerinde düşünüp, Allah'a imanını açıklar.
- Allah'ın yüceliğini kudretini ve yaratılışdaki incelik ve güzelliği fark eder.
- Allah'ın Rasulüne imanını ve ona itaatin ve sevginin yararlarını belirterek açıklar.
- Belirtilen ayetleri yanlışsız ve huşu içerisinde okur.

**İBADET**

- Namazın şartları içerisinde bedenini, elbisenin ve mekanının temizliğini açıklar.
- Gerektiği şekilde abdest alır.
- Teyemmümün hikmetlerini açıklar.
- Beş vakit namazını tadili erkanına göre kılar.
- Cuma ve Bayram namazlarının hükümlerini kısımlarını toplu ve psikolojik yararlarını bilir.

**Tablo:7**

**Madde:122**

**5. SINIFININ SONUNDA ö\_RENCİNİN KAZANDI\_I DAVRANIşLAR**

**KURAN**

- Buruc suresinden infitar suresine kadar olan sureleri yanlışsız bir şekilde ve huşu içersinde okur.
- Kuran-ı Kerimden tespit edilen sureleri doğru bir şekilde ve kekelemeden okur.
- Belirlenen surelerin anlamlarını ve değerlerini kısaca anlatır.
- Gerektiğinde bu ayetlerden kanıtlar getirebilir.

**AKAiD**

- Allah'a ve Rasulüne ve kutsal kitaplara imanını açıklar.
- Allah'ın varlığına ve yüceliğini onun yaratıkları ve nimetleri hakkında düşünerek kanıtlar getirir.
- Belirlenen ayet ve hadisleri okur.

**iBADET**

- islamın beş şartını yerine geti
- Gerektiğinde abdest alır ve teyemmüm yapar.
- Farz ve sünnet namazları tad
- erkanına göre kılar.
- Vakti geçen namazlarını hükümlere uygun olarak kaza
- Namazı bozan şeyleri sayar.
- Zekatın hükümlerini ve toplu
- acıdan değerini bilir.

**Tablo:8**

**Temel eğitimin 2. kademesi (ortaokul) birinci sınıf islam Eğitimi ders kitabında geçen konular ve yazarları.**<sup>33</sup>

**Birinci ünite: Akaid ve Davranış:**

imanın şartları: Abdurrahman Nahlavi.

Müslümanın hayatında Ahirete inanmanın etkileri: Eş-şeyh Abdullah Ni'me.

islam inancının toplumsal boyutları: Dr. Abdusselam Tanci.

Peygamberler ve kutsal kitapları: Eşşeyh Osman Muhammed Habli.

Birden fazla peygamber gönderilmesinin sebepleri: Abdulkerim Osman.

Peygamberliğin sona ermesi: Kemal Abdullah el-Mehdi.

Tevhid inancı üzerine: Seyyid Ahmed el-Keylani.

Hz. Muhammed (SAV)in peygamberliğinin özellikleri: Muhammed el-Mubarek.

**ikinci ünite: ibadet:**

islamda temizlik. Temizlikle ilgili ayet ve hadisler. Temizlik çeşitleri.

Gusül ve abdestin hikmetleri. Teyemmüm. Temizlikte kolaylıklar.

Ezan ve kamet.

Farz namazlar. Namazın şartları. Teravih namazı. Namazdaki kolaylıklar.

Oruç. Ramazan orucu. Orucun bireysel ve toplumsal yararları. Oruçta kolaylık.

Zekat.

**Tablo:9**

**Temel eğitimin 2. kademesi (ortaokul) ikinci sınıf islam Eğitimi ders kitabında geçen metinler, yazarları ve alındığı kaynağın isimleri.**<sup>34</sup>

**Birinci ünite: Akaid ve Davranış:**

islam ve sorumluluk: Ali Halil Ebu l-Ayneyn.

islam'da toplumsal sorumlulukların kaynağı: ömer et-Tumi eş-şeybani.

Aile ilgili sorumlulukta islam'ın dikkati: Cemaleddin Mahfuz.

Aile sorumlğunun toplumsal sorumluluklarla ilişkisi: Dr. Mustafa el-Avci.

Toplumsal sorumlulukların kapsamı: Dr. Ahmed çelebi.

Toplumsal sorumlulukların dağıtılmasında kurumların rolü: Dr. Mustafa el-Avci.

Toplumsal sorumluluklar ve devletin rolü: Dr. ibrahim Sa'duddin Abdullah.

**ikinci ünite: ibadet:**

Cemaatle kılınan namazlar.

imamlık ve hükümleri.

Cuma namazı.

Bayram namazları.

Cenaze namazları.

<sup>33</sup> Salim Mahcub vd., **Et-Terbiyetü l-islamiyye 1**, Tunis, 1993, Vizaretu t-Terbiye, Merkezi l-Kavmi l-Pedağocya (Eğitim Bakanlığı, Milli Pedagoji Merkezi) yayını.

<sup>34</sup> Salim Mahcub vd., **Et-Terbiyetü l-islamiyye 8**, Tunis, 1996, Vizaretu t-Terbiye, Merkezi l-Kavmi l-Pedağocya (Eğitim Bakanlığı, Milli Pedagoji Merkezi) yayını.

Mesbukun hükümleri.  
Zekat ve çeşitleri.  
Zekatın toplumsal ve bireysel yararları.

### Tablo:10

**Lise birinci sınıf islam Düşüncesi ders kitabında geçen konular ve yazarları.**<sup>35</sup>

#### **Birinci ünite: Akaid; Usuluddin (Kelam).**

Usuluddin'in ortaya çıkışı: Ahmed Emin.  
Tevhid ilmi: Muhammed Abduh.  
Tevhidde aklın sınırı: ibn Haldun.  
Usul ve furu': Ebu Fettah eş-şehristani.  
Ehli sünnet inancı: Ebu l-Hasen Ali bin ismail el-Eş'ari.  
çocukların cezalandırılması konusunda Kelamcılarının ihtilafı: El-Eş'ari.  
Kader ve kaza inancı ile ilgili araştırmaların tarihi: Dr. Muhammed Abdurrahman Merhaba.  
Halifelüğün usuluddin'den olmadığına dair: Muhammed Ammara.  
Mutezilenin 5 temel inancı: Muhammed Abid el-Cabiri.  
Mutezilenin tevhid görüşü: El-Eş'ari.  
Kelamın ortaya çıkışı ve kader inancı: ibnu l-Kayyum.

#### **ikinci ünite: Uygarlık; Usulü fıkıh.**

şer'i hükümler: Kanun yapımı ve semavi dinler, Hz. Peygamberin ölümünden sonra şer'i hükümler, imam şafii'nin etkileri, icma, Sonuç; Hüseyin Ahmed Emin.  
Lafızlardaki ihtilaf bilgisi: Ez-zerkeşi.  
Hadislerdeki I'lel konusu; Eş-şafii.  
icma üzerine; Reşid Rıza.  
Kıyas üzerine; ibn Kudame el-Makdisi.  
Tamamlayıcı deliller; Abdulmecid eş-şerefi.  
islam Hukukunun hedefi; Ebu ishak eş-şatibi.  
Fıkhi kurallar; Dr. Abdulkerim Zeydan.  
Genel hükümler ve kapsamı; Dr. Abdulkerim Zeydan.  
insanların ictihada olan ihtiyacı; Dr. Faruk en-Nebhan.  
Müçtehit olmanın şartları; Eş-şevkani.  
Hz .Peygamber (sav) in ictihadları; Ebu ishak eş-şirazi.  
islam'da örtünme emrinin yeri; Muhammed et-Tahir ibn Aşur.  
Fıkıh ekollerinin ortaya çıkışı; ibn Haldun.  
Dört mezhep; Vehbe ez-Zuheyli.  
çok evlilik üzerine; Eş-şeyh Muhammed Abduh.  
Savaşta köle edinmenin yasaklanması; Muhammed Bayram el-Hamis.  
Karşılıklı mal değişimi; Muhammed Said el-Aşmavi.  
Haber-i rasul üzerine; ibn Hazm.  
Hz. Peygamberin hadislerinde ihtilaf; eş-şafii.  
Ehli hadis ve ehli rey arasındaki ihtilaf; Ahmed Emin.  
Taklidin yok edilmesi üzerine: ibn Hazm.  
içtihat ve istihsan üzerine; Eş-şafii.

<sup>35</sup> Kemal Umran vd., **Kitab fi t-Tefkiru l-islam 4**, Tunis, 1996, Vizaretu t-Terbiye, Merkezi l-Kavmi l-Pedagojya (Eğitim Bakanlığı Milli Pedagji Merkezi) yayını.

Günümüzün savaşı; Muhammed Ahmed Halifellah.

**Metin incelemesi:** I'lel el-Fesi'nin "Makasıdu ş-şeriyetu l-islamiyye ve Mekarimuha"  
adlı kitabından seçme metinlerin başlıkları;

Eserin yazarı I'lel el-Fasi kimdir? Fehmi Cud'an.

Eserin tanıtımı.

şeriatın anası. içtihat. Maslahatın ölçüsü. Kur'an. Temel kurallar. inanç özgürlüğü. şeriatın genel hedefi. icma. Genel ve özel durumlar/şartlar.

**ikinci ünite: Kur'an.**

Teğabun suresi: Allah'ın gücünün tezahürleri.

Yalancıların sonu.

Teğabun günü.

Mü'minin gözünde dünya hayatı.

**üçüncü ünite: Hadis.**

Allah'a isyandan başka konularda bağışlama ve kolaylık.

Kardeşler arasındaki kötülüklerin zararları.

Kader ve insan davranışları.

Gerçek müflis kimdir?

Munafığın alametleri.

### **Tablo:11**

**Lise ikinci sınıf islam Düşüncesi ders kitabında geçen konular ve yazarları.**<sup>36</sup>

**Birinci ünite: Akaid: Peygamberlik (nübüvvet).**

Din niçindir?: Muhammed Tahir bin Aşur.

Din ve akıl çatışması: Muhammed el-Hucvi.

Peygamberlik (Allah'ın) seçimiyledir: Dr. Mustafa Abdulvahid.

Peygamberliğin gerekliliği: Muhammed Abdullah Dıraz.

Peygamberlerin vasıfları: Abdusselam et-Tanci.

Peygamberliğin önemi: Cevdet Kazvini.

Kuranın inişinin kanıtları: Mahmud Muhammed şakir.

islam kültürünün ruhu (özü): Muhammed ikbal.

insan: yeniliğe açıktır (Kendisini yenilemeye gücü yeter): imaduddin Halil.

Nübüvvet ve akıl: Muhammed Abduh.

Peygamberlik ve gerçeklik (realite): Hasan Hanefi.

Kur'anın Tedrici olarak inmesi: Malik bin Nebi.

i'cazu l-Kur'an: Nasır Hamid Ebu Zeyd.

**ikinci ünite: Tecdid) ve Islah Hareketleri.**

çöküşün aşamaları: Ali Muhafaza.

Uyanışın başlaması: Fehmi Cud'un.

Dünden bugüne ıslah: Ali Umlil.

Müslümanların geri kalış sebepleri: Mustafa Fadıl Paşa.

Maslahatı gözetmek: Necmeddin Tufi.

Alim, müçtehit ve mukallit: Muhammed bin Ali şevkani.

<sup>36</sup> Es-Sadık Huni vd, **Kitabu fi t-Tefkiru l-islamiyye 5**, Tunis, tarihsiz, Vizaretu t-Terbiye ve l-Ulum, Merkezu l-Kavmi l-Pedağocya (Eğitim ve Bilimler Bakanlığı, Milli Pedagoji Merkezi) yayını.



Arap dünyasının uyanışında Avrupa'nın etkisi: Muhammed Kadı, Abdullah Sula.  
Nur başkentinde el-Ezherin Yükselişi: Rifaa Rafi' et-Tahtavi.  
Tanzimatın hedefine ulaşması; Hayrettin Tunusi.  
Mezheplerin birliği; Cemalettin Afgani.  
Baskı ve ilim; Abdurrahman el-Kevakibi.  
öğretimin ıslahı hakkında; Muhammed Abduh.  
Kültürel kimlik ve sömürgecilik; Abdulhamid bin Badis.  
Toplum düzeninde hukukun amacı; Muhammed et-Tahir ibni Aşur.  
Bugünkü islam; Yeni bir anlayış; Muhammed Aziz el-Habbabi.  
Maslahatın amaçlarla sınırlanması; Allal el-Fasi.  
Devlet başkanının kanunla sınırlandırılması; ibni Ebi ed-Dayyaf.  
Halkın, millet meclisine daveti; El-Cünral Hüseyin.  
Islah düşüncesinin eleştirisi; Kemal Abdullatif.  
Islah hareketinin düzene konulması hakkında; Abdussamed Bülkebir.

**üçüncü ünite: Metin incelemesi.**

*Muhammed Abduh'un islam ve Hıristiyanlık adlı eserinden parçalar.*  
Fakihlerin donukluğu.  
Din için ilmin gerekliliği ve Müslümanlar arasındaki taassuba düşmanlık.  
Din ilimlerin durumu.  
Taklit.  
*Mahmud Said el-Aşmavi'nin Cevheru l-islam adlı eserinden parçalar.*  
şariat ve ilerleme.  
islam Hükümeti uygarlıktır.  
Toplu olgunlaşma.

**Tablo:12**

**Lise dördüncü sınıf islam Düşüncesi ders kitabında geçen konular ve yazarları.<sup>37</sup>**

**Birinci ünite: Akaid; islam Düşüncesinde insanın Yeri.**

Ahlak ve Kelam ilminde insan hürriyeti konusu; Abdullah el-Aravi.  
Kulların fiilleri; Muhammed Abduh.  
insan Allah'ın halifesidir; Muhammed Reşid Rıza.  
Kur'anın insanla diyalogu; Abdulkerim \_allab.  
Halifelik ve sorumluluk; imaduddin Halil.  
Kader ve kaza konusundaki ihtilafın sebepleri; ibn Rüşd.  
Mutezile ve insanın seçme özgürlüğü; El-Kadi Abdulcebbar.  
Kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunun açıklanması hakkında; Abdulkadir el-Bağdadi.  
Zorlama (cebr) ve seçme arasında insan; ibn Rüşd.  
Kader ve kaza konusunda yenilikçi bilim adamlarının görüşlerinden kesitler; Ceemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh.  
ibadetin hikmetlerinden; Muhammed Tahir ibni Aşur.  
Kur'an ve insanın özgür bırakılması; Muhammed Ahmed Halifellah.  
Namazın anlamı; Muhammed ikbal.  
Kesb konusunda Eş'ari mezhebinin görüşü; şehristani.  
Allah'ın iradesi ve insanın iradesi; Et-Tevhidi.

<sup>37</sup> Abdussettar Cu'ber, **Kitabu fi t-Tefkiru l-islamiyye 7**, Tunis, tarihsiz, Vizaretu t-Terbiye ve l-Ulum, Merkezu l-Kavmi l-Pedagoçya (Eğitim ve Bilimler Bakanlığı, Milli Pedagoji Merkezi) yayını.

**ikinci ünite: Uygarlık; Miras (Gelenek) ve Modernizm.**

Mirasın (gelenek) anlamı üzerine; Sa'd Gurab.

Miras ve sünnet; Abdullah Aravi.

Mirasın anlamı; Hasen Hanefi.

Modernizm ne demektir?; Abdulmecid el-şerefi.

Uyanış ve miras arasında; Burhan Galyun.

Modernizm ve ilerleme; Cabir Asfuri.

Mirasın dinle ilişkisi; Rifat Sellam.

örnek, Selef ve uyanış; Muhammed Abid el-Cabiri.

Biz mirasız, miras biz değildir; Selim el-Luğmani.

Konuyla ilgili seçme metinler; Muhammed Abid el-Cabiri, Ali Harb, Selim el-Luğmani.

**Sosyal Düşünce; örnek Kadın.**

Kadın konusu; Abdulmecid eş-şerefi.

Kadın ve sosyal değişim; Hıdr Zekeriya.

Kadın konusunu araştırmaya teşvik eden sebepler; Muhammed el-Kadi / Abdullah Savle.

Karı-koca ilişkileri; Risale Ahmed bin Ebi ed-Diyaf fi l-Mer'e Tahkik el-Munsif eş-şerefi.

Erkek ve kız çocuklarının eğitim-öğretim ve bilgi edinmede birlikte olmaları; Refa'a Rafi' et-Tahtavi.

Kadınlara özen göstermenin gerekliliği üzerine; Kasım Emin.

Fakihler ve şeriat arasında kadın; Et-Tahir el-Haddad.

Kadın ve sosyal değişim; Fatima el-Murnisi.

Kadın ve ilerleme (kalkınma); Dr. Huda Zurik.

Kur'an ayetleri ve kadının dayakla eğitimi; Muhammed et-Talbi.

Taklid ve yenilik arasındaki Arap kadını; Abdulkadir Arabi.

Konuyla ilgili seçme metinler; Fethi Osman vd.

**üçüncü ünite: Kitap incelemesi; Hasan Ahmed Emin'in "Delilu l-Muslim el-Hazin ila Mukteda s-Suluk fi kuruni l-Aşrin" adlı eserinden seçilen şu yazılar;**

Dine ilave.

Siyerin yeniden yazılması.

Hadis Uydurma.

Tasavvufcuların yolu;

özlenen islam toplumu.

Konuyla ilgili seçme metinler.

**Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

## KAYNAKLAR

- Aydın Mehmet Zeki, “Sosyo-kültürel Açıdan Bugünkü Tunus”, **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı:1, 1996, Sivas, s.
- Cu’ber, Abdussettar vd., **Kitab fi t-Tefkiru l-İslami 7**, Tunus, tarihsiz.
- Demirel, Özcan, **Genel Öğretim Yöntemleri**, Ank.,1992, s.12 vd.;
- El-Huni, Es-Sadık vd., **Kitab fi t-Tefkiru l-İslami 5**, Tunus, tarihsiz.
- Ertürk Selahattin, **Eğitimde Program Geliştirme**, Ank.,1973.
- Fercani, Miftah ve Bin Mebruk, el-Hadi, **Terbiyyetu l-İslamiyye 3**, Tunus, 1992.
- Fercani, Miftah, Bin Mebruk, el-Hadi ve Ferhat Belhac, **Terbiyyetu l-İslamiyye 4**, Tunus, 1992.
- Gazi, Et-Tayyib vd., **Terbiyyetu l-İslamiyye 3**, Tunus, 1993.
- Jurnal Officiel de la Republique Tunisienne** (Tunus Cumhuriyeti Resmi Gazetesi), 26.Juin (Temmuz).1992, Tunus.
- Lauwerys Josef A., F.Varış ve K. Neff, **Mukayeseli Eğitim**, Ank.,1979, A.ü.E.B.F. Yay.
- Mahcub, Salim vd., **Et-Terbiyyetü l-İslamiyye 1**, Tunus, 1993, Vizaretu t-Terbiye, Merkezi l-Kavmi l-Pedağocya (Eğitim Bakanlığı, Milli Pedagoji Merkezi) yayını.
- Mahcub, Salim vd., **Et-Terbiyyetü l-İslamiyye 8**, Tunus, 1996, Vizaretu t-Terbiye, Merkezi l-Kavmi l-Pedağocya (Eğitim Bakanlığı, Milli Pedagoji Merkezi) yayını.
- Ministere de l-Education et des Sciences, Le Cabinet, **Le Systeme Educatif La Loi du 29 Juillet 1991 et les Textes d’Application.**, Tunus, 1991.
- Sönmez, Veysel, **Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı**, Ank., 1996.
- Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-İbtidaiyye Es-Senetu l-Ula**, Tunus, 1993, s. 31, madde:102.
- Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-İbtidaiyye Es-Senetu l-Hamise**, Tunus, 1993, s. 35, madde:122.
- Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-İbtidaiyye Es-Senetu l-Ula**, Tunus, 1993, s. 30-37.
- Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-İbtidaiyye Es-Senetu s-Saniye**, Tunus, 1993, s.
- Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-İbtidaiyye Es-Senetu r-Rabia**, Tunus, 1993, s.31-41
- Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-İbtidaiyye Es-Senetu s-Sadise**, Tunus, 1993, s. 25-40
- Tunus Eğitim Bakanlığı, **El-Beramic er-Resmiyye bil-Medreseti l-İbtidaiyye Es-Senetu s-Salise**, Tunus, 1993, s. 47, madde:112.
- Tunus Eğitim Bakanlığı, 1994-95 Yılı Eğitim İstatistikleri. **El-Cumhuriyyetu t-Tunisiyye Vizaratu t-Terbiye Es-Senetu d-Dirasiyye 1994-95**, Tunus, 1995
- Tunus Ülke Raporu**, ist.,1997, İTO yay.
- Türkoğlu Adil, **Türkiye ve Fransa’da Lise Programlarının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi**, Ank.,1984, A.ü. E.B.F. Yay.
- Umran, Kemal vd., **Kitab fi t-Tefkiru l-İslami 4**, Tunus, 1996.
- Varış, Fatma, **Eğitimde Program Geliştirme “Teori ve Teknikler”**, Ank.,1988.
- Vizaratu t-Terbiyyetu ve l-Ulum, ed-Divan, En-Nizamu t-Terbevi Kanun 29 Cuiyye 1991 ve n-Nususu t-Tatbikiyye**, Tunus, 1991.

**Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

# İSLÂM BORÇLAR HUKUKUNDA TAKAS İŞLEMİ

Dr.Abdullah KAHRAMAN\*

## GİRİŞ

Modern hukuk sistemi içerisinde borçlar hukuku, Medeni hukukun önemli bir bölümünü teşkil etmektedir. İslâm hukuk sistemi içerisinde de daha çok *Muâmelât* genel başlığı altında ele alınan borçlar hukuku, fıkıh kitaplarında oldukça geniş bir şekilde yer alır. Hem modern hukukta hem de İslâm hukukunda borçlar hukukuna geniş bir yer ayrılmış olması bu hukuk dalının önemine de işaret etmektedir.

Hukuk tarihinde borçlar hukuku ile ilgili esasların 2000 yıl kadar önce Romalılarda görüldüğü yazıyorlarsa da, şüphesiz bu tarih, borçlar hukukunun teorik yönüyle yani yazıya geçirilmesi ile ilgilidir. Bu esasların uygulanışı ise insanlık tarihi kadar eskidir. Bir başka ifadeyle, insan topluluğunun olduğu her yerde borç ilişkisi kaçınılmaz olarak var olagelmıştır. Çünkü borç, en basit tarifıyla "*bir şahsı (borçluyu), diğer bir şahsa (alacaklıya) bir edimi yerine getirme (bir şey verme, yapma veya yapmama) yükümlülüğü altına sokan hukûkî bir bağıdır*"<sup>1</sup>. Bu tariften hareketle diyebiliriz ki, borç ilişkisi içerisine girmeden bir gün geçirmek hemen hemen mümkün değildir. Zira borçlar hukuku, insanların iktisadi münasebetlerinin hukuk açısından görünüşünü aksettirmektedir<sup>2</sup>.

Böylece en basitinden bir gazete almak, ödünç para almak, ev kiralamak ve tedbirsizlik yüzünden bir şahsa zarar vermek...gibi hususlar hep borçlar hukukunun kapsamına girmektedir.

İnsan hayatında önemli bir yere sahip olan borçlar, (akid, haksız fiil ...gibi) çeşitli sebeplerle doğar, yine (ibra, ifa...gibi) çeşitli sebeplerle sona ererler. Biz de bu çalışmamızda borcu düşüren sebeplerden veya yollardan biri olan **takas** üzerinde durmaya çalışacağız. Takası incelerken İslâm hukukçuları tarafından takasın nasıl ele alındığına nasıl tanımlandığına, hangi kısımlara ayrıldığına ve hangi şartları taşıması gerektiğine değineceğiz. Ayrıca modern hukukta işlenen takasın, İslâm hukuku ile ilgili eserlerde nasıl ve ne kadar ele alındığını ortaya koymayı ve her iki hukuk arasında bir mukayese yapmayı da hedeflemekteyiz.

İlk bakışta dar kapsamlı bir kavram gibi gözüken takasın, iyi incelendiğinde borçlar hukukunun pek çok konusuyla ilgisi bulunan, hem modern hukuk hem de İslâm hukuk terminolojisine yerleşmiş bir terim olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı da konunun bir makale sınırlarını aşmayacak şekilde sınırlandırılması gerekli olmaktadır.

Türkçe eserlerde *takas*, sözcük anlamından hareketle iki değişik anlamda kullanılmaktadır. Birisi, daha çok iktisatla ilgili eserlerde geçmekte ve **trampa** karşılığı olarak, ikincisi ise daha çok hukukla ilgili eserlerde geçmekte olup, **karşılıklı iki borcun birbirini düşürmesi** anlamında kullanılmaktadır. Birinci anlamdaki takasın yani trampa'nın bizim konumuzla alakası yoktur. Çünkü trampa **elmukâyada** terimiyle ifade edilmektedir. Öyleyse bizi ilgilendiren ikinci anlamdaki yani borcu düşüren

\* C.Ü.İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

<sup>1</sup> Oğuzman, M.Kemal, **Borçlar Hukuku Dersleri**, İstanbul, 1987, 1, 3.

<sup>2</sup> Aybay, Aydın, **Borçlar Hukuku Dersleri**, İstanbul 1991, s. 3.

sebeplerden biri olan takastır. Kısaca bizim ele alacağımız takas, İslâm hukukçularının eserlerinde bazen **et-Takass** bazen de **elmukassa** kavramlarıyla ifade ettikleri muâmeledir. Bu takas, **ibra**, **tecdit**, **ifa** ... vb. kavramlar gibi borcu düşüren sebeplerden biridir.

Borçların meydana getirdiği şahsî bağ ebedî olarak devam etmez, aksine muayyen sebeplerle ortadan kalkar. Borcun sona ermesinden maksat, taraflar arasında borç doğuran sebeplerden biriyle meydana gelen borç ve yükümlülüğün sona ermesi ve ortadan kalkmasıdır. Bundan sonra artık taraflar eski borç sebebine dayanarak birbirlerinden herhangi bir hak iddiasında bulunamazlar. Borcun sona ermesi, bazen ilgili yükümlülüğün (borçlanılan edimin) yerine getirilmesi ile olurken bazen de yükümlülüğün çeşitli sebeplerle sona ermesiyle gerçekleşir<sup>3</sup>.

Türk Borçlar hukuku yazarları ise borcun sona ermesinin anlamını şu şekilde ifade etmişlerdir: Borcun sona ermesi; alacaklının artık alacak hakkına sahip olmaması borçlunun da yükümlülükten kurtulmasıdır. Borç düşüp alacaklı edimi isteme hakkını kaybedince, borçlu da artık böyle bir edimle yükümlü sayılmayacaktır<sup>4</sup>. Borç bir kere düşer ve düşen borç artık kendiliğinden geri gelmez. Öz ifadesiyle; *sâkit olan avdet etmez*. Çok özel haller dışında borcun yeniden doğması için bunu doğuracak işlemin tekrarlanması lazımdır<sup>5</sup>.

İslâmhukuku ile ilgili klasik eserlerde ayrı ayrı konular içerisinde de olsa borcun nasıl sona ereceğinden bahsedilmektedir. Daha sonra yazılan eserlerde ise borcu sona erdiren sebepler modern hukuk sistematiğine uygun olarak ve derli toplu bir şekilde ele alınmıştır. Mesela, *Mürşidü'l-Hayran'da "borçlar, nakden ifa ile veya takasla yahut alacaklının borçluyu ibrasıyla...ödenir."* denilmektedir<sup>6</sup>. Yine Ali Haydar Efendi, borcun sona eriş yollarını dokuz madde halinde ifade etmiştir<sup>7</sup>. Buna göre İslâmhukukunda aşağıdaki hususların borcu düşüren sebepler veya yollar olduğu kabul edilmiştir:

1. **Îfâ**
2. **Îfa İerini Tutan Eda**
3. **Tecdid (İenileme)**
4. **İbrâ**
5. **İfanın Mümkün Olmaması (İmkansızlık)**
6. **Alacaklı ve Borçlu Sifatının Birleşmesi**
7. **Zamanaşımı (Mururuzaman)**<sup>8</sup>
8. **Takas**

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bk. Mustafa Ahmed ez-Zerka, **el-Medhalu'l-fıkhiyyu'l-âmm**, Şam 1946, I, 524,525; Subhi Mahmasânî, **Nazariyye Âmme Li'l-mûcebât ve'l-ukûd**, Beyrut 1987, II, 541-594.

<sup>4</sup> Aybay, 166.

<sup>5</sup> Aybay, 165.

<sup>6</sup> Kadri Paşa, **Mürşidü'l-Hayran**, md. 195; Karaman, Hayreddin, **Mukayeseli İslam Hukuku**, İstanbul 1987, II, 539.

<sup>7</sup> Ali Haydar Efendi, **Dürrerü'l-Hukkâm**, İstanbul 1330, III, 314, 318.

<sup>8</sup> Bk. Mahmasânî, II, 543-566; Karaman, II, 539-568; Akgündüz, Ahmet, **Türk Hukuk Tarihi**, Konya, 1989, II, 211-216.

Biz borcu düşüren bu yollardan sadece takas üzerinde duracağız.

## II.TAKAS (Tanımı, Önemi, Hukûkî Mahiyeti, Hukûkî Dayanağı, Konusu, Çeşitleri ve Hukûkî Sonuçları)

### A. TANIMI

**1. Sözlük Anlamı:** *Takas (Compensation)*, Arapça *kassa* fiilinden türetilmiş bir kelimedir. **Kassa**, kelimesi sözlükte; kesmek, iz sürmek ve **eşitlik (musâvât) ve benzerlik...** gibi anlamlara gelmektedir. Bu sebeple haber ve izlerin peşine düşene *el-Kâss* denilmiştir. Kısasda da bu anlam vardır. Çünkü kısas yapanla yapılan bir anlamda eşitlenmişlerdir. Daha sonra her türlü eşitlik (musâvât) için de "**takas**" kelimesi kullanılmıştır. Nitekim, borçlulardan her biri borçlusunda olan alacağını vereceğine karşılık hapsedip, eşitleyip hesaplaştıklarında "**eşitleyip hesaplaştılar**" denilir<sup>9</sup>.

Asım Efendi de takasla ilgili olarak şu bilgiyi vermektedir: "**Takas, tefâul vezninde bir kelime olup, bir kimse ile gerek hesap gerekse diğer hususlarda ödeşmek manasındadır. Nitekim bir kimse alacağını vereceğine havale ettiğinde "filana takas etti" denilmiştir**"<sup>10</sup>.

**2.Terim Anlamı:** M.Sellam Medkûr'un da ifade ettiği gibi, fakihler genel olarak takası sözlük anlamında kullandıkları halde, terim olarak onu şartları ve hükümlerini kapsayacak bir şekilde tarif etmemişlerdir. Mesela Serahsi takastan bahsetmesi gerektiğinde onu "Müsavat/eşitleşme" şeklinde tanımlamıştır<sup>11</sup>. İşte böylece, Hanefî, şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre yazılmış fıkıh kitaplarında takasın teknik bir tarifi yapılmamıştır. Ancak bu mezhep müellifleri takası mahiyet olarak ve daha çok misallerle anlatmışlardır<sup>12</sup>.

Takası terim olarak ilk defa tanımlayan Mâlikiler olmuştur. Öyleki, sonraki müellifler hep Mâlikilerin tanımlarını nakletmişler ve özellikle de İbn.Cüzey'in tanımı üzerinde durmuşlardır<sup>13</sup>. İbn Cüzey'e göre, fikhî bir terim olarak **takas, bir borcun diğerinden kesilmesi, mahsup edilmesidir**<sup>14</sup>.

Kadri Paşa'nın tanımı ise şöyledir: *Takas; bir şahıstaki talep edilebilir alacağın (deynin), ona olan talep edilebilir borca (deyne) mukabil olarak düşürülmesidir*<sup>15</sup>.

*Türk Borçlar Hukukunda* da takas şöyle tanımlanmıştır: *Takas; karşılıklı olarak hem alacaklı hem de borçlu bulunan şahısların iki borçtan en az olan miktarı nisbetinde yaptıkları bir hesaplaşma tarzıdır.* Mesela (A),(B) ye 1000 lira borçlu ve (B)' den 1200 lira alacaklı ise (A) veya (B) takas yapınca (A), (B) ye 1000 lira ödeyip

<sup>9</sup> Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts., VIII, 76; Zebidi, *Tâcu'l-arûs*, Mısır 1985, XVIII, 108.

<sup>10</sup> Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305, "K-S-S" md. III, 1206.

<sup>11</sup> Medkûr, M.Sellam, "*Bahsu'l-Mukâssa fi'l-Fıkhî'l-Yslâmî*", Mecelletü'l-kânûn ve'l-iktisâd, yıl, 27, sy. 22, s. 2.

<sup>12</sup> Bk. Ali.Haydar, *Dururu'l-hukkâm*, III, 318; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, Beyrut ts., VI, 217; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibin*, Beyrut 1983, VIII, 519; Behûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, Beyrut 1982, III, 310.

<sup>13</sup> Medkûr, s. 4; Zühaylî, Vehbe, *el-fıkhü'l-islâmî*, Şam 1989, V, 372; Mahmasani, II, 554; Karaman, II, 551.

<sup>14</sup> İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhîyye*, Beyrut 1989, s. 287. Bir başka tarif ise şöyledir. **Takas, bir kimsenin borcunu o kimsede olan alacağı ile itfa etmesine denir.** (Bk. Ergüney, Hilmi, *Türk Hukukunda Lügat ve İstihlâlar*, İstanbul 1973, s. 434)

<sup>15</sup> Kadri Paşa, md. 224, s. 42.



1200 lira tahsil etmeksizin sadece 200 lira alacaklı olacak ve bu miktar tediye edilecektir<sup>16</sup>. Buradan da anlaşılmaktadır ki, takas sonucunda alınan borçtan geri kalan fazla miktar ayrıca ödenmelidir.

Bütün bu tanımların ortak noktası şudur: *Takas karşılıklı borçları düşüren bir iskat sebebidir. Buna göre, borçlunun alacaklıda ona ödeyeceği cinsten bir alacağı meydana gelmekte, bu borçlar birbirine mahsup edilmekte; bir borç alacaklıdaki başka bir borca karşılık tutulmakta ve bu işleme takas denilmektedir.*

## B. ÖNEMİ

Çeşitli kitaplarda şekil ve neticeleri de dikkate alınarak takasın önemi ve faydaları üzerinde durulmuştur. Bunları kısaca özetlemek gerekirse şöyle diyebiliriz:

1) Her şeyden önce takas, tarafları karşılıklı ödeme yapmaktan kurtardığı için hukûkî muamelelerde bir kolaylık ve sadelik sağlar<sup>17</sup>.

2) Takas, ifa masraf ve külfetine katlanmadan, her iki tarafı da borcunu ifa etmiş alacağını da tahsil etmiş duruma getirir.

3) Takas, sadece luzumsuz ifa muamelelerini bertaraf etmekle kalmaz, tarafları, kendi borcunu ifa etmesine mukabil alacağını tahsil edememe tehlikesinden de kurtarır. Böylece takas tarafların elinde, alacaklarına karşılık bir teminat olmuş olur<sup>18</sup>.

4) Özellikle cari hesaplarda takasın oldukça büyük önemi vardır. Yine kurulan "*takas odaları*" özellikle bankalar arasında işletilmekte olup iktisadî muamelelerde son derece kolaylık, pratiklik ve işlerlik sağlamaktadır<sup>19</sup>.

## C. TAKASIN HUKÛKÎ MAHİİYETİ

İslâm hukukçuları, takasın hukûkî mahiyetini müstakil bir başlık altında ele almasalar da onların takasla ilgili olarak ortaya koydukları hükümlerden hareketle şunları söylemek mümkündür: Takas, *yapı olarak, çift yönlü bir ifa ve teminat*tır. Alacaklı, bu yolla alacağını garanti altına almış borcunu da ödemiş olur. Takas, borcu düşüren sebeplerden biridir. Ancak sadece bir iskat (düşürme) sebebi olmayıp aynı zamanda ifa anlamı da taşımaktadır. Bütün bunların yanında takas, tarafların birbirine karşı ileri sürebilecekleri bir haktır<sup>20</sup>.

Türk Borçlar hukuku yazarları ise takasın hukûkî mahiyetinin tartışmalı olduğunu söylemektedirler. Ferit Hakkı Saymen bu duruma işaret ederek şu görüşlere yer vermektedir: "*Takasın hukûkî mahiyeti, oldukça tartışmalı olmakla ve bazılarının göre bir nevi hapis hakkı bulunmakla beraber muhakkak olan şudur ki, takas, borçlusuna karşı borçlu bulunan bir alacaklının elinde tediye hususunda bir teminat teşkil eder*"<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Aybay, 169.

<sup>17</sup> Bk. Yusuf el-Erdebîlî, **el-Envâr**, Diyarbakır 1982, II, 528; Zerka, I, 536.

<sup>18</sup> Kâsânî, **Bedâyi'u's-sanâyi'**, Beyrut 1982, V, 234; Ali Efendi, **Fetâvâ**, İstanbul ts., 1, 423; Medkûr, a.g.m, s, 34.

<sup>19</sup> Geniş bilgi için bk. Senhûrî, **el-Vasit**, Beyrut 1968, III, 874; Oğuzman, I, 356; Poroy, Reha, **Kıymetli Evrak Hukuku Esasları**, İstanbul 1988, s, 178.)

<sup>20</sup> Kâsânî, a.g.e. V, 234; Ali Efendi, I, 423; Medkûr, a.g.m, s. 34; Vehbe Talbe, **Ahkâmü'l-iltizâm**, Ürdün 1982, s. 350

<sup>21</sup> Saymen, Ferit Hakkı, "*Takasa Müteallık Yrade Beyanı*", İ.Ü.H.F. Mec. c, XIII, sy. 4, (İstanbul 1974), s, 1433. Fransız hukuk sistemine göre yazılmış eserlerde takasın bir *defi* (Senhûrî, **el-Vasit**, III, 875; Fikret Eren, **Borçlar Hukuku**, İstanbul 1989, II, 474; Tekinay, S. Selahattin, **Borçlar Hukuku**,

## D. TAKASIN HUKÛKÎ DAYANAĞI (ŞER'Î DELİLİ)

Takas, kelime olarak Kur'an ve Sünnette açıkça geçmemektedir. Bundan dolayı da onun hangi delile veya esasa dayandığı hususu fakihler arasında ihtilaflıdır. Bazı fakihler takasın İbn. Ömer (r.a)' den rivayet edilen bir hadise<sup>22</sup> dayandığını söylerken, bazıları sadece aklî delilleri ve İslâm hukukunun muâmelâtla ilgili genel prensiplerini takasa dayanak yapmaktadır. Ancak sözkonusu hadisin bizim üzerinde durduğumuz anlamda bir takası ifade etmediğini söyleyebiliriz.

Bu hadisi eserlerinde zikredenler sadece Hanefilerdir. Her ne kadar Zuhayli, bütün mezheplerin bu hadise dayanarak ittifakla takası kabul ettiklerini<sup>23</sup> söylüyorsa da Hanefiler dışındaki mezheplerin fıkıh kitaplarında bu konuda aklî deliller dışında<sup>24</sup> hadisle istidlale rastlayamadık. Medkûr da, Hanefilerin ilgili hadisi takasa delil saydıklarını söylemektedir<sup>25</sup>. Halbuki Hanefiler bu hadisten ziyade "**Deynler ancak misilleri ile ödenir. A'yân ise ancak zatlari ile ifa edilir**", "**deyn, zimmette bir vasıftır aynı ile ödenmesi mümkün değildir. Ancak takas yoluyla ödenir**"<sup>26</sup> şeklindeki prensipleri ve aklî delilleri takasın hukûkî dayanağı olarak zikretmişlerdir.

Kısaca ifade etmek gerekirse; takasın cevazı veya ademi cevazı noktasında özel bir nass olmayıp bu işlem İslâm hukukunun muâmelâtla ilgili genel prensiplerine tabidir.

## E. TAKASIN KONUSU (Takasa Konu Olacak Alacak ve Borçlar)

Takasın konusu (mevzuu) hususunda da fakihler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bazı mezhep hukukçuları takasın sadece *deyn* diye vasıflanan borçlar<sup>27</sup> arasında olabileceğini söylerken bazıları da takasın hem *aynlar* hem de *deynler* arasında

---

İstanbul 1979, 1, 818.) ve bir nevi *hapis hakkı* olduğu ifade edilirken, İsviçre-Alman ve Türk hukuk sistemine göre yazılmış eserlerde takasın hukûkî niteliği itibari ile *bozucu yenilik doğuran bir hak* olduğu ifade edilmektedir. Çünkü takas iradesi karşı tarafa ulaşınca yeni bir durum meydana gelmektedir. Yine bu hukuk sistemlerinde İslâm hukukundaki -Hanefilerin dışındaki- genel görüşün aksine takas, borcun ifasına eşbir sonuç meydana getirmesine rağmen ifa sayılmaz. Aksine ifa luzumunu ortadan kaldıran bir hukûkî çare olarak kabul edilir. (Bk. İbn Cüzeyy, s, 287; el-Haraşî, *erhu'l-Hara'î Alâ Muhtasar Sîdî Halil*, Beyrut ts., IV,143).

<sup>22</sup> İbn. Ömer (r.a)' dan rivayet edilen hadis şöyledir: "**Ben Baki (mezarlığın)'de deve satıyordum, deveyi (bazen) dinar karşılığında satıp (yerine) dirhem alıyordum, (bazen) de dirhem karşılığında satıp (yerine) dinar alıyordum. Peygamber (s.a.v)' e gelip bu durumu söyledim, dedi ki; aranızda bir şey (kabz ettiğiniz bir bedel) olmadan ayrılmadıkça o günün fiyatını almanda bir beis yoktur**". Bk. Ebu Davud, *Buyu*:14, Nesai, *Buyu*: 50, 53, Darimi, *Buyu*: 43; Şevkani, *Neylü'l-evtar*, Beyrut ts., V,156.

<sup>23</sup> Zuhaylî, V, 373.

<sup>24</sup> Bu deliller için bk. Nevevî, *Ravza*, VIII,520; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, Diyarbakır 1975, ıV, 534; Erdebili, *el-Envâr*, II, 528; İbn Kudâme, *el-Muğni*, Beyrut ts., IX, 247, 387; Behûtî, III, 310.

<sup>25</sup> Medkûr a.g.m, s.8. Hanefilerin hadisle ilgili değerlendirmeleri için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut 1978, XII, 206, XIV, 19; İbn Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, Mısır 1970, VII,150; Babertî, *el-İnâye* (Fethu'l-kadir ile), VII,152-153.

<sup>26</sup> İlgili hadisi ise, sarf işleminde dirhem borçlanıp bunun yerine dinar ödenebileceğine delil saymışlardır. Bk. Kâsânî, V, 234; Ali Efendi, I, 423; Ankaravî, *Fetâvâ*, İstanbul ts., I, 342; Şevkânî, a.g.e, V, 156.

<sup>27</sup> Nevevî, a.g.e, VIII, 519.

olabileceğini<sup>28</sup> söylemektedirler. Tetkiklerimize göre bu husustaki ihtilaf, *ayn* ve *deyn* kavramlarıyla ilgili tartışmalardan<sup>29</sup> ve bir de takasın çeşitlerinden kaynaklanmaktadır.

Buna göre, İslâm hukukçularının genel görüşü dikkate alındığında şöyle denilebilir: **Cebrî (kânûnî) takas** bazı şartlar muvacehesinde (mesela, borçların aynı cinsten olması...vb.) *deyn* kapsamına giren borçlar ve *mislî mallar* (hubûbât da dahil olmak üzere) arasında olabilmektedir. **Akdî (ittifakî) takas** ise, tarafların rızası bulunmak şartıyla, cebrî takasın şartlarını -ki bu şartlar ileride ele alınacaktır- taşımayan borçlarda sözkonusu olmaktadır. şunu da ifade etmek gerekir ki, takas, *yapma* ve *yapmama* borçlarında değil *verme* borçlarında geçerli olur<sup>30</sup>.

Türk Borçlar Hukukunda ise takasın konusuyla ilgili olarak şu görüşlere yer verilmektedir: Takas daha çok karşılıklı para borçlarında görülür. Bununla birlikte karşılıklı borçların konuları diğer şeyler de olabilir. Fakat karşılıklı borçlar arasında tür farkı varsa takas imkanı ortadan kalkar. Bundan dolayıdır ki, karşılıklı olan yapma ve yapmama borçları birbirlerine ne kadar benzerlerse benzesin takasa konu olamazlar. Takas, yalnız verme borçlarında görülür.<sup>31</sup>

Açıkça görülmektedir ki, İslâm hukukunda ve modern hukukta takasa konu olacak şeyler bakımından önemli bir farklılık yoktur. Yine prensip olarak takas, daha çok para borçlarında (bir manada deyn) söz konusu olmaktadır.

## F. TAKASIN ÇEŞİTLERİ

Klasik fıkıh kitaplarının borcu konu alan bölümlerinde takasın borcu düşüren sebeplerden biri olduğu ifade edilmektedir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla takas hep aynı şekilde gerçekleşmemektedir. Buna göre, fıkıh kitaplarındaki değişik örneklerden hareketle takasın iki ayrı çeşidinin olduğunu yahut iki ayrı şekilde yapıldığını görmekteyiz. Bunlar da (bazı çağdaş müelliflerin de ifade ettiği gibi<sup>32</sup>) cebrî (kânûnî) ve akdî (ittifakî/ihtiyârî) takastır. Hanefî, şâfiî ve Hanbelî fıkıh kitaplarında hem cebrî hem de akdî takasın örneklerine rastlanırken<sup>33</sup>, Mâlikî fıkıh kitaplarında daha çok akdî takasın örnekleri görülmektedir<sup>34</sup>. Modern hukukçuların ifade ettiği kazâî takastan ise

---

<sup>28</sup> İbn Cüzey, 288.

<sup>29</sup> İslam hukuk terminolojisinde *deyn*, tartışmalı bir kavramdır. Ancak genel olarak, meydana olmayan, zimmette yer tutabilen şeyleri ve para borçlarını ifade etmek için kullanılır. Mesela; borç alınan yüz kuruşbir deyn olduğu gibi, istihlak edilen her hangi bir veznî veya keylî şeyler de deyndir. Aynı şekilde bir akdin karşılığı olup meydana mevcut olmayan şu kadar veya adedyattan şu kadar yumurta deyn olduğu gibi, meydana mevcut olan akçenin ve misliyattan bir şeyin, mesela; bir yığın buğdayın ifrazdan evvel muayyen bir miktarı da deyn kabilindedir. (Bk. Zerka, **Medhal**, III, 71; Karaman, II, 25; Mecelle, md. 158; Bilmen, VI, 11; Aydın, Akif, “*Deyn*” md. TDVİA, IX, 266-268.) *Ayn* ise, daha çok muayyen ve meydana bulunan müşahhas şeyleri ifade etmek üzere kullanılır. (Bk. Mecelle, md. 159; Karaman, “*Ayn*” md. TDVİA, IV, 257-258.)

<sup>30</sup> Geniş bilgi için bk. Şâfiî, **el-Umm**, Beyrut 1983, VII,59; Semerkandî, **Tuhfetü'l-Fukahâ**, Beyrut 1984, III, 29; Kâsânî, V, 234; İbn Nüceym, VI, 217; Şirbînî, IV, 534; İbn Cüzey, 288-289; Haraî, IV, 143; Baberti, VII,150; İbn Âbidin, **Reddü'l-muhtâr**, İstanbul 1984, V, 265; Zerka, **el-Medhal**, III,175; Medkûr, s.9; Zühaylî, V, 374.

<sup>31</sup> Tekinay, **Borç Hukuku**, I, 821; Oğuzman, I, 358; Senhûrî, **el-vasit**, III, 890.

<sup>32</sup> Medkûr, a.g.m, s, 18; Zühaylî, V, 374; Döndüren, Hamdî, **Ticâret ve İktisat İlmihali**, İstanbul 1993, s, 332.

<sup>33</sup> Bk. Semerkandî, III, 29; İbn Hümâm, VII,151; İbn Nüceym, VI, 216; Erdebîlî, II, 528; İbn Kudâme, IX, 387; Behûfî, III, 310.

<sup>34</sup> Haraî, IV, 143; İbn Cüzey, 287.

İslâm hukuku ile ilgili eserlerde bahsedilmemektedir. şimdi takasın bu iki çeşidi üzerinde kısaca duralım.

### 1-Cebrî (Kânûnî) Takas

**a. Tanımı:** Cebrî takas; *Karşılıklı rıza aranmaksızın bir tarafın talebi üzerine kendiliğinden gerçekleşen ve borcu düşüren takastır.* Buna göre, iki kişinin cins, nitelik, miktar ve vadeleri aynı olan karşılıklı borç ve alacakları bulunsa, bunlar takas edilebilir. Bu takdirde her iki taraf da borçtan kurtulmuş olur. Bu şekildeki iki borcun miktarları farklı olursa az olan düşer, çok olanın fazlalığı devam eder<sup>35</sup>.

Türk Borçlar Hukukunda ise bu takas şöyle tanımlanmaktadır: "*Karşılıklı, aynı cinsten ve muaccel iki borcun azı oranında sukut ettirilmesine (düşürülmesine) takas denir*<sup>36</sup>.

### b. Cebrî (Kânûnî) Takasın şartları

**ba. İki kişi veya kuruluş karşılıklı olarak hem alacaklı hem de borçlu olmalıdırlar (Mütekabiliyet/karşılıklılık).**

Cebrî takasın gerçekleşmesinin en önemli şartlarından birisi, tarafların birbirinin hem alacaklısı hem de borçlusu olmalarıdır. Buna *mütekâbiliyet* denir. Mesela, (A),(B)'den alacaklıdır. Buna karşılık (B)'nin de (A)'dan bir alacağı varsa takas yoluyla bu borçlar düşer. Aynı kimseler arasında böyle karşılıklı iki alacak-borç ilişkisi yoksa, takas da olmaz.

Takas yoluyla birbirine doğrudan borçlu olanların borçları düştüğü gibi, dolaylı olarak birbirine borçlu olanların borcu da düşer. Fıkıh kitaplarında cebrî takasın mütekâbiliyet şartını hem doğrudan hem de dolaylı olarak içeren bir çok örnek bulmak mümkündür. Bu örneklerden bir kaç şöyledir:

*-Bir sarraf müşterisi ile belli miktar altın üzerinde anlaştıktan sonra, müşteri altınların bedilini, sarftan daha önceki bir alacağına karşılık tutabilir*<sup>37</sup>.

*-İki kişi arasında vekâlet ilişkisi bulunsa ve üçüncü şahsın (müşteri) müvekkilden alacağı olsa, bu şahıs vekilden bir şey satın alıp müvekkile de borçlu duruma düşse Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre vekilin borcu müvekkilin alacağı ile takas olur, sonra vekil bunu müvekkile öder*<sup>38</sup>.

*- Müşterek alacakta alacaklılardan birisi borçlunun bir malını telef etse, bu, kendi alacağı ile takas edilmiş sayılır, ortağı ise kendi hissesini ondan alır*<sup>39</sup>.

Birinci örnekte doğrudan bir mütekâbiliyet sözkonusu olduğu halde diğerlerinde dolaylı mütekâbiliyet görülmektedir.

<sup>35</sup> İbn Âbidin, **Reddü'l-muhtâr**, V, 265-266; Ali Haydar, **Dürerü'l-hukkâm**, III, 317-318; Medkûr, s, 18; Zuhaylî, V, 374; Döndüren, 332.

<sup>36</sup> Oğuzman, a.g.e, I, 356, Eren, a.g.e, I, 473.

<sup>37</sup> İbn Hümâm, VII,151; İbn Nuceym, VI, 216.

<sup>38</sup> Serahsî, XII, 206.

<sup>39</sup> Kadri Paşa, md, 177; Hindiyye, Beyrut 1980, II, 289. Cebrî takasın başka örnekleri için bk. Serahsî, XXVIII, 144, 145, 165, 166; Kâsânî, V, 153; Mavsîlî, **el-İhtiyâr**, İstanbul 1989, II, 334; İbn Hümâm, VIII, 151; Erdebîlî, II, 528; Behûtî, III, 310; Ankaravî, **Fetâvâ**, I, 342; İbn Âbidin, **Reddü'l-muhtâr**, V, 324, 348; İbn Âbidin, **el-Ukud'd-dürriyye**, Beyrut 1971, I, 204; Kadri Paşa, md. 321.

## **bb. İki alacak nitelik bakımından aynı olmalıdır (mümâselet/benzeşme)**

Cebrî takasın yapılabilmesinin ikinci şartı borçların *mümâsil* olmasıdır. *Bunun anlamı, borçların cins, vasıf, kuvvet, kalite, vade ve benzeri niteliklerde eşit durumda olmasıdır.*

İslâmhukukçuları cebrî takasta mümâselet şartının gerçekleşebilmesi için takasa konu olacak borçlarda cins birliğini şart koşmuşlar ve farklı cinsler arasında cebrî takasın olamayacağını ifade etmişlerdir. Ancak iki şeyin aynı cins sayılması konusunda mezheplerin geliştirdikleri kıstaslar farklılık arz etmektedir<sup>40</sup>.

Altın ve gümüş dört mezhep imamı tarafından ayrı cins kabul edilirken<sup>41</sup>, günümüzde satış bedeli olarak kullanılabilen altın, gümüş, madeni para ve diğer temsîlî paralar örf ve İbn Ebi Leyla'nın içtihadı esas alınarak tek cins kabul edilir. Bazı Hanefî alimlerin tercih ettiği görüş te budur<sup>42</sup>.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbeliler cebrî takasın mümâselet şartının gerçekleşebilmesi için borçların vasıfta farklı olmamasını da şart koşmuşlardır. Burada mümâseleti etkileyen vasıftan maksat, borcun kıymetini ve borçtan beklenen faydayı etkileyen bir farklılık olduğu belirtilmiştir<sup>43</sup>. Takasa konu olan borcun vasıfları için de genel olarak şu hususlar zikredilmiştir: *Peşin olup olmamak (vade-muacceliyet), kalite (cevdet ve redaet), kuvvetlilik ve zayıflık, tedavülde olup olmama (revaç ve kesat)*<sup>44</sup>

Buna göre, borçlardan biri peşin diğeri vadeli, biri kalite bakımından üstün iken diğeri düşük kaliteli (mesela; üstün kaliteli buğday ile düşük kaliteli buğday böyledir), biri kuvvetli olduğu halde diğeri zayıf (mesela; nafaka borcu) ve biri piyasada dolaşan para ile ödenmesi gereken diğeri tedâvülde olmayan para ile ödenecek bir borç olursa bunlar arasında cebrî takas meydana gelmez<sup>45</sup>.

Borçların ödeme yerlerinin, doğuş sebeplerinin ve isbat vasıtalarının farklı oluşu ise genel olarak takasa engel değildir<sup>46</sup>.

Türk Borçlar Hukukundaki durumu ise şu şekilde özetleyebiliriz: Benzeşmeden maksat, nitelikte özdeşliktir. Nicelik farkı takasa engel değildir. Örneğin karşılıklı alacaklar paradan ibaretse, mümâsil alacaklardır. Alacaklardan birinin yüz lira, diğेरinin beşyüz lira olması takasa engel değildir. Fakat takas, doğal olarak, miktar itibarı ile az olan alacak üzerinden cereyan edecektir. Para borçlarında, aynı cinsten fakat farklı nitelikte şeylere ilişkin borçlarda (mesela) verme borcu ile yapma borcu

<sup>40</sup> Hanefiler iki şeyin aynı cins sayılmasında, maddelerin asıllarının aynı olması, aynı maksat için kullanılmalrı ve aynı vasfı taşımaları gibi kıstasları esas alırlar. (İbn Âbidin, **Reddü'l-muhtâr**, V, 183.) Malikiler bu konuda menfaat birliğini esas alırken (İbn Cüzey, 379), Şâfiîler isim ve vasıf birliğini (Erdebîlî, II, 528), Hanbeliler ise asıllarının aynı olmasını aynı cins olmanın esası sayarlar (Behûtî, III,310).

<sup>41</sup> Serahsî, XXVIII, 166; İbn Kudâme, XII, 391; Nevevî, **Ravza**, VII, 571.

<sup>42</sup> Bk. Serahsî, XXVIII,166; Kâsânî, V, 234; İbn Âbidin, **Resâil**, Beyrut ts., II, 63; Medkûr, s, 55.

<sup>43</sup> Zühaylî, a.g.e, V, 376; Medkûr, a.g.m, s, 58.

<sup>44</sup> İbn. Nüceym, VI, 217; Erdebîlî, II, 528.

<sup>45</sup> Bk. Şâfiî, **el-Ümm**, VIII,198; Serahsî, XXVIII,166; Kâsânî, V, 206; İbn Nüceym, VI, 218; Nevevî, a.g.e, III, 520; Erdebîlî, II, 528; İbn Hümâm, VII,151, 182; Behûtî, IV, 434; Ali Efendi, **Fetâvâ**, I, 428; İbn Âbidin, **Reddü'l-Muhtâr**, V, 283, 522; Ali Haydar, a.g.e, III, 317; Zühaylî, V, 377.

<sup>46</sup> Kâsânî, V, 206; Erdebîlî, II, 528; Kadri Paşa, md. 226; Medkûr, 66; Karaman, II, 543; Zühaylî, V, 378.

arasında takas imkânı yoktur<sup>47</sup>. Alacakların konusu para ise, bu benzerlik şartı gerçekleşir. Borçların konusu aynı türden mislî eşya ise mümâsillik yine vardır<sup>48</sup>. Aynı zamanda takasa konu olacak borçların vade bakımından da mümâsil olmaları şarttır<sup>49</sup>.

### **bc.Takas sebebiyle başkaları zarara uğramamalıdır.**

Aslında bu şart, İslam hukukunda, "*zarar ve mukabele bizzarar yoktur*"<sup>50</sup> şeklindeki küllî kâideye dayanır. Bunun yanında daha önce takasın bir hak olduğu ifade edilmişti. Dolayısıyla kişi takas hakkını kullanma hakkına sahiptir. Fakat İslâm hukukunda hakkı kullanma hususunda bazı tahditler getirilmiştir. Bunlardan biri de, *hakkı kullanırken başkasına zarar vermeme*<sup>51</sup> prensibidir. İşte bu şarttan kasdedilen de budur. Dolayısıyla kişinin takas hakkını kullanması bir başkasına zarar veriyorsa borçlar aynı cins ve mümâsil de olsa cebrî takas meydana gelmez<sup>52</sup>.

Mesela; İslâm hukukçularına göre, kadın fakir olup kocasına da borçlu olsa, koca ise alacağına karşılık kadının nafaka borcunu takas etmek istese, bu durumda kadın razı olmadıkça takas câiz değildir. Çünkü insanın yaşama hakkı borcunu ödemesinden önce gelir<sup>53</sup>.

Buradan da anlaşıldığı üzere nafaka ücreti ancak hayatın devamını sağlayacak kadar az ise bununla bir başka alacağı takas etmek, karşı tarafa zarar vereceğinden karşı tarafın rızasına bağlanmıştır<sup>54</sup>.

Mürtehinin, râhinin yapacağı takastan zarar görmesi de bu kabildendir. Bu sebeple rehin hakkı sahibi, rehin verenin (râhin) tasarruflarına karşı korunmak istenmiştir. Zira rehin verenin rehin konusu (merhun) üzerindeki tüm hakları rehin vermekle ortadan kalkmaz. Bundan dolayıdır ki, râhinin bu haklarından birisi olan takası, kullanarak rehin hakkı sahibinin asıl alacağını teminat altına alan rehin konusunu (merhunu) ortadan kaldırması câiz görülmemiştir. Çünkü böyle bir durumda takas, mürtehinine zarar verecektir<sup>55</sup>. Kaldı ki, İslâm hukukçuları rehinle tevsik edilmiş alacağın ödemede öncelikli olduğunda müttetikler<sup>56</sup>.

Yine iflas eden bir kimsenin mallarının bir kısmı alacaklılardan bazısına aynı cins alacakları karşısında satılsa burada da diğer alacaklılara zarar verileceğinden takas câiz görülmemiştir<sup>57</sup>.

<sup>47</sup> Aybay, 171; Eren, I, 477; Tekinay, I, 821.

<sup>48</sup> Aybay, 170.

<sup>49</sup> Tekinay, I, 822; Aybay, 171.

<sup>50</sup> Mecelle, md.19.

<sup>51</sup> Bk. Köse, Saffet, **İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması**, İstanbul 1997, s. 42.

<sup>52</sup> Medkûr, 80; Zühaylî, VII, 820.

<sup>53</sup> Bk. İbn Nüceym, IV, 218; Hamevî, **Gamzu Uyûni'l-besâir**, Beyrut 1985, III, 106; Hindiyeye, V, 481; III, 86; İbn Kudâme, IX, 47; Medkûr, 80; Zühaylî, VII, 820. (Türk Borçlar Hukukunda da takasta olumsuz şartlar sayılırken nafaka konusuna değinilerek şunlar söylenmiştir: Takas hakkının kullanılması bazı hallerde alacaklının kabulüne bağlıdır. Bu hallerden biri de, nafaka ve iş ücreti gibi, alacaklının ve ailesinin geçimi için mutlak surette zorunlu olup özel niteliği itibarı ile fiilen alacaklıya verilmesi gereken alacaklardır. Fakat nafaka ve işçi ücreti gibi alacakların ihtiyactan fazlası takas edilebilir. Bk. Eren, I, 479; Oğuzman, I, 365.)

<sup>54</sup> Bir başka örnek için bk. Zühaylî, a.g.e, V, 379.

<sup>55</sup> Behûtî, III,310.

<sup>56</sup> Atar, Fahrettin, **İslam Ycra İflas Hukuku**, İstanbul 1990, 212; Medkûr, a.g.m, 80.

<sup>57</sup> Behûtî, III, 310. Hanefilerde de benzer görüşler için bk. Merginânî, **el-Hidâye**, İstanbul 1987, III, 17.

## **bd. Takasa başvurulması dînî (şer'î) bir sakınca**

### **doğurmamalıdır.**

Prensip olarak cebrî takası câiz gören İslâm hukukçuları bazı dînî sakıncalar taşıdığı gerekçesiyle bazı hususlarda takasa başvurulamayacağını ifade etmektedirler.

Mesela; sarf bedelinin başka bir borçla takas edilmesi böyledir. Buna göre, bir sarraf, müşterisi ile belli miktar altın üzerinde anlaştıktan sonra, müşteri altınların bedelini, sarraftan daha önceki bir alacağına karşılık tutabilir mi? Yine sarrafın müşteride eskiden kalma bir alacağı varsa, ayrılan altınları buna karşılık olarak takas yoluna gidebilir mi? Veya misalimizi daha da güncelleştirerek şöyle diyebiliriz: (A), (B)'den iki bin mark karşılığında bin dolar satın alıp, markları teslim etse, ancak (B)'nin (A)'da daha önceye ait bin dolar alacağı bulursa durum ne olur?

Bir kere bin dolar borcun, sarf akdinin yapılmasından önce (karz, gasp, satın alınan bir malın bedeli gibi) her hangi bir sebeple sabit olmuş bir borç olması gerekir. *Kıyasa (İslâm hukukunda yerleşik genel kurala ) göre* böyle bir durumda takas yapmak sarf bedelini değiştirmek anlamına geldiği için câiz olmaz. Çünkü bu durum kabza engel olur. Bu İmam Züfer'in görüşüdür. İstihsana göre ise karşılıklı rıza ile bu iki borç takas yapılabilir. Çünkü burada takasla ilk sarf akdi fesh edilmiş, ödenmesi gereken bir borç bedel kılınarak yeni bir sarf akdi yapılmış sayılır<sup>58</sup>.

Yine, Hanefî -Kâsânî hariç- şâfiî ve Hanbeliler, selem akdinde, mutlak olarak yani ister selem akdinden önce olsun isterse sonra olsun önceden var olan bir borcu selem ana parası ile takas etmeyi câiz görmezler. Hatta taraflar buna razı olsa da takas câiz değildir. Bunların gerekçeleri ise genel olarak şöyledir: *Çünkü bu durumda yapılacak takas, kabzdan önce selem borcunda tasarrufla bulunmak demektir. Bu ise câiz değildir.* Ayrıca selem akdinde ana paranın akid meclisinde tamamen kabzı şarttır. Selem akdinin yapısı da bunu gerektirir<sup>59</sup>. Kâsânî ise bu durumda takasın istihsanen câiz olduğunu söylemiştir<sup>60</sup>.

Dînî bir sakınca taşınması sebebiyle takasın câiz görülmediği hususlardan birisi de takasın faize yol açmasıdır. İslâm'da faizin kesin olarak yasak olduğu ve bunun zarurati diniyyeden sayıldığı bilinen bir husustur. İlgili ayet ve hadisler faizin azını da çoğunu da yasaklamıştır<sup>61</sup>. Bunun yanında İslâm hukukçuları faiz şüphesi taşıyan şeyin haram olduğunda da ittifak etmişlerdir. Bu konuda Hz. peygamber (a.s)'ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir. **"Menfaat sağlayan her karz (borç verme) haram bir riba (faiz) dir"**<sup>62</sup>. Bu ve benzeri hadisler sebebiyle muâmelat konusunda akitler yapılırken faiz karışmamasına son derece itina gösterilmiş, bazı akit çeşitleri de taraflara faizli kazanç sağladığı için câiz görülmemiştir.

<sup>58</sup> İbn Hümâm, VII, 381, 382; Şevkani, V, 156; Döndüren, 334. Mâlikilerin caiz görmedikleri takaslar hakkında toplu bilgi için bk. Haraşî, IV, 143-145.

<sup>59</sup> Serahsi, XIV, 20; Zeylai, **Tebyin**, Bulak 1315, IV, 140; İbn Hümâm, VII,101; Erdebîlî, II,528; Behûfî, IV, 265vd.

<sup>60</sup> Kâsânî, V, 206, 218. (Medkûr da Kâsânî'nin görü\_ünü tercih eder ancak mezhebin genel görü\_ünün bu yönde olmadığını belirtir. Bk. s. 20). Ayrıca bk. Serahsî, XIII, 168; İbn Hümâm, VII,101. Bu konuda delil sayılan bir hadis için bk. Zeylai, **Nasbu'r-râye**, Beyrut 1973, IV,51.

<sup>61</sup> Bk. Bakara:188, 275,276, Âl-i Ymran:130, Nisa:29-31; Buhari, Vesâyâ: 23; Müslim, İmân: 38.

<sup>62</sup> Bk. Ebû Dâvûd, Buyu: 68; Nesâî, Buyu: 71.

Bir de özellikle Mâlikiler tarafından kabul edilip çokça kullanılan *seddü'z zerai* prensibi vardır<sup>63</sup>. Buna göre öslâmın hedeflerinden biri de harama giden yolları kapamaktır. Bu esasa göre, yapılacak olan takas herhangi bir şekilde ribaya götürecektir olursa bu takas câiz olmaz<sup>64</sup>.

Buraya kadar üç maddede yapılmalarında dînî sakınca olan takas şekillerini anlatmaya çalıştık. Ancak bu hususlardan bir kısmında kıyasa göre takas câiz görülmezken istihsana göre takası câiz gören İslâm hukukçularının olduğunu da görmüş olduk. Buna göre yapılan cebrî takas, İslâm borçlar hukukunun genelinde olduğu gibi, ribaya sebep oluyor, taraflardan en az birine zarar veriyor veya tarafları haklarını ihlal edecek derecede münakaşaya sevk ediyorsa bu şekildeki bir cebrî takas câiz değildir. Mesela, sarf akdinde sarfa konu olan paraları kabz etmeden ayrılmak, selemin sermayesini kabz etmeden ayrılmak, müslemü fihi kabz etmeden üzerinde tasarruf yapmak<sup>65</sup> vb. hususlar İslâm hukukunda yerleşmiş genel prensiplere (kıyasa) ters düştüğünden bu durumlarda takas yapmak câiz görülmemiştir.

## 2. Akdî (İttifâkî/ihitiyârî) Takas

**a. Tanımı:** Kaynaklarda akdî takasın teknik bir tanımı yapılmamıştır. Ancak genel olarak cebrî takastan bahseden Hanefî, şâfiî ve Hanbelî hukukçular yer yer de bazı konularda karşılıklı rıza ile de takasın yapılabileceğini söylemektedirler. Söz konusu hukukçular bu durumlardaki takasdan bahsederken bazen "**taraflar ittifak ederse**" bazen de "**üzerinde ictima ederlerse**" gibi ifadeler kullanmaktadırlar<sup>66</sup>. İşte buradan hareketle, bir takım şartlar altında ve tarafların rızasına gerek kalmadan gerçekleşen cebrî (kânûnî) takasın yanında bir de söz konusu şartlar bulunmasa da tarafların rızasıyla gerçekleşen takas şekli olduğu anlaşılmaktadır.

Buna göre akdî (ittifakî) takası şöyle tanımlayabiliriz: **Cebrî takasda zikredilen şartlar bulunmasa da sadece dînî (şer'î) bir mahzurun olmaması şartıyla ve tarafların karşılıklı rızasıyla gerçekleşen takasa akdî (ittifakî) takas denilmektedir.** Bir başka ifade ile, birbirine borçlu olan taraflar cebrî takas şartlarından bir veya bir kaçının mevcut olmamasına rağmen takas yapma hususunda anlaşılabilirler. Mesala, muaccel bir alacak ile müeccel bir alacağı takas edebilirler. Bunun gibi birbirine mümâsil olmayan iki alacağı takas etmek hususunda da anlaşmaları mümkündür. İşte bu anlaşmaya *akdî takas* adı verilir<sup>67</sup>.

Alman, İsviçre ve Türk hukuklarında da akdî takas kabul edilmiştir.<sup>68</sup>

## b. Akdî (İttifakî) Takasa Ait Bazı Örnekler

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İslâm hukukçuları hem cebrî takası hem de ittifakî takası kabul etmiş; eserlerinde her ikisine de yer vermişlerdir. Biz burada fıkıh kitaplarında akdî takasla ilgili olarak bulabildiğimiz misallerin bir kısmını aşağıya almak istiyoruz.

<sup>63</sup> Her ne kadar bu prensibi en çok zikreden ve kullananlar Mâlikiler ise de diğer mezhepler de bu esasa göre hüküm çıkarmışlardır. Bk. Abdülkerim, Zeydan, *el-Veciz*, Bağdat 1987, 249.

<sup>64</sup> Konuyla ilgili bazı örnekler için bk. Haraşî, IV, 143; Medkûr, 25.

<sup>65</sup> Zühaylî, a.g.e, V, 380.

<sup>66</sup> Örnek için bk. İbn Nüceym, a.g.e, VI, 217.

<sup>67</sup> Bk. Zühaylî, a.g.e, V, 385; Döndüren, 332.

<sup>68</sup> Eren, I, 475; Oğuzman, I, 357.



1. Bir şeyi emânet (vedi'a) olarak elinde bulunduran kimsenin, emânet verende, bu emânet cinsinden bir alacağı olsa, karşılıklı rıza olmadıkça emânet şeyi alacağına karşılık olarak takas yapamaz. Gasbedilen şey de vedi'a gibidir. Yine eğer iki borç (deyn) birbirinden farklı cinslerden olur veya nitelikleri değişik olur yahut her ikisi vadeli bulunur veya birisinin vadesi gelmiş olur, diğeri vadeli bulunursa bu gibi borçlar (deyn) arasındaki takas ancak karşılıklı rıza ile gerçekleşir. Eğer cinsler farklı olur ve taraflar takas yaparlarsa, mesela; A'nın B'ye yüz dirhem (gümüş para) borcu olsa, B'nin de ona yüz dinar (altın para) borcu bulursa takas yaptıkları takdirde, yüz dinarın yüz dirheme karşılık olan kısmı düşer ve geri kalan borç devam eder. Diğer yandan erkeğin eşine olan birikmiş nafaka borcu, ondan olan bir alacağı ancak karşılıklı rıza ile takas edilebilir. Çünkü nafaka borcu zayıf bir borçtur<sup>69</sup>.

2. Efendi mükâteb kölesinin bir şeyini telef etse ve bu telef sebebi ile borçlandığı şey de kitâbet bedeli olarak alacağı şeyin cinsinden olmasa, takas yapmak üzere anlaşmadıkça bu durumda takas meydana gelmez<sup>70</sup>.

Netice olarak diyebiliriz ki, İslâm hukukçularının *ittifakî takas* dedikleri bu takas şekli modern hukukta *akdî takas* veya *takas anlaşması* gibi ifadelerle anılmaktadır. Buna göre akdî takasta en önemli şart, tarafların karşılıklı olarak takas yapmaya razı olmalarıdır. Rıza bulunup takasın yapılmasında dînî bir sakınca olmadıkça cinsleri ve vadeleri farklı borçlar arasında da takas yapmak câizdir.

## G. TAKASIN HUKÛKÎ SONUÇLARI

### 1. Takasın Karşılıklı Borçları Düşüren Bir İskat Vasıtası Oluşu

İslâm hukukçularının ifadelerine göre takasın en önemli sonucu karşılıklı borçları düşürmesidir. Dolayısıyla ilgili şartlar bulunup taraflardan en az biri takas beyanında bulunursa miktarı aynı olan borçlar tamamen, miktarı farklı olanlar ise azı oranında sukût edecektir. Ancak İslâm hukukçuları takasın sadece bir borç düşürme sebebi olmadığını aynı zamanda ifa anlamı da taşıdığını ifade ederler. İfâni takas sonucunda borçlar ifa edilmiş de sayılacağından tarafların artık karşılıklı ifa külfetine girişmeleri gerekmez.<sup>71</sup>

İslâm hukukçuları, takası hem borcu iskat ettiren hem de borcun ifası sonucunu doğuran bir yol olarak kabul etmişlerdir. Ancak takas ile sâkit olan borcun kendisi midir? yoksa istenmesi (mutalebe) midir? meselesini tartışmışlardır. Maliki, şafii ve Hanbelilerden oluşan cumhura göre takas, hem borçların aslını hem de talep edilmesini düşürür. Böylece de zimmetler hem borçtan hem de borcun istenmesinden (mutalebe) kurtulmuş olur<sup>72</sup>. Hanefilerin görüşüne göre ise takas, borcun aslını düşürmez. Sadece onun talep edilmesini düşürür. Borcun kendisi ise, her ne kadar onu talep etmek sahih olmazsa da zimmeti işgal etmeye devam eder...<sup>73</sup>. Ancak Hanefilerin bu görüşleri tenkit edilmiştir. Mesela; Medkûr bu görüşle ilgili olarak şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Aslında bu, oldukça garip bir görüştür, adalete sığmaz. Çünkü bir kimse

<sup>69</sup> İbn Âbidin, Reddû'l-Muhtâr, V, 266.

<sup>70</sup> Şâfii, *el-Ümm*, VIII,195. Başka örnekler için bk. Semerkandî, a.g.e, III, 29; İbn Nuceym , VII, 217; Hindiyeye, III, 331; Bezzaziye, IV, 481(Hindiyeye kenarında); Şirbînî, IV, 534; İbn Kudâme, IX, 386; Haraşî, IV, 143; *Mürşidü'l-hayran*, md. 226, 228, 229, 230 ve 231.

<sup>71</sup> İbn Cüzeyy, 287; Haraşî, IV, 143; Ali Efendi, I, 423; Medkûr, s. 34.

<sup>72</sup> Erdebîlî, II,528; Behûtî, III, 310.

<sup>73</sup> Kâsânî, V, 234; Ankaravîyye, I, 342; Hamevî, a.g.e, III, 93-94.

alacaklısına borcunu ödese veya o borcu onunla takas yapsa, bundan sadece onun artık bu konudaki sorumluluğunu kaldırdığı ve bu açıdan zimmetini arındırdığı manası çıkar. Yoksa sadece bu borcun kendisinden istenmesini önlemek için gayret ettiği manası çıkmaz"<sup>74</sup>. Gerçekten de eğer bir borç istenmeyecekse bunun zimmeti işgal etmesinin anlamı nedir ve taraflara ne sağlayacaktır? Bu sebeple burada cumhurun görüşü tercihe şayan görülmektedir.

Türk Borçlar Hukukunda da takasın bir iskat sebebi olduğu şu şekilde ifade edilmiştir: Muteber şekilde yapılan takas beyanı, beyanda bulunanın karşı tarafa olan borcu ile ondan alacağını azı tutarında sukut ettirir<sup>75</sup>.

## 2. Borçların Birden Fazla Olması Durumu

Buraya kadar anlatılanlarda olduğu gibi, karşılıklı borçlar birer tane olduğu zaman takas yapılırken izlenecek yolun ne olduğunu anlatmış olduk. Fakat taraflardan birinin veya her ikisinin borçları birden fazla ise takas nasıl olacaktır? İslâm hukukçularının konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

a. Aynı cinsten ama müteaddit borcu olan kimse borcunun bir kısmını ödeyip, ne edâ anında ve ne de sonradan ödemeyi hangi borca karşılık yaptığını belirtmemişse ödeme, oranlarına göre bütün borçlarından olur.

b. Borçlu ödeme anında belli bir borçtan dolayı ödeme yaptığını beyan edip, alacaklı ise bunu rettetmezse tayin edilen borç ödenmiş olur. Alacaklı tayini redderse (a) şıkkındaki gibi olur.

c. Borcu ödeyip, ödeme anında tayin yapmamışsa ödedikten sonra bunu dilediği borca karşılık sayma hakkına sahiptir<sup>76</sup>.

Takasın hukûkî sonuçlarını bitirirken konuyla alakalı gördüğümüz iki hususa daha işaret etmek istiyoruz. Bunlardan birisi, takas hakkından feragat diğeri ise yapılmış olan takas işlemini iptaldir.

İslâm hukukçularının genel kabulüne göre, bir hak henüz doğmadan ondan feragat etmek câiz değildir<sup>77</sup>. Buna göre takas hakkı doğmadan ondan feragat etmek veya onu iskat etmek câiz olmayacaktır. Bu hususta cebrî takas ile ittifaki takas arasında fark yoktur<sup>78</sup>. Takas için gerekli şartlar doğduktan sonra takas hakkından feragat ise cebrî takasta câiz değildir. Çünkü bu takas ilgili şartlar bulununca tarafların rızasına gerek kalmadan kendiliğinden meydana gelir. Akdî takasta ise meydana gelişinde tarafların rızası şart olduğundan bu haktan vazgeçmek câizdir. İani taraflar bu haklarını kullanmayabilirler<sup>79</sup>.

Türk Borçlar hukukunda ise hem takas hakkının sübutundan önce hem de sonra bu haktan feragat edilebilir<sup>80</sup>.

<sup>74</sup> Hanefilerin bu değerlendirmesine yapılan bir başka itiraz için de bk. Medkûr, 34.

<sup>75</sup> Oğuzman, I, 366.

<sup>76</sup> Bk. İbn Kâdi Simavna, *Câmiu'l-fusûleyn*, Mısır 1300, II, 217. Ayrıca bk. Ankaravîyye, I, 328; Medkûr, s.38-39.

<sup>77</sup> İbn Kâdi Simavna, a.g.e, II, 217.

<sup>78</sup> Medkûr, 40.

<sup>79</sup> Medkûr, 40, 48.

<sup>80</sup> Bk. Oğuzman, I, 163-164, Saymen, 1448; Senhûrî, III, 912-913; BK. md. 124.

Takası iptal etme meselesine gelince; takas, sahih bir şekilde meydana gelmişse onun fesih veya bir başka yolla iptal edilmesine imkân yoktur. Çünkü "*sâkıt olan şey (tekrar) avdet etmez*"<sup>81</sup>. Buna göre de borç sâkıt olup ortadan kalkınca artık bu durumun bozulması, borç hiç sâkıt olmamış gibi bir halin meydana gelmesi mümkün değildir. Bunun gibi takas yapıp karşılıklı borçlar düşünce bu takası olmamış var saymak da mümkün değildir. Ancak sahih bir takasın meydana gelmesinden sonra, üçüncü şahısların zarara uğraması veya borçlulardan birinin takastan sonra borcunun zâil olmasını gerektiren bir durum meydana gelebilir. İşte böyle durumlarda takasın iptal edilmesi veya bozulması söz konusu olabilir<sup>82</sup>.

## H. Takasla Bazı Terimlerin Karşılaştırılması

Bu bölümü bitirirken bir hukuk terimi olarak, "takas" ile sık sık onun yerine kullanılan veya onunla karıştırılan iki hukûkî terimi karşılaştırmak istiyoruz. Bunlardan birisi "trampa" diğeri ise "mahsup" terimidir.

**1. Trampa:** Özellikle Türkçe yazılan bazı kitaplarda veya Arapça'dan yapılan çevirilerde **takas** ile **trampa** zaman zaman bir birinin yerine kullanılmaktadır. Aslında bu kullanımın sebebi, "**takas**" kelimesinin Türkçede hem takası hem de trampayı andıracak şekilde kullanılmasıdır. Ancak bu kullanım, yani Türkçedeki "**takas**" kelimesiyle ifade edilmek istenen, iktisadî anlamdaki takastır ki, bunun esas adı trampa'dır. İktisat dilinde takas ile trampa aynı anlamda kullanılmakta olup Türkçeye de bu kullanım yerleşmiştir. Halbuki hukukçuların terminolojisindeki "**takas**", "**trampa**" dan tamamen ayrı bir şeydir. Bu durum İslâm hukukunda da, modern hukukta da böyledir. Bir kere İslâm hukukçuları takası ve trampayı ayrı kelimelerle ifade etmektedir. Mesela; takası, "**el-mukassa**" veya "**et-tekass**" kelimeleriyle ifade eden İslâm hukukçuları, trampayı "**el-mukayade**" kelimesiyle ifade etmektedirler.

Yine her iki kelimenin terim anlamına baktığımızda da bu farklılığı görmek mümkündür. İslâm hukukçuları trampayı (mukâyada) şöyle tarif etmişlerdir: "*mukayada, ikisi de nakit olmamak üzere bir aynı, diğeri ile değiştirmektir ki, Türkçede buna "trampa" denilmektedir*"<sup>83</sup>.

İktisatçılar ise trampayı şöyle tarif etmektedirler: "Malın bir başka mal ile değiştirilmesi esasına dayanan, alış-verişlere trampa (veya takas) denilir"<sup>84</sup>.

Yukarıdaki tarifler dikkate alındığında görülecektir ki, trampa akdinde, alınıp verilen nesnelere her ikisi de nakit olmayacağı gibi biri mal diğeri nakit de olmayacaktır. Çünkü bunlardan birincisi sarf akdi, ikincisi ise mutlak satım akdidir. Mesela A atını B'ye verir, bunun karşılığında B'nin halısını alırsa trampa akdi gerçekleşmiş olur. Bir ayn (muayyen mal), zimmeti bağlayan bir borç (muayyen olmayan nakit veya misli mal) karşılığında satılırsa akit yine trampa (mukayada) olmayıp mutlak satım akdi olur<sup>85</sup>. Bu izah ve tariflerden de anlaşılacaktır ki, trampa

<sup>81</sup> Mecelle, md.51.

<sup>82</sup> Örnekler için bk. Hamevî, III, 101; Zühaylî, V, 385.

<sup>83</sup> Mecelle, md.122. Bir başka ve tarif ise şöyledir: "**Bey'i mukâyada: nakit kabilinden olmayan bir aynı diğeri bir ayn ile, yani: altın ve gümüşten başka bir malı, diğeri bir mal ile mubadele etmektir ki buna lisanımızda "trampa" denir. Bir kitabı diğeri bir kitap ile değiştirmek gibi.** Bilmen, **Hukûku İslâmiyye**, VI, 8.

<sup>84</sup> Ayhan Öney, **İktisadi ve Ticari Deyimler Sözlüğü**, Ankara 1976, s. 368.

<sup>85</sup> Mecelle, md. 122,379 maddeler ve şerhleri, Karaman Hayrettin, **Anahatlarıyla İslam Hukuku**, 158.

esas olarak mallar (a'yân) arasında yapılırken takas borçlar (özellikle de deyn vasıflı borçlar) arasında olmaktadır. Yine trampa bir akit olup borç doğurduğu halde takas mevcut borç ilişkisini sona erdiren ve düşüren bir sebeptir. Hülasa yerleşik birer terim olmaları sebebiyle takas ile trampa arasında fark vardır.

**2. Mahsup:** "Takas" kavramıyla karıştırılan bir başka kavram da "mahsup"tur.

İslâm hukukunda mahsup ile takas aynı anlamda kullanılmıştır. Çünkü verilen misaller ve takas kelimesine yüklenen anlam, teknik ve hukûkî anlamda olmasa da luğat anlamı itibariyle mahsupla aynı sayılmaktadır. İfai yapılan işlem sonucunda taraflar karşılıklı olarak ödeşmiş ve hesaplaşmış olmaktadırlar<sup>86</sup>.

Türk Borçlar hukukunda ise takas ile mahsubun ayrı ayrı hukûkî ilişkileri ifade ettikleri belirtilmiştir. Oğuzman, konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Tatbikatta çok kere takasla eş anlamda kullanılan hatta Borçlar Kanunu'nda takas yerine kullanılmış bulunan "*mahsup*" tabiri, aslında hukuken farklı bir müesseseyi ifade eder. *Mahsup*, bazı sebeplerle bir alacak miktarında indirim yapılmasıdır. Mahsubu sadece borçlu değil, ilgili her şahıs ileri sürebilir"<sup>87</sup>.

## SONUÇ

**İslâm Borçlar Hukukunda Takas İşlemi** adlı araştırmamızda vardığımız sonuçları şöyle özetleyebiliriz:

Takas, *el-Mukâssa* veya *et-takâs* şeklinde ilk devir fıkıh kitaplarından itibaren İslâm hukukunda yerleşik bir terim olarak yer almıştır. Ancak dört büyük fıkıh mezhebi içerisinde takası teknik olarak ilk tanımlayan Mâlikiler olmuştur. Yine bu mezhep hukukçuları takası müstakil bir başlık altında ele alırken diğer mezhep hukukçuları takasa, *sarf*, *mükâteb*, *nafaka* ve *selem*...gibi konular içerisinde ve meseleler şeklinde yer vermişlerdir.

İslâm hukukunda olduğu gibi modern hukuk eserlerinde de takasın çeşitlerinden ve yapılış şekillerinden bahsedilmiştir. Fransız hukuk sisteminde kânûnî (cebrî) takas esas alınırken Alman-İsviçre ve Türk hukuk sisteminde kânûnî takasın yanında akdî (ittifâkî) takasa da yer verilmiştir. İslâm hukukçularından Mâlikiler eserlerinde daha çok ittifâkî takasa yer verirken diğer mezhepler her iki takasa da işaret etmişlerdir.

Bu araştırma sonucunda ortaya çıkmıştır ki, Türkçede yaygın olarak kullanılan takas tabiriyle bizim incelediğimiz takas işlemi arasında bir ilişki yoktur. Çünkü Türkçedeki takas daha çok iktisadî anlamdaki takası yani trampayı ifade etmek için kullanılırken bizim üzerinde durduğumuz takas borcu sona erdiren sebeplerden biridir.

Bir başka ifadeyle, Türkçedeki takas bir akdî ilişkinin başlangıcını ve şeklini ifade ederken bizim üzerinde durduğumuz takas bir akdî ilişkinin sona eriş yollarından birini anlatmaktadır.

Hem İslâm hukukçularının hem de modern hukuk yazarlarının cebrî takasın şartları olarak ileri sürdükleri hususlar arasında büyük benzerlik vardır. Hatta "takasta dînî bir sakınca olmamalıdır" şartının dışında her iki hukuk sistemi arasında temelde önemli bir farklılık gözükmemektedir.

<sup>86</sup> Asım Efendi, "Takas" md., II,1206; **Lugat-ı Osmaniyye**, "takas" md., İstanbul 1332, 1, 184; Ergüney, 434; Yaran, Rahmi, **İslam Hukukunda Borcun Gecikmesi**, İstanbul 1997, s, 113.

<sup>87</sup> Bk. MK. md. 907; Oğuzman, 1, 286, 368. Benzer misaller için bk. Aybay, 174.

Gerek İslâm hukukunda gerekse modern hukukta üzerinde durduğumuz anlamıyla takas, borcu düşüren sebeplerden birisi olarak kabul edilmiş ve hukûkî muamelelere sadelik getirdiği ifade edilmiştir.

# İSLAM HUKUKUNDA ŞAHSA (NEFSE) KEFÂLET MÜESSESESİ VE TÜRK CEZA MUHAKEMELERİ HUKUKU'NDAKİ TEMİNATLA SALIVERME MÜESSESESİ İLE MUKAYESESİ

Yrd.Doç.Dr.Abdullah KAHRAMAN\*

## GİRİŞ

Klasik fıkıh kitaplarının **muamelat** genel başlığı altında ele alınan konulardan biri de **kefalettir**. İslam hukukçuları kefaleti "*Bir kimsenin, başka birisinin borcunu ödeme, şahsını mahkemeye ihzar ve satılan bir malı teslim hususunda zimmetini o kimsenin zimmetine eklemesidir*"<sup>1</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Kefalet açıkça Kur'an'da yer almamakla birlikte Yusuf suresinin 72. ayeti genel olarak kefalitin delili sayılmıştır. Hadis kitaplarında ise kefalet adıyla özel başlıklar açılmıştır<sup>2</sup>. İslam hukukçuları ilk dönemlerden itibaren yazdıkları eserlerde kefâleti genel olarak *mala kefâlet* ve *nefse kefâlet* olmak üzere iki genel kısma ayırmışlardır. *Mala kefâlet* ile ilgili hükümler daha çok borçlar hukuku hükümleri içerisinde mütalaa edilebilirken *nefse kefâlet* İslam hukukuna mahsus, özel hüküm ve uygulaması olan bir kefâlet çeşididir. Görebildiğimiz kadarıyla İslam hukukunun haricindeki hukuk sistemlerinde böyle bir kefâlet çeşidi yer almamaktadır. Nefse kefâlet ise genel anlamıyla, *bir şahsın mahkemeye ihzarına (getirilmesine) bir kimsenin kefil olmasıdır*. Bunun yanında bir kimsenin bir mahallede ikametini, bir ülkede çalışmasına kefil olmak da nefse kefâlet kapsamına dahildir. Bu konuda bir kısım uygulama örnekleri de vardır<sup>3</sup>. Ancak biz burada nefse kefâletin bu uygulamaları üzerinde durmayacağız. Biz, bir kefâlet çeşidi olan nefse kefâlet kavramını ele alıp *Türk Ceza Muhakemeleri Hukuku*'nda yer alan "*Teminatla Salıverme Müessesesi* " ile bir mukayesesini yapmak istiyoruz. Bunun için önce fıkıh kitaplarında yer aldığı şekliyle nefse kefâleti anlatıp sonra da bahsi geçen müessese ile mukayeseye çalışalım.

## I.KAVRAM

Şahsa kefâlet, *bir kimsenin şahsını mahkemeye veya belirlenmiş başka bir yere ihzar ve teslim kefil olmaktır*<sup>4</sup>. Bir başka ifadeyle, *belli (malum) bir kimsenin (ki, borçlu (sanık) veya davalıdır) şahsına kefil olmaktır*. Bir kimsenin filan gün teslim etmek üzere diğer kimsenin şahsına kefil olması gibi<sup>5</sup>. Buna göre şahsa kefâlet, borçlu (sanık) veya davalının mahkemeye veya önceden tayin edilmiş belirli bir yere getirileceğine kefil olmayı ifade eder.

Şahsa kefâleti İslam hukukçularından -kendisine nisbet edilen bir görüşe göre - *İmam Şafî*<sup>6</sup> ve *Zahiriler* hariç<sup>7</sup> diğer İslam hukukçuları genel olarak kabul etmişlerdir. Ancak onlar, bu kefâleti farklı terimlerle ifade etmişlerdir. Hanefiler bunun için dah çok **nefse kefâlet** terimini kullanırken Safî ve Hanbeliler **bedene kefalet** terimini tercih etmekte, Maliki ve Zahiriler ise, **Veche (yüze) kefâlet** tabirini kullanmaktadırlar<sup>8</sup>. Bunun yanında Hanefilerin haricindeki İslam

\* Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğr. Üyesi.

<sup>1</sup>Bk. Serahsi, el-Mebcut, XIX, 161; Kasani, Bedayi, VI, 2; İbn Kudame, el-Muğni, V, 70; Mecelle, md. 612.

<sup>2</sup>Bk. Buhari, Kefalet: 1.

<sup>3</sup>Bazı örnekler için bk. Ziyauddin Efendi, **Camiu Envari's-Suk\_k ve Lamiu'd-Diya li Zevi's-Şuk\_k (Sakk-i Cedid)**, 379-383; Ahmed Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri**, II, 246; III, 106; VIII, 111.

<sup>4</sup> Serahsi, el-Mebcut, XIX vd. ; Merginani, **el-Hidaye**, III, 96; **Mecelle**, md. 613; Ali Haydar, **Düraru'l-hukkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam**, II, 14; İbn Kudame el-Makdisi, **eş-Şerhu'l-Kebir**, V, 98; Düsüki, **eş-Şerhu'l-Kebir**, III, 344; Şirbini, **Muğni'l-Muhtac**, II, 203; Bilmen, **Hukuku İslamiye**, VI, 244.

<sup>5</sup>Ali Haydar, II, 14.

<sup>6</sup> İbn Kudâme, **el-Muğni**, V, 95; Şirbini, II, 203; Bilmen, VI, 265.

<sup>7</sup> İbn Hazm, **el-Muhalla**, VI 407.

<sup>8</sup> İbn Rüşd, **Bidayetü'l-Müctehit**, II, 295; İbn Hazm, VI, 407. İslam hukukçularının bu kefalet çeşidini ifade etmek için çeşitli lafız ve tabirler kullanmalarından anlaşıldığına göre, irade beyanında şahsın kendisini ifade edecek en

hukukçuları borca ve mala kefâleti daha çok *daman* kavramı ile ifade ederken şahsa kefâleti ifade etmek üzere genellikle *kefâlet* terimini kullanmaktadırlar. Biz ise bu kefâlet çeşidini ifade etmek için daha açık olduğundan *şahsa kefâlet* terimini kullanmayı tercih ettik. Mahkemeye ihzarına kefil olunan kimse bazen borçlu bazen de suçlu olduğundan bunu ifade etmek için de *borçlu (sanık)* tabirini kullanacağız.

İslam hukukçuları, aralarındaki kavram farklılığına ve hukûki sonuçlarında az da olsa ihtilaf etmelerine rağmen bu kefâlet türüyle, borçlu (sanık) veya davalının borcunu ödemek veya yargılanmak üzere mahkemeye ihzarını kasetmektedirler. Yoksa bu kefâlet türüyle hiçbir zaman bir şahsın cezasını üstlenmek veya onun yerine cezalandırılmayı kabul etmek kastedilmemektedir. Çünkü İslam ceza hukukunda hakim olan *cezanın şahsiliği prensibi* gereğince, ne kadar yakın olursa olsun hiçbir akraba veya dost diğerinin işlediği suçtan dolayı sorumlu tutulamaz. Zira Kur'an'da "*Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez...*"<sup>9</sup> buyurulmuştur. Ancak şahsı, borcunu ödemesi için mahkemeye ihzara kefil olan "*eğer onu şu zamanda veya yerde teslim edemezsem borcunu ödemek bana aittir*" derse o zaman borcun ödenmesinden sorumlu olur<sup>10</sup>.

Bu sebeptendir ki, kefil olan onun yerine cezalandırılmaz. Bunun bir sonucu olarak İslam hukukçuları bizzat cezaya kefâleti caiz görmemişlerdir. Çünkü kefâletin temel şartlarından biri de borcun konusunun (mekfulunbihin) kefiliden istihsalinin (tahsilinin) mümkün olmasıdır. Ancak kısas, had, zina, hırsızlık ve iftira suçundan dolayı kendisine had uygulanacak şahsı veya tazir cezası bulunanı bu cezaların tatbiki için mahkemeye ihzara kefâlet caiz görülmüştür. Bir de paraya çevrilmesi veya parayla takdiri mümkün olan cezaların sadece bedeline kefâlet caiz görülmüştür<sup>11</sup>.

O halde bu kefâlet türünde kefilin borcu, *bir tazminat değil daha çok bir teminat ve teslim* borcudur. Bu hem cezaların infazında hem de borçların ifasında bir teminatır<sup>12</sup> Şahsa kefâlet, davalının mahkemeye ihzarını da kapsaması açısından modern hukuktaki kefâletle veya teminatla salıverme müessesesine benzemektedir. Dolayısıyla yeri geldikçe şahsa kefâlet hükümlerini bu müessese hükümleriyle karşılaştırmaya çalışacağız.

## II.ŞAHSA KEFÂLETİ KABUL EDEN VE ETMEYENLERİN DELİLLERİ

Daha evvel İmam Şafii ve Zahiriler hariç diğer İslam hukukçularının şahsa kefâleti kabul ettiklerini belirtmiştik. İmam Şafii'den bu konuda farklı bir görüş nakledilmesine rağmen daha sonraki Şafii hukukçular şahsa kefâletin caiz olduğunu söylemiş ve mezhebin genel görüşü de bu yönde olmuştur. Biz de önce kefâleti kabul edenlerin sonra da etmeyenlerin delillerini zikredip değerlendirelim.

### A.KABUL EDENLERİN DELİLLERİ

Şahsa kefâletin caiz olduğunu söyleyenler bazı nakli ve akli delillere dayanmışlardır. Bunları şöylece sıralayabiliriz:

1- "*(Yakub) dedi ki; Kuşatılmanız (ve çaresiz kalma durumunuz hariç), onu bana mutlaka getireceğinize dair Allah adına bana sağlam bir söz vermediğiniz takdirde onu (Yusuf'un kardeşini) sizinle göndermem.Ona (istediği şekilde) teminatlarını verdiklerinde dedi ki; söylediklerimize Allah şahittir.*"<sup>13</sup>

---

kapsamlı tabiri kullanma gayreti onları farklı tabirler kullanmaya sevk etmiştir. Nitekim kullanılan "*vech*", "*nefs*", "*beden*"...gibi ifadelerin kimi mecaz kimi de hakikat yoluyla şahsı ifade etmektedir.

<sup>9</sup> Fatır, 35/18.

<sup>10</sup> el-Hafif, *ed-Daman fi's-Şeriat'l-İslamiyye*, II, 146-147.

<sup>11</sup> İbn Hümam, *Fethu'l-Kadir*, VII, 165;; Molla Hüsrev, *Düraru'l-Hukkam*, II, 301; İbn Âbidin, *Reddül-Muhtar*, V, 297; İbn Kudame, V, 96vd.; Şirbini, II, 203vd.

<sup>12</sup> Kasani, VI, 8; İbn Kudame, V,96.

<sup>13</sup> Yusuf, 12/ 66.

Ayette geçen **mevsik** kelimesi, aslında kesin söz anlamına gelmektedir<sup>14</sup>. Ancak özellikle Şafii ve Hanbeli hukukçular bunu kefil anlamına alarak ayetin şahsa kefâletin delili olduğunu söylemişlerdir<sup>15</sup>. Bunun yanında çağdaş bazı İslam hukukçuları da ayette geçen bu kelimenin aslında Hz. Yakub'un oğullarından aldığı kesin sözü ifade etmekle birlikte şahsa kefâlete de işaret yoluyla delil olabileceğini söylemişlerdir<sup>16</sup>.

İlk bakışta ayette, üzerinde durduğumuz şekliyle şahsa kefâlet sözkonusu değildir. Zira bizim üzerinde duduğumuz kefâlette kefil olunan şahıs borçlu (sanık) veya davalıdır. Burada ise Hz. Yakub daha evvel oğlu Yusuf'un başına gelenlerin aynısının diğer oğlu Bünyamin'in de başına gelmesinden endişe etmekte, diğer oğullarıyla bu oğlunu göndermekte tereddüt gösterip onlardan bunun başına bir şey gelmemesi veya sağ salim teslim edilmesi yolunda teminat (Allah adına verilmiş kesin söz, muhtemelen yemin) istemektedir. Dolayısıyla burada daha çok emanete dair teminat sözkonusudur. Belki konumuzla ayetin kesiştiği tek nokta her ikisinde de bir teslim ediminin bulunmasıdır. Bu noktadan bakılarak uzak bir ihtimal olmakla birlikte ayet şahsa kefâlete delil sayılmıştır.

2- "*Kefil, öder( sorumlu olduğu şeyi tazmin eder)*"<sup>17</sup> hadisi. Hanefi ve Maliki hukukçular şahsa kefâlete bu hadisi delil göstermişlerdir. Bu hadisin hem mal ve hem de şahsa kefâlete delil olduğunu, zira hadisin umum ifade ettiğini söylemişlerdir<sup>18</sup>. Hanefi hukukçularından İbn Hümmam ve el-Baberti ise hadisin mutlak olduğunu; *mala veya şahsa kefil olan* diye bir kayıt taşımadığını söyleyerek hadisin şahsa kefâlete de delil olduğunu söylemiştir<sup>19</sup>.

Gerçekten de bu hadis hem *amm* hem de *mutlak*tır. Dolayısıyla hem mal hem de şahsa kefâleti kapsamına alır. Aynı zamanda hadisin *mücmel* olduğunu da söyleyebiliriz. Gerek Hz. Peygamber gerekse daha sonraki uygulamalar hadisin amminin tahsis ve mutlakını takyit etmemiştir. Ama mücmelini mübeyyen hale getirmiş, böylece de hadisin hem mala hem de şahsa kefâlete delil olabileceğini göstermiştir. Nitekim birazdan zikredeceğimiz deliller de hadisin uygulama alanlarına işaret etmektedir.

3-Ebu Hureyre'den rivayet olunduğuna göre "*Hz Peygamber töhmet (itham/zan) altında bulunan bir sanıktan teminat ve ihtiyat olsun diye kefil almıştır*"<sup>20</sup>.

4-Hz. Ömer ve Ali arasında cereyan eden bir davadan ötürü Ümmü Gülsüm Hz. Ali'nin şahsına (nefsine) kefil olmuştur<sup>21</sup>.

5-Amr el-Eslemi, hanımının cariyesiyle zina eden bir adamı had uygulanmak üzere Hz. Ömer'e gönderirken ondan kefil almış, Ömer de Amr'ın bu uygulamasına itiraz etmemiştir<sup>22</sup>. İbn Hacer el-Askalani'nin ifadesine göre sahabe de had uygulanacak kimseden kefil alınmasına itiraz etmemiştir<sup>23</sup>.

<sup>14</sup>İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, "V-S-G" md., X, 371; Karahisari, **Ahteri Kebir**, "V-S-G" ve "Muvasaga" md., II, 353, 413.

<sup>15</sup>İbn Kudame, V, 96; Şirbini, II, 203.

<sup>16</sup>Bk. Salus, el-Kefale, 30.

<sup>17</sup>Tirmizi, Buyu, 39; İbn Mace, Sadakat: 9.

<sup>18</sup>Merginani, III, 96; İbn Hümmam, VII, 165; İbn Rüşd, II, 295; İbn Kudame, V, 96; Tahanevi, **İ'lau'-Sünen**, XIV, 480 vd.

<sup>19</sup> İbn Hümmam, VII, 165; Baberti, **el-İnaye**, VII, 165.

<sup>20</sup>Beyhaki, Sünen, II, 77; Tahanevi, XIV, 488.

<sup>21</sup>İbn Hümmam, VII, 165.

<sup>22</sup>Buhari, Kefalet: 1

<sup>23</sup>İbn Hacer, Fethu'l-Bari, IV, 370, (Buhari'nin kefalet bölümünde yer alan bir olayı da şahsa kefalete delil sayanlar olmuştur. Ancak Buhari şarihi Ayni, bunun taahhut anlamını içermediğini söyleyerek fikhi anlamda bir kefalet olamayacağını ifade etmiştir. Bk. **Umdetü'l-Kari**, XII, 115; İbn Hacer ise bunda da taahhut anlamı bulunduğunu iddia ederek ilgili olayı şahsa kefalete delil saymıştır. Bk. **Fethu'l-Bari**, IV, 370; Nevevi, **el-Mecmu**, XIII, 214 vd. (Burada olayın geniş bir değerlendirilmesi de vardır).



6-Hanefi hukukçusu Serahsi ise şahsa kefâletin delili sadedinde yukarıdaki delillere ilaveten şunları söyler:

*Kadı Şureyh*, bir başkasının şahsına kefil olan oğlunu bu taahhüdünü yerine getirmedeği için hapsedmiş daha sonra davalı bulunup getirilince oğlunu serbest bırakmıştır. Bu da şahsa kefâletin sahih olduğuna bir delildir. Eğer sahih olmasaydı bu taahhüdü yerine getirmeyeni hapsedmemesi gerekirdi. Ayrıca Hz. Peygamber'den bu yana şahsa kefâlet uygulana gelmiştir<sup>24</sup>.

Şahsa kefâletin caiz olduğunu söyleyen İslam hukukçuları bu nakli delillerin yanında bu kefâletin insanların mala kefâletten daha çok başvurduğu bir kefâlet çeşidi olduğu<sup>25</sup>, insanların haklarını koruma<sup>26</sup> bakımından insanların buna ihtiyaç duyduğu<sup>27</sup> ve de insanların bunda maslahatı (yararı) bulunduğu<sup>28</sup> gibi gerekçelerle aklen de bu kefâletin caiz olduğunu savunmuşlardır.

## B.KABUL ETMEYENLERİN DELİLLERİ

Kaynakların ifadesine göre, şahsa kefâletin caiz olmadığını söyleyen İmam Şafii ile Zahirilerdir. Şafii, Hanefi, Maliki ve Hanbeli mezhebinin müdellel olarak anlatan fıkıh kitaplarında Şafii'nin bu kefâlet çeşidini caiz görmediği ifade edilmektedir<sup>29</sup>. Buna delil olarak da Şafii'nin nakli delillere değil de<sup>30</sup> bazı akli delillere dayandığı söylenmektedir. Buna göre, Şafii, hür bir insanın başkasının tasarrufu altına girmesinin caiz olmadığını<sup>31</sup>, şahsa kefâlette kefil, borçlu (sanık) üzerinde velayet hakkına sahip olmadığından onu teslim etmeyeceğini, teslimine güç yetiremeyen şeye de kefâletin sahih olmadığını dolayısıyla bunun havadaki kuşa kefil olmak gibi bir şey olduğunu söyleyerek şahsa kefâleti kabul etmez<sup>32</sup>.

Şafii'nin bu itirazına veya görüşüne de, bu kefâlet çeşidinde kefil, borçlu (sanık)nun yerini alacaklıya gösterip ikisinin arasını düzeltmek (aralarındaki borç ilişkisini sona erdirmek) veya hakimnin tayin edeceği memurların yardımıyla borçlu (sanık) veya davalıyı teslim edebilir, dolayısıyla bu kefâlet caizdir, diye cevap verilmiştir<sup>33</sup>.

<sup>24</sup>Serahsi, XIX, 162-163; Nevevi, *el-Mecmu'*, XIII, 220. Aynı zamanda Serahsi bunu Kadı Şureyh'in adaletine de bir delil sayar.

<sup>25</sup>Serahsi, XIX, 162.

<sup>26</sup>Baberti, VII, 165.

<sup>27</sup>Merginani, III, 96; Şirbini, II, 203.

<sup>28</sup>İbn Rüşd, II, 295.

<sup>29</sup>Serahsi, XIX,162; İ. Rüşd,II, 295; İbn Kudame, V, 95; Remli, *Tuhfetü'l-Muhtac*, IV, 445.

<sup>30</sup>Ancak İbn Rüşd, bu konuda Şafii'nin Yusuf 74. Ayete dayandığını söyler. Fakat muteber Şafii kaynaklarında bu istidlale rastlayamadık.

<sup>31</sup>Remli, IV, 445; Şirbini, II, 203; Nevevi, a.g.e, XIII, 214vd.

<sup>32</sup>İbn Hümmam, VII, 165 vd.; Serahsi, bu konuda Şafii'den üç farklı görüş nakledildiğini kaydeder. Bunlardan birine göre bir kefalet zayıf, birine göre caiz değil diğerine göre ise caiz ve sahihtir. Bk. XIX, 162. Şirazi ise bu konuda Şafii'de birisi olumlu diğeri ise olumsuz olmak üzere iki görüş nakledildiğini kaydeder. Bk. *el-Mühezzeb*, (el-Mecmu şerhiyle birlikte) XIII, 214.

<sup>33</sup>Serahsi, XIX, 163; İbn Hümmam, VII, 165; Ali Haydar II, 15. (Maliki hukukçusu İbn Rüşd, Şafii'nin yeni mezhebinde (kavli cedit) şahsa kefaleti caiz görmediğini bunu da "*Dedi ki: Eşyamızı yanında bulunduğumuz kimseden başkasını yakalamaktan Allah'a sığınırız.*"(Yusuf, 12/79) ayetini delil getirdiğini söyler. (İbn Rüşd, II, 295) Ancak biz Şafii'nin yeni mezhebinin veya icihatlarını topladığı el-İmm adlı eserinde böyle bir görüşe rastlayamadık. Şafii orada konuyla ilgili olarak sadece şunları söylemektedir: "Muhayyerlik şartı koşulan şahsa kefalet caiz değildir. Muhayyerlik şartı koşulmayan şahsa kefalet caiz olunca böyle bir kefile belirlenmediği sürece mali bir tazminat gerekmez". (Bk. *el-Ümm*, III, 264). Bu ifadelerden Şafii'nin muhayyerlik şartı koşulmayan şahsa kefaleti caiz gördüğü anlaşılmaktadır. O halde Şafii'nin şahsa kefaleti caiz görmediği yolundaki bu görüş mezhebin bu temel kitabı dışında daha çok diğer mezhep kitapları ve mezhebin tali kaynaklarında yer almaktadır. Ancak Şafii'nin bu kefaleti caiz görmezken yukarıdaki ayeti delil gösterdiğine ne *el-Ümm*'de ne de mezhebin diğer muteber kaynaklarında rastlayamadık. Aksine Nevevi'nin *el-Mecmu'* adlı eserinde sözkonusu ayet Şafii'lerin şahsa kefaleti

Şafii'nin bu tartışmalı görüşüne rağmen mezhebin *el-Ümm* dışında temel ve muteber kaynakları sayılan fıkıh kitaplarında şahsa kefâletin caiz olduğu ifade edilmektedir<sup>34</sup>.

O halde İslam hukukunun dört meşhur mezhebi şahsa kefâleti ittifakla kabul etmiştir, diyebiliriz.

Muhelif olarak, geriye Zahiriler kalmaktadır. Şimdi de onların görüş ve delillerine kısaca değinelim.

Zahiri mezhebini yeniden canlandıran ve yazdığı hem usul hem de furu' fıkıh kitaplarıyla bu mezhebin görüşlerini derli toplu olarak öğrenmemize yardımcı olan İbn Hazm, *el-Muhalla* adlı eserinde konuyla ilgili olarak bu kefâleti caiz görenleri mantıki açıdan tutarlı bulmayıp eleştirir ve kısaca şu görüşlere yer verir:

*Şahsa kefâlet (damanu'l-vech)*, hiç bir şekilde caiz değildir. çünkü bu Allah'ın kitabında olmayan bir şartı ileri sürme kabilinden olup batıldır. Bu kefâlet çeşidini caiz görenlere sorarız: Kefil olunan şahıs kaybolduysa ona kefil olan onun sorumlu olduğu borcu ödemekten sorumlu olacak mı, olmayacak mı? Eğer onu sorumlu tutarsanız bu zulüm, haksızlık ve başkasının malını haksız bir yolla yemek olur. Şayet sorumlu tutmazsanız o zaman karşı görüşte olanlara karşı savunduğunuz bu kefâlet çeşidini hükümsüz bırakmış olursunuz. Buna rağmen kefil, ğaib kimsenin getirilmesinden sorumlu tutarsanız o zaman da ona gücünün yetmediği bir şeyi yüklemiş olursunuz. Halbuki Allah bile kimseye böyle bir şey yüklemez. Kaldı ki, bunda beklediğiniz faydayı da bulamazsınız. çünkü böyle bir kefil onu aramaya koyulmaz ve kendi işlerine bakar<sup>35</sup>.

Daha sonra İbn Hazm bu kefâleti caiz görenlerin nakli delillerini teker teker ele alır ve değerlendirir. Bu rivayetlerin ravilerinin zayıf olması dolayısıyla hiçbirisini delil getirilmeye elverişli bulmaz ve bunları delil olarak kullananlar hakkında hakarete varan ifadeler kullanır<sup>36</sup>.

İbn Hazm'ın bu itirazlarına Zafer Ahmed Osman et-Tahanevi, *I'lau's-Sünen* adlı eserinde gerekli cevabı vermiştir. Özetlemek gerekirse; Tahanevi ilk olarak İbn Hazm'ın *böyle bir kefâlet kefile, gücünün yetmediği ve zor bir şeyi yüklemektir*, şeklindeki görüşüne katılmayarak şöyle der: Biz bunun kefile zor bir şey yüklemek olduğunu kabul etmiyoruz. Zira bu kefâlet çeşidinde hakimin emrindeki memurların davalıyı veya borçlu (sanık)yu mahkemeye ihzara yardımcı olacaklarını söylemekteyiz. Bu zoru teklif midir? Bu zoru teklif olmadığına göre "*Allah bir insana gücünün yetmediğini yüklemez*" ayetinin kapsamına girmez. Aynı şekilde kefil, görevli memurlarla beraber olduğundan borçlu (sanık) veya davalıyı aramaktan geri duramaz, durursa onu yapamayacağı ortaya çıkıncaya veya davalıyı getirinceye (getireceğine söz verinceye) kadar hakim kefil hapseder<sup>37</sup>.

Daha sonra İbn Hazm'ın nakli delilleri eleştirmesine cevap veren Tahanevi, ravilerin güvenilir ve hadislerin delil getirilmeye elverişli olduğunu savunur<sup>38</sup>.

Bundan başka şahsa kefâletin, kefile bir tazminat borcu yüklediğinden dolayı kefâletin ve "*kefil, öder*" hadisinin kapsamına girmemesi gerektiğini savunanlar olmuşsa da bu görüşe şöyle cevap verilmiştir: Kefaletle delil olarak gösterilen hadiste geçen "*ğurm/* " kelimesi, borçluya (sanık) terettüp eden zarardan ve külfetten ibarettir. Şahsa kefâlette kefile terettüp eden

---

caiz görürken delil gösterdikleri ayet olarak takdim edilmektedir (Bk. XIII, 220). Bu sebeple İbn Rüşd'ün bir zuhul eseri yanlış nakilde bulunmuş olma ihtimali vardır.

<sup>34</sup>Şirbini, II, 203; Remli, IV, 445; Nevevi, *el-Mecmu*, XIII, 214; İbn Hümmam, VII, 165; İbn Kudame, V, 95; İbn Rüşd, II, 295.

<sup>35</sup>İbn Hazm, VI, 407 vd.

<sup>36</sup>İbn Hazm, VI, 409-410-411.

<sup>37</sup>Tahanevi, XIV, 485.

<sup>38</sup>Tahanevi, XIV, 485-486-487.

zarar/ külfet ise kefil olunan şahsı mahkemeye ihzara kefilin mecbur olmasıdır. Ayrıca ilgili hadis umum ifade etmektedir<sup>39</sup>.

Bir diğer husus ta bu kefâletin teslim kefâlet kapsamına girdiği dolayısıyla böyle ayrı bir kefâlet çeşidine gerek kalmadığını söyleyenlerin görüşüdür. Bu görüş sahipleri, teslim kefâlet ile şahsa kefâlet arasında ne fark vardır? demişlerdir. *Mecelle* şarihi *Ali Haydar Efendi* ise bu iki kefâlet çeşidi arasındaki farka şu şekilde işaret etmiştir: Bu iki kefâletin farklılıkları hukûki sonuçlarından kaynaklanmaktadır. Zira teslim kefâlette kefâletin konusu elde mevcut ve kefil onu teslim muktedir olduğu sürece onu teslim mecbur olur. Ancak kefâlet konusu telef olup ortadan kalkınca akit münfesihtir olduğundan kefil sorumluluktan kurtulur<sup>40</sup>. Şahsa kefâlette ise kefil kefâlet konusunu kararlaştırılan yer ve zamanda ihzara mecburdur. Teslim ederse sorumluluktan kurtulur. Aksi halde ihzar etmek için icbar ve hapsedilir<sup>41</sup>. Ancak bu, ihzarına kefil olunan şahsın hayatta ve meydanda olması durumundadır. İlgili şahıs ölünce şahsa kefâletin sona ereceği ise İslam hukukunda kabul edilmiş bir hükümdür<sup>42</sup>.

### C.GÖRÜŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Öncelikle dört mezhebin şahsa kefâleti kabul ettiğini öğrenmiş bulunuyoruz. Bu mezhepler görüşlerini hem nakli hem akli delillere ve de uygulamadan örneklere dayandırmışlardır. Şüphesiz onların ortaya koymuş olduğu bu görüş, hem muamelat hükümlerinin tabiatına uygun hem insanların ihtiyacına cevap verici hem de hukukun işlemesine yardım edici niteliktedir. Bu bakımdan da tercihe şayandır.

Muhafiz İbn Hazm'ın değerlendirmelerine gelince; İbn Hazm muhaliflerini ilzam konusunda son derece sert davranması ve tenkitte aşırı gitmesiyle burada da dikkatimizi çeker. öyle ki İbn Hazm rivayetleri ravileri zayıf diye reddederken, Kadı Şureyh'in uygulamasını bile bu açıdan tenkit eder ve sağlam yolla gelmemiştir diye reddeder. İbn Hazm'ın bu değerlendirmelerinde aşırıya kaçtığı bellidir. Ve karşı görüşte olanlar da ona gerekli cevabı vermişlerdir. Dolayısıyla onun rivayetlerle ilgili değerlendirmelerine katılamıyoruz.

Fakat İbn Hazm'ın akli deliller çerçevesinde ileri sürdüğü görüşlerde haklılık payı vardır. O, şahsa kefâlette kefilin hangi ölçüler çerçevesinde sorumlu tutulacağını ve kefilin sorumluluğunun nasıl olacağını ve ihmalkar kefilin nasıl takip edileceğini sorgulayarak meselenin hukûki bir temele oturtulması noktasında uyarıda bulunur. Şüphesiz bu tevcih haklı bir tevcihtir. Ancak bu problemler var diye bir hukûki müesseseyi kökünden reddetmek hiç de doğru olmasa gerekir. Aksine bu noktalar dikkate alınarak onu yeniden düzenlemek ve hukuka dolayısıyla da insanların ihtiyacına cevap verici hale getirmek gerekir. Zira böyle bir kefâlet çeşidine insanların ihtiyaç duyduğu inkar edilemez bir gerçektir. Sürekli gelişen ve insan ihtiyaçlarının da o oranda arttığı bir dünyada hukuku dar kalıplar içerisine sıkıştırmak ve insanları zora, dara sokmak her şeyden önce bu dinin (İslamın) dolayısıyla da İslam hukukunun teşri'i gayesiyle bağdaşmaz. Fakat mümkün olduğu kadar iyi niyetli, yapıcı tenkitler hukukun sağlam temellere dayanmasını ve gelişmesini sağlar. İşte İbn Hazm'ın bu yerinde sorularından sonra onun şahsa kefâletin şartlarını ortaya koyarak bir alternatif sunması beklenirdi. Ama o belki de kolaycılığı tercih ederek "*Allah'ın kitabında olmayan bir şart sayılan bu kefâlet hiçbir şekilde caiz değildir*" diyerek nassların ruhuna uymayan daha garip ve de daha anlaşılmasız bir görüş ortaya koymuştur. Söz konusu kefâleti kabul edenler onun yerinde endişelerini de taşımış ve bu kefâleti hukûki bir temele oturtabilmek ve de çeşitli aksaklıkları bertaraf edebilmek için şartlarını ve kefilin sorumluluk sahasıyla sorumluluk sınırını belirlemeye çalışmışlardır. Biz de ilerleyen sayfalarda bunlara yer vermeye çalışacağız.

### III. ŞAHSA KEFÂLETTE İRÂDE BEYANI (YAPILIŞI)

<sup>39</sup>Hadisin değerlendirmesi için bk. Zeylai, IV, İbn Hümmam, VII, 165; Ali Haydar, II, 15.

<sup>40</sup>*Mecelle*, md. 631; Ali Haydar, II, 48-49.

<sup>41</sup>*Mecelle*, 642; Ali Haydar, II, 78-79.

<sup>42</sup>Bk. Serahsi, XIX,163; İbn Kudame, V,105.

Şahsa kefâlet, *belli bir adamın şahsını teslim kefilim*<sup>43</sup> şeklinde yapılabileceği gibi, bir kimsenin onsuz düşünülemediği bir parçasını (veya organını) irade beyanında zikretmekle de meydana gelir. Mesela; *Filancayı ihzarı taahhut ediyorum, falanın yarısını, başını, yüzünü, kalbini, nefisini... ihzara kefilim,...* demek gibi<sup>44</sup>.

İfadelerden de anlaşıldığı üzere *bu konuda önemli olan, örfte bedeni veya bedeni teslimi taahhudü ifade eden*<sup>45</sup> *ve insanların intibak edebileceği*<sup>46</sup> *lafızların kullanılmasıdır.*

Bunun yanında İslam hukukçularının ifadesine göre, bir şahsa aşağıdaki şekillerde kefil olunabilir:

Şahsa, *Mutlak(münecciz)* olarak kefâlet: *Bir kimse borçlu (sanık) veya davalıyı mutlak olarak teslim kefil olabilir. Filancayı teslim kefilim* şeklinde ifade kullanması bunu gösterir<sup>47</sup>. Bu durumda alacaklı veya davacı kefiliden borçlu (sanık) veya davalıyı derhal teslim etmesini isteyebileceği gibi<sup>48</sup> ona mehil vererek teslimi vadeye de bağlayabilir<sup>49</sup>.

*Muallak (mukayyet ) kefâlet:* Bir şahsı teslim sözleşmeye şart, vade.. vb. kayıtlar konularak da kefil olunabilir. Bu da şu kısımlara ayrılır:

*1-Şarh kefâlet:* Borçlu (sanık) bir şahsın teslimine şartlı olarak kefil olunabilir. Mesela; *Filanı sana yarın teslim kefilim, teslim edemezsem borcunu ödemek üzere kefilimi* denilerek kefâlet akdi yapılabilir. Bu durumda borçlu (sanık)yu teslim eden kefil sorumluluktan kurtulur. Teslim edemezse onun borcunu ödemeye mecbur olur<sup>50</sup>. Hanefiler böyle bir kefâlette borçlu (sanık) ölürse kefilin onun borcunu ödemekten sorumlu olacağını söylerken<sup>51</sup>, Şafiiler sorumlu olmayacağını, borçlu (sanık)nun ölümüyle borcun sukut edeceğini söylerler<sup>52</sup>.

Bu konuda tevarüsün de caiz olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla kefilin ölümü halinde varisleri borçlu (sanık)yu muayyen vakit içinde teslim etmekle yükümlü olurlar. Teslim etmekle veya borçlu (sanık)nun kendisinin teslim olmasıyla da bunların yükümlülüğü sona erer. Şayet borçlu (sanık)nun kendisi teslim olmaz, kefilin varisleri de teslim etmezse kefâlet borcunun kefilin terikesinden ödenmesi gerekir. Alacaklı ölürse talep hakkı varislerine intikal eder<sup>53</sup>.

*2-Muvakkat kefâlet:* Bir şahsın teslimine belli süre zarfında sorumlu olmak üzere de kefil olunabilir. Mesela; *Filancayı bu günden şu güne kadar teslim kefilim* gibi ifadelerle bu kefâlet gerçekleşir. Bu durumda kefil o kimseyi teslimden bu süre zarfında sorumlu olur<sup>54</sup>. Kefalet süresinin sona ermesi halinde kefil davalıyı teslim etmemiş olsa bile kefâletten kurtulur<sup>55</sup>. Ebu Yusuf'a göre kefil sürenin başlangıcından itibaren sorumlu tutulur. Hanefilerde tercih edilen görüşün bu olduğu söylenmiştir. Bir başka görüşe göre ise, ilgili süre dolmadan kefil teslimden sorumlu tutulamaz<sup>56</sup>.

*3-Müeccel kefâlet:* Kefil borçlu (sanık) veya davalı şahsı belli bir süre sonra teslimi de taahhut edebilir. Ancak borca kefâlette olduğu gibi şahsa kefâlette de tecil süresinin belli olması

---

<sup>43</sup>Mecelle, md. 613.

<sup>44</sup>İbn Hümam, VII, 166, 167; Remli, IV, 445; İbn Kudame, V, 96; Seyyid Sabık, **Fıkhu'-Sünne**, III, 285.

<sup>45</sup>İbn Hümam, VII, 166.

<sup>46</sup>Remli, V, 445.

<sup>47</sup>Bk.İbn Hümam, VII, 166; İbn Kudame, V, 96, 98.

<sup>48</sup>Bk. İbn Kudame, V,98.

<sup>49</sup>Bk. Kasani, VI,5; İbn Kudame, V,98.

<sup>50</sup>Bk. Serahsi, XIX, 189; İbn Kudame, V, 100 vd.; İbn Nuceym, **el-Bahru'r-Raik**, VI, 231.

<sup>51</sup>Serahsi, XIX, 176; Kasani, **Bedayiu's-Sanayi'**, VI, 4.

<sup>52</sup>Şirbini,II, 203.

<sup>53</sup>İbn Âbidin V, 292; **Mecelle** md. 651.

<sup>54</sup>Bk. Molla Hüsrev, II, 296 vd.; **Mecelle**, md. 639.

<sup>55</sup>Ebu Ganim el-Bağdadi, **Mecmau'd-Damanat**, 266; Zühayli, **el-Fıkhu'l-İslami**, V, 138.

<sup>56</sup>Zühayli, V, 138.

gerekir<sup>57</sup>. Müecel kefâlette belirtilen vadeden önce veya bu vade dolmadan kefilin ilgili şahsı teslim veya ihzarı istenemez ve kefil bu noktada zorlanamaz. Ancak bazı durumlarda kefil kendi hür iradesiyle ilgili süre dolmadan davalıyı teslim edip sorumluluktan kurtulabilir. Bu durumlardan en önemlisi alacaklı veya davacının zararının olmamasıdır. Yani vaktinden önce teslim etmede alacaklının zararı yoksa vaktinden önce teslimi caizdir. Ancak davacının isbat delillerinin henüz hazır ve tamamlanmış olmaması veya duruşma günü hakimnin bulunmaması gibi davacı veya borçlu (sanık)nun zararına olabilecek durumlarda ilgili süreden önce kefil ilgili şahsı teslim etmekle sorumluluktan kurtulamaz. Bir de vaktinden önce teslimde davacı veya alacaklının herhangi bir zararı sözkonusu değilse davacı teslimi ve ihzarı kabule zorlanabilir<sup>58</sup>.

Aynı zamanda bir şahsa *müşterek* (davacı veya borçlu (sanık) bir kimsenin şahsını teslimine birden çok kimsenin kefil olması) olarak da kefil olmak caizdir. Bu durumda alacaklı veya davacı kefillerin herhangi birisinden ilgili şahsı teslim etmesini isteyebilir. Müşterek kefillerden herhangi birinin ilgili şahsı teslimiyle diğerleri de sorumluluktan kurtulur<sup>59</sup>.

Bir şahsın teslimine her biri diğerine kefil olmak şartıyla *müteselsilen* de kefil olunabilir. Böyle bir kefâlette (şayet teslim edilemezse borcun ödenmesine kefil olunmuşsa) davacı veya alacaklı bu kefillerden herhangi birinden hakkını alabilir. Hissesinde ziyade ödemede bulunan kefil diğerine rucu edebilir. Şayet kefillerden herbiri aynı anda diğerinin kefilisi değilse hisseleri nisbetinde sorumlu olurlar<sup>60</sup>.

#### IV. KAPSAMI (KONUSU)

İslam hukukçularının ifadelerinden ve konuyla ilgili olarak ortaya koydukları hükümlerden şahsa kefâletin, hem cezaların infazı hem de borç ve haksız fiilden dolayı bir şahsın mahkemeye ihzarı için yapılabileceği anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle bir şahsa, hem üzerine terettüp eden suçun infazı hem de uhdesinde bulunan borçların ifası için kefil olunabilir<sup>61</sup>.

Aynı zamanda mal veya parayla takdiri mümkün olan (erş,diyet, sulh bedeli...gibi) bazı cezaların mali bedeline kefâletin de sahih olduğu İslam hukukçuları tarafından ifade edilmiştir<sup>62</sup>.

#### V. ŞARTLARI

İslam hukukçularının şahsa kefâlette aradığı şartların bir kısmı mala kefâlette de koşulmuştur. Burada daha çok şahsa kefâleti ilgilendiren şartlar üzerinde duracak ve bu şartları da kefâletin rükünleri bakımından teker teker değil de karma olarak ele alacağız. Buna göre şahsa kefâletin sihhati için İslam hukukçularının -aralarında kısmi farklılıklar olmakla birlikte- ileri sürdüğü şartlar şunlardır:

#### A. KEFİL ÂKİL-BÂLİĞ VE HÜR OLMALIDIR

<sup>57</sup>İbn Kudame, V,99.

<sup>58</sup> Bk. İbn Kudame, V, 99; İbn Âbidin, V, 290.

<sup>59</sup>Kasani, VI, 13; İbn Kudame, V, 91.

<sup>60</sup>Serahsi, XIX, 183.

<sup>61</sup>Kasani, VI, 8; İbn Kudame, V, 96-97 vd. (Ancak İslam hukukçuları, ister kamuyu ilgilendiren suçlar (hududu'llah) isterse ferdi ilgilendiren suçlar (hudu'l-ibad) olsun cezaların bizzat kendisine kefaleti caiz görmezler. Bk. İbn Hümmam, VII, 197 vd. ;İbn Âbidin, V, 298; Haraşi, VI, 25; İbn Kudame, V, 97; Şirbini, II, 203; Remli, IV, 447. Zira hem ilgili ayetler, (mesela; "Kimse kimsenin yükünü(sorumluluğunu)yüklenmez" En'am, 6/164; İsrâ, 17/15; Fatır, 35/18) hem de Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Hadde (cezada) kefalet yoktur" hadisi bunu yasaklamıştır. (Bk. Zeylai, **Nasbu'r-Raye**, IV, 59. Hadisin zayıf ve münker olduğu ifade edilmiştir).. Bu konuda Şafii'den nakledilen farklı bir görüşe göre ise o, kul hakkı olan cezalarda kefaleti caiz görür. Bk.İbn Kudame,V,97.). Aynı zamanda kefalet gibi teminat akitlerinden güdülen teminat ve isbat ile cezalarda esas kabul edilen iskat (düşürme) birbirine zıt olduğundan bu durumda kefaletten beklenen gayenin tahakkuk etmeyeceği de akli ve mantıki bir delil olarak ileri sürülmüştür. (Bk. İbn Hümmam, VII, 197 vd. ;İbn Âbidin, V, 298; Haraşi, VI, 25; İbn Kudame, V, 97; Şirbini, II, 203; Re mli, IV, 447;İbn Nuceym, VI, 250.)

<sup>62</sup>Mavsili, **el-İhtiyar**, IV, 145; İbn Kudame, V, 97 vd.

İslam hukukçuları ittifakla kefilin akıl-baliğ ve hür olmasını şart koşmuşlardır. Dolayısıyla deli, çocuk ve kölenin şahsa kefâleti caiz değildir. Ancak efendisinin iznine bağlı olarak köle kefil olabilir<sup>63</sup>.

Kefil olunacak şahısta ise bu şartlar aranmaz. Buna göre, çocuk, deli, köle, tutuklu (mahpus) ve ğaib kimseye de kefil olunabilir. Ebu Hanife tutuklu ve ğaib kimseye kefil olunamayacağını söylemiştir<sup>64</sup>.

## **B.KEFÂLET KONUSUNUN KEFİLDEN İSTİHSALİ (KONUNUN KEFİLCE TESLİM EDİLEBİLİR VE KEFİLDEN İSTENEİLİR OLMASI)**

Kefilin bu şartı taşıması gerektiğinde İslam hukukçuları ittifak etmişlerdir. Bundan hareketle de had cezalarının bizzat kendilerine kefâleti caiz görmemişlerdir<sup>65</sup>.

Buna göre, İslam hukukçuları kefâlete konu olacak borcun kefilden istenebilir ve de kefilin bunu teslimine güç yetirebilir olmasını şart koşmuşlardır. Böyle bir kefâletin de ancak malî konularda olabileceğini zira kefâletten beklenen fayda ve maslahatın ancak bu durumda gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Bu şartın bir sonucu olarak da had ve kısas cezalarına kefâleti caiz görmemişlerdir. Ancak burada doktrinadaki görüşlerin daha net tesbit edilebilmesi için şu üç meselenin ayrı ayrı ele alınmasının gerekli olduğuna düşünüyoruz:

1-Had ve kısas cezalarının bizzat kendine kefâlet,

2-Had ve kısasın malî bedeline kefâlet,

3-Had veya kısas uygulanacak şahsın teslimine (mahkemeye ihzarına) kefâlet. Şimdi de sırasıyla bunları ele alalım.

### **1. Had Ve Kısas Cezalarının Bizzat Kendisine Kefalet**

İslam hukukçularının ifadelerine göre, hem kefâlet akdinin yapısına hem de cezalardan beklenen gayeye uygun olmadığı için bir şahsa uygulanacak had veya kısasa gerektiğinde kendisine uygulanmak üzere bir başkasının kefil olması caiz değildir. Zira cezalarda niyabet geçerli olmaz<sup>66</sup>. Kefaletten maksat borcun teminat altına alınmasıdır. Cezalarda aslolan ise şüphyle sakıt olmalarıdır. Zira Hz.Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "*Gücünüz yettiğince hadleri düşürünüz*"<sup>67</sup> Yani birinde borcun subutu yönünde bir arzu varken diğerinde sukutu yönünde bir talep mevcuttur. Dolayısıyla teminat altına alma cezanın yapısına uygun düşmez veya bu manada kefâlet ve cezalar birbiriyle uyuşmaz. Ayrıca kefâlet konusunu teslim mümkün olmadığı zaman bunu kefilden istemek de caiz değildir<sup>68</sup>.

Yine Hanefilerden İbn Nuceym ve Baberti'nin ifadesine göre, had cezalarında cezanın suçludan başkasına uygulanması durumunda cezadan beklenen caydırıcılığın gerçekleşmemesi sebebiyle bizzat cezaya kefâlet sahih olmaz<sup>69</sup>.

<sup>63</sup>Serahsi, XX, 9; İbn Kudame, V, 78; **Düsuki**, III, 330.

<sup>64</sup> Bilmen, VI, 257; Şirbini, II, 204; İbn Kudame, V, 97.( Şafiiler ölünün cesedini -yüzüne bakılarak şahitlik için- teslimine kefaleti de caiz görürler. Ancak bunun definden önce ve yüzünün değişmemesi durumunda olabileceğini ifade ederler. Bunlar olduktan sonra ise ona kefalet sahih olmaz ve ceset bir memlekette başka memlekete nakledilemez. Bk. Şirbini, II, 204.)

<sup>65</sup>İbn Hümmam, VII, 197 vd.; İbn Cüzey, **el-Kavaninu'l-Fıkhiyye**, s. 320; İbn Kudame, V, 97. (Ancak bu konuda Şafii'lerden bir kısmı farklı bir görüş ortaya koyarak şöyle demişlerdir: Allah hakkı (kamuyu ilgilendiren) suçlara- Mesela; içki, zina, hırsızlık cezası... vb.-kefalet sahih değildir. çünkü imkan ölçüsünede bunların düşürülmesi esastır. Ancak kul hakkı (ferdi) suçlara-Mesela; kısas, zina iftirası...vb.- kefalet ise sahihtir. Ta'zir cezaları da böyledir. çünkü bunların bağlayıcı olması esas olduğu için bu yönüyle mala benzerler. Bk. Şirbini, II, 203 vd.; Nevevi, Ravza, III, 486; Kalyubi ve Umeyra, **Haşiyetan**, II, 327vd.)

<sup>66</sup>Baberti, VII, 197; **Mecelle**, md. 632.

<sup>67</sup>İbn Mace, Hudud:5.

<sup>68</sup> İbn Âbidin, V, 298; İbn Hümmam, VII, 197-198; İbn Rüşd, II,29; İbn Kudame, V, 97 Şirbini, II, 203; Remli, IV, 250 .

<sup>69</sup>Baberti, VII, 197; İbn Nuceym, VI, 250.

Bunlara ilaveten, İslam ceza hukukunda cezanın şahsîliği prensibi gereğince ceza ancak suçu işleyene verilir, hiçbir kimse başkasının işlediği suçtan dolayı sorumlu tutulamaz<sup>70</sup>. Öyleyse kefil de asılın işlediği had veya kısas gerektiren cezalara kefil olamaz<sup>71</sup> ve bir kimse başkasının yerine kısasen öldürülemez<sup>72</sup>.

Ayrıca İslam hukukçuları bu konuda Beyhaki'nin rivayet ettiği "*hadde (cezada) kefâlet olmaz*"<sup>73</sup> hadisini delil olarak göstermektedirler.

## 2. Had Ve Kısasın Malî Bedeline Kefalet

İslam hukukunda bazı had cezalarının para ile takdiri; para ile ödenmesi (tazmini) ve yine bazı durumlarda kısasın diyete dönüştürülmesi mümkündür. Böyle bir durumda borcun konusu malî olarak veya parayla takdir edilebilir hale geldiği için ve de kefilinden istihsalî mümkün olduğundan had ve kısasın malî bedeline kefâlet sahihtir. Çünkü İslam hukukçuları bu şartı ifade ederken özellikle kefilinden istihsalinin mümkün olması üzerinde durmuşlardır<sup>74</sup>. Ayrıca hataen öldürmelerde diyet borcunun *akileye* ödettirilmesi de İslam hukukunda kabul edilmiş bir husustur<sup>75</sup>. Bunlar yanında İmam Şafii'den nakledilen bir görüşe göre o, kul hakkı olan cezalara kefâleti caiz görmektedir<sup>76</sup>. Dolayısıyla İslam hukukuna göre böyle parayla takdiri mümkün olan hususlara kefâletin sahih olduğunu söylemek mümkündür<sup>77</sup>.

## 3. Had Veya Kısas Uygulanacak Şahsın Teslimine Kefalet

Had ve kısas cezalarının bizzat kendisine kefil olmayı caiz görmeyen ve böyle bir kefâleti sahih saymayan İslam hukukçuları had, kısas ve tazir gibi cezaların infazı için suçlunun teslimine (mahkemeye ihzarına) kefil olmayı caiz görmüş; böyle bir kefâleti de sahih kabul etmişlerdir<sup>78</sup>. Bu konuya Buhari'nin kefâlet bölümünde naklettiği bir hadisi de delil göstermişlerdir<sup>79</sup>.

Özetlemek gerekirse, İslam hukukçuları had ve kısas gibi cezaların bizzat kendine (icabında kefile uygulanmak üzere) kefâleti caiz görmezken bunların malî bedellerine ve bunların uygulanacağı şahsın mahkemeye ihzarına kefâleti caiz görmektedirler.

**CMUH (Ceza Muhakemeleri Hukuku)**'daki teminatla salıverme ile ilgili hususlar genel olarak İslam hukuku hükümleriyle uygunluk arz etmektedir. Nitekim ileride bu husus genişçe ele alınacaktır. Hatta bu konuda şöyle bir kaide zikredilmiştir: Hakim huzurunda dava edilebilecek her türlü borçtan sanık olan kimsenin, bedenini ihzara kefil olmak caizdir<sup>80</sup>.

<sup>70</sup>Geniş bilgi için bk. Abdulkadir Udeh, **et-Teşri'u'l-Cinai'l-İslami**, I, 394; Akşit, **İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları**, 93vd.

<sup>71</sup>İbn Âbidin, V, 283.

<sup>72</sup>Bilmen, VI, 256.

<sup>73</sup>Bk. San'ani, **Sübülü's-Selam**, III, 63; Zeylai, **Nasbu'r-Raye**, IV, 59.

<sup>74</sup>Bk. İbn Hümam, VII, 197; İbn Kudame, V, 97

<sup>75</sup>Bk. Bilmen, VI, 256.

<sup>76</sup>Bk. Şirbini, II, 203; İbn Kudame, V, 97. Mal ile takdiri veya para ile ödenmesi mümkün olan bazı cezalar şunlardır: *Ers, diyet, sulh (Konkordato) bedeli hataen yaralama ve öldürme ve bazı tazir cezaları*. Bk. İbn Âbidin, V, 298; Ali Haydar, II, 52; Bilmen, VI, 256. Geniş bilgi için bk. Kısasen diyete çevrildiği haller, İbn Rüşd, II, 343; Udeh, II, 176; Bilmen, III, 47-48. Müessir fiillerden doğan suçların tazminatları, Kasani, VII, 312; Derdir, **eş-Serhu's-Sağir**, IV, 248; Ceziri, V, 335; Ali Bardakoğlu, "**Diyet**" md., TDVİA, IX, 473-478.

<sup>77</sup>Bk. Bilmen, VI, 256.

<sup>78</sup>İbn Kudame, V, 96; Damad, II, 135; İbn Hümam, VII, 197; İbn Nuceym, VI, 250; Şirbini, II, 203; Ceziri, 233.

<sup>79</sup>Hadisler için bk. Buhari, Kefalet:1. (Sözkonusu hadis şöyledir: Hamza b. Amr el-Eslemi'nin babasından rivayet ettiğine göre, el-Eslemi'nin babasını Hz.Ömer zekat toplamak için gönderdi. Bu arada bir adam hanımının cariyesiyle zina etti. Amr, (cezalandırılmak üzere) Hz.Ömer'in huzuruna gelinceye kadar o adamdan kefil aldı. Hz.Ömer ise el-Eslemi'nin bu uygulamasını onayladı. Neticede o adam zinanın hükmünü bilmeden zina yaptığından ona recim değil de tazir cezası olarak yüz kırbaç vuruldu.) Hadisin bu konuda deli oluşu ile ilgili olarak bk. Bedruddin el-Ayni, **Umdetu'l-Kari**, XIII, 115; İbn Hacer, **Fethu'l-Bari**, IV, 370.

<sup>80</sup>**el-Mevsu'atu'l-Fikhiye**, XXXIV, 308.

### C. KEFİLİN RIZASI

İslam hukukçuları şahsa kefâlette de kefilin rızasının şart olduğunu söylemişlerdir<sup>81</sup>.

Şahsa kefâlette, kefil olunacak (borçlu (sanık)/davalı) şahsın rızası konusunda ise ihtilaf vardır. Buna göre, Şafiilerde tercih edilen görüşe göre borçlu (sanık)-davalı kimsenin rızası şart olduğu halde<sup>82</sup> diğer mezheplere göre şart değildir<sup>83</sup>.

### D. KEFİL OLUNAN ŞAHSIN ŞAHİS VE YER OLARAK MALUM OLMASI

İslam hukukçuları şahsa kefâlette kefil olunan şahsın kefil tarafından bilinen, tanınan ve malum birisi olmasının şart olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla tanınmayan bir kimsenin şahsını teslim yapılan kefâlet sahih değildir<sup>84</sup>. Mecelle bu hususu şu şekilde düzenlemiştir: "*Kefaletin konusu şahıs ise onun şahsen ve mekanen malum olması şarttır*"<sup>85</sup>.

Bu noktada az, fahiş olmayan bilinmezlikler kefâletin sihhatini engellemez. Dolayısıyla ilgili şahsın ismen bilinmesi şart değildir. Kefilin onu gördüğünde tanıyabilmesi kefâletin sihhati için yeterlidir<sup>86</sup>.

Ayrıca Hanefiler kefil olunan şahsın yerinin de malum olmasını şart koşarlar. Bundan hareketle de ğaib olup da yeri (mekanı) belli olmayan bir kimsenin şahsına kefâleti caiz görmezler<sup>87</sup>.

Diğer mezhepler ise kefil olunacak şahsın yerinin bilinmesini şart koşmazlar. Bundan dolayı da ğaib kimsenin şahsına kefil olunabileceğini kabul ederler<sup>88</sup>.

Kefil olunan şahsın borcunun miktarının kefil tarafından bilinmesi de şart değildir. Çünkü bu kefâlette mal değil şahsın kendisi ve onun ihzarı önemlidir<sup>89</sup>.

### VI.ŞAHS KefaletİN HUKUKİ SONUÇLARI VE KEFİLİN SORUMLULUK SINIRI

Şahsa kefâlette kefil, öncelikle borçlu (sanık) veya davalıyı teslimden sorumludur<sup>90</sup>. Teslim için zaman tayin edilmişse kefil, borçlu (sanık)yu o vakitte<sup>91</sup> edilmemiş ise asılın istediği zaman teslim edebilir<sup>92</sup>. Bazı mezhepler, mesela Malikiler'in bir kısmı borçlu (sanık)yu ihzar etmeyen kefilin onun borcundan sorumlu tutarlar<sup>93</sup>.

Buna göre şahsa kefâlette kefilin sorumluluklarını şu şekilde özetleyebiliriz: Borçlu (sanık)yu ihzar, temerrüdü halinde kefilin hapsi, davalıyı takip ve asılın borcunu tediyeye<sup>94</sup>.

Şunu da ifade edelim ki, İslam hukukçularının ifadesine göre kefilin sorumluluğu asılın sorumluluğunu aşamaz<sup>95</sup>. Aynı zamanda kefil fer'i borçlu (sanık) durumunda olmakla birlikte

<sup>81</sup>İbn Kudame, V, 71; Bilmen VI,254.

<sup>82</sup>Şirbini, II, 204.

<sup>83</sup>İbn Kudame, V, 104.

<sup>84</sup>İbn Âbidin, V, 308; Ali Haydar, II, 36; Kasani, VI, 6; İbn Kudame, V, 73; Haraşi, **Şerhu'l-Haraşi ala Muhtasar Sidi Halil**, VI, 23, Nevevi, el-Mecmu, XIII, 166.

<sup>85</sup>Mecelle, md. 630.

<sup>86</sup>İbn Âbidin, V, 308.

<sup>87</sup>Ankaravi, **Fetava**, I, 351; Ali Haydar, II, 36.

<sup>88</sup>İbn Kudame, V, 97; Şirbini, II, 204; İbn Rüşd, II, 298.

<sup>89</sup>İbn Kudame, V, 97; Şirbini, II, 203.

<sup>90</sup>Serahsi, XIX,162; Kasani, VI,10; Mecelle, md.642; Şirbini, II,203; İbn Kudame, **eş-Şerhu'l-Kebir**, V,98.

<sup>91</sup>Zeylai, **Tebyinü'l-Hakayık**, IV, 150; Mecelle, md. 642.

<sup>92</sup>Ali Haydar, II, 79.

<sup>93</sup>**Düsuki** III, 345. (Teslim yeri konusu ileride "alacaklı ile kefil arasındaki ilişki " konusunda ele alınacaktır.

<sup>94</sup>Kasani, VI, 10; İbn Nüceym, VI, 228; V, 290; Hindiyye, III, 258.

<sup>95</sup>İbn Âbidin, V, 319; **Düsuki** III, 337; İbn Kudame, V, 81; Kalyubi ve Umeyre, II, 331; Joseph Scachacht, **İslam Hukukuna Giriş** (trc. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener), 164; Sabri Şakir Ansay, **Hukuk Tarihinde İslam Hukuku**, 184.



İslam hukuk doktrinindeki baskın görüşe göre -Malikiler hariç- asıl borçlu (sanık) yanında doğrudan sorumludur. Yani alacaklı, asıl borçlu (sanık)yu takip edip netice almadan da kefile müracaat edip alacağını ondan talep edebilir<sup>96</sup>. Malikiler'e göre ise -T.B.H doktrininde olduğu gibi- adî kefâlette kefil, asıl borçlu (sanık) takip edilmeden veya takip neticesiz kalmadan borcun ödenmesinden sorumlu tutulamaz.

#### **A. ŞAHSA KEFÂLETTE BORÇLU (SANIK) NUN TESLİM EDİLECEĞİ YER**

İslam hukukçuları şahsa kefâletin hukûki sonuçlarında kısmen de olsa farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüş farklılığı kefilin sorumluluğunun ne zaman biteceği noktasındaki tartışmalardan kaynaklanmaktadır. Şimdi kısaca mezheplerin görüşlerine yer verelim.

Hanefiler'e göre, şahsa kefâlette kefilin sorumluluğu, borçlu (sanık)/davalı ile alacaklı (davacı)yı, alacaklının borçlu (sanık)yu mahkemeye ihzar edebileceği bir yerde bir araya getirmekten ibarettir. Çünkü bu kefâlet çeşidinden beklenen maksat ancak böyle bir taahhülle (edimle) hasıl olur. Böyle bir kefâletten beklenen ise, kanun (mahkeme) önünde alacaklının hakkını almasıdır. Kefil bunu yapınca, yani borçlu (sanık)yu alacaklının mahkemeye teslim ve ihzar edeceği bir yere getirince kefilin sorumluluğu sona erer ve kefâlet akdi de ortadan kalkmış olur<sup>97</sup>.

Nitekim bu durum Mecelle'de şu şekilde kanunlaştırılmıştır: "*Kefil, mekfulünbihi şehir ve kasaba gibi muhaseme/muhakeme mümkün olan yerde mekfulunlehe teslim ettikde mekfulunlehe gerek kabul etsin ve gerek kabul etmesin kefil kefâletten berî olur. Fakat bir belde-i muayyenede teslimi şart edilmiş ise başka beldede teslim ile kefâletten berî olmaz...*"<sup>98</sup>.

Malikiler'e göre ise, şahsa (veche) kefil olan kimse, borç tahakkuk edince, (ödeme zamanı gelince) borçlu (sanık) şahsı alacaklının kanun önünde (mahkemede) alacağını tahsil edeceği bir yere teslimle yükümlüdür. Buna göre hakimi olan bir yere (yerleşim birimine/kazaya) borçlu (sanık)yu teslim etmekle kefil, kefâletten kurtulur. Teslim edilen yerin, kefâletin yapıldığı yer olması şart değildir<sup>99</sup>.

Şafiiler şahsa kefâletin sonuçları açısından kefil ile alacaklı arasındaki ilişki konusunda şu görüşlere yer vermişlerdir: Şahsa (bedene) kefil olan kimse, mümkün olduğu sürece borçlu (sanık)yu/davalıyı akitte tayin edilen yere teslimle yükümlüdür. Aksi halde -bu mümkün değil ise- kefâletin yapıldığı yer teslim yeri olarak belirlenmiş olur. Teslim yerini ve şehri akitte

<sup>96</sup>Kasani, VI, 9; Ali Haydar, II, 57; İbn Kudame, V, 70.

<sup>97</sup>İbn Hüمام, VII, 168vd.; İbn Nüceym, VI, 231.

<sup>98</sup>**Mecelle**, md. 663. Buna göre kefil, kefil olduğu şahsı bir çölde alacaklıya teslim etse taahhüdünü yerine getirmiş sayılmaz. Fakat o şahsı bir şehirde teslim etse sorumluluktan kurtulur. Hatta "mahkemeye teslimi" şart koşulsu ve kefalet akdinde böyle bir kayda yer verilse de şehirde teslimi yeterli olup mahkemeye götürmesi şart değildir. Zira şahsa kefaletten maksat, borçlu (sanık)yu mahkemeye ihzarı mümkün olan bir yere getirip teslim etmektir. Bir fayda sağlayamayacağı için bunun aksine bir kayıtla kayıtlanması mümkün değildir. (Bk İbn Hüمام, VII, 169). Kefalet akdinde kefilin borçlu (sanık)yu belli bir şehirde teslimi şart koşulsu da kefil onu bir başka şehirde teslim ederse, Ebu Hanefi'ye göre sorumluluktan kurtulur. çünkü bu kefaletten maksat, özel bir hakim huzurunda hakkı elde etmektir. Bu da herhangi bir hakimle kayıtlanamaz. İmameyn'e göre ise böyle bir teslim kefilin sorumluluktan kurtarmaz. Zira alacaklı muteber bir şart ortaya koyması için bu daha elverişli bir yoldur. Zira bazen alacaklının delil ve belgeleri sadece şart koştuğu şehirde bulunabilir. Bu açıdan da ilgili şarta riayet etmek gerekir. Şüphesiz bu hükümler o günkü yargılama usullerine göredir. Bugün daha değişik şekiller geliştirilebilir. (Bk. Kasani, VI, 4; İbn Âbidin, V, 297vd.; İbn Hüمام, VII, 285 vd.; Ali Haydar, II, 138).

<sup>99</sup>Aynı şekilde kefilin emriyle borçlu (sanık) kendisini alacaklıya (borcun zamanı geldiğinde) teslim etmesiyle de kefilin sorumluluğu sona erer. Borcun zamanı gelmeden veya geldikten sonra kefilin emri olmadan borçlu (sanık)nun kendini teslim etmesi kefilin sorumluluktan kurtarmaz. Malikiler'de meşhur olan görüşe göre, kefil borçlu (sanık)yu belirlenen zamanda teslim etmezse, borçlu (sanık)nun kayıplılık süresi yakın ise ve bir gün gibi az bir mühlet bile vermiş olsa kefil, borçlu (sanık)nun borcunu ödemekten sorumlu olur. Şayet borçlu (sanık)nun kayıplılık süresi uzun ise bu durumda ihmali olmasa bile kefil onun borcunu ödemekten sorumlu olur. Malikilerde genel görüş bu olmakla birlikte bazı Malikiler şahsa kefilin sadece ihzardan sorumlu olduğunu söyleyerek onun ödemediği borçtan kefilin sorumlu olmadığı görüşündedirler. (Bk. Haraşi, VI, 34vd.; Düsuki, III, 345vd.)

belirlemek (kayıtlamak) muteber ve uyulması gerekli bir şarttır. Alacaklının belirlenen yerin dışında yapılan teslimi reddetme (ve bunu bir def'i olarak ileri sürme) hakkı vardır<sup>100</sup>.

Hanbeliler'in konuyla ilgili görüşleri ise şöyledir: Kefalet akdi,-teslim yeri belirlenmeden- mutlak olarak yapıldığında borçlu (sanık), kefâlet akdinin yapıldığı yerde teslim edilmelidir. Ancak akitte teslim yeri tayin edilmiş ise borçlu (sanık)nun orada ihzarı gerekir<sup>101</sup>.

İslam hukukçularının kefil olunan şahsın nerede teslim edileceği hususundaki görüşlerinden anlaşıldığına göre, fakihlerin bir kısmı teslim yerinin akdin yapıldığı yer olduğunu söylerken bir kısmı tayin edilmiş bir yer olduğunu söylemektedir. Nihayet hemen her mezhep hukukçusu teslim yeri olarak bir de mahkemeden (hakimin huzurundan) sözetmektedir. Buna göre de teslim için üç yer ortaya çıkmaktadır<sup>102</sup>. Şüphesiz bu görüşler İslam hukukçularının kendi dönemlerindeki muhakeme şartları göz önüne alınarak serdedilmiştir. Ancak borçlu (sanık)nun tesliminden maksat alacaklının hakkını ondan kolaylıkla ve emniyet içinde alması olduğuna göre bize göre, isabetli görüş, teslim yeri olarak mahkemeyi kabul eden görüştür. Zira mahkeme dışında borcunu ödeme niyetinde olan birisini başkasının ihzarına zaten gerek yoktur. Eğer konuya kefilin sorumluluğunun sona ermesi açısından bakılıyorsa -ki genel görüş budur- borçlu (sanık) kendisini mahkemeye ve alacaklıya teslim edince de kefilin sorumluluğu sona ermektedir<sup>103</sup>. O halde prensipte mahkemeyi teslim yeri olarak kabul edip başka yerleri de bunun istisnası saymak daha doğru olur kanaatindeyiz. Yahutta bu gün İslam muhakeme hukuku çerçevesinde yeni düzenlemeler yapılabilir.

#### **B. ŞAHSA KEFİLLERİN BİRDEN FAZLA OLMASI DURUMU**

Bir şahsa kefil olanlar birden fazla olup ve tek bir akitle kefil olmuşlar ise, ilgili şahsı birinin teslim etmesiyle diğerleri sorumluluktan kurtulur. Zira burada kefâlete konu olan tek bir fiil (edim/yapma) vardır o da teslim edenin ihzarıdır. Dolayısıyla kefillerden herhangi birinin borçlu (sanık)yu teslimiyle sorumluluk yerine getirilmiş; borç îfa edilmiş olur. Şayet kefiller borçlu (sanık)nun teslimi için ayrı ayrı kefil olmuş iseler, sadece teslim edenin sorumluluğu sona erer. Zira bu durumda taahhüt edilen şey, kefiller adedince çeşitli fiiller (edimler) dir. Bu edimi birinin yerine getirmesi diğerinin sorumluluğunu sona erdirmez<sup>104</sup>.

#### **C. ŞAHSA KEFÂLETTE KEFİLİN ( BORLU / SANIK BAKIMINDAN)**

##### **HAKLARI**

Bu kefâlet çeşidinde borçlu (sanık)yu teslim veya mahkemeye ihzar gibi önemli bir sorumluluğu bulunan kefilin, bu sorumluluktan kurtulma noktasında bazı haklara da sahip olması gerekir. İşte bu hakları aşağıdaki şekilde ele almaya çalışacağız.

##### **1.Kefili Teslim İçin İlgili ve Yetkili Makamdan Yardım Taleb Etme Hakkı**

Borçlu (sanık)yu mahkemeye ihzardan aciz kalan kefil, bu konuda hakime müracaat ederek hakimin veya mahkemenin emrinde bulunan memurlardan yardım isteme hakkına sahiptir<sup>105</sup>. Tabi bu kefâletin borçlu (sanık)nun emriyle olması durumunda böyledir. Kefalet

<sup>100</sup>Şirbini, II, 204vd.; Remli, IV, 449vd. Şafii hukukçusu Şirazi 'nin el-Muhezzeb adlı eserinde ifade ettiği üzere, teslim için bir şehrin belirli bir yeri kararlaştırılmış ve tayin edilmiş olsa, tayin edilen yerin dışında yapılan bir teslimde (veya bu teslimi kabulde) alacaklının bir zararı varsa yahut buradaki teslim kabul etmemekte bir maksadı varsa belirlenen yerin dışındaki teslimi kabul etmek zorunda değildir. Ancak ilgili yerdeki teslimi kabulde bir zararı olmayıp ve kabul etmemekte de (önemli) bir maksadı yoksa belirlenmiş yerin dışındaki teslimi kabul etmek zorundadır. Eğer bu durumda alacaklı borçlu (sanık)yu kendisine teslim edildiği halde kabul etmezse kefil borçlu (sanık)yu hakimin huzuruna götürür ve sorumluluktan kurtulur. (Bk. **Müzebzeb**, I, 351; İbn Hacer, **Tuhfetü'l-muhtaç**, V, 258.)

<sup>101</sup>İbn Kudame, V, 96 vd.; Behuti, **Keşşafu'l-Kına**, III, 362vd.)

<sup>102</sup>Geniş bilgi için bk. Mavsili, II, 437; İbn Hümmam, VII, 168vd.

<sup>103</sup>İbn Nüceym, VI, 231.

<sup>104</sup>Bk. Serahsi, XIX, 169; İbn Nüceym, VI, 225; **Düsuki** III, 345vd.

<sup>105</sup> İbn Nüceym, VI, 225.

onun emriyle olmamışsa kefil ancak alacaklıya borçlu (sanık)nun yerini gösterip sonra onları başbaşa bırakır<sup>106</sup>.

### **2.Kefilin Teslimde Cebir Kullanma Hakkı**

Borçlu (sanık)nun hakimın huzuruna çıkarılmasından sorumlu olan kefil, bu sorumluluğunu yerine getirmek isterken zorlukla veya borçlu (sanık)nun direnmesiyle karşılaşabilir. Bu durumda borçlu (sanık)yu ihzarda cebir kullanabilir<sup>107</sup>. Veya onu zorla götürebilir<sup>108</sup>.

### **3.Kefilin Borçlu (sanık)/Davalıyı Hapsettirme Hakkı**

Bir davada davacı, şahitleri olduğunu beyan ederse, hakim üç gün süreyle davalıdan şahsî, kefâlet isteyebilir. Veya aynı süre içinde davacı davalıyı göz altında tutup her gittiği yerde onu takip edebilir. (İslam muhakeme hukukunda buna "*mülazeme*" denir). Davalı bunu kabul etmezse kefil hapsedilir. Kefil de davalının duruşmada bulunmasından emin olmak için onu hapsettirebilir<sup>109</sup>.

### **4.Kefilin Rucu Hakkı**

Borcundan dolayı tutuklanan asılın borcunu ödeyip tahliye edilmesini sağlayan kefilin borçlu (sanık)ya rucu hakkı vardır<sup>110</sup>. Aynı şekilde borcundan dolayı teslimine kefil olduğu şahsı ihzar edemeyip onun yerine borcunu ödemek zorunda kalan kefil tediye ettiği miktarı borçlu (sanık)dan alma hakkına sahiptir<sup>111</sup>.

## **VII.ŞAHSA KEFÂLETTE KEFÂLETİN SONA ERMESİ**

İslam hukukçuları şahsa kefâletin sona ermesi için çeşitli yollar öngörmüşlerdir. Bunları aşağıda kısaca ele alalım:

### **A. TESLİM YOLUYLA**

Şahsa kefâlete konu olan davalı veya borçlu (sanık)nun teslimi kefilin iki şekilde beraet ettirebilir.

#### **1. Davalıyı Kefilin Teslim Etmesi**

İslam hukukçularının genel kabulüne göre kefil, davalıyı muhakeme imkanı olan bir yerde davacıya teslim etmekle kefâletten kurtulur<sup>112</sup>. Teslim yeri ve zamanı ile ilgili olarak "şahsa kefâlette kefilin sorumluluğunun kapsamı" ve "şahsa kefâletin hukûki sonuçları" başlığı altında bilgi verildiği için burada detaya girmiyoruz.

Aynı şahsın ihzar ve teslimine müşterek-birlikte kefil olanlardan hangisi onu teslim ederse diğerleri de sorumluluktan kurtulur<sup>113</sup>.

Davalıyı bizzat kefilin kendisi teslim ederek sorumluluktan kurtulabileceği gibi onun emriyle ve vekalet vermesiyle bir başkasının teslim etmesiyle de yine kefil beraet eder<sup>114</sup>. Hatta "*Kefil adına teslim ediyorum*" demek şartıyla herhangi bir şahsın teslimiyle kefilin borcu sona erer<sup>115</sup>. Alacaklının ölmesi halinde varislerine onlar da yoksa onların varislerine teslim, alacaklıya teslim gibidir<sup>116</sup>.

<sup>106</sup>Ali Haydar, II, 80.

<sup>107</sup>İbn Âbidin, V, 284; Ceziri, *el-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Erba'*, III, 231; Ali Haydar, II, 80.

<sup>108</sup>İbn Nüceym, VI, 225.

<sup>109</sup>Bk. İbn Âbidin, V, 298.

<sup>110</sup>İbn Âbidin, V, 331.

<sup>111</sup>Serahsi, XIX, 189; İbn Nüceym, VI, 231; İbn Kudame, V, 97.

<sup>112</sup>Bk. İbn Hümam, VII, 169; **Mecelle**, md. 659, 663, 665; **Düsuki** III, 344; Buhuti, III, 378; Remli, IV, 449.

<sup>113</sup>Serahsi, XIX, 169; Düsuki, III, 345 vd. ; İbn Kudame, V, 98.

<sup>114</sup>Serahsi, XIX, 168; İbn Hümam, VII, 172; **Mecelle**, md. 659.

<sup>115</sup>Kadıhan, **Fetava**, III, 55.

<sup>116</sup>İbn Hümam, VII, 170-171.

Şahsa kefâlette kefil, davalıyı muhakemenin mümkün olduğu bir yerde teslim etmek istediği halde, davacı kabul etmezse, kabule zorlanır. Şayet kabul etmezse kefil kefâletten beraet eder<sup>117</sup>.

Ceza muhakemelerinde de bir sanığın kefâletle serbest bırakılmasına kefil olan kimse, hakim tarafından tayin olunan süre içinde onu getirdiği takdirde kefâletten kurtulur<sup>118</sup>.

## 2. Davalının Kendisinin Teslim Olması

Davalı, kendisini ikefâletten dolayı diyerek davacıya teslim edince kefil beraet edebileceği gibi, kefillerin birden fazla olması durumunda "*filanın kefâletinden dolayı teslim oluyorum*" deyince adı geçen kefil beraet eder. Zira şahsa kefâletten maksat, ilgili şahsın teslimidir. Bu gerçekleşince kefâlet borcu da sona erer<sup>119</sup>.

## B. İBRÂ

Mala kefâlette olduğu gibi şahsa kefâlette de ibra kefâlet borcunu sona erdiren yollardan biridir. Şahsa kefâletin ibra ile sona ermesi iki şekilde olur:

### 1.Yalnız Kefilin İbra Edilmesi

Alacaklı yahut davacı şahsa kefâlette kefilini ibra edince, kefil ihzar görevinden kurtulur<sup>120</sup>.

Bu madde Mecelle'de şu şekilde yer almıştır: "*Mekfulunleh, kefilini ibra ettim yahut kefil tarafında hakkım yoktur, dese (yalnız) kefil (kefâletten) beri olur*"<sup>121</sup>.

### 2.Davalının/Borçlu (sanık)nun İbra Edilmesi

Bilindiği üzere, kefâlet borcu, asıl borca bağlı; onun yanında fer'i bir borçtur. Bu sebeple asıl borcun veya borçlu (sanık)nun herhangi bir sebeple borçtan kurtulması kefilin de borçtan kurtulmasını gerektirir. Nitekim ibra konusunda da durum böyledir. Buna göre alacaklının asıl borçlu (sanık)yu, (burada davalıyı) borçtan ibra etmesi onun ihzarına kefil olanı da borçtan beraet ettirecektir<sup>122</sup>. Mecelle'nin ifadesiyle; "*Asılın beraeti kefilin beraetini mucib olur*"<sup>123</sup>.

## C. DÂVÂLIYI TAKİBİN İMKÂNSIZ HALE GELMESİ

İslam hukukçuları şahsa kefâlette, takibi imkansızlaşan borçlu (sanık)nun borcundan kefilin sorumlu tutulup tutulmayacağı veya bu durumda kefilin ilgili borçtan beraet edip etmeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Şimdi kısaca bu konudaki mezhep görüşlerine yer verip bir değerlendirmeye gidelim.

<sup>117</sup>Hindiyeye, III, 261; İbn Âbidin, V, 293.

<sup>118</sup>CMUK md. 121/II.

<sup>119</sup> Kasani, VI, 13; İbn Hümam, VII, 171; Mecelle, md. 659; Ali Haydar, II, 129; Haraşi, VI, 34; Remli, IV, 449; İbn Kudame, V, 98. Bu durumda kefilin beraeti, şahsa kefaletin davalının emriyle olması durumundadır. Şayet bu kefalet davalının emriyle olmamışsa davalı kendisini davacı veya alacaklıya teslim etmekle kefil kefaletten beri olmaz. Zira kefalet davalının emriyle olmayınca kefilin onu davacıya teslimi zorunlu da değildir. Bu sebeple de bu teslim kefilini beraet ettirmez. Bk. Ali Haydar, II, 130.

<sup>120</sup>Kasani, VI, 11; Remli, IV, 459; İbn Kudame, V, 83.

<sup>121</sup>Mecelle, md. 660. Mecelle Şarihi Ali Haydar'ın ifadesine göre, bu maddedeki ibra hem mal hem teslim hem de şahsa kefaleti kapsar. Bu durumda artık alacaklının kefilinden borcu talep hakkı yoktur. Alacaklının sonradan bu ibradan vazgeçmesi de geçersizdir. Yine buradaki ibradan maksat da ibrayı iskattir. (Bk. Ali Haydar, II, 133.)

<sup>122</sup>Kasani, VI, 13; İbn Kudame, V, 83; Remli, IV, 459.

<sup>123</sup>Mecelle, md. 662. Konuyla ilgili olarak İslam hukukçularının genel görüşü bu olmakla birlikte Hanefiler, alacaklının birinin vasisi, velisi olması muhtemel durumlarda biraz detaya girerek asılın beraetinin şahsa kefalette her zaman kefilin beraetini gerektirmeyeceğini söylemişlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse, bu mezhep hukukçularına göre, alacaklının asıl borçlu (sanık)yu borçtan ibra etmesi yahut borcu ona hibe etmesi mali kefalette her zaman kefilini beraet ettirmez. Zira alacaklı borçlu (sanık)da hakkı olmadığını ikrar ettikten sonra dahi velayet...vb. yollarla bir hakkı talep edebileceğinden borçlu (sanık)yu/davalıyı ihzara hakkı olabilir. Bundan dolayı ibrayı yapan alacaklının bu ihtimalleri ortadan kaldırmak için ibrayı şöyle bir irade beyanında bulunması gerekir: "Aslında benim, hiçbir yetimin ve mütevellisi olduğum vakfın da hiçbir hakkı yoktur." Bu şekilde yapılan ibra ile asıl, şahsa kefaletten beri olduğu gibi kefil de beri olur. Bk. Hindiyeye, III, 254vd.; İbn Âbidin, V, 291; Ali Haydar, II, 136.

Hanefiler'e göre, şahsa kefâlette kefil borçlu (sanık)yu tayin edilen sürede teslimle yükümlüdür. Borçlu (sanık) ğaib olup yeri malum ise kefilin mehil isteme hakkı yoktur. Bu durumda ilgili şahsı teslim etmeyen kefil teslim zorlanır. Zira yükümlü olduğu bir edimi yerine getirmekten imtina etmiştir. Fakat bu durumda kefil borçlu (sanık)nun borcunu ödemekten sorumlu tutulamaz. Zira Hanefi hukukçuların genel kabulüne göre, şahsa kefâlet sadece borçlu (sanık)nun ihzarını gerektirir. Ancak kefâlet akdini yaparken "eğer onu ihzar etmezsem borcu benim üzerime olsun" diye bir ifade kullanırsa o zaman borçlu (sanık)nun borcundan da sorumlu olur<sup>124</sup>. Şayet borçlu (sanık) ğaib olup yeri bilinmiyorsa veya takibi imkansız ise kefil onu ihzardan sorumlu olmaz<sup>125</sup>.

Aynı şekilde davalı bir ÷lkeye sığınırsa o ÷lke ile borçlunun (sanık) bulunduğu ÷lke arasında giriş-çıkış anlaşması (muvaade) bulunmazsa bu durumda da takip imkansızlaşacağı için kefil beraet eder<sup>126</sup>. Bu hükümler alacaklının emriyle/izniyle bir şahsa kefil olan hakkındadır. Onun emri/izni olmadan kefil olanın sorumluluğu ise sadece davalının yerini alacaklıya göstermekle sınırlıdır.

Malikilerde meşhur olan görüşe göre, kefil, borçlu (sanık)yu belirlenen zamanda teslim etmezse ve borçlu ğaib olup bu sebeple de takibi imkansız ise, kefil onun borcundan sorumlu olur. Borçlu (sanık)nun kayıplık süresi bir gün gibi kısa bir süre olsa yani ğaib oluşunun üzerinden henüz bir gün gibi kısa bir süre geçmiş olsa ve bunda kefilin ihmali bulunsa kefil onun borcundan sorumlu olur. Şayet borçlu (sanık)nun ğaiblik süresi uzun ise bu durumda ihmali olmasa bile kefil onun borcunu ödemekten sorumlu olur. Malikiler'de genel görüş bu olmakla birlikte bazı Malikiler -Hanefiler gibi- şahsa kefilin ihzardan sorumlu olduğunu söyleyerek onun borcundan kefilin sorumlu olmadığını söylemişlerdir<sup>127</sup>.

Şafiiler'in konu ile ilgili görüşleri ise kısaca şöyledir: Borçlu (sanık) ğaib olup kefil onun yerini bilmiyorsa mazur sayılacağı için onu ihzardan sorumlu tutulamaz. Ancak kefil onun yerini biliyorsa ve yol emniyeti de varsa onu ihzardan sorumlu olur. Onu ihzar için normal geliş-gidiş, süresince kendisine mehil verilir. İlgili süre dolduğu halde borçluyu (sanık) teslim etmeyen kefil kusurlu olduğu için hapsedilir<sup>128</sup>.

Şafiiler'de daha sahih kabul edilen görüşe göre ise, borçlunun (sanık) ölmesi, kaçması veya yeri bilinmeyecek derecede saklanması durumunda onun borcundan kefil sorumlu tutulamaz. Zayıf olan görüşe göre ise, kefil sorumlu tutulur<sup>129</sup>.

Hanbeliler ise meseleyi şu şekilde ele almışlardır: Borçlu (sanık) ğaib olur ve kefil de onun yerini bilirse onu gidip getirene kadar kefile mehil verilir. Şayet borçlu (sanık)nun bulunduğu yere gider de, gizlendiği kaçtığı yahut gelmekten imtina ettiği için onu getiremezse kefil borçlunun (sanık) borcundan sorumlu olur. Ancak şahsa kefâleti anında kefil, mali sorumluluktan beraeti şart koşarsa onun borcundan sorumlu olmaz. Şayet kefil, ğaib olan borçlu (sanık)nun yerini bilmezse onun durumuyla ilgili gerekli araştırma ve itinada taksiri bulunduğu için borçlu (sanık)nun borcundan sorumlu olur<sup>130</sup>.

Bu görüşlerden hareketle şu sonuca varabiliriz: İslam hukukçularından Hanbeliler borçlunun (sanık) takibi imkansız olsa bile kefilin onun borcundan sorumlu tutarken diğer mezheplerin takibin imkansızlaşması durumunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefiler bu

<sup>124</sup>Kasani, VI, 4 vd.; İbn Hümam, VII, 168 vd.; İbn Âbidin, V, 297 vd.

<sup>125</sup>İbn Nüceym, VI, 228.

<sup>126</sup>Zeylai, **Tebyin**, IV, 149; Hindiyye, III, 258.

<sup>127</sup>İbn Rüşd, II, 295vd.; **Düsuki** III, 345.

<sup>128</sup>Şirbini, II, 205; Remli, IV, 451vd.

<sup>129</sup>Şirbini, II, 205; Remli, IV, 452; İbn Hacer, **Tuhfetü'l-muhtac**, V, 258vd. (Kuvvetli görülen görüşün gerekçesi şöyledir: Zira bu durumda akdin muktezasına aykırı bir şart koşulduğundan kefalet geçersiz olur. Bk. Aynı kaynaklar ve belirtilen yerler.)

<sup>130</sup>İbn Kudame, V, 96; Behuti, III, 362.

durumda kefilin hem ihzardan hem de mali sorumluluktan beraet edeceğini söylerken Malikiler'den ve Şafiiler'den bazı hukukçular da bu görüşü savunmuşlardır. Ancak hem Malikiler'de hem de Şafiiler'de bu durumda da kefilin hem ihzardan hem de borcu ödemekten sorumlu tutan görüşler vardır. Genel olarak baktığımızda Hanefiler ve Şafiiler'in konu ile ilgili görüşleri birbirine uyarken Maliki ve Hanbeliler'de aynı görüşü paylaşıyor gözükmektedirler.

#### **D. KEFİLİN DİNDEN ÇIKMASI (İRTİDAT) VE ESÂRETİ**

İslam hukukçularından özellikle Hanefiler'in ifadesine göre, müslüman iken birine kefil olan kimse dinden dönerse kefâleti mutlak olarak sona ermez. Bu kimse daru'l-harbe sığınır ve esir edilirse şayet kefâletin konusu mal ise bu kefâlet sona ermez. Malı varsa ondan ödenir<sup>131</sup>. Ancak bir şahsa kefil olmuş ise bu kefâlet sona erer<sup>132</sup>. Zira bu durumda onu ihzardan acizdir ve bu kefâletten beklenen hukûki sonuç gerçekleşmez.

#### **E. İNFİSÂHİ MÜDDETİN SONA ERMESİ**

Bir şahsın ihzarına belli bir süre zarfında (muvaakkaten) kefil olan kimse ancak bu süre zarfında teslimden mesul tutulur<sup>133</sup>. Bu süre bitince davalıyı teslim etmemiş olsa bile kefil ihzardan sorumlu tutulamaz ve şahsa kefâlet sona erer<sup>134</sup>. Hatta bu süre içerisinde alacaklı kefilin sorumluluğunu yerine getirmesini istediği halde kefil birkaç gün süre istese ve belirlenen süre kadar süre geçse alacaklı "beni aldattın" diyerek kefilin sorumlu tutamaz<sup>135</sup>.

#### **F. KEFİLİN BORÇLU (SANIK) NUN BORCUNU İFÂ ETMESİ**

Borcundan dolayı bir şahsın ihzarına kefil olan kimse onu ihzara muktedir olsun veya olmasın onun borcunu ödemekle de kefâletten beraet eder. İslam hukukçuları bu konuyu daha çok şahsa kefilin alacaklı ile sulh yapması konusunda ele almışlar ve şahsa kefâlette mal üzerine sulh yapılınca kefilin beraet edip etmeyeceğini tartışmışlardır. Hanefiler'de konuyla ilgili iki farklı görüş bulunmakla birlikte tercih edilen ve fetvaya esas kabul edilen görüş, bunun caiz olacağı yönündedir<sup>136</sup>. Diğer mezhep hukukçularının tercihi de bu yöndedir<sup>137</sup>.

#### **G. ÖLÜM**

Şahsa kefâleti sona erdiren durumlardan birisi de ölümdür. Biz bunu da kefilin ölümü ve davalının ölümü olarak iki şekilde ele almak istiyoruz.

##### **1. Kefilin Ölümü**

İslam hukukçuları şahsa kefâlette kefilin ölümüyle kefâlet borcunun sukut edeceğini söylemişlerdir<sup>138</sup>. Mecelle'nin ifadesiyle, "*Kezalik kefil (binnefs) fevt olsa kendi kefâletten berî olduğu gibi kefilî var ise o dahi berî olur*"<sup>139</sup>. çünkü bu durumda artık davalıyı ihzardan acizdir. Aynı zamanda kefilin varisleri de davalıyı ihzardan sorumlu tutulamaz. Zira İslam hukukçularının genel kabulüne göre, halefiyet vecibelerinde olmayıp sadece alacaklarda olur<sup>140</sup>. Aynı şekilde kefâletin konusu şahıs iken onun yerine mal vermek caiz olmaz<sup>141</sup>. Yine bu sebeple kefilin terikesine de müracaat edilemez<sup>142</sup>.

<sup>131</sup>İbn Âbidin, V, 291.

<sup>132</sup>İbn Hümam, VII, 168; Hindiyye, III, 286.

<sup>133</sup>Mecelle, md. 639.

<sup>134</sup>Ali Haydar, II, 73.

<sup>135</sup>Ali Haydar, II, 74; el-Mevsu'atu'l-Fıkhiyye, XXXIV, 320..

<sup>136</sup>İbn Âbidin, 320. (Şahsa kefalette mal üzerine anlaşmanın caiz olmadığını söyleyen ve bu görüşü Hanefiler'e nisbet eden Zeydan'ın iki farklı rivayetten bu konuda olumsuz olanı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bk. Zeydan, el-Havale ve'l-Kefale, 199)

<sup>137</sup>İbn Rüşd, II, 295; Şirbini, II, 205; İbn Kudame, V, 105vd.

<sup>138</sup>İbn Âbidin, V, 282; Düsuki III, 338; Şirbini, II, 205; İbn Kudame, V, 96.

<sup>139</sup>Mecelle, md. 666.

<sup>140</sup>İbn Nüceym, VI, 230; Ali Haydar, II, 163.

<sup>141</sup>Molla Hüsrev, II; 297.

<sup>142</sup>Ali Haydar, II, 143; Remli, IV, 452.

## 2. Davalının Ölümü

Şahsa kefâlette davalının yani kefâlete konu olan şahsın ölümüyle de borcun konusu ortadan kalktığı için kefâlet borcu da sona erer. Zira kefil bu durumda ölüyühazardan acizdir<sup>143</sup>. Hem ölünün ihzarının çok fazla önemi de yoktur.

Fakat davacının ölümü kefâlet akdini sona erdirmez. Zira bu durumda davacının varisleri kefiliden davalının ihzarını isteme hakkına sahiptirler<sup>144</sup>.

Ceza muhakemelerinde de sanığın ölümühâlinde kefâlet son bulur<sup>145</sup>.

## VIII.ŞAHSA KEFÂLETİN TÜRK CEZA MUHÂKEME HUKUKUNDAKİ KEFÂLETLE (VEYA TEMİNATLA) SALIVERME MÜESSESESİ İLE MUKAYESESİ

İslam hukukçularının kabul edip fıkıh kitaplarında yer verdiği şahsa (nefse) kefâlet ile CMUH'da maddeleştirilip hükümlerine yer verilen kefâletle (teminatla) salıverme arasında bazı noktalarda benzerlikler bulunduğu gözükmektedir. Sağlıklı bir mukayese imkanı elde edebilmek için önce kefâletle salıverme müessesesini özetlemek sonra da mukayese yapmak istiyoruz.

### A. TEMİNATLA SALIVERME KAVRAMI VE NİTELİĞİ

CMUK'un 117. Maddesinde, "104. Maddenin ilk fıkrasının ikinci bendi hükmü haricindeki sebeplerden dolayı tevkifine karar verilen maznun kefâlet vermesi şartıyla tevkifinden vazgeçilebilir" hükmü yer almaktadır.

Buradan hareketle teminatla salıvermenin, tevkifin haksızlığını giderici tedbirlerden biri olduğu söylenilir<sup>146</sup>.

Bir tanıma göre, teminatla salıverme, *tutuklama kararının infaz edilmesinin şarta bağlı olarak durdurulması* demektir. Buna göre, bu teminatla karar geri alınmış olmayıp sadece infazı durdurulmuştur<sup>147</sup>. Bu tanımdan çıkarılan bir diğer sonuç da, teminatla salıvermenin bağımsız bir koruma tedbiri olmadığıdır. Bu koruma tedbiri ile tutuklama askıya alınmaktadır<sup>148</sup>.

Bir başka tanım ise şöyledir: "*Tevkif edilen maznunun teminat karşılığı serbest bırakılmasıdır*"<sup>149</sup>.

Ancak CMUH'da kabul edilen bu müesseseye iki bakımdan itiraz edilmiştir. **Bunlardan biri** terminoloji bakımından yapılan itirazdır. Bunu şu şekilde özetleyebiliriz: İlgili kanunun 117. maddesinde kefâlet vermektan bahs olunmaktadır. Burada kefâlet kelimesinin yanlış ve yersiz olarak kullanıldığı açıktır. Zira kefâlet, bir borcun mevcudiyetini içermektedir. *Türk Hukuk Lugatı*'nın tanımına göre kefâlet, ibir borcun borçlu (sanık) tarafından edasını üçüncü bir şahsın alacaklıya karşı temin etmesi akdidir<sup>150</sup>. Oysa ki 117. Maddede bahis konusu edilen durumda ortada bir borç yoktur ve kanunun kefâlet diye adlandırdığı şey aslında bir teminattır<sup>151</sup>.

**İkinci itiraz** ise bu müessesenin hukûki eşitliği ihlal etteği, dolayısıyla da Anayasa'ya aykırı olduğu gerekçesiyle yapılan itirazdır. Bu itirazı yöneltenler ise görüşlerini kısaca şu şekilde ifade etmektedirler:

Kaçma şüphesini uyandıracak vakıalar bulunması sebebiyle tutuklanan iki maznundan zengin ve varlıklı olanının takdir edilecek kefâleti (teminatı) vermesi şartıyla tutuklanmasından vazgeçilebilecek, diğeri fakir ve varlıksız olduğundan kefâlet veremeyeceği için

<sup>143</sup>Serahsi, XIX, 163; İbn Kudame, V, 105.

<sup>144</sup>Serahsi, XIX, 163; İbn Kudame, V, 105.

<sup>145</sup> Mecelle, md. 666.

<sup>146</sup>M. Muhtar çağlayan, "*Tevkif (Tutma) İzerine İnceleme II*", AD, sy. 5-6, (1978), S. 403.

<sup>147</sup>Erem, Faruk, *Ceza Usulü Hukuku*, Ankara 1978, 486. (5. Baskı)

<sup>148</sup>Kunter, Nurullah, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, İstanbul 1978, 494. (6. Baskı).

<sup>149</sup>Bahri Öztürk, *Uygulamalı Ceza Muhakemesi Hukuku*, Ankara 1985, 454 (3. Baskı).

<sup>150</sup>*Türk Hukuk Lügatı*, "*Tahliye*" md. s. 316.

<sup>151</sup>*Türk Hukuk Lügatı*, "*kefalet*"md. s. 197.

tutuklanmasından vageçilmesini isteyemeyecektir. Bu madde ile, Anayasa'nın 12. Madesindeki eşitlik ilkesine aykırı olarak varlıklı kişilere imtiyaz tanınmış olmaktadır<sup>152</sup>.

Bunun yanında bu müesseseyi savunanlar ise şu görüşlere yer vermişlerdir: "Bizce, teminatın sanığın malî durumuna göre ayarlanması, pekala mümkündür. Kaldı ki, bu müesseseden zengin de faydalanamaz hale gelirse, fakir tutuklunun durumu daha iyi olmayacaktır. Yine kaldı ki, belli şartlar koşmak suretiyle teminatsız salıverme kabul olunmalı veya tutuklama kararı verilmeden sanığa belli davranışlarda bulunma mecburiyeti yüklenebilmelidir"<sup>153</sup>.

Bu müessesenin Anayasa'ya aykırı olduğu iddiası ise Anayasa mahkemesince kabul edilmemiştir<sup>154</sup>.

### **B. ÖNEMİ**

Kişiyi hürriyetinden yoksun kılan tutuklama, koruma tedbirlerinin en ağırı olduğundan bu tedbire, orantılılık gereğince en ağır durumlarda başvurulabilir. Daha hafif durumlarda ise daha hafif tedbirlerle yetinilebilir. Hatta bu hafif tedbirlerin bir veya birkaçına başvurulabilir. İşte teminatla salıverme de bu hafif tedbirlerden biri olup kişi hürriyetini mümkün olduğu kadar bağlamamaya yöneliktir<sup>155</sup>.

Bunun yanında bu müessesenin bir başka önemi daha vardır ki, o da şu şekilde ifade edilebilir: **CMUH**'un 117. maddesinden anlaşıldığı üzere kefâletle salıverme müessesesinin dayandığı düşünce, kaçma tehlikesinin mevcudiyetidir. Kefalet veren sanık, hakim tarafından tayin edilen yere kuvvetli menfaat bağıyla bağlanmıştır. Artık bu menfaati, bu maddi kıymeti tehlikeye düşürmeden kaçmak bahis konusu olamayacağına göre; kaçma niyetini bekleyen sanık, düşüncesini fiiliyata dökmeden önce, kaçmakla sağlayacağı menfaat ile kaybedeceği değer arasında bir tartma yapacak; ağır basan tarafı tercih eder tarzda hareket edecektir. Şu halde kefâletle tahliye, kaçma tehlikesinin mevcut olduğu hallerde bu tehlikeyi ortadan kaldıran itevkif yerine geçer bir tedbirdir. Bu sebeple ilgili kanun, delilleri karartma tehlikesine binaen tevkif edilmiş olan sanığın kefâletle tahliyesine mîsaade etmemektedir<sup>156</sup>.

### **C. YAPILIŞI**

Sanık, teminat müessesesinden yararlanabilmek için bunu iki şekilde yapabilir:

1-önceden tutuklama kararı verilir. Teminat yatırılırsa bu kararın yerine getirilemeyeceği kabul olunur.

2-Tutuklama kararı vermeden sanıktan teminat vermesi sitenir, vermezse tutuklakma kararı verilir. **CMUK**, birinci şekli benimsemiş ve tutuklamanın şiddetini azaltmak üzere tutuklamanın gayesine malî teminat ile varmak mümkün olan hallerde kararın ve dolayısıyla müzekkerenin infazına mani olan teminatla salıverme müessesesini kabul etmiştir<sup>157</sup>. Teminatla salıverme kararı, tutuklama müzekkeresinin infazına iki şekilde mani olur; sanık ya tutuklanmaz<sup>158</sup> ya da tutuklanmışsa salıverilir<sup>159</sup>.

### **D. TEMİNATLA SALIVERME YETKİSİ**

---

<sup>152</sup>Feyyaz Gölcüklü, **Ceza Davasında Şahıs Hürriyeti**, Ankara 1958, 146. İslam hukukunda Şafii'ye nisbet edilen bir görüşe göre, onun da şahsa kefaleti bir borç içermediği gerekçesiyle kabul etmediğine daha önce değinilmişti. Burada da kefalet kavramı yerine daha kapsamlı olan teminat kavramının kullanılmasının daha isabetli olacağı vurgulanmaktadır. Gerçekten de kefalet, teminatla salıvermenin kısımlarından sadece biridir. O halde teminat tabirini kullanmak daha doğru olmalıdır.

<sup>153</sup>Gölcüklü, 148; Erem, 486.

<sup>154</sup>Kunter, 495.

<sup>155</sup>Gereğe için bk. Anayasa Mahkemesi Kararı: 13.5. 1963, 200/110 (R.G. 18.9.1963, n. 11508): Erem, 486.

<sup>156</sup>Kunter,494.

<sup>157</sup>Bk.Gölcüklü,146vd.

<sup>158</sup>Kunter,153.

<sup>159</sup>Gölcüklü, 494.



Bu yetki yargılama makamlarına aittir. Hazırlık soruşturmasında sulh hakimliği, ilk soruşturmada sorgu hakimliği, son soruşturmada mahkeme ve acele hallerde başkanlık bu kararı verir. Son karar temyiz edildikten sonra da teminatla salıvermeme için sebep yoktur. Kanunda aksine bir hüküm mevcut değildir. Bu halde de son kararı vermiş olan mahkeme karar verir<sup>160</sup>.

#### **E. TEMİNATLA SALIVERMENİN MÜMKÜN OLDUĞU HALLER (VEYA KONUSU)**

Kanun, teminatla salıvermeyi tevkif sebeplerinin mahiyetine göre tayin etmiştir. Buna göre, suçun iz ve delilleri yok etme şüphesinden dolayı tevkif edilenler teminatla salıverilemezler. Zira bunlar teminat göstererek salıvermelerini müteakip suçun delillerini de yok ederlerse dava sonunda delil yokluğundan beraet edecekler ve teminatları da iade olunacaktır. O halde ancak kaçma şüphesinden dolayı (CMUK. 104, 61) tevkif edilenler ile isnat edilen fiilin "Devlet veya hükümet nüfuzunu kıran veya memleketin asiyişini bozan fiillerden veya umumi adaba karşı (işlenmiş) suçlardan olması" (CMUK. 104, 63) sebebiyle tevkif edilenler teminatla salıverileceklerdir<sup>161</sup>

Buna göre, CMUK, delillerin karartılması, yok edilmesi tehlikesinin bulunması durumunda teminatla salıvermeyi kabul etmemiştir. Bunun sebebi, bu tür durumlarda teminatla salıverme kararı verilmesi halinde, ceza muhakemesinin maddi gerçeğe ulaşabilmesinin tehlikeye gireceği endişesidir<sup>162</sup>

Ancak CMUK'un 104. maddesinin 3. bendinde yer alan<sup>163</sup> suçlardan dolayı sanığın teminatla salıverilmesi bazı hukukçularca tenkit edilmiş ve şu görüşler ileri sürülmüştür: Teminatın kaçmayı önleyebileceğini, sanığın teminatı kaybetmektense kaçmamayı tercih edeceğini düşünmek makuldür. Fakat isnat edilen fiilin muayyen suçlardan (CMUK 104.b3) olması, mesela, umumi adaba karşı işlenmiş suçlardan olması sebebiyle tevkife karar verilmiş ise teminatın bu durumda neyi önleyeceğini mantiken izah etmek imkansızdır<sup>164</sup>.

Aynı şekilde CMUK, md. 200'in son fıkrasında, haklarında tevkif kararı verilenler ile mükerrirler (aynı suçu tekrar işleyenler) bu madde hükmünden (teminatla salıvermeden) istifade edemezler, denilmektedir.

Ancak 1985 değişikliği sırasında CMUK'un mükerrirlerin teminatla salıverilmeden yararlanamayacağını açıklayan 11. Maddesinin ikinci fıkrası kanundan çıkarılmak suretiyle bu koruma tedbiri mükerrir için de uygulanabilir hale getirilmiştir. Ve bu değişiklik hukukçularca da tasvip görmüştür<sup>165</sup>.

#### **F. TEMİNATLA SALI VERMENİN ŞARTLARI (VEYA ÇEŞİTLERİ)**

Aslında bunlara teminatla salıvermenin çeşitleri de denebilir. Buna göre, CMUK, teminatla salıverme için iki şart aramış (veya iki şekil öngörmüş)tür: Teminat olarak, para, devlet esham ve tahvilleri (hisse senedi ve tahviller), döviz (CMUK, m. 119/2) veya muteber kimselerin kefaletinden yararlanılabilir. Bu durumda teminatın mutlaka sanık tarafından gösterilmesi şart değildir. Onun için üçüncü kişiler de teminat verebilirler. Kefaletin miktar ve çeşidini ise hakim tayin edecektir. Hakim bu takdir yetkisini kullanırken suçun niteliğini, sanığın

---

<sup>160</sup>Kunter, 495

<sup>161</sup>Kunter, 496; Öztürk, 454.

<sup>162</sup>Erem, 488

<sup>163</sup>Öztürk, 454

<sup>164</sup>CMUK, 104, 63 şöyledir: Suç, devlet veya hükümet nüfuzunu kıran veya memleketin asayişini bozan fiillerden bulunur veyahut adabı umumiye aleyhinde olursa.

<sup>165</sup>Gölcüklü, 147; Erem, 488

kişisel durumunu ve yargı organlarınca yapılacak işlemlere uyup uymayacağını göz önünde bulunduracaktır (CMUK.m.118)<sup>166</sup>.

### **G.TEMİNATLA SALI VERMEYE NE ZAMAN BAŞVURULACAĞI**

Tutuklama ile sağlanmak istenen amaçlar; yani 1) Sanığın muhakemede hazır bulunmasını sağlamak, 2) Maddi gerçeğin araştırılmasını temin etmek, 3) Muhakemenin neticesinde verilecek cezanın infazını garanti altına almak teminatla salıverme ile gerçekleştirilebilecekse bu koruma tedbirine başvurulabilir. Ancak teminatla salıvermenin bu amaçları gerçekleştirip gerçekleştirilemeyeceği noktasında karar ve takdir yetkisi de yine hakime aittir<sup>167</sup>.

Teminat, hürriyeti kısımadan tutuklamanın gayelerine erişmek için kabul olduğundan, ya hazineye irat kaydolunur ya (teminat) serbest kalır. Herhangi bir masraf veya tazminat dolayısıyla bu teminata müracaat olunmaz<sup>168</sup>.

### **H.TEMİNATLA SALIVERME İLE ŞAHSA KEFÂLETİN MUKAYESESİ**

#### **1. Genel Olarak**

Bu iki müessesede arasında kısmî benzerlikler olmakla birlikte esas itibarıyla bunlar farklı müesseselerdir. çünkü şahsa kefâlette esas gaye, davalının mahkemeye ihzarını sağlamak olduğu halde teminatla salı vermenin esas gayesi, haksız tevkife ve sanığın suçu sabit olmadan tutuklu kalmasına engel olmaktır. Bir başka ifadeyle birinde daha çok tutuklama kararı verilmiş bir şahsın serbest bırakılması hedeflenirken diğerinde henüz tutuklanmamış birisinin mahkemeye getirilip dava edilmesine yardım edecek bir şahsî teminat sözkonusudur.

Ancak bu temel farka rağmen bu iki müessesenin benzer tarafları dikkate alındığında şunu söyleyebiliriz: İslam hukukuna göre yapılacak bir ceza muhakemeleri usulü kanununda teminatla yahut kefâletle salıverme müessesesine yer verilirken şahsa kefâlet hükümleri bu noktada önemli bir kaynak vazifesi görecektir. Zira ilk dönemlerden itibaren İslam hukukçularının böyle kapsamlı bir müesseseye yer vermiş ve kendi bölge ve örfî şartlarına göre bunun hükümlerini düzenlenmiş olmaları hukuk tarihi açısından fevkalade takdire şayan bir durumdur. Yapılacak bir kanunî düzenleme ile fukahanın bugüne göre dağınık ve farazi olarak ileri sürdüğü şahsa kefâletle ilgili görüşler gerçek yerine oturtulacak ve günün ihtiyaçlarına cevap verici hale getirilecektir.

Şimdi de önce bu iki müessese arasındaki farklılara daha sonra da kısmi benzerliklere işaret edelim.

#### **2.Farklılıkları**

a) Her şeyden önce İslam hukukundaki şahsa kefâlet ile CMUK'daki teminatla salıverme mahiyet olarak birbirinden farklıdır. Çünkü İslam hukukundaki şahsa kefâlette teminat (kefâlet) üçüncü kişi tarafından verildiği halde bu müessesede -üçüncü şahıs tarafından teminatın verildiği durumlar olmakla birlikte- daha çok şahsın kendisi tarafından verilmektedir.

b) Şahsa kefâlette teminatı sağlayan, şahıs (kefil) olduğu halde bu müessesede teminat daha çok parayla veya parasal değer taşıyan şeylerle sağlanmaktadır. Bir başka ifadeyle şahsa kefâlette bir şahsın tahliyesi için parasal bir teminat yatırmak sözkonusu değildir.

c) Şahsa kefâlette davalı veya borçlu (sanık)nun teslimi esas iken bu müessesede davalının tahliyesi esastır. Yani teminatın sağladığı sonuçlar farklıdır.

d) Şahsa kefâletin konusu sınırlı iken teminatla salıvermenininki daha geniştir<sup>169</sup>.

<sup>166</sup>Öztürk, 454.

<sup>167</sup>Kunter, 496; Öztürk, 455.

<sup>168</sup>Kunter, 496; Öztürk, 455.

<sup>169</sup>Kunter, 496.

e) Teminatla salıvermenin hukûki sonuçları ile şahsa kefâletin hukûki sonuçları da farklıdır. Zira teminatla salıvermede kefil davalıyı ihzara mecbur edildiği halde, şahsa kefâlette gücü yettiği sürece teslimi istenir; gücüyetmeyince icbar edilmez<sup>170</sup>. Teminatla salıvermede davalı teslim olmadığı veya edilmediği zaman ilgili teminat hazineye kalmaktadır. Dolayısıyla da teminatla salıvermede kefilin mali mesuliyeti olduğu halde şahsa kefâlette kefilin genel olarak mali sorumluluğu yoktur<sup>171</sup>.

### 3. Benzerlikleri

Bu farklılıklara rağmen teminatla salıvermenin şahsa kefâlete kısmen benzeyen yönleri de vardır. Kısaca ifade etmek gerekirse;

a) İslam hukukunda da davalının -para ile olmasa da- kefâletle salıverilebileceğine dair örnekler vardır. Mesela, Hanefi hukukçusu İbn Abidin, Reddül-Muhtar adlı eserinde konuyla ilgili olarak şu görüşlere yer verir: Bir dava, iki şahidin şehadetiyle desteklenmiş ama şahitler henüz tezkiye edilmemiş ise onlar tezkiye edilinceye kadar davalı hapsedilebilir. Fakat davacı "*ikame edebileceğim deliller var*" diye bir idida ve talepte bulunursa, delillerini ikame edinceye kadar davalı, kendisinden kefil alınmak suretiyle üç günlüğüne salıverilebilir<sup>172</sup>.

Böylece İslam hukukunda da haksız tevkife meydan vermemek için davalıdan kefil alınarak iddianın maddi gerçeğe uygun olup olmadığının araştırılmasına kadar, davalı kefâletle salıverilebilir. Ancak bu salıverme para mukabilinde olmadığı gibi, ihzarda başarısız kalan kefilin genel olarak malî bir mesuliyeti de yoktur. Zira şahsa kefâlette kefil, sadece davalıyı teslim etmeye gücü yettiği sürece onu teslimden sorumlu olur. Gücü yetmediğinde ise davalıyı ihzara cebr olunmaz. Nitekim "kefâletin hukûki sonuçları" başlığı altında bu konu ele alınmıştır.

b) Teminatla salıvermeyi -bir borç içermediği için- kefâlet kapsamında saymayan hukukçular olmuş ve bu müesseseye kefâletle salıverme değil de teminatla salıverme denilmesinin daha doğru olacağını belirtmişlerdir.

İslam hukukunda da İmam Şafii'ye nisbet edilen bir görüşe göre, o da şahsa kefâleti -bir iltizam içermediği gerekçesiyle- kefâlet kapsamında görmemiş ve böyle bir kefâlet çeşidini kabul etmemiştir.

c) Teminatla salıvermede teminatın sonuçlarından biri, davalının mahkemeye ihzarını sağlamaktır. Şahsa kefâletin hukukî sonuçlarından biri de borçlu (sanık) veya davalının mahkemeye ihzar ve teslimidir, bu konuda bir teminat vermektir.

d) Teminatla salıvermede teminat parayla sağlandığı gibi bazı durumlarda itibarlı şahısların sanığa kefil olmasıyla gerçekleştirilmektedir. Şahsa kefâlet ise esas olarak şahısların kefâletiyle gerçekleşmektedir. Buna mukabil teminatla salıvermede kefil olacak şahsın itibarlı birisi olması şart koşulurken şahsa kefâlette kefil olacak şahsın bu durumundan ziyade fiil (vücub) ehliyetine sahip olması şart koşulmuştur.

### IX. SONUÇ

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslam hukukunda, Türk Ceza Muhakemelerinde yeralan, para mukabilinde sanığı (davalıyı) teminatla (kefâletle) salıverme şeklinde bir kefâlet türü yoktur. Ancak mali sorumluluk içermek ve davalının teslimi esas olmak kaydıyla belli süre davalının şahsî kefâletle salıverilmesi kabul edilmiştir. Konuyla ilgili cevaz ifade etme dışında bağlayıcı naslar olmayıp konuyla ilgili hükümler büyük ölçüde içtihadî olduğundan yapılacak içtihadî

<sup>170</sup>Ancak bazı uygulamalarda İslam hukukundaki şahsa kefalet kapsamına bir kimsenin yabancı bir ülkede ikamene, çalışmasına...vb durumlara kefil olunması da dahil edilmektedir. Bu hususlar teminatla salıvermenin konusundan farklı olsa da şahsa kefaletin konusunun da dar olmadığı noktasında bir fikir vermektedir.

<sup>171</sup>Ancak gücü yetip yetmediğine kanaat getirinceye kadar bazı durumlarda kefilin hapsedilmesi bu hükmün dışındadır. İslam hukukçularından sadece Malikiler'e nisbet edilen bir görüşe göre, davalıyı/borçlu (sanık)yu ihzar etmeyen kefil onun borcundan sorumlu olur.

<sup>172</sup>İbn Âbidin, V, 298; Ayrıca bk. Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri**, III, 106, VIII, 111.

düzenlemelerle şahsa kefâlet teminatla salıvermenin gördüğü fonksiyonu icra edecek hale getirilebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abdulkadir Udeh, **et-Teşri'u'l-cinai'l-İslami**, Beyrut 1984.
- Ahmed es-Salus, **el-Kefale, ve Tatbikatuha'l.muasıra**, Kahire 1987.
- Akgündüz, Ahmed, **Osmanlı Kanunnameleri**, İstanbul 1990-1996.
- Akşit, Cevat, **İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları**, İstanbul 1983.
- Ali Bardakoğlu, "Diyet" md., TDVİA, IX.
- Ali Haydar, **Düraru'l-hukkam Şerhu Mecelleti'l-ahkam**, İstanbul 1330.
- Ankaravi, Muhammed b. Hüseyin, **Fetava**, İstanbul
- Ansay, Sabri Şakir, **Hukuk Tarihinde İslam Hukuku**, Ankara 1958.
- Ayni, Bedrüddin, **Umdetü'l-kari**, 1282.
- Baberti, Ekmelüddin, **el-İnaye**, Mısır 1319.
- Bahri Öztürk, **Uygulamalı Ceza Muhakemesi Hukuku**, Ankara 1985, (3. Baskı).
- Behuti, Mansur b. Yunus, **Keşşafu'l-kına'**, Beyrut 1982.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, **Hukuku İslamiyye**, İstanbul 1970.
- Ceziri, Abdurrahman, **el-Fıkh Ale'l-mezahibi'l-erba'**, Beyrut 1987.
- CMUK (Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu)**.
- Damad, Abdurrahman b. Süleyman, **Mecmau'l-ehur fi Şerhi Mültaka'l-ebhur**, İstanbul 1990.
- Derdir, Ebu'l-berekat Ahmed, **eş-Şerhu's-sağir**, Daru'l-fikr. ts.
- Düsuki, Şemsüddin, **eş-Şerhu'l-kebir**, Daru'l-fikr. ts.
- Ebu Ganim el-Bağdadi, **Mecmau'd-damanat**, Beyrut 1987.
- el-Mevsu'atu'l-fikhiyye**, Kuveyt 1995-
- Erem, Faruk, **Ceza Usulü Hukuku**, Ankara 1978, (5. Baskı)
- Feyyaz Gölcüklü, **Ceza Davasında Şahıs Hürriyeti**, Ankara 1958,
- Hafif, Ali, **ed-Daman fi's-şeriatil-İslamiyye**, Mısır 1971.
- Haraşi, Ebu Abdullah, **Şerhu Muhtasari Sidi Halil**, Beyrut ts.
- Hindiyye, **Feteva'l-Hindiyye**, Beyrut 1980.
- İbn Âbidin, **Reddü'l-muhtar**, İstanbul 1984.
- İbn Cüzey, **el-Kavaninu'l-fikhiyye**, Beyrut 1989.
- İbn Hacer, **Fethu'l-Bari**, Beyrut 1986.
- İbn Hacer, **Tuhfetü'l-muhtac**, Beyrut ts.
- İbn Hazm, **el-Muhalla**, Beyrut 1988.
- İbn Hümam, **Fethu'l-kadir**, Mısır 1970.
- İbn Kudame el-Makdîsi, **eş-Şerhu'l-kebir**, Beyrut 1994.
- İbn Kudame, **el-Muğni**, Beyrut 1994.
- İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, Beyrut ts.
- İbn Nüceym, **el-Bahru'r-raik**, Beyrut ts.
- İbn Rüşd, **Bidayetü'l-müctehit**, Beyrut 1986.
- Joseph Scachacht, **İslam Hukukuna Giriş** (trc. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener), Ankara 1986.
- Kadıhan, **Fetava**, Diyarbakır ts.
- Kalyubi ve Umeyra, **Haşiyetan**, Daru'l-fikr ts.
- Karahisari, **Ahteri Kebir**, İstanbul 1310.
- Kasani, **Bedayiu's-sanayi**, Beyrut 1982.
- Kunter, Nurullah, **Ceza Muhakemesi Hukuku**, İstanbul 1978, (6. Baskı).
- M. Muhtar çağlayan, "*Tevkif (Tutma) İzerine İnceleme II*", AD, sy. 5-6, (1978).
- Mavsili, Abdullah b. Mahmut, **el-İhtiyar**, Beyrut ts.

**Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye.**

Merginani, Ebu'l-Hasen, **el-Hidaye**, İstanbul 1986.

Molla Hüsrev, **Düraru'l-Hukkam fi Şerhi ğurari'l-ahkam**, İstanbul 1978.

Nevevi, **el-Mecmu**,

Nevevi, Muhyiddin yahya b. Şeref, **Ravzatu't-talibin**, Beyrut ts.

Remli, İbn Şihabuddin, **Tuhfetü'l-muhtac**, Beyrut 1984.

San'ani, Muhammed b. İsmail, **Sübülü's-selam**, Beyrut 1991.

Seyyid Sabık, **Fıkhu'-sünne**, yy. (Müellifin özel baskısı), 1988.

Şafii, Muhammed b. İdris, **el-Ümm**, (1-IX), III, 264, Beyrut 1993 (1. Baskı).

Şemsü'l-eimme es-Serahsi, *el-Mebsut*,

Şirbini, Muhammed b. Ahmed, **Muğni'l-muhtac**, Kahire 1958.

Tahanevi, Zafer Ahmed Osman/Ali Eşref, **İ'lau'-sünen**, Pakistan 1984.

**Türk Hukuk Lügati**, "*kefalet*"md. ve "*Tahliye*" md.

Zeydan, Abdulkerim, **el-Havale ve'l-kefale**, Bağdat 1985.

Zeylai, Cemalüddin, **Nasbu'r-raye**, Hindistan 1973.

Zeylai, Fahrüddin Osman b. Ali, **Tebyinü'l-hakayık**, Beyrut ts.

Ziyauddin Efendi, **Camiu Envari's-suk\_k ve lamiu'd-dıya li zevi's-şukuk (Sakk-i Cedid)**, İstanbul 1329.

Zühayli , Vehbe, **el-Fıkhu'l-İslami ve Edilletühü**, Dımeşk 1989.

## ÇAĞIMIZDA İSLÂM'IN ALGILANMASI VE SUNULMASINDA BAZI ÖNEMLİ NOKTALAR

Dr. Talip ÖZDEŞ\*

İnsan ve toplumun manevî hayatının temelini oluşturarak psikolojik ve sosyal hayata önemli etkilerde bulunan din, ihmali mümkün olmayan bir olgudur. Tarih, din-insan ve toplum ilişkilerinin kalıntılarını ve belgelerini bizlere sunmaktadır. Din olgusu insanlığın tarihinde hep var olmuş, toplumların teşekkülünde ve değişiminde önemli etkilerde bulunmuştur. Dine ideolojik yaklaşarak onu sunî ve gereksiz bir şey kabul etmek gerçeği ortadan kaldıramaz. Nitekim pozitif bilimlerin gelişmesiyle kaynağı ilâhî olan dinler dahil bütün geleneksel dinlerin ortadan kalkacağı ve insanların bu dinlere ihtiyacının kalmayacağı şeklindeki bakış tarzı, bilim ve teknolojideki hızlı gelişmelere rağmen bütün dünyada yükselişe geçen dinî yönelişler karşısında tutarlı gözüküyor.

Dinin toplum üzerinde etkileri olduğu gibi, toplumun da din üzerinde etkilerinin olması normaldir.<sup>1</sup> "Çünkü toplumsal yapı, onu oluşturan kurumların, ilintiler ve bu ilintiler ve etkileşmeler sonucunda oluşan normlar ve değerlerin meydana getirdiği anlamlı, dayanışmalı küllî bir sistem ve bütündür. Bu sistemin unsurlarından veya alt sistemlerinden birinde meydana gelen değişiklik, ister istemez diğerlerini ve hatta yerine göre sistemin tamamını etkilemek suretiyle zincirleme reaksiyonlar şeklinde tezahür edebilmektedir. İlişkiler halkasında meydana gelebilecek bir bozukluk veya yanlış kurulacak bir irtibat, gittikçe genişleyerek bütün sistemi etkisi altına alabilir. Nitekim bu açıdan genel olarak insanlığın dinî-sosyal ve kültürel tarihine bakıldığında, orada mesela göçebelikten yerleşikliğe yahut tarımdan sanayiye geçiş, toplumların dinî tarihi içerisinde bu değişim ve dönüşümlerin çok ilginç örneklerini bize sunmaktadır."<sup>2</sup>

İçinde yaşamakta olduğumuz çağ, bilim ve tekniğin son birkaç yüzyıl içerisinde kaydettiği başdöndürücü ilerlemeler ve onların getirdiği modern medeniyetin gerekleri karşısında köklü değişmelere sahne olmaktadır. Özellikle geçiş dönemi yaşayan toplumların alışlagelmiş hayat tarzları bilimsel ve teknolojik gelişmeler, sanayileşme, kentleşme, eğitim-öğretim ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması gibi birçok süreçlerin dinamiği altında sarsılır ve yeni şekillere bürünürken, psikolojik ve sosyal hayatın merkezinde yer alan dinin bu gelişmelerden etkilenmemesi mümkün değildir. Diğer taraftan toplumları etkisi altına alan ve hayatın birçok alanında tezahür eden maddî ve manevî dengesizlikler, terör ve şiddet, ahlakî çöküş, stres ve bunalımlar, rûhen tatmin olmak isteyen, huzuru ve barışı arayan

\*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Din-toplum ilişkisi için bkz. Mehmet Taplamacı oğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara 1968, s. 128-132; Yümnî Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İstanbul 1990, s. 191-228.

<sup>2</sup> Ünver Günay, "*Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din*", *Türk Yurdu*, Nisan-Mayıs 1997, c. 17, Sayı : 116-117, s. 81.

çağımız insanının din ve maneviyata yönelişine etki eden önemli faktörler olarak kendisini hissettirmektedir.

Toplumsal değişimde çok önemli bir yere sahip olan din faktörü, hem sahip olunan îmânî ve ahlâkî değerlerin temelini oluşturup huzur ve barışa, gelişmelere kapı açabildiği kadar, bazen de sosyal değişmeyi ve gelişimi yavaşlatıcı, çatışmaların dinamiğini oluşturan bir faktör de olabilir. Bu yönden nihaî olarak insan-din ve toplum ilişkisinde dinin, insan ve toplum gerçeğine uygun olarak hayatın bütün yönlerini tevhîdî bir bütünlük içerisinde kuşatabilecek, dengeleri kurabilecek, gelişmelere ışık tutarak mesajları ile bütün insanlığı kucaklayabilecek mahiyette olması ve böyle bir dinin doğru algılanması önem arz etmektedir. Dinin fitrî ve evrensel olması, onun kaynağının aşkınlığını da gündeme getirmektedir. Çünkü insanı yaratan, aynı zamanda onun fitratını da en iyi bilendir. O halde fitrata uygun böyle bir dinin, temel esasları ve özü itibarıyla insanlığın tarihi ile yaşıt olması gerekeceğini de düşünebiliriz.

Kur'an'ın ifadesi ile insan başıboş yaratılmamış<sup>3</sup>, yeryüzüne adım atmasıyla beraber eşref-i mahlûkât olarak irşad edilmesi, sorumluluğu ve imtihanı da başlamıştır<sup>4</sup>. Bu anlamda insanın sahip olduğu ilk din, tevhid esasına dayalı fitrat dini olup<sup>5</sup> tarih boyunca sapmaların ve taşkınlıkların karşısında hep takviye edilmiştir. Bazı dönemler zayıflamakla beraber tevhid ışığı hiç sönmemiş ve insanın ufkunu aydınlatmaya devam etmiştir<sup>6</sup>. İnsanlık tarihiyle yaşıt olan bu din, Hâtemu'l-Enbiyâ<sup>7</sup> Hz. Muhammed'e gönderilen, kendisinden önceki kitapların asıllarını tasdik eden<sup>8</sup> Kur'an'la en son ve mükemmel şekline ulaşmış, doğruluğu ve haklılığı Allah tarafından teyid edilmiştir<sup>9</sup>.

Allah tarafından gönderilen din, özünde aynı olmakla beraber insanlar onu birtakım faktörlerin etkisi ile muhafaza edememişler, doğru algılayıp yorumlayamamışlar, böylece Kur'an'ın ifadesiyle kendilerine kitap gönderildikten sonra tefrikaya düşmüşlerdir<sup>10</sup>. Din-insan ilişkisinin mahiyetinden kaynaklanan bu tefrikaya düşme işi sadece geçmiş ümmet ve toplumlar için değil, Hz. Muhammed'in ümmeti için de söz konusudur. Aklın ve bilimin değil, duygusal ve ideolojik yaklaşımların etkin olduğu kısır çekişmeler, anlamsız çatışma ve kutuplaşmalar Müslüman toplumların iç enerjisini ve hareket yeteneğini yok ederek onların dünyaya açılıp, çağı yakalamalarında en önemli açmazlardan birini oluşturmaktadır. Bunun için büyük bunalımların pençesinde kıvranan, insan ve toplumu sadece tek boyutlu olarak ele alan ruhçu veya materyalist felsefelerin, dünya görüşlerinin, cehalet ve dînî taassubun yol

---

<sup>3</sup>el-K\_yâme, 75/36.

<sup>4</sup>el-Bakara, 2/36-39.

<sup>5</sup>er-Rûm, 30/30.

<sup>6</sup>eş-Şûrâ, 42/13-14; Yunus, 10/74; Yusuf, 12/109; İbrahim, 14/4.

<sup>7</sup>el-Ahzâb, 33/40.

<sup>8</sup>el-Mâide, 5/48.

<sup>9</sup>Âli İmrân, 3/85; el-Mâide, 5/3.

<sup>10</sup>el-Beyyine, 98/4; Âli İmrân, 3/105.

açtığı devasa problemleri yaşayan insanlığın, bütün bu problemlerden kurtulmak ve insanca bir medeniyetin temellerini atmak için arayışlar içine girdiği, İslâm toplumlarının kendi kültür ve medeniyetlerini keşfetme ve hayata geçirme gayreti içerisinde buldukları bir dönemde, Allah-insan ve kainatı tevhidi bütünlük içerisinde bütün boyutları ile beraber ele alan ve insana en büyük değeri vererek onun hayatında olması gereken dengeleri kuran; epistemolojik olarak vahyin temsil ettiği bilginin yanında akla, duylara ve sezgiye de gerçek değerlerini vererek onları, hiçbirini dışlamadan bulunmaları gerekli konuma oturtan İslâm<sup>11</sup>, özgün yönleriyle yeniden keşfedilerek yorumlanmalı ve bir hayat iksiri olarak insanlığa sunulmalıdır.

Burada İslâmiyet'in algılanıp sunulmasında önemli gördüğümüz bazı noktalar üzerinde duracağız. Çünkü bu noktaların doğru algılanması, bugün yaşanmakta olan birçok inanç ve toplum problemlerinin çözümüne yardım ederek insanımızın önündeki birtakım problemleri ve tıkanıklıkları aşip dünyaya açılmasına, insanî ve ahlakî bir medeniyetin öncüsü olmasına yol açabilir.

## I. Kur'an-İnsan İlişkisinde Yorumun İzâfliği ve Gelişmesi

İlk planda bu noktayı ele almamızın sebebi ona özel bir önem atfetmemizden dolayıdır. Çünkü bu konu, İslâm'ın algılanması ve yorumu ile ilgili birçok problemlerin hem çıkış noktası ve hem de problemlerin çözümünde anahtar durumundadır. Dînî anlamda yaşanan ve birbirinden farklı gibi görünen birçok problemin, Kur'an-İnsan ilişkisinin yanlış kurulmasından kaynaklanan asıl problemin alt kategorilerini oluşturduğunu düşünüyoruz. Kur'an-ı Kerîm kaynağı ilahî<sup>12</sup>, insanları bilgilendirmek ve hidayete erdirmek için gönderilmiş<sup>13</sup>, önünden ve arkasından batılın gelemeyeceği<sup>14</sup>, fitrata ve gerçeklere uygunluk noktasında kendisinde herhangi bir tutarsızlığın bulunmadığı<sup>15</sup> son kitaptır<sup>16</sup>. Kur'an, İslâm dininin ve onunla ilgili düşünce sistemlerinin ana kaynağıdır.

Kur'an'ın gönderiliş amacı, evrensel anlamda insanları bilgilendirmek ve onlara yol göstermektir. Ancak bu bilgilendirmede Kur'an pasif, insan ise aktif bir konumdadır. Yani insan, Kur'an'a yönelmede ve onun mesajını kabul edip etmemede tam bir hürriyete sahiptir. Bu noktada yapılacak iradeli bir tercih, insanla Kur'an arasında iradeye dayalı ilişkinin ilk ve önemli boyutunu oluşturmaktadır. Bunun içindir ki Kur'an, insandan önce kendisine iman

---

<sup>11</sup>İslâm'da bilgi vas\_talar\_ için mesela bkz. Ebu Mansûr Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (tah. ve muk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 3-11.

<sup>12</sup>el-Kadr, 97/1.

<sup>13</sup>el-Bakara, 2/185.

<sup>14</sup>Fussilet, 41/42.

<sup>15</sup>en-Nisâ, 4/82.

<sup>16</sup>el-Hicr, 15/9.



etmesini, daha sonra da onda yer alan bilgilerin öğrenilerek hayata geçirilmesini arzu etmektedir.

Kur'an, kendisi ile insan arasındaki ilişkide tercihini ilahî mesajı reddetme yönünde kullananların seçme hürriyetine saygı gösterir. Çünkü dinde zorlama yoktur<sup>17</sup>. Ancak bu durum insanın imtihan için yaratılmış olma keyfiyetini<sup>18</sup> ve yaptıklarının sonucuna katlanmak zorunda olduğu<sup>19</sup> gerçeğini ortadan kaldırmaz. Çünkü Allah'ın sünnetlerinde bir değişme yoktur<sup>20</sup>.

Kur'an'ın muhatabının insanlar olması, onda yer alan bilgilerin kavramlarla ifade edilmesini gerektirir. Kur'ânî bilgilerin öğrenilip hayata aktarılması ise bu kavramların kazanılması yoluyla olacaktır. Kur'an insana, onun anlayabileceği kavramlarla hitabetmekle beraber, Kur'ânî kavramların seçimi ve organizasyonu tamamen Allah'a aittir. Halbuki Kur'an'ın muhatabı olan insan mutlak bir varlık olmayıp, gerek anlama kapasitesi, gerekse bilgi vasıtaları ve yetenekleri bakımından sınırlı bir varlık olduğu gibi, onu etkileyen birçok faktörlerin de etkisi altındadır. Ayrıca Kur'ânî kavramların sahip oldukları birtakım özellikler, insanların o kavramlara ait bilgiyi net bir şekilde elde etmesinde zorluklar oluşturmaktadır. Dolayısı ile insan-Kur'an ilişkisinde Kur'ânî kavramlar aynı kalmakla beraber onların içeriği, yani insanın o kavramlardan anladığı şey ve kavramlara yüklenen anlamlar değişmektedir. Kur'ânî bilgilerin taşındığı kavramlar arasında Hz. Peygamberin vahye bağlı olarak açıklayıp içeriğini tesbit ettiği kavramlar hariç, birçok kavramın anlam genişlemesine ve değişimine uğradığı bilinmektedir. Yazılan yüzlerce tefsirin ve ortaya çıkan tefsir ekollerinin varlığı bunun delilidir<sup>21</sup>.

Kur'an'a yönelişte ve onun algılanmasında sosyal, kültürel ve diğer sebeplerin yanında insanların içerisinde buldukları psikolojik durum, sahip oldukları niyet ve bilgi seviyesi belirleyici bir özellik arz etmektedir. Kur'an, inkarcıları, heva ve heveslerinin, nefislerinin peşine takılan, bilgiye değil de zanna tabî olan<sup>22</sup> cahil kimseler<sup>23</sup> olarak tanımlamakta, onları önce kendilerine<sup>24</sup>, sonra hayat ve evrene dikkatli bir şekilde bakarak<sup>25</sup> Kur'an'ı<sup>26</sup>, hayatın ve varlığın anlamını düşünmeye<sup>27</sup> davet etmektedir. Düşünmediklerinden dolayı da onları mecazî anlamda sağırlar, dilsizler ve körler olarak nitelendirmektedir<sup>28</sup>. Ayrıca yine birtakım

---

<sup>17</sup>el-Bakara, 2/256.

<sup>18</sup>el-Mülk, 67/2.

<sup>19</sup>ez-Zilzâl, 99/6-8.

<sup>20</sup>el-Ahzâb, 33/62; Fâtır, 35/43.

<sup>21</sup>Bkz. Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul 1993, s. 2-4.

<sup>22</sup>el-Bakara, 2/87; en-Necm, 53/23.

<sup>23</sup>el-En'âm, 6/35; ez-Zümer, 39/64.

<sup>24</sup>el-Kâfîr, 75/37-40; et-Târık, 86/5-8.

<sup>25</sup>el-Gâşiyeh, 88/17-20.

<sup>26</sup>Muhammed, 47/24; el-Mu'minûn, 23/68.

<sup>27</sup>el-Bakara, 2/164.

<sup>28</sup>el-Bakara, 2/18.

kimseler vardır ki, onlar Kur'an'a (özellikle onun müteşâbih âyetlerine) fitne aramak için yaklaşır<sup>29</sup>. Bu kategoride yer alan insanların Kur'an'la olan ilişkileri negatif bir özellik arzemektedir. Kur'an, kendisiyle insan arasında kurulan bu negatif ilişkinin psikolojik, kültürel, ahlâkî, sosyo-politik ve sosyo-ekonomik ve hatta ekolojik boyutta birçok problemin ortaya çıkmasında etkin olduğuna dair telmihlerde bulunur.<sup>30</sup>

Kur'an'ın mesajına pozitif olarak cevap verenlere gelince, onların Kur'an'ı algılamalarında ve yorumlarında da, önceden işaret ettiğimiz gibi gerek Kur'ânî kavramların özelliklerinden ve gerekse insanın fitratından ve yaşadığı çevreden kaynaklanan birçok faktörler devreye girmektedir. Yani Kur'an her ne kadar ilâhî olsa da, onun okunması ve yorumlanarak hayata intikali beşerin kendisine ait bir keyfiyettir. Bundan dolayıdır ki, tefsir tarihine baktığımızda Kur'an'la ilgili olarak lügavî, siyasî, kelâmî, tasavvufî, fikhî, sosyolojik, ilmî birtakım yönelişlerin olduğunu ve her ekolün, Kur'an'a yönelişte kendisine özgü bir sistematik geliştirdiğini görmekteyiz.

Çoğu defa geleneklerin, içerisinde yaşanan coğrafi ve sosyal çevrenin, sosyo-kültürel, politik ve ekonomik olayların etkisiyle zihinde meydana gelen peşin fikirler ve kavram kirlenmeleri, insanın Kur'an'ı, dolayısı ile bütün kurumlarıyla beraber dini ve dînî hayatın boyutlarını doğru anlamasında negatif bir etkiye sahiptir. İnsanın, Kur'an'a yönelirken bütün bu zikredilen faktörlerin de etkisiyle beşerî bilgi ve tefekkürün bir sonucu olarak sahiplendiği kavramları mutlak doğru kabul edip onları sistematığının merkezine oturtuktan sonra, ona sadece tek bir boyuttan yaklaşması, dini, fitrata ve vakıya uygun olarak bütünlük içerisinde anlamasını zorlaştırmaktadır; Kur'an'a yaklaşımdaki bu tip bir yöntem birçok yanlış anlamaları, davranış ve uygulamaları beraberinde getirebilmektedir. Mesela siyaset konusu dini yanlış anlamadan kaynaklanan birçok problemin tezahür ettiği en belirgin alanlardan birini oluşturur. Din-Siyaset ilişkisinden kaynaklanan bazı problemlerin, tarihte olduğu gibi günümüzde de gündemin ilk sırasını işgal ettiği söylenebilir. Din-siyaset ilişkisinde dinin aleyhine, siyasetin lehine oluşabilen dengesizlik sadece Hz. Peygamber'in ümmeti için değil, diğer peygamberlerin ümmetleri için de problem olmuştur. Allah'ın Hz. Musa'ya gönderdiği hak dinin bazılarının ellerinde ırkçılığa ve siyonizme dönüşmesinin, İsa peygambere gönderilen ilahi mesajların Helen geleneği içerisinde eritilmesinden sonra, içerisinde dünyevî çıkarları, sömürü arzularını barındıran Haçlı Seferlerine ve onun modern bir görünümü olarak düşünülebilecek Oryantalizme dönüşmesinin, toplumlar ve kültürler arasında kurulması gereken uzlaşma zeminini ortadan kaldırarak menfi tesirleri hâlâ devam eden nice nâhoş hadiselerle yol açtığı herkesin malumudur. Nitekim Kur'an Yahudi ve Hristiyanların (biri

---

<sup>29</sup>Âli İmrân, 3/7.

<sup>30</sup>Bkz. el-Bakara, 2/10-14,30, 205; el-Mâûn, 107/1-3; er-Rûm, 30/41; Konunun baz\_ yönlerden daha geniş değerlendirilmesi için ayr\_ ca bkz. Ahmet Coşkun, *İlim ve İslâm' n iş\_ ğ\_ nda Aids*, 4. Bas\_ m, İstanbul 1993, s. 25-35; M. Kemal Atik, *Kur'an ve Çevre*, Kayseri 1992, s. 1-8; Muhammed Kutub, *İslâmî Aç\_ dan Tarihe Bak\_ ş\_ m\_ z*, (çev. Talip Özdeş), İstanbul 1990, s. 139-146.

Allah'a iman, takvayı ve güzel ahlakı öne çıkaran; diğeri menfaatçılığı, düşmanlık ve fitne politikalarını öne çıkaran) her iki grubuna da göndermede bulunmaktadır.<sup>31</sup>

"Tarihin bize öğrettiği şudur: Büyük dinler kendi mensuplarının ihtilaflarından, özellikle din-siyaset bağlamında ortaya çıkmasına sebep oldukları ihtilaflardan çektikleri kadar kendi muhaliflerinden çekmemişlerdir."<sup>32</sup>

Durum Müslümanlar için daha farklı sayılmaz. Parçacı bir yaklaşımla geleneksel ve beşerî unsurlara dayalı olarak yapılan yorumların ve uygulamaların<sup>33</sup> ideolojik hale dönüştürülerek doğrudan doğruya İslâm'la özdeşleştirilmesinin, dinin doğru anlaşılıp evrensel bir mesaj olarak insanlığa sunulmasında en önemli açmazlardan birini oluşturduğu kanaatindeyiz. Halbuki İslâm-siyaset ilişkisi ile Müslüman-siyaset ilişkisi birbirinden farklı şeylerdir.

Kur'an, evrensel mesajları, insana tanıdığı düşünme ve araştırma yapma hürriyeti ile ekonomi, politika, hukuk dahil bütün sahalarda ve her zaman için insan ve toplumlara yol gösterebilecek mahiyettedir. Mesela yönetim konusunda emanetlerin ehillerine verilmesi ve adil olunması<sup>34</sup>, şûrâ<sup>35</sup>, biat<sup>36</sup> gibi temel ve evrensel ilkeler verildikten sonra, diğere alanlarda olduğu gibi bu alanın da çağlar içerisinde insan ve toplum gerçeklerinin göz önüne alınarak sistematize edilmesi beşere terk edilmiştir. Yani Kur'an'da sunulan evrensel prensipler esas alınarak değişik zamanlarda farklı coğrafyalara, kültürlere ve toplumlara göre birbirinden farklı sistemler oluşturulabilir. Elbette ki ziraat toplumunun şartlarıyla sanayî toplumunun şartları bir olmadığı gibi, sanayî toplumu ile bilim toplumunun şartları ve özellikleri de aynı olmayacaktır.

Günümüzde Kur'an'ın sadece lafzî okunması, eski müfessirleri ve din bilginlerini körü körüne taklit, zamanın meselelerini ele almaksızın İslâm'ı sadece ibadetlerin mekanik riyazetine ve birtakım şekillere indirgeme alışkanlığı, problemleri çözmeye ve İslâm'ı, hayatı bütün boyutlarıyla kucaklayan evrensel bir mesaj olarak sunarak Müslümanları bilim ve medeniyetin öncüleri haline getirmeye yetmemektedir. İçinde bulunulan şartlar, Müslümanlar için vahyin ışığında ve Müslüman bilim adamlarının yüzyıllar boyunca üzerinde ittifak ettikleri sağlam metod ve geleneklerin de yardımı ile hukuk, ekonomi, politika, felsefe, psikoloji, sosyoloji, tarih, din ve pozitif bilimler dahil bütün bir beşerî birikimi özümlemeyi, onu birtakım unsurlardan ayıklayarak özgün bir şekilde yeniden yorumlamayı ve hayata

---

<sup>31</sup>el-Bakara, 2/62; el-Mâide, 5/69; el-Bakara, 2/109-114, 120.

<sup>32</sup>Mehmet Ayd\_n, "Türkiye'de Din ve Modernleşme İlişkisi Üzerine Baz \_ Düşünceler" Türk Yurdu, c. 17, say \_ : 116-117, Nisan-May\_s 1997, s. 18.

<sup>33</sup>Bu konuda geniş bilgi için bkz. *Ahmet Akbulut, Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, s. 100-105, 109, 279-304; Muhammed A. Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, (çev. Ethem Ruhi F\_ğlal \_-Osman Eskicioğlu), İstanbul 1970, s. 49-101.

<sup>34</sup>en-Nisâ, 4/58-59.

<sup>35</sup>eş-Şûrâ, 42/38.

<sup>36</sup>el-Mümtehine, 60/12.

geçirmeyi gerekli kılmaktadır. İslâm ancak bu şekilde vadesini doldurmuş birtakım geleneksel ve tarihî unsurlardan ayıklanmış, canlı bir mesaj olarak insanlığa sunulabilir ve tarihte yeni bir çıkış açabilir. Nitekim Müslümanlar, tarihte böyle bir gelişimin önderliğini yapmışlardır. Eldeki kaynakların, böyle bir misyonun yerine getirilmesi için yeterli olduğunu düşünüyoruz.

"Büyük Müslüman düşünürler İslâm vahyinin ruhuna sadık kalmak suretiyle, mesela kadim Yunan'ın zenginleştiği bilim ve felsefeyi alarak (hem de bunları öteki kültür unsurlarından gayet dikkatlice tecrit etmesini bilerek) geliştirmiş ve bunu, bir insanlık mirası olarak Batı'ya sunmuşlardır. Sunulan değerlerin Rönesans ve Reform hareketlerinde ne kadar hayatî rol oynadıklarını biliyoruz."<sup>37</sup>

Yukarıda işaret edilen dönemde de (Ortaçağ dönemi) İslâm dünyası, vahyi esas alan, akla ve tecrübeye dayalı güçlü bir tefekkür zenginliği ve bilgi birikimi oluşmadan önce, her sahada meydana gelen hızlı gelişme ve değişmelerin de etkisiyle büyük bir kültür değişimine ve çeşitliliğine, fikrî ve felsefî sahada ortaya çıkan birçok meydan okumalara maruz kalmış, tarihte bilinen çalkantı ve istikrarsızlıkları yaşamıştır. Ama fazla sürmeden o güne kadar gelen bütün bir bilgi birikimi, felsefî tecrübeler, farklı telakkîler özümsemiş, vahyin ışığı altında ve aklın en verimli tarzda kullanılmasıyla tekrar gözden geçirilmiş, güçlü felsefe ve yorumlarla ortaya çıkılarak hakim bir konuma gelmiştir. Mâturîdî (ö. 333/944)'nin, Gazâlî (ö. 505/1111)'nin, Râzî (ö. 606/1208)'nin, Fârâbî (ö.339/950)'nin, İbn Rüşd (ö. 595/1199)'ün ve diğerlerinin yetişmelerinde bütün bu çalkantı ve meydan okumaların, o çağa kadar ulaşan beşerî tecrübenin, fikrî ve felsefî birikimin etkisi büyük olmuştur.

Bugün için İslâm'ın tekrar yorumlanarak insanlığa sunulmasında çağlar içerisinde oluşan bütün bir dinî geleneğin, Kur'an'ın merkeze alınmasıyla gözden geçirilmesi, bazı geleneksel ve tarihî unsurların ayıklanarak kalıcı olanla olmayanın, evrensel olanla olmayanın arasının ayrılması gerekmektedir. Çünkü vahyin hayata intikali olan fikir ve ameller (fiiller) dünyası, kültürel, siyasî, ekonomik ve bütün bir sosyal hayat, vahyî olanın dışında birçok izafî yorumları, anlayış farklılıklarını, adet ve gelenekleri, iklim ve coğrafî faktörlerin de etkisiyle oluşan yapılanmaları bünyesinde taşımakta ve sonraki nesillere intikal ettirmektedir. İslâm'ı ve Kur'an vahyini, bir zamanlar ortaya çıkan siyasî, hukûkî ve ekonomik sistemlerle, kültürel ve sosyal hayatla özdeşleştirmemek gerekmektedir. Bu anlayış, geleneğin reddi veya dışlanması anlamına da gelmez. Elbette ki insanların bilgi birikimlerinin ve beşerî tecrübenin değerlendirilmesinde ve intikalinde geleneklerin büyük bir payı vardır. Ancak her şeyi kendi yerine koymak ve kendi boyutları içerisinde değerlendirmek, onlara sahip oldukları değeri vermek açısından son derece önemlidir. Fazlur Rahman'ın da ifade etmeye çalıştığı gibi <sup>38</sup> ıslahat ve tecdîd (yenilenme) İslâm'ın dinamik karakterinde mevcuttur. Bir din elbette tarih

---

<sup>37</sup>Ayd\_n, a.g.m, s. 16.

<sup>38</sup>Bkz. Adil Çiftçi, "Bir Sosyolog Olarak Fazlur Rahman", Bayrak, say\_ 1143, İstanbul, Nisan 1997, s. 26.

içerisinde ortaya çıkar, fakat tarihi değiştirmek için gelir. Tarihî şartlar kesinlikle onun hem formuna ve hem de içeriğine etkide bulunur, ama o aynı zamanda tarihi aşar, yani zaman ve mekan bağımlı değildir.

Yine Garaudy'nin de ifade etmeye çalıştığı gibi<sup>39</sup> İslâm düşünürleri ve bilginlerinin, felsefeye damgasını vuran Büyük Batılıların tenkitçi düşüncesiyle ve tarih boyunca ilâhî buûtları tanıyan ruhun büyük kâşifleriyle de tefekkürlerini zenginleştirerek insanlığın başlangıcından günümüze kadar uzanan süreçteki tevhîdî çizginin izlerini yakalamaya çalışmaları yeni açılımlara vesile olabilir. Ancak bu şekilde "Hikmet mü'minin yitik malıdır, onu nerede bulursanız alınız" hadisinin<sup>40</sup> rûhuna uygun şekilde davranılmış olacaktır.

## II. İslâm'ın Barış Dini Olması

Daha önceki açıklamalardan İslâm'ın siyasî, hukukî, ekonomik ve sosyal hayata müdahil olmadığı anlamının çıkarılması yanlış olur. Ancak bu müdahelenin Kur'ânî ve nebevî metoda uygun şekilde yapılması gerekir. Çünkü Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği İslâm inkılabı yeryüzündeki hiçbir devrim hareketi ile kıyaslanamayacağı gibi, çıkış noktası, hedef ve amaçları, uyguladığı metod yönüyle de tamamen farklıdır. Dünyada gerçekleşen birçok devrim hareketleri, temelde birtakım haklı sebeplere dayansalar bile, yıkıcılığı, intikamı, daha önceki yapıya ve sisteme bağlı olan kimselerin zulme uğratılıp mağdur edilmelerini, toplum içerisinde küçük düşürülmelerini beraberlerinde getirmişlerdir. Buradan hareketle insanların, iman, tefekkür ve sosyal yapıda köklü değişiklikler vaadeden hareketlere kuşku ve endişe ile bakmaları normal görülmelidir. Ne yazık ki insanlık, bu konuda yaşamış çok acı tecrübelerle sahiptir. En azından insanlardan bir kısmı zulmederken diğer bir kısmı zulme uğratılmıştır. Zulmeden de, zulme uğrayan da durumun farkındadır ve bir zamanlar devrim uğruna başkalarının temel hak ve hürriyetlerini çiğnemeyi şartlar gereği makul ve normal görenler, statüler ve pozisyonlar karşı bir devrim hareketiyle ters döndüğünde aynı şeylerin kendi başlarına gelmeyeceğinden emin olamazlar.

Halbuki birçok âyette iyiliği<sup>41</sup>, adaleti<sup>42</sup>, doğruluğu<sup>43</sup>, af ve merhameti<sup>44</sup>, salih amelleri<sup>45</sup>, hakka ve sabra çağırma<sup>46</sup>, barışı öne çıkararak<sup>47</sup> daha nitelikli ve daha üst

---

<sup>39</sup>Bkz. Roger Garaudy, *Yaşayan İslâm*, (çev. Mehmet Bayraktar), İstanbul 1995, s. 82.

<sup>40</sup>Bu hadisin başka bir varyantı için bkz. Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, İlim, 19 (Hadis no. 2687); Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mâce, *Sünen*, Zühd, 15.(Hadis no. 4169).

<sup>41</sup> el-Bakara, 2/44, 177, 189; Âl-i 'İmrân, 3/92; el-Mâide, 5/2.

<sup>42</sup> el-Mâide, 5/8; en-Nahl, 16/90.

<sup>43</sup> Hûd, 11/112; eş-Şûrâ, 42/15.

<sup>44</sup> Âl-i 'İmrân, 3/159, 155; el-Mâide, 5/13.

<sup>45</sup> el-Bakara, 2/25, 82,277; Hûd, 11/11, 23.

donanımlı bir insanı tarif eden, baskı ve dayatmayı değil, din ve vicdan hürriyetini esas alan<sup>48</sup> ve bir anlamı da "barış" (silm)<sup>49</sup> olan İslâmiyet'le, kendi varlığını sürdürmenin şartını başkalarının yokluğu üzerine kuran savaş ve terör politikalarının örtüştüğü herhangi bir nokta olamaz. Ancak politika ve strateji savaşlarının sınır tanımadığı günümüzde bir toplum diğer bir topluma, bir medeniyet kendi dışındaki medeniyetlere birtakım imajlar biçmeye çalışıyor. Evrensel bir din olan İslâmiyet için de bu anlamda öngörülmeğe çalışılan imajların varlığına şahit olmaktayız; özünde barışçı bir din olan İslâmiyet savaşçı bir din, onun müntesipleri de uzlaşmaz insanlar olarak takdim edilmeye çalışılarak tarihte Müslümanların elinde gerçekleşen büyük bir medeniyet ve o medeniyetin ortaya çıkardığı devâsâ müesseseler görülmemek istenmektedir. Kur'an'a parçacı bir yöntemle yaklaşarak tarihî şartlar içerisinde hususî durumlar için gelen kıtâl (savaş) âyetlerini<sup>50</sup> Kur'an'ın bütünlüğünden, ana hedef ve gayelerinden, evrensel mesajlarından kopararak tek başlarına ele almanın ve onları istismar etmeye çalışmanın bilim ciddiyeti ile bağdaşır yönü olamaz. Gerçi bunda söz konusu "seyf" (kıtâl) âyetlerine dayanarak ne kadar barış ve güzel söz söyleme ile ilgili âyetler varsa hepsinin nesh edildiğini iddia eden birtakım yorumların da payı olduğu inkar edilemez. Dolayısı ile İslâm gerçeğinin, Kur'an merkeze alınarak tarih içerisinde yine İslâm adına meydana gelen, saltanata, ırkçılığa, kabileciliğe, siyasî ihtirasa ve çıkar kavgalarına dayalı olaylardan, anlayışlardan tecrit edilerek ele alınması; özellikle sosyal bilimler alanında meydana gelen yeni gelişmelerin ve yöntemlerin de yardımı ile tarihte İslâm'la bağlantılı olarak ortaya çıkan birtakım olayların ve kurumların yeniden yorumlanması gereklidir. Bu arada ütopyacılığa sarılmaksızın geçmişte olduğu gibi zaruretler ve daha yüce idealler adına bazı suçları meşrulaştırma istidlallerinden de kaçınmak gerekiyor.

Yukarıda işaret ettiğimiz (mutlak ve evrensel olanla geleneksel olanın ayrılması hakkındaki) nokta çok önemlidir ve bu ayrımın yapılmaması, geleneksel ve beşerî unsurların Kur'an'la veya doğrudan doğruya İslâm'la özdeşleştirilmesi, daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi, dinin tekrar yorumlanmasında ve evrensel bir mesaj olarak insanlığa sunulmasında İslâm dünyasının en esaslı açmazlarından birini oluşturmaktadır. Bu yorumlama faaliyetinde yorumların ideoloji haline dönüştürülmeden din, vicdan ve kanaat hürriyetinin rahatlıkla serpilip gelişebileceği, fikir olma haysiyetine sahip her düşüncenin rahatlıkla tartışılıp konuşulabileceği ortamların hazırlanması önem arz etmektedir. Sonra İslâm, savaş dönemlerinden çok barış dönemlerinde çok daha fazla yayılma imkanı

---

<sup>46</sup> el-'Asr, 103/3.

<sup>47</sup> en-Nisâ, 4/90; el-Enfâl, 8/61.

<sup>48</sup> el-Bakara, 2/256; Yunus, 10/99.

<sup>49</sup> "Silm" ve "İslâm" kelimelerinin anlamlar\_ için bkz. er-Râg\_b el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, (tah. Safvân Adnân Dâvûdî), Beyrut 1992, s. 421-424; Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut ty., c. 12, s. 289-295; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Edited by Milton Cowan), 3. Bask\_, Beyrut 1980, s. 424-425.

<sup>50</sup> et-Tevbe, 9/5, 36; el-Bakara, 2/190-191.

bulmuştur. Mesela İslâm tarihinde Hudeybiye Antlaşmasından sonraki iki yıllık dönemde Müslüman olanların sayısının, Hz. Peygamber'in ilk peygamberlik yıllarından o döneme kadar geçen süre içerisinde Müslüman olanların sayısından daha fazla olduğu görülmektedir.<sup>51</sup> Çünkü barış dönemlerinde selim akılla İslâm tebliği arasına giren engeller kalkmakta, duygusallık ve öfke, yerini sağ duyuya bırakmaktadır. Mekke fethedildikten sonra Hz. Peygamber'in, bir zamanlar kendisine ve Müslümanlara en ağır işkenceleri ve hakaretlerin en çirkinini yapanları bağışlamasındaki derin anlamı da iyi kavramak gerekir. Ayrıca Fetih'ten sonra, hac için gelen misafirleri ağırlama, onları yedirip içirme, Kâbe'nin anahtarlarının muhafazası ve bakımı işlerinin Hz. Peygamber tarafından dürüstlük ve doğruluk kuralı öne çıkarılarak eski sahiplerine geri verilmesi<sup>52</sup>, görev ve hizmetlerin dağılımında düşmanlığa ve duygusallığa yer verilemeyeceğinin, emanetlerin Allah'ın buyruğuna uygun olarak<sup>53</sup> ehillerine tevdi edilmesi gerektiğinin en açık göstergesidir. İslâm'ın sunulmasında, onun evrensel ahlâkî kurallarının her ona karşı olan güvensizlik ve endişe duygularının güvene ve sıcak bir ilişkiye dönüştürülmesi tebliğ yönteminin esasını oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in sünnetini sadece belli formlara ve değişmez kurallara ilişkin bir şey olarak değil, Kur'an'ın ruhunu ve özünü pratik anlamda yaşantıya intikal ettiren, gelişmeye açık dinamik bir olgu olarak algılamak yerinde olacaktır.

### III. Tadrîcîlik

Vurgulanması gereken önemli noktalardan biri de meselelerin, sadece fetva mantığı içerisinde incelenip takdim edilmesinin, bizi eksik ve yanlış yorumlara götürebileceğidir. Bir olay veya olayla ilgili âyetler, hadis ve rivayetler ele alınırken, o olayın ortaya çıktığı tarihî dönem ve şartlar, olayın psikolojik, sosyal, kültürel, ekonomik, siyasî ve askerî bütün boyutlarının beraberce ele alınarak incelenmesi, Allah'ın ve Peygamber'inin o konuda söylemiş olduğu sözlerin illet ve hikmetlerinin iyice düşünülerek anlaşılmasına çalışılması gerekmektedir. Çünkü Allah Kelamı'nın hedefi ve peygamberlerinin misyonu, imtihan için yaratılan insan ve toplumların ıslah edilerek dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmalarını teşvik etmek, onlara bu konuda yol göstermektir. İslâm fitrat dinidir ve amaçlanan değişiklikler de ancak fitrî kanunlar içerisinde gerçekleşecektir; Kur'an, insanı fitratına uygun olarak bütün boyutları ile ele almaktadır.<sup>54</sup>

Nitekim başlangıçtan mükemmel bir hale gelinceye kadar İslâm davet hareketi belli safhalar halinde gelişmiş, gelen âyetler, uygulamalar ve hükümler, içerisinde bulunan safhalara uygunluk arzemiştir. Mekke'de inen âyetler genellikle îmânî ve ahlâkî konuları

<sup>51</sup>Bkz. Mahmut Şit Hattâb, *Peygamber Ordusunun Tarihi*, (çev. İhsan Süreyya S\_rma), İstanbul 1983, s. 58-60.

<sup>52</sup>Bkz. M. As\_m Köksal, *Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, İstanbul 1976, c. 8, s. 297-298.

<sup>53</sup>en-Nisa, 4/58.

<sup>54</sup>Bkz. Celal K\_rca, *Kur'an ve İnsan*, İstanbul 1996., s. 22-29.

ihativa ederken, Medine'de inen âyetlerin îmânî ve ahlâkî konularla birlikte özellikle ibadet ve muamelât konularını içermekte olduğu malumdur. Genel kabule göre İslâm'ın temel direklerinden biri olan namaz Hicret'ten birbuçuk yıl önce farz kılındığı halde, oruç, zekat ve cihad Hicret'ten ancak iki yıl sonra farz kılınmıştır. Mirasla ilgili hükümler Hicret'in üçüncü yılında, içkinin haram kılınması Hicret'in dördüncü yılında, örtünme, evlenme ve boşanma ile ilgili hükümler Hicretin dördüncü ve beşinci yıllarında, faizin yasaklanması Hicret'in sekizinci yılında ve nihayet haccın farz kılınması Hicret'in dokuzuncu yılında olmuştur.<sup>55</sup> Gerçekte mesela namaz İslâm davet hareketinin ilk yıllarından beri (iki rekât olarak) vardır. Mü'minler daha ilk gelen ayet ve surelerde başta tevhide, nefis tezkiyesine, doğruluğa, sabra, güzel ahlâka, cömertliğe, temizliğe teşvik edilmiş, nefisler ibadetsizliğe ve gelecek hükümlere alıştırtılarak asıl değişim iman, fikir ve ruhlarda yapılmıştır. Bu îmânî ve ahlâkî özü anlamadan İslâm'ın özgünlüğünü, onun yeryüzünde gerçekleştirdiği insan prototipini, büyük medeniyeti ve devasa müesseseleri anlamak mümkün değildir. Bu inkılabın fert ve toplum hayatında en mükemmel bir tarzda gerçekleşmesi tedricilik esasına göre olmuştur. Yani başlangıçtan mükemmele doğru gidişte ara dönemler söz konusudur. Diğer bir deyişle Kur'an merkezli değişim, her aşamada toplumun içinde bulunduğu gerçeklerle paralellik arzeder. Barış dönemlerinde inen âyetlerle savaş döneminde inen âyetler arasında elbette ki muhteva bakımından farklılıklar olacaktır. Bu inişte tutarsızlık ve çelişki değil, vakiyaya uygunluk vardır. Yoksa Hibetullah b. Selâme örneğinde olduğu gibi bu farklılığı çelişki olarak değerlendirip, sonra nesh mantığı içerisinde Kur'an'da sulh ve barışla, insan hürriyeti ile, dinde zorlama olmadığı ile, güzel söz söyleme ile ilgili ne kadar âyet varsa hepsini mensuh kabul ederek tırpanlama yönüne gitmenin<sup>56</sup> Kur'an'ı doğru bir şekilde anlama ve yorumlama ile hiçbir ilgisi olmasa gerektir. Halbuki aynı konuda bir Batılı mütefekkir olan Garaudy'nin yaklaşımı çarpıcı ve tatminkar görünmektedir:

"İlgalar, yani bir âyetin bir başka âyet yerine getirilişi hep aynı hedefe varmak gayesiyle yeni bir realite karşısında vasıtaların değiştirilmesi meselesidir...Yürürlükten kaldırma vakıasının bizzat kendisi, değişmez ahlâkî prensipten hareket ederek yapılan, hukûkî normlarda gelişimin varolduğunu gösteren gerçek bir kanunu içermektedir. Allah tarih içinde elçileri ile indi (yani içlerini gönderdi), ezeli prensiplerin farklı tarihî ortamlarda farklı farklı uygulanması gereğinin örneğini bizzat kendisi Kur'an'da verdi."<sup>57</sup>

Daha sonra Garaudy, insanları, tarihlerinin belli bir döneminde ve o andaki seviyelerine uygun olarak ele alan, böylece onların (Allah'ın koymuş olduğu) mutlak prensipleri kavramalarını sağlayan bu ilahî eğitim yöntemine, Kur'an'ın şarapla ilgili âyetlerini örnek getirmektedir:

---

<sup>55</sup>Bkz. Celal K\_rca, *İlimler ve Yorumlar Aç\_s\_ndan Kur'an'a Yönelişler*, s. 60.

<sup>56</sup>Bkz. Ebu'l-Kaş\_m Hibetullah b. Selâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, M\_s\_r 1967, s. 11-12, 14, 19, 20, 27, 29...

<sup>57</sup>Roger Garaudy, *Entegrizm*, (çev. Kâmil Bilgin Çileçöp), İstanbul 1992, s. 97.



" 'Hurma ve üzüm ağaçlarının meyvelerinden sarhoş edici bir içki ve güzel bir rızık elde ediyorsunuz. Gerçekten de burada, anlayan bir kavim için bir işaret vardır.'<sup>58</sup> Demek ki burada Allah'ın lütuflarından bir işaret var. Mamafih sarhoşluk, bu ulvî mevcudiyetin anlamını insana unutturabiliyordu. Yine deniliyor ki, 'Ey iman edenler, içkili (sarhoş) iken ibadete (yani namaza) yaklaşmayınız. Ta ki ne söylediğinizi bilene kadar bekleyiniz.'<sup>59</sup> Bu, lütfun kötüye kullanılmasına karşı açık bir tedbir! Sonra da aşırılıklarda ısrar edilmesi durumunda şu uyarı: 'Sana şaraptan ve talih oyunlarından sorarlar, de ki: Onlarda büyük bir günah, hem de insanlar için bazı faydalar vardır, lâkin günahları faydalarından daha çoktur.'<sup>60</sup> Nihayet Medine'de Peygamber'in vefatından üç sene önce suistimal o raddeye varır ki, karışıklıklar ve kavgalar başgösterir. Böylece tüketim ve fazlası üzerine yapılan uyarılardan onyediyedi sene sonra daha köklü tedbirler indirilir: 'Ey iman edenler! Şarap, kumar, ve ibadet için dikilen putlar, fal okları şeytan işi pisliklerdir. Onun için bunlardan sakının ki kurtulasınız. Muhakkak şeytan şarapla ve kumarla aranıza düşmanlık ve kin düşürmek, sizi Allah'ı anmaktan ve namaz kılmaktan alıkoymak ister. Artık siz bunlardan sakınmaz mısınız?'<sup>61</sup>

Bütün bu âyetlerde tek bir çelişki bulamazsınız. Talimatlar şehirdeki genel duruma ve insanların kendilerine hakim olma derecelerine uygun olarak veriliyor. Fakat temel prensipte oynama yoktur. İman sahibi bir insan sarhoşluğun, kendisinde Allah şuurunu gölgelemesine ve kendisine hakim olma melekesini yok etmesine izin veremez."<sup>62</sup>

Hükümlerin uygulanıp uygulanmamasında zaruret hallerini, istisnâî durumları dikkate almak da gerekmektedir. İlkeler değişmiyor ama onları uygulamak için toplumun içinde bulunduğu şartların uygun hale getirilmesi gerekiyor. Bazen bir olay için farklı ve alternatif hükümler getirildiği gibi, azimetlerin yanında ruhsatlara da yer veriliyor. Ruhsatlar, daha çok zaruret durumlarında başvurulmuş birtakım geçiş hükümleridir. Mesela İslâm toplumunun eğitiminde Kur'an eğitimi özel bir yere sahiptir. Ancak çoğunluğu okuma yazma bilmeyen, ümmî kimselerden oluşan, Kureyş lehçesinin yanında farklı lehçelerin de konuşulduğu bir toplumda, her kabilenin Kur'an'daki bazı kelimeleri kendi lehçelerine göre okumalarına izin verilmiş olması bir ruhsattır.<sup>63</sup> Nikahla ilgili âyetlerin içeriklerinden, çok kadınla evliliğin teşvik değil ruhsat olduğu, bu ruhsatın emir gibi veya Hz. Peygamber'in yapılmasını teşvik ettiği devamlı bir sünnet gibi algılanmasının yanlış olduğu anlaşılmaktadır.

İslâm tarihinde meydana gelen birtakım olaylar ve onlarla ilgili olarak yapılan uygulamalar, bizi bazı şer'î hükümlerin uygulanmasının tehir edilerek zaman ve şartların

---

<sup>58</sup>en-Nahl, 16/67.

<sup>59</sup>en-Nisa, 4/43.

<sup>60</sup>el-bakara, 2/219.

<sup>61</sup>el-Maide, 5/90-91.

<sup>62</sup>Garaudy, a.g.e., s. 96-97.

<sup>63</sup>Bkz. Ebu Davud Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, Kitabu'l-Vitr, 22 (Hadis no. 1475-1478), Ebu's-Şâme el-makdisî, *el-Murşidu'l-Vecîz*, (tah. Velîd Mesâid et-Tabatabâî), 2. Baskı, Kuveyt 1993, s. 217-321.

olgunlaşmasını beklemenin daha uygun olacağı noktasında bir anlayışa sevketmektedir. Mesela zina eden kadınların, Allah bir yol gösterinceye kadar evlerinde hapsedilmelerini emreden Nisa suresinin 15. âyeti Medine döneminin başlarında nazil olmasına rağmen, muteber tefsir kitaplarınca<sup>64</sup> aynı bağlamda ele alınan celde âyeti<sup>65</sup> Medine döneminin sonlarına doğru gelmiştir. İslâmiyet, mü'min bir kadınla müşrik bir erkeğin evli olarak yaşamalarına engel koyarken<sup>66</sup> Hz. Peygamber'in kızı Hz. Zeynep'in, müşrik kocasından ayrılması hemen mümkün olamamış, bu ayrılık, şartlar uygun hale gelince ancak zaman içerisinde mümkün olabilmıştır; ayrıca müşriklerin nikahları altında bulunan bazı mü'min kadınların da ancak Medine'ye kaçarak kurtulabildikleri rivayet edilmektedir.<sup>67</sup> Yine bu konuya Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmak için Medine'ye gelen Taif heyetinin, İslâm'ı kabul etmeleri için kendilerinin zekat ve cihaddan muaf tutulma şartını ileri sürmelerini örnek verebiliriz. Hz. Peygamber onların ileri sürdükleri bu şart üzerinde fazla ısrar etmemiş, onların İslâmiyet'i kabul ettikten sonra kendi istekleriyle zekat vereceklerine ve cihada da iştirak edeceklerine dikkat çekmiştir.<sup>68</sup>

Nitekim İslâm'ın otoritesi tam hakim olunca, iman ve fikir gönüllerde ve zihinlerde istikrar bulunca bu meseleler zaman içerisinde hallolmuştur. İslâm fitrat dinidir, sonra Allah insanlara güç yetiremeyecekleri yükleri de yüklemek istemez.<sup>69</sup> Ahkâmın değişmesinde ve hükümlerin uygulanmasında zaruretler, zaman ve çevre faktörleri, gelenekler, sosyo-politik ve ekonomik şartlar, bilim ve teknolojideki gelişmeler etkin olmaktadır.<sup>70</sup> Meselâ bu noktadan hareketle İslâm hukukçuları dâru'l-harbde<sup>71</sup> hadlerin uygulanamayacağı hükmünü ileri sürmüşlerdir.<sup>72</sup> Ancak, verilen ruhsatlar, müddet tanıma, tedricilik ve tolerans İslâm'ın sulandırılıp dejenere edilmesi anlamına da gelmemelidir. Dinde yozlaşmaya fırsat verilmemesi gerektiği gibi, insanları zorlamak, şartları ve seviyeleri nazar-ı itibara almamak da sapmayı, isyanı ve münafıklığı beraberinde getirir.

Dinin özgün yorumunda ve tebliğinde önemle üzerinde durulması gereken noktalardan biri, ilahî eğitim yönteminin gereği olarak hükümlerin vaz' edilmesinde, toplumların ıslah

---

<sup>64</sup>Mesela bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, Beyrut 1992, c. 3, s. 635-636; İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1994, c. 1, s. 565-566; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1985, c. 5, s. 84-85; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut 1990, c. 9, s. 188-189; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, c. 2, s. 1314-1315.

<sup>65</sup>en-Nûr, 24/2.

<sup>66</sup>el-Bakara, 2/221.

<sup>67</sup>Bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988, c. 1, s. 382-383.

<sup>68</sup>Bkz. Ebu Davud, *Sünen*, Kitabul-harac ve'l-İmâre ve'l-Fey', 25,26 (hadis no. 3025-3026)

<sup>69</sup>el-Bakara, 2/286.

<sup>70</sup>Geniş bilgi için bkz. Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 15-255.

<sup>71</sup>"Dâru'l-Harb" kavramı için mesela bkz. Alâuddîn Ebu Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Terîbi's-Şerâi'*, Beyrut ty. ,c. 7, s. 130-131.

<sup>72</sup>Bkz. Abdulkadir Udeh, *et-Teşri'u'l-Cinâi el-İslâmî*, Beyrut 1994, c. 1, s. 275; Sabri Erturhan, *İslâm Ceza Hukukunda Şüphe Kavramı*, (Basımamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 1997, s. 5-7; 82-85.

edilerek olgunlaştırılmasında ve eğitiminde uygulanan bu tedriciliğin, bazı hükümleri tehir etme ve müddet verme işinin sadece belli bir dönemde mevcut yapı ile sınırlı tarihî bir olay olmayıp, bütün çağlara hitap eden evrensel bir metod (tenzil metodu) olarak algılanmasının Kur'an'ın evrenselliği ile daha iyi uyum arzedeceğidir.<sup>73</sup> Bu noktanın iyi algılanmasının, Kur'an'ın bütünlük içerisinde kavranarak dinamik bir tarzda hayata intikal ettirilmesinde, İslâm'la ilgili teori ve pratikte mevcut, çözümünü zor gibi görünen bir çok meseleye Kur'an'ın ruhuna ve özüne uygun, akılcı ve gerçekçi çözümler getirilmesinde, İslâm'ın yaşamakta olduğumuz hayatın bizzat kendisine müdahil ve hakim kılınmasında, zihinlerde ve gönüllerde kurtuluşun reçetesi ve hayat gayesi olarak kabul edilmesinde vaz geçilmez bir öneme sahip olduğunu düşünüyoruz.

Konuyu biraz daha fazla açacak olursak, yukarıdaki açıklama, mesela içki yasağı gibi bir konuda içkinin zararının faydasından çok olduğu ve içilmesinin Allah tarafından nehyedilmiş olduğu gerçeğini önemsiz kılmaz. İçki hakkında Allah'ın verdiği nihaî hüküm ne ise, o zaten değişmez. Ancak İslâm'ın sunulması ve hayata intikal ettirilmesi konusuna gelince, içki kullanımının yaygın olduğu ve normal görüldüğü bir toplumda, insanlar arasında kurulacak iletişim ve diyalogda, özü tevhid inancıyla yoğrulu îmânî ve ahlâkî noktalara vurgu yapılmaksızın doğrudan doğruya İslâm'ın içki konusundaki hükmünün merkeze alınmasının ve kişilerin zaaflarının üzerine gidilmesinin, Kur'ânî ve nebevî metoduyla uyum arzetmeyeceği kanaatindeyiz. Konunun Allah-insan (ontolojik) boyutu ile insan-insan, insan-toplum ve hukuk boyutlu bu kanatimizi destekler. Yasakların tarifî üzerine kurulan ve kuralcılığı öne çıkaran yaklaşımın aksine Kur'an, özgürlükleri tanımlayan ve onları güvence altına alan bir kitaptır. Öngörülen yasaklara gelince, onları bir anlamda özgürlükleri ve ahlâkî kuralları koruyan bir araç olarak görmek daha doğru olacaktır.

## KAYNAKÇA

**Akbulut**, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.

**Ateş**, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XI, İstanbul 1988.

---

<sup>73</sup>Bu konunun genişliğine değerlendirilmesi için bkz., Celal Koca, "Tenzil Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kur'an Yorumuna Etkisi", (Basılmamış Tebliğ), Türkiye 1. İslâm Düşüncesi Sempozyumu, İstanbul, 26-27 Ekim 1996. Ayrıca bkz. Sadık Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *İslâmî Araştırmalar*, c. 9, Sayı 1-2-3-4, 1996, s. 105-109; Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz", *İslâmî Araştırmalar*, c. 9, Sayı 1-2-3-4, 1996, s. 125-133; Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlam Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, c. 9, Sayı 1-1-3-4, s. 138-143; Yunus Vehbi Yavuz, "Sebepler-İlet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış", (Basılmamış Tebliğ), Kur'an'ın Anlamada Tarihsellik Sempozyumu, Bursa, 8-10 Kasım 1996.

- Atik**, Kemal, *Kur'an ve Çevre*, Kayseri 1992.
- Aydın**, Mehmet S., *"Türkiyede Din ve Modernleşme İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler"*, Türk Yurdu, C. XVII, Sayı: 116-117, Ankara, Nisan-Mayıs 1997, s.14-19.
- Coşkun**, Ahmet, *İlim ve İslâm'ın Işığında Aids*, İstanbul 1993.
- Çiftçi**, Adil, *"BİR Sosyolog Olarak Fazlur Rahman"*, Bayrak, Sayı: 1143, İstanbul, Nisan 1977, s.22-32.
- Davutoğlu**, Ahmet, *"İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması"*, Dîvan, 1996/1, s. 1-44.
- Ebû Davud**, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1992.
- Ebû Zehra**, Muhammed, *İslâm'da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, (çev. Ethem Ruhi Fıglalı-Osman Eskicioğlu), İstanbul 1970.
- Ebu'l-Kâsım** Hibetullah b. Selâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 2. Baskı, Mısır 1967.
- Ebu's-Şâme**, el-Makdisî, *el-Murşidü'l-Vecîz*, (tah. Velid Mesâid et-Tabatabâî), 2. Baskı, Kuveyt 1993.
- Erdoğan**, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990.
- Erturhan**, Sabri, *İslâm Ceza Hukukunda Şüphe Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 1997.
- Garaudy**, Roger, *Entegrizm*, (çev. Kâmil Bilgin Çileçöp), İstanbul 1992.
- \_\_\_\_\_, *Yaşayan İslâm*, (çev. Mehmet Bayraktar), İstanbul 1995.
- Günay**, Ünver, *"Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din"*, Türk Yurdu, Nisan-Mayıs 1997, c. 17, sayı: 116-117, s. 80-89.
- Hattâb**, Mahmut Şit, *Peygamber Ordusunun Tarihi*, (çev. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 1983.
- İbn Kesir**, 'Imâduddin Ebu'l Fidâ İsmâ'îl, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Beyrut 1994.
- İbn Mâce**, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1992.
- İbn Manzûr**, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut ty.
- el-İsfahânî**, er-Râgıb, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, (tah. Safvân 'Adnân Dâvûdî), Beyrut 1992.
- el-Kâsânî**, Alâuddîn Ebu Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, I-VII, Beyrut ty.
- Kılıç**, Sadık, *"Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum"*, İslâmî Araştırmalar, c. 9, Sayı 1-2-3-4, 1996, s. 103-114.
- Kırca**, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an ve İnsan*, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, *Tenzil Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kur'an Yorumuna Etkisi*, (Basılmamış Tebliğ), Türkiye I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu, İstanbul, 26-27 Ekim 1996.
- Köksal**, M. Asım, *Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, I-XI, İstanbul 1976.

- el-Kurtubî**, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, I-XX, Beyrut 1985.
- Kutub**, Muhammed, *İslâmî Açıdan Tarihe Bakışımız*, (çev. Talip Özdeş), İstanbul 1990.
- Özsoy**, Ömer, "*Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine*", *İslâmî Araştırmalar*, c. 9, Sayı 1-2-3-4, 1996, s. 135-143.
- Paçacı**, Mehmed, "*Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*", *İslâmî Araştırmalar*, c. 9, Sayı 1-2-3-4, 1996, s. 119-134.
- er-Râzî**, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Beyrut-1990.
- Sezen**, Yümni, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İstanbul 1990.
- et-Taberî**, Ebu Câfer Muhammed b. Cerir, *Câmî'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, I-XII, Beyrut 1992.
- Taplamacıoğlu**, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara 1968.
- et-Tirmîzî**, Muhammed b. İsa, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1992.
- Udeh**, Abdulkadir, *et-Teşrîu'l-Cinâî el-İslâmî*, I-II, Beyrut 1994.
- Wehr**, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Edited by J. Milton Cowan), 3. Baskı, Beyrut 1980.
- Yavuz**, Yunus Vehbi, "*Sebeb-İllet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış*", (Basılmamış Tebliğ), Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sempozyumu, Bursa, 8-10 Kasım 1996.
- Yazır**, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul 1979.

# NUTUK'TA ATATÜRK'ÜN MİLLİ ŞUUR İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Dr. Abubekir S. YÜCEL\*

## GİRİŞ

Millet, sosyologlar arasında yapısal ve fonksiyonel özellikleri bakımından üzerinde tam olarak ittifak edilememiş bir kavramdır. Bize göre, Türk milletinin karakteristik özelliklerini yansıtmaması bakımından, E. Renan'ın meseleye manevi açıdan yaklaşan; "*milletin, bir ruh, idealler ve hislerdeki birlikteliğinin meydana getirdiği değerlerin tümü*"<sup>1</sup> şeklindeki tanımı daha uygun gözükmektedir.

Bir milletin teşekkülünü ve temadisini sağlayan yegâne unsurun da üzerinde yaşanan bir vatan parçası olmasıdır. Mete Han'ın dediği gibi "*toprak milletin köküdür*".<sup>2</sup> Bu toprak, her müstakil devletin hak ve yetkilerini mutlak şekilde kullanabildiği coğrafi sahadır<sup>3</sup> yani vatandır.

Millet, tarihi bir oluşur ve onun teşekkülünde en büyük rolü milli şuur veya milliyet şuurunu oynar.<sup>4</sup> Bu şuur milleti meydana getiren fertler arasındaki istiklâl duygusundan kaynaklanmaktadır ve bizdeki istiklâl duygusunun temeli Türk kültürünün içerisinde yatmaktadır.<sup>5</sup> Türk tarihinin seyri içinde, bu duygu ve düşüncelere sıkça rastlamak mümkündür. Bilge Kağan'ın Türk halkının Çin esaretinden kurtuluşunu anlatırken; "*Türk Tanrısı, Türk milleti yok olmasın diye babam İl-teriş Kağan'ı ve anam İl-Bilge Hatun'u yükselterek gönderdiğini ve Tanrının güç vererek istiklâl kazandıklarını*" söylemesi *hakan, vezir ve halkın nasıl aynı milli şuurla birleşerek esaretten kurtulduklarını*<sup>6</sup> göstermesi bakımından çok önemlidir. Bu düşünceler, yöneteni ve yönetilenleriyle birlik ve bütünlük içerisinde olmanın ortak bir değer ve bu değere bağlı olarak da olumlu sonuçların ortaya çıkabileceğini göstermesi bakımından dikkate değer bir noktadır.

Türk tarihine baktığımızda; bazı dönüm noktalarının olduğunu görürüz. X. yüzyılda İslam'ın kabulü, Malazgirt savaşıyla Anadolu'nun kapılarının Türkler'e açılması, İstanbul'un fethiyle yeni bir çağın açılması...gibi. Gelişen olayların arka plânına

---

\* ) Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1) Bkz., H. Ziya Ülken, **Sosyoloji**, ty., 1943, s.172.

2) Osman Turan, **Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi**, İstanbul, 1980, C.I, s.161.

3) İbrahim Kafesoğlu, **Türk Milli Kültürü**, İstanbul, 1991, s.223.

4) Şerafettin Turan, "**Tarih ve Milli Olus**", Türk Kültürü, Ankara, 1963, Sayı: 6, s.5.

5) Kafesoğlu, 221.

6) Osman Turan, I, 165.

baktığımızda, milleti meydana getiren bütün fertlerin aynı halet-i ruhiyede hareket ettiklerini görmemiz mümkündür. O da milli şuurdur. İşte bu ruhladır ki, Türk milleti hiçbir zaman vatansız kalmamıştır. Göçebe Türkmenler arasında yaygın olan, "*yerinden ayrılan yedi yıl, yurdundan ayrılan ölünceye değin ağlar. Devletli devlet arar; devletsiz vatan arar*"<sup>7</sup> sözü hiç bir dönemde gözardı edilmemiştir.

İşte Anadolu da, yurt edindiğimiz vatan toprağının en önemli halkalarından biridir. Burada 26 Ağustos 1071 Malazgirt Meydan muharebesiyle Türk Devletinin temelini atılmış ve Anadolu'nun Türklüğü tescil edilmiştir.<sup>8</sup> Bu vatan toprağı, Osmanlı Devleti'nin çökmesiyle birlikte yeni olaylara sahne olmuş ve Türk milleti tarihin bazı zamanlarında olduğu gibi vatansız kalma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Herkesin ne olacak diye durakladığı bir zamanda, Milli birliğin temelini; milli şuurda ve milli birlikte gören, adından kendisinden sonra sıkça zikredilecek bir şahsiyeti, Mustafa Kemal'i ve onun Anadolu halkıyla topyekün başlattığı bir hareketi, İstiklâl Savaşı'nı görüyoruz.

Yurdumuzun parçalanıp işgal edildiği günlerden başlayarak, Türk tarihinde bir dönüm noktası olan İstiklâl Savaşı'nı Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşunu ve İnkılâpların yapılışını anlatan Atatürk'ün *Nutuk* 'u, siyâsi ve milli tarihimizin birinci elden, pek değerli bir kaynak eseridir. Atatürk'ün kendi kaleminden çıkan bu eser, yine Atatürk tarafından, Cumhuriyet Halk Partisi'nin 15-20 Ekim 1927 tarihleri arasında Ankara'da toplanan ikinci kurultayında 36.5 saat süren ve altı günde okunan tarihi bir hitabeye dayandığı için *Nutuk* adını almıştır.<sup>9</sup>

Bu çalışmamızda ülkenin, parçalanmanın eşiğine geldiği bir zamanda, vatani kurtarmak için ön saflarda yer alan Atatürk'ün, ülkenin milli bütünlüğü doğrultusunda sarfettiği veciz ifadeleri bir yazıda toplamayı düşündük. Bizi böyle bir çalışmaya iten saik, vatanımızın 1919'lu yıllardaki genel durumuyla, içerisinde bulunduğumuz şu andaki durum arasında paralellik arzeden noktaların bulunmasıdır. Bu paralellik gösteren noktaları, aşağıda, bizzat Atatürk'ün diliyle dercetmeye çalışacağımız satır aralarında görmek mümkündür. Amacımız, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin sınırları içerisinde yaşayan bizlere, Cumhuriyetin kurucusunun diliyle bazı gerçekleri göstermektir. Görülecektir ki; o gün ülkenin bütünlüğünü tehlikeye sokmak isteyen dış düşmanlarla iç düşmanlar, bugün de aynı düşmanlardır. Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı'nı başlattığı yıllarda oynanan fakat başarılı olamayan senaryo ile, bugün ülkemiz üzerinde oynanmaya çalışan senaryo aynı senaryodur.

---

7) Osman Turan, II, 167.

8) İsmet Binark, "**Anadolu'da Büyük Türk Destanı 26 Ağustos 1071 Malazgirt Zaferi**", Türk Kültürü, Ankara, 1971, Sayı:106, s.783.

9) M. Kemal Atatürk, **Nutuk**, (Bugünkü Dille Yayına Hazırlayan, Zeynep Korkmaz), C.I, s.1, (Önsöz). Bu çeviri, Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılı Kutlama Koordinasyonu Kurulu tarafından yaptırılmıştır.

Yakın tarihimizde, ölkemiz üzerinde oynanmak istenen fakat pek de başarılı olmayan bu senaryoların ortasından; ileri görüş, ince kavrayış ve büyük devlet adamlığı vasfının vermiş olduğu ustalıklı sıyrılan Atatürk'ün, o sıkıntılı günlerde tarihe mâl olmuş olan *milli şuur* ve *milli bütünlük* ile ilgili sözlerini, hiçbir yorum katmadan vermeye çalışacağız. Zira, ifadelerdeki açıklık yorumlanmasına yer bırakmamaktadır. Tarih, ibret alınmak içindir. Eğer ibret alınmaz ise hatalara düşmek de mukadderdir.

### **Nutuk'tan... \*\***

İtilaf devletlerinin, Osmanlı devlet ve memleketine karşı maddi ve manevi saldırılarını bertaraf etme düşüncesiyle ortaya atılanlara; İngiliz himayesini isteme, Amerikan mandasını isteme ve bölgesel kurtuluş çarelerine başvurma<sup>10</sup> kararlarına karşılık Atatürk kararını: "*Efendiler, bu durum karşısında bir tek karar vardı. O da millî hâkimiyete dayanan, kayıtsız şartsız, bağımsız yeni bir Türk devleti kurmak!*"<sup>11</sup> olmuştur. Atatürk'ün dayandığı bu en güçlü muhakeme ve mantık şuydu: "*Temel ilke, Türk milletinin haysiyetli ve şerefli bir millet olarak yaşamasıdır. Bu ilke, ancak tam istiklâlde olmakla gerçekleştirilebilir. Ne kadar zengin ve bolluk içinde olursa olsun, istiklâlden yoksun bir millet, medenî insanlık dünyası karşısında uşak olmak mevkiinden yüksek bir muameleye lâyık görülemez. Yabancı bir devletin koruyup kollayıcılığını kabul etmek, insanlık vasıflarından yoksunluğu, güçsüzlük ve miskinliği itiraftan başka bir şey değildir. Gerçekten de bu seviyisizliğe düşmemiş olanların, isteyerek başlarına bir yabancı efendi getirmelerine asla ihtimal verilemez. Halbuki, Türk'ün haysiyeti, gururu ve kabiliyeti çok yüksek ve büyüktür. Böyle bir millet esir yaşamaktansa yok olsun daha iyidir!...*

*O halde, ya istiklâl ya ölüm!*

*İşte, gerçek kurtuluş isteyenlerin parolası bu olacaktır. Bir an için, bu kararın uygulanmasında başarısızlığa uğranacağını farz edelim. Ne olacaktı? Esirlik! Peki efendim. Öteki kararlara boyun eğme durumunda sonuç bunun aynı değil miydi? "*<sup>12</sup> şeklinde ortaya koymuştur.

Bundan dolayıdır ki; "*Türk ata yurduna ve Türk'ün istiklâline saldıranlar kimler olursa olsun, onlara bütün milletçe silahla karşı koymak ve onlarla çarpışmak gerekiyordu.*"<sup>13</sup> Atatürk bu düşüncelerini şu şekilde özetlemektedir: "*...ben milletimin vicdanında ve geleceğinde hissettiğim büyük gelişme kabiliyetini, bir milli sır gibi*

\*\* ) Nutuk'tan aldığımız pasajlar metin içerisinde italik font olarak verilmiştir.

10) Nutuk, A.g.e. I, 8-9.

11) Nutuk, A.g.e. A.g.e. I, 9.

12) Nutuk, A.g.e. I, 9-10. (s.9) Parantez içerisinde verilen sahife numaraları. Nutuk'un 1927 tarihli orjinal baskısındaki sahife numaralarıdır.

13) Nutuk, A.g.e. I, 10. (s.10)



vicdanımda taşıyarak, yavaş yavaş bütün bir topluma uygulamak mecburiyetinde idim "14 demek suretiyle, milletine olan güvencini ortaya koyuyordu.

Amasya'dan 18 Haziran 1919 tarihinde, Edirne'de 1'inci Kolordu Komutanı Cafer Tayyar Bey'e verdiği direktiflerde Milli mücadele için verdiği kararı şöyle açıklamaktadır: *"İstiklâlimizi kazanıncaya kadar, bütün milletle birlikte fedakârca çalışacağıma mukaddesatım üzerine yemin ettim. Artık benim için Anadolu'dan hiçbir yere gitmemek kararı kesindir "*15 Atatürk bu telgrafi, Üçüncü Ordu Müfettişi Padişah Yaveri Tuğg. Mustafa Kemal imzasıyla göndermiştir.<sup>16</sup> 18 Haziran 1919 tarihinde, Trakya'ya verilen direktifte işaret edilen bir noktanın uygulama zamanı gelmiştir ki bu Sivas'ta genel bir kongre toplamaktır. Bu gayeye matuf olarak Yaveri Cevat Abbas Bey'e, 21/22 Haziran 1919 gecesini, Amasya'da bir genelge yazdırmıştır. Bu genelgenin bir maddesi şöyledir: *"Milletin içinde bulunduğu durum ve şartların gereğini yerine getirmek ve haklarını gür sesle cihana duyurmak için her türlü baskı ve kontrolden uzak millî bir heyetin varlığı zarurîdir. "*17

Ülkenin bulunduğu kötü manzaralı durumdan kurtulması için, 20 Temmuz 1919 tarihinde Samsunda bulunan Atatürk'e bir telgraf çeken ve "Geleneğe uyarak boyun kırmaktan üzüntü duymayan millet, biz yürüyelim, arkamızdan gelsin efendim" sözleriyle telgrafını bitiren Canik Mutasarrıfı Hamit Bey'in bu sözlerine karşı Atatürk şöyle der: *"Efendiler, tarih -geleneğe uyarak boyun kırmaktan üzüntü duymayan millet, biz yürüyelim, arkamızdan gelsin- düşünce ve inancında bulunanların karşılaştıkları sonuçlar ve cezalarla doludur. Yöneticilerin ve özellikle devlet adamlarının asla böyle sakat ve çarpık görüşlere kapılmamaları gerekir. "*18

Vatanın kurtulması için bir dizi toplantı ve kongreler yapan Atatürk'ün, 23 Temmuz 1919'da Erzurumda yaptığı kongrede, toplantıya katılanlara yaptığı konuşmanın bir bölümü şu şekildedir: *"Tarihin, bir milletin varlığını ve hakkını hiçbir zaman inkâr edemeyeceğini, bu itibarla vatanımız, milletimiz aleyhinde verilen hükümlerin ergeç iflasa mahkum olacağını söyledim. Vatan ve milletin kutsal varlıklarını kurtarmak ve korumak hususunda son sözü söyleyecek ve bunun gereğini yerine getirecek gücün, bütün vatanda bir elektrik ağı haline gelmiş olan millî akımın kahramanlık ruhu olduğunu ifade ettim. "*19

Erzurum Kongresi'ne alınmama ve alındıktan sonra da başkan olması konusundaki kararsızlıklara karşılık olarak, kongrenin başkanı olmak istemesindeki

---

14) Nutuk, A.g.e. I, 11. (s.11)

15) Nutuk, A.g.e. I, 14. (s.13)

16) Bkz., Mustafa Kemal, **Nutuk**, (Bugünkü Dille Yayına Hazırlayan, İsmet Gönülal, **III. Cilt (1919-1927) Belgeler**), C. III, s. 8, Belge No: 19.

17) Nutuk, A.g.e. I, 21. s.19); III, 11, Belge No: 26.

18) Nutuk, A.g.e. I, 39. (s.33)

19) Nutuk, A.g.e. I, 45. (s.48)

düşüncelerini şöyle anlatmaktadır: "*Çünkü, zaman geçirmeksizin millî iradenin faaliyete geçirilmesini ve milletin doğrudan doğruya fiilî ve silahlı olarak tedbirler almaya başlamasını sağlamak zaruretine inanıyordum.*"<sup>20</sup> Atatürk bu kongrenin yapıldığı zaman, o günün ordu müfettişliği ve Sultan Vahdettin'in Yaveri sıfatını taşıyor ve bu vazife üzerindeyken, açıkca ortaya çıkmanın bazı sakıncalarının olduğunu düşünüyordu: "*Oysa, bütün vatanın ve koskoca bir milletin ölüm kalım dâvâsı söz konusu olurken vatanseverim diyenlerin kendi sonlarını düşünmelerinin yeri var mıydı?*"<sup>21</sup> sözleriyle, böyle bir düşüncenin kendisine yakışmayacağını bildirmektedir.

Bu arada Mustafa Kemal Atatürk; İstanbul Hükûmetini millî teşebbüsleri engellemekten vazgeçirmek, başarıda sağlayacağı çabukluk ve kolaylık olması bakımından Avrupadan başarısızlıkla dönen Ferit Paşa'ya 16 Ağustos 1919 tarihinde bir telgraf çeker ve: "*Vatanımızı paylaşma ve yok etme düşüncesini bu kadar açık ve haysiyet kırıcı bir şekilde ortaya koyan ifade karşısında titremeyecek duygulu bir insan düşünemiyorum. Tanrı'ya binlerce şükredelim ki, milletimiz, ruhundaki kahramanlık azmiyle, tarih boyunca sürüp gelen hayat ve varlığını, hiçbir zaman ne kaderin akışına ne de böyle cellatça hükümlere kurban etmeyecektir.*"<sup>22</sup> diyerek sitemlerini bildirir.

Toplantı ve Kongreler silsilesinin önemli bir halkasını teşkil eden Sivas Kongresi'nin hazırlık aşamasında Sivas valisi Reşit Paşa'ya 20 Ağustos 1919 tarihinde çektiği telgrafın bir bölümünde Atatürk Şöyle demektedir: "*Burada şunu da arz edeyim ki, bendeniz ne Fransızların ve ne de herhangi bir yabancı devletin yardımına tenezzül eden şahsiyetlerden değilim. Benim için en büyük korunma yeri ve kaynağı milletimin bağıdır.*"<sup>23</sup>

Bu düşüncelerle kongre için Erzurum'dan Sivas'a gitmekte olan Atatürk, Erzincan Boğazı'nın girişinde jandarmalar tarafından durdurularak, Dersim Kürtlerinin boğazı tuttuklarından endişe ettiklerini ve yola devam etmemesi gerektiğini bildirmeleri üzerine şu kararı verir: "*Bizim ise, işimiz pek aceleydi. Ben Erzurum ile Sivas arasındaki yolu belli bir zamanda katedip kararlaştırılan günde Sivas'ta bulunmazsam, şurada veya burada şu veya bu sebeple korkup kaldığım, Sivas'ta ve başka yerlerde duyulursa, panik başlayabilir, işler altüstü olurdu. O halde karar? Tehlikeyi göze alıp yola devam etmek. Başka çaremiz yoktu.*"<sup>24</sup>

Herhangi bir olay olmadan Sivas'a ulaşan Atatürk ve arkadaşlarının da iştirakiyle, 4 Eylül 1919 Perşembe günü kongre açılır. Erzurum Kongresinde olduğu gibi, kongreye

---

20) Nutuk, A.g.e. I, 48. (s.41)

21) Nutuk, A.g.e. I, 49. (s.41)

22) Nutuk, A.g.e. I, 52. (s.44)

23) Nutuk, A.g.e. I, 55. (s.47)

24) Nutuk, A.g.e. I, 58. (s.50)

kimin başkanlık edeceği konusunda problem çıkar. Herne kadar Atatürk, davet sahibi sıfatıyla geçici başkanlık makamında bulunuyorsa da böyle bir problemin sebebini sorar. Bunun üzerine; "Bu şekilde işin içine şahsiyat karışmamış olacağı gibi, eşitlik ilkesine uyulduğu için dışarıya karşı da olumsuz bir etki yapmamış olur" diye cevap verilir. Bunun üzerine Atatürk de: "*Efendiler, ben, vatanın, teklif sahibi ile birlikte bütün milletin ve hepimizin bir felaket çıkmazında bulunduğumuzu gözönüne getirerek, kurtuluş çaresi olduğuna inandığım teşebbüsleri, sonsuz güçlük ve engellere rağmen, maddî, manevî bütün varlığımla bir sonuca ulaştırmaya çalışırken, benim en yakın arkadaşlarım daha dün İstanbul'dan gelmiş ve tabii olarak işin içyüzünü bilmeyen, saygı duyduğum yaşlı bir zatın diliyle, bana şahsiyatdan söz ediyorlar*" demek suretiyle başkanlık seçimini gizli oyla yaptırır ve üç olumsuz oya karşılık başkan seçilir.<sup>25</sup>

Anadolu'nun içlerinde vatanın bölünmez bütünlüğü doğrultusunda çalışmalar bütün hızıyla devam ederken, İstanbul'da ise Amerikan manda idaresinin kabul edilerek, doğu illerimizden bazı yerlerin Ermenistan'a verilmesi hususunda bazı partilerin Amerikan Komisyonuna verilmek üzere sundukları kararlar Heyeti Temsiliyeye ulaşır. Bu duruma çok üzülen Atatürk; 12. Kolordu Komutanlığına 13 Ağustos 1919 da bir telgraf çeker: "*Oysa, ezici çoğunluğu Türk ve Kürt olan bu illerden bir karış toprağın bile Ermeniler hesabına yazılmasının, bugün için uygulamada mümkün olmayacağı şöyle dursun, unsurlar arasındaki nefret ve öcalma duygusunun dehşet ve şiddeti, Osmanlı Ermenilerinin dönmeleri halinde bile iller içinde yoğun olarak yerleştirilmelerini tehlikeli göstermektedir. Bu bakımdan, suçlu olmayan Osmanlı Ermenilerine gösterilecek en büyük kolaylık, adaletli ve eşit şartlar altında vatanlarına dönmelerini kabulden başka bir şey olmayacaktır*"<sup>26</sup> der.

Bu arada, çeşitli merkezlerle de telgraf trafiği devam etmektedir. 19 Ağustos 1919 tarihinde 20'inci Kolordu Komutanı Ali Fuat Paşa'ya gönderdiği telgrafta da şöyle demektedir: "*Sözü edilen Amerikan mandasının nasıl bir yardım sağlayacağına dikkatli bir incelemeden geçirilmesi ve millî gayemiz açısından bir yararı olup olmayacağına da hesaplanması pek önemlidir. İstanbul'da çalışan grubun gayesi milletin birliği, vatanın bütünlüğü, istiklâl ve hakimiyetin elde edilmesi noktasında toplanmış gösterildiğine göre, Amerikan mandasını kabul durumunda bu gaye korunmuş olabilir mi? Millî isteklere bağlı kalan ve onlara uygun düşmeyen kararlar, hiçbir zaman milletçe kabul edilemeyeceğinden, milletimizin ve vatanımızın alinyazısını tayinde, millî vicdana tercüman olmaktan ibaret bulunan görevlerimizi tam olarak yerine getirebilmek için, millî isteğin odaklaşarak tek bir hedefe yönelmesini beklemeden hiç bir meselede yetkili*

---

<sup>25</sup>) Nutuk, A.g.e. I, 60-61. (s.51-52); Sivas Kongresi Tutanakları için Bkz., Uluğ İğdemir, **Sivas Kongresi Tutanakları**, Ankara, 1986.

<sup>26</sup>) Nutuk, A.g.e. I, 69. (s.60)

*görünmemiz doğru değildir. Bundan dolaydır ki, tarafımızdan yabancılarla olan temas ve ilişkilerin, kongrenin kararlarına uyularak millet adına yapılmasını tercih etmekteyiz. Tanrı'ya şükür, yurdumuzdaki millî akımın pek çok gelişmekte, kökleşmekte ve güçlenmekte oluşu, bizleri sürekli olarak bu noktaya doğru çekiyor ve davet ediyor."*<sup>27</sup>

Tüm bu olayların cereyan ettiği esnada, Malatya'nın Kürdistan olarak tanınması ve Kürt bayrağının Malatya'ya dikilmesi isteğiyle bir hareket başlatılır. Bu çapulcu grubu, altı maddeden müteşekkil şartlarını ileri sürerler. Bu durumu Malatya'da bulunan İlyas Bey, Sivas'ta bulunan Mustafa Kemal'e bildirir. Bu durumu dikkatle incelediklerini ve takip ettiklerini bildiren Atatürk, bu çapulcu takımı ile görüşmenin bile, onları muhatap almak olduğunu ve böyle bir durumdan kaçınılması gerektiğini şu şekilde belirtir: "*Verdiğiniz bilgiler heyetimizce dikkate alındı. Zâtûâlînize şartlar ileri sürenler kimlerdir? Böyle bir ilişkiye girişmek asla doğru değildir.*"<sup>28</sup>

Atatürk, Heyeti Temsiliye olarak yapmak istediklerini şu cümlelerle anlatmaktadır: "*...memleketin kurtuluşunu sağlayabilmek için, dürüstlük ve içtenlikle düşünenlerin, akıl ve vicdan bakımından yapmaya mecbur oldukları -akla gelebilecek herşeyi yapmaya çalışıyoruz. Yalnız bir şey yapmıyoruz. Millî teşkilâtı dağıtmıyoruz, Tek kabahatimiz budur.*"<sup>29</sup>

İngilizlerin Merzifonu ve Samsunu boşaltmaları ve bu münasebetle de Ferit Paşa kabinesinin düşmesi üzerine, Sivas'ta şenlikler düzenlenir ve fener alayları tertip edilir. Bu arada yapılan konuşmalarda halk, "kahrolsun işgal" diye bağıırır. Bu olay Sivasta yayımlanan *İrade-i Milliye* gazetesinden yayımlanır. Dahiliye nazırı Damat Şerif Paşa, gazetenin bu haberine dayanarak Sivas iline yaptığı tebliğde, "kahrolsun işgal" şeklindeki yazılar, hükümetin bugünkü siyasetine uygun değildir, der. Bunun üzerine Atatürk şöyle bir tepki gösterir: "*Bu ne demektir, Efendiler? Hükümet, işgali suç saymayan bir politika mı güdüyordu? Yoksa, "kahrolsun işgal" dedikçe, memleketi daha çok işgale mi yol açılacaktı? İşgal ve saldırı karşısında, milletin sessizlik ve sükunet içinde kalması, işgalden tepkilenmiş görünmemesi mi akla ve politikaya uygundu? Böyle sakat ve hayvanca bir düşünce, çöküş ve yokoluş uçurumuna kadar tekmelenmiş bir devleti kurtarabilecek siyasete temel olabilir mi?*"<sup>30</sup> Bu olayın akabinde Atatürk, 12 Ekim 1919 tarihinde, Harbiye Nazırı Cemal Paşa'ya bir mektup yazar ve o da 18 Ekim 1919 tarihinde Atatürk'ün mektubuna şu şekilde cevap verir: "*Millî dâvâ çerçevesi içinde işleri yürütme sorumluluğunu yüklenmiş olan İstanbul Hükümeti, tutumunda ve işlerinde siyasî mecburiyetleri kollamak, yabancılara karşı daha konukseverce ve yumuşakça hareket*

---

27) Nutuk, A.g.e. I, 72. (s.62)

28) Nutuk, A.g.e. I, 93. (s.80)

29) Nutuk, A.g.e. I, 158. (s.138)

30) Nutuk, A.g.e. I, 163. (s.142)

etmek zorundadır".<sup>31</sup> Bunun üzerine Atatürk şöyle der: "*Efendiler, Rıza Paşa Kabinesi ve o kabinede Harbiye Nazırı olan zat, aziz vatanımızı işgal eden, süngülerini milletin canevine saplayan düşmanları misafir kabul ediyor ve onlara karşı konukseverce ve yumuşakça harekette bir zaruret görüyor. Bu ne görüştür, bu ne kafadır? Milli dâvâ bu muydu?*"<sup>32</sup> "*Millletin, " Kahrolsun işgal!" şeklindeki protestosunu boğmaya çalışan duygu ve kavrayıştan yoksun hayvanca insanlardan kurulu ve içinde hain bulunan bir heyetin, ahmakça, bilgisizce ve miskince hareketlerine seyirci kalmak, akıl ve anlayış sahibi vatansever kimselerden beklenebilir miydi?*"<sup>33</sup>

1919 yılının Ekim ayında İzmir'de feci olaylar meydana gelir. İzmir ilindeki müslüman halk, zulüm görüyor ve öldürülüyordu. Bu durum karşısındaki tavrını şu ifadelerle açıklar: "*Bunun için, hükümetten, İtilaf Devletleri'nin temsilcileri katında etkileyici teşebbüslerde bulunmasını rica ettik. Yunanlıların zulüm ve zorbalıkları devam ederse, ayn şekilde karşı koymak mecburiyetinde kalınacağını bildirdik. İzmir'deki feci olaylar üzerine İstanbul'da bir gösteri toplantısı yapılmak istenmişti. Bunun engellendiğini haber alınca Cemal Paşa'nın dikkatini çektik.*"<sup>34</sup>

Memleketin karışıklık içinde bulunduğu bu ortamda, Atatürk İstanbul hükümetiyle de çeşitli zamanlarda haberleşerek, dikkat edilmesi gerekli noktalar hakkında da uyarılarda bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesinde Harbiye Nazırı Cemal Paşa'ya şunları yazmıştır:

*"Özlük İşleri Müdürlüğü gibi en önemli görev bir Ermeni elinde bulunduruluyor.*

*Memleketin geleceğini garantiye alacak tek kuvvetin milli birlik olduğu ve bunun da ancak milli teşkilatın devam ettirebileceği bilinmektedir. Bu birlik ve teşkilatın, vatani parçalamaktan kurtarmak, devlet ve milletin bağımsızlığını korumaktan ibaret olan kutsal gayesini bozmaya çalışanlar da İstanbul'daki bozgunculardır. Bunların zararlarının önlenmesi, ancak kuvvetli ve ciddi bir disipline bağlıdır. Bunun da başlıca çaresi, polis müdürünü namuslu, milliyetçi, yetenekli, teşebbüs gücü taşıyan kimselerden seçmek ve atamaktır.*"<sup>35</sup>

Bu arada, milli mücadeleyi baltalamak için iç güçlerin yardımıyla çalışan dış mihraklar çeşitli faaliyetlerde bulunmaktaydı. Atatürk bunların başında gördüğü Rahip Frew'a bir mektup yazarak: "*Milletimiz, Sait Molla'nın değil, fakat gerçek vatanseverlerimizin gözüyle görüldüğü takdirde, böyle planların artık memleketimizde ve*

---

<sup>31</sup>) Nutuk, A.g.e. I, 163 (s.142); III, 121, Belge No: 154.

<sup>32</sup>) Nutuk, A.g.e. I, 163.

<sup>33</sup>) Nutuk, A.g.e. I, 164. (s.143)

<sup>34</sup>) Nutuk, A.g.e. I, 191. (s.168)

<sup>35</sup>) Nutuk, A.g.e. I, 197. (s.174)

milletimiz üzerinde uygulama alanı kalmadığı yargısına kolaylıkla varabilir"<sup>36</sup> uyarısında bulunur.

Anadolu'da, vatanın kurtulması için uğraşanlar olduğu gibi, İstanbul'da da uğraşanlar vardır. Ama, Atatürk'ün tâbiriyle; " ...o devirde, İstanbul'un zehirli havasını teneffüs etmiş olacaklar ki " Âyan üyelerinden Çürüksulu Mahmut Paşa, 31 Ekim 1919 tarihli *Tasvir-i Efkâr* gazetesine vermiş olduğu demeçte; "Ermenilerin aşırı isteklerine hak vermemekle birlikte, sınırlarda bazı düzeltmelerin yapılmasına razı oluruz" demiştir. Bundan dolayı Atatürk, 17 Kasım 1919 tarihinde şu telgrafi yollar: "...*Erzurum ve Sivas Kongreleri'nin kararları gereğince, milletin Ermenistan'a bir karış toprak terketmeyeceğini ve hattâ, eğer hükümet, böyle acı bir mecburiyete boyun eğerse, milletin kendi haklarını bizzat savunmaya kararlı olduğunu ve bunun bütün dünyaya ilân edilmiştir*"<sup>37</sup> sözleriyle milletin kararlılığını ortaya koyar. Bu ve benzeri çalışmalardan "gâye, vatanın ve milletin kurtuluşudur."<sup>38</sup> Bu amacı gerçekleştirirken de, hiç bir kimseden bir beklenti ve merhamet dilenmemek asıldır. Bunu Atatürk, şu veciz ifadesiyle ortaya komaktadır: "**İnsaf ve merhamet dilenmek gibi bir ilke yoktur. Türk Milleti Türkiye'nin gelecekteki çocukları, bunu bir an akıllarından çıkarmamalıdır.**"<sup>39</sup> Zira, "*Türk milletinin kalbinden, vicdanından doğan ve ilham alan en köklü en belirgin istek ve inanç belli olmuştu: Kurtuluş!*"<sup>40</sup>

Millî mücadeledeki seyrin olumlu yönlerde gelişmekte olduğunu sezen dış mihraklar, hükümet tarafından yapılan atamalara müdahale etmektedirler. Bu mihraklardan İngilizler, Harbiye Nazırı Cemal Paşa ile Genelkurmay Başkanı Cevat Paşa'nın görevden çekilmesini istemişlerdir. Atatürk bunu şu şekilde değerlendirmektedir: "*Bu teşebbüs, devletin bağımsızlığını ortadan kaldırmaya yönelmiş kesin bir harekettir. O halde, bu teşebbüse karşı milletin göstereceği tepki ve girişeceği hareketler, bağımsızlığımızın korunması için yapılacak kutsal bir mücadele niteliğindedir.*"<sup>41</sup>

Bütün bu gelişmeler devam ederken, İstanbul hükümetinden de çeşitli genelgeler yayınlanmaktadır. İstanbul hükümetinin Sadrazam Ali Rıza imzasıyla, valiliklere ve müstakil sancaklara gönderilen 14 Şubat 1920 tarihli genelgesine karşılık, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Heyet-i Temsiliye adına Mustafa Kemal imzasıyla, 17 şubat 1920 tarihinde bir genelge yayınlanır. Bu genelgede dikkatler şu yöne çekilmektedir: "*Millî iradenin kanuni olarak varlığını gösterdiği yer olan Meclis-i Mebusan'ı açarak millî*

---

<sup>36</sup>) Nutuk, A.g.e. I, 207. (s.185)

<sup>37</sup>) Nutuk, A.g.e. I, 211 (s. 189); III, 157, Belge No: 196.

<sup>38</sup>) Nutuk, A.g.e. I, 236. (s. 215)

<sup>39</sup>) Nutuk, A.g.e. I, 243. (s.221)

<sup>40</sup>) Nutuk, A.g.e. I, 247. (s.223)

<sup>41</sup>) Nutuk, A.g.e. I, 254. (s.232)

*hakimiyeti ispatlayabilen Cemiyetimizin, en önemli ve başlıca görevlerinden biri de, millî dâvâya uygun ilkeler çerçevesinde bir barış yapıncaya kadar, millî birliği korumaktır. Cemiyetimizin, her güçlüğe göğüs gererek, vatanı ve millî varlığı koruma yolundaki kurtarıcı çalışmalarına, millî gâye gerçekleştirilinceye kadar, daha büyük bir azim ve iman ile devam şarttır."*<sup>42</sup>

19 Şubat 1920 tarihinde İstanbul'a gelen bir yazıda, aldatıcı sözlerle haklı bulunduğumuz davalarda, Türk milleti aldatılmak istenmekte, göz göre göre kendi toprağımız gasbedilmeye çalışılmaktadır. Bu durum karşısında, "*vatanımızın işgal edilmiş yerlerinden düşmanların çekildiklerini görmeden veya hiç olmazsa çekileceklerine tam bir güven duymadan, aldatıcı sözlere fazla değer vermenin*" anlamsız olduğunu belirten Atatürk, daha sonra: "*Yalnız İstanbul'un değil, Boğazlar'ın, İzmir'in, Adana bölgesinin, kısacası millî sınırlarımız içindeki bütün vatan topraklarının egemenliğimiz altında kalması millî gayemiz değil miydi?*"<sup>43</sup> demiştir.

Vatanın bütünlüğü için kurulan Kuva-yı Milliye'yi halkın gözünden düşürmek için çalışmalar aralıksız sürdürülmektedir. Bu durumu gâyet iyi bilen Atatürk, 21 Şubat 1920 tarihinde Harbiye Nezareti Başyaver'i Salih Bey'e gönderdiği telgrafta, bu gelişmeyi baltalamak isteyenlere şu cevabı vermektedir: "*...Tarihin bu memlekette şimdiye kadar yaratmadığı bu milli birlik ve dayanışmayı bozmaya yeltenen her hareketi bir vatan hainliği sayarak ona göre gerekli tedbirleri almaktan çekinmeyeceğiz.*"<sup>44</sup>

Bu esnada çeşitli cephelerde devam eden çarpışmaların sona erdirilmesi için düşünülen projeler içerisinde, geri çekilme esnasında terkedilen yerlerin düşman kuvvetlerine bırakılması fikri de vardır. Bu durum Akbaş cephesi için de geçerliydi. Mustafa Kemal, 21 Şubat 1920 tarihinde Harbiye Nezareti'ne yazdığı telgrafının bir yerinde şunları söylemektedir: "*...Akbaş cephesinin bir kısmının İngilizlere geri verilmesi için hiçbir yardımda bulunmamızı isterdik. **Boş bir fişek kovanının bile İngilizlere geri verilmemesi daha yerinde olur düşüncesindeyiz.***"<sup>45</sup>

İtilaf kuvvetleri, İstanbul telgraf merkezlerini işgal ettikten sonra, memlekete telgrafla bir resmi tebliğde bulunmak isterler. Tamamı olmasa da bazı merkezlere bu tebliği gönderirler. Onlara göre; bu bir geçici işgaldir...<sup>46</sup> Bunun üzerine Atatürk, yabancı devletler nezdinde bir protesto yayınlar. 16 Mart 1920 tarihinde; İngiliz, Fransız, İtalyan, Amerikan siyasi temsilciliklerine, tarafsız Devletler Dışişleri Bakanlıklarına, Fransa, İngiltere, İtalyan Millet Meclislerine verilmek üzere yayınlanan protesto şu şekildedir:

---

42) Nutuk, A.g.e. I, 260. (s.237)

43) Nutuk, A.g.e. I, 262. (s.239)

44) Nutuk, A.g.e. I, 263. (s.240)

45) Nutuk, A.g.e. I, 265. (s.242)

46) Nutuk, A.g.e. I, 284. (s.262)

"Milli bağımsızlığımızı temsil eden Meclis-i Mebusan da dahil olmak üzere, İstanbul'da bütün resmi daireler, İtilaf Devletleri'nin askerî kuvvetleri tarafından resmen ve zorla işgal edilmiş ve milli dava uğrunda çalışan birçok vatansever kimsenin de tutuklanmasına teşebbüs edilmiştir. Osmanlı milletinin siyasi hakimiyet ve hürriyetine indirilen bu son darbe, ne pahasına olursa olsun hayatını ve varlığını savunmaya azmetmiş olan biz Osmanlılardan çok, yirminci yüzyıl medeniyet ve insanlığının kutsal saydığı bütün esaslara, hürriyet, milliyet, vatan duyguları gibi bugünkü insan toplumlarının temelinde yatan bütün ilkelere ve insanlığın bu ilkeleri meydana getiren ortak vicdanına indirilmiş demektir.

Biz, haklarımızı ve bağımsızlığımızı savunmak için giriştiğimiz mücadelenin kutsallığına ve hiçbir kuvvetin bir milleti yaşama hakkından mahrum edemeyeceğine inanıyoruz. Tarihin bugüne kadar kaydetmediği bir suikast olan ve Wilson prensiplerine dayanan bir ateşkes anlaşması'nın, milleti savunma imkanlarından yoksun bırakmış olmasından doğan bir hileye de dayanmış olması bakımından, ilgili milletlerin şeref ve haysiyetleriyle de bağdaşmayan bu hareketin ne demek olduğunu takdirini, resmî Avrupa ve Amerika'nın değil, bilim, kültür ve medeniyet Avrupa ve Amerika'sının vicdanına bırakmakla yetinir ve bu olaydan doğacak büyük tarihî sorumluluğa, son olarak bir kez daha dünyanın dikkatini çekeriz. Dâvâımızın haklılık ve kutsallığı, bu güç zamanlarda, Tanrı'dan sonra en büyük yardımcımızdır."<sup>47</sup>

Bu olayların akabinde Yunan ordusu, 20 Temmuz 1920'de Tekirdağ'a bir tümen çıkarır. Bu durumu ve çözüm şeklini bilen Atatürk, şimdiye kadar birçok zaferler kazanmış Türk ordusunu şöyle vafsetmektedir: "*Türk ordusu o cevherde bir ordudur. Yeter ki ona komuta edenler, komuta edebilme vasıflarına sahip olabilsinler!*"<sup>48</sup>

25 Ocak 1921 tarihinde Pariste toplanan konferans tarafından alınan kararlar gereğince, Doğu meselesinin çözümünü görüşmek üzere 21 Şubatta Londra'da İtilaf Devletleri delegeleriyle Osmanlı ve Yunan Hükümetleri delegelerinden oluşan bir konferans toplantıya çağrılacaktır.<sup>49</sup> Yalnız bu toplantıya İstanbul hükümeti mi yoksa Ankara'da bulunan Türkiye Büyük Millet Meclisi mi katılacaktır? Atatürk, İstanbul'da bulunan Tevfik Paşa ile yaptığı yazışmalardan bir tanesinde şöyle demektedir: "*....Bizi esirliğe ve yıkılmaya mahkum etmek istemiş olan hükümetler karşısında, millî haklarımızı savunurken maddî ve manevî bütün memleket kuvvetlerinin birlikte hareket etmesi şarttır.*"<sup>50</sup>

---

47) Nutuk, A.g.e. I, 285. (s.263-264)

48) Nutuk, A.g.e. II, 335. (s.307)

49) Nutuk, A.g.e. II, 377. (s.344)

50) Nutuk, A.g.e. II, 379. (s.346)



Vatanı kurtarmak için çalışanları engelleyecek kimselerin her ortamda bulunabileceğine dikkat çeken Atatürk, aziz milletine tavsiye olark şunları söylemektedir: *"Efendiler, sırası gelmişken, aziz milletime şunu tavsiye ederim ki, bağrında yetiştirerek başının üstüne kadar çıkaracağı adamların kanındaki, vicdanındaki öz cevheri çok iyi tahlil etmek dikkatinden bir an geri kalmasın!"*<sup>51</sup>

Milli mücadelenin başlarında orduya başkomandanlık ederek birçok başarıları imza atan Atatürk için, 18 Temmuz 1921 tarihinden sonra toplanan Mecliste, yeniden başkomutanlık meselesi gündeme gelir ve 4 Ağustos 1921 tarihinde Mecliste yapılan gizli bir oturumda, Başkomutanlık Atatürk'ün şahsına tevdi edilir. Atatürk, T.B.M.M. Yüce başkanlığına yazdığı bir yazıda bu görevi ancak kısa bir süre için kabul edebileceğini: *"Ömrüm boyunca, millî hakimiyetin en sadık bir kulu olduğumu millete bir defa daha gösterebilmek için..."*<sup>52</sup> sözleriyle anlatır.

Meclisten çıkan kanun; "Başkomutan, ordunun maddî ve manevî gücünü büyük ölçüde artırmak, sevk ve idaresini bir kat daha sağlamlaştırmak için T.B.M.M'nin bununla ilgili yetkisini Meclis adına fiilen kullanabilir" şeklinde-dir. Bu kanunun çıkması münasebetiyle Atatürk'ün yaptığı kısa konuşma şu şekildedir: *"Efendiler, zavallı milletimizi esir etmek isteyen duişmanları mutlaka yeneceğimize olan güven ve inancım bir dakika olsun sarsılmamıştır. şu dakika, bu kesin inancımı yüksek heyetinize karşı, bütün millete karşı bütün dünyaya ilan ederim."*<sup>53</sup>

Atatürk'e bu görev tevdi edildikten sonra meydana gelen Başkomutanlık Meydan Muharebesi öncesi yaptığı konuşma, her zaman akılda tutulması lazım gelen ifadeleri içermektedir: *"Savunma hattı yoktur, savunma sathı vardır. O satıh bütün vatandır. Vatanın her karış toprağı vatandaşın kanıyla ıslanmadıkca terk olunamaz. Onun için küçük büyük her birlik bulunduğu mevziden atılabilir. Fakat küçük büyük her birlik, ilk durabildiği noktada yeniden duişmana cephe kurup savaşa devam eder. Yanındaki birliğin çekilmeye mecbur olduğunu gören birlikler ona tâbi olamaz. Bulunduğu mevzide sonuna kadar dayanmaya ve karşı koymaya mecburdur."*<sup>54</sup>

Güçsüz ve korkak insanlar, herhangi bir felaket karşısında, milletin de uyuşukluğa duişmesine ve çekingen bir duruma gelmesine yol açacağını iyi bilen Atatürk, şu tavsiyelerde bulunur: *"Türkiye'nin duişünen kafalarını yepyeni bir imanla donatmak...Bütün millete taptaze bir manevi güç vermek."*<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup>) Nutuk, A.g.e. II, 412. (s.376)

<sup>52</sup>) Nutuk, A.g.e. II, 415.(s.379)

<sup>53</sup>) Nutuk, A.g.e. II, 417. (s.380)

<sup>54</sup>) Nutuk, A.g.e. II, 419. (s.383)

<sup>55</sup>) Nutuk, A.g.e. II, 432. (s.393)

Atatürk'ün Başkomutan olarak devamını sağlayan kanun, 31 ekim 1921, 4 şubat, 1922 ve 6 Mayıs 1922 tarihleri olmak üzere üç defa uzatılmıştır. Atatürk'ün, bu kanunun uzatılmasını istemesinin sebepleri çeşitlidir. Amaç tamamen millî çıkarların devam etmesidir: *Hayır Efendiler, bizim önemli ve asıl olan görevimiz siyaset yapmak değildir. Bizim, bütün memleketin ve bütün milletin bugün için tek görevi, topraklarımızda bulunan düşmanı süngülerimizle kovmaktır.*"<sup>56</sup>

Ataürk'ün, ordunun başında bulunmasına karşı olan kişelerin ileri sürdükleri birtakım iddialar vardır. Bunlardan bir tanesi de, başkomutanın, Meclisin mali kaynakları incelemesine engel olduğudur. Halbuki Ataürk'ün zihnini meşgul eden konuların başında, gelir kaynaklarıyla neler yapılabileceği konusudur. Bu konuyu şu sözleriyle anlatır: *"Yalnız, ben, ordumuzun varlık ve kuvvetini paramıza göre ayarlama görüşünü kabul edenlerden değilim. Paramız vardır, orduyu kurarız; paramız bitti, ordu dağılsın..." Benim için böyle bir mesele yoktur. Efendiler, para vardır veya yoktur; ister olsun ister olmasın, ordu vardır ve olacaktır.*"<sup>57</sup>

Atatürk'ün büyük uğraş neticesinde yapmak istediği; *"Türk milletini medenî dünyada lâyük olduğu mevkie yükseltmektir."*<sup>58</sup> Atatürk'ün bugün için ulaştığı netice; *"asırlardan beri çekilen millî felaketlerin yarattığı uyanıklığın eseri ve bu aziz vatanın her köşesini sulayan kanların bedelidir."*<sup>59</sup> Ve Atatürk gelinen bu sonucu; *"Türk gençliğine "*<sup>60</sup> emanet etmiştir. Türk gençliğinin, bu emaneti ilelebet götürmek için muhtaç olduğu kudret ise ; *"damarlarındaki asil kanda mevcuttur."*<sup>61</sup>

#### KAYNAKÇA

- Atatürk, Mustafa Kemal, *Nutuk*, (Çev. İsmet Gönülal), ty., (1919-1927-Belgeler), Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Kutlama Koordinasyonu Kurulu Yayn.
- , *Nutuk*, (Çev. Zeynep Korkmaz), ty., I-II, Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Kutlama Koordinasyonu Kurulu Yayn.
- Binark. İsmet, *"Anadolu'da Büyük Türk Destanı 26 Ağustos 1071 Malazgirt Zaferi*, Türk Kültürü, Ankara, 1971, Sayı: 106.
- İğdemir, Uluğ, *Sivas Kongresi Tutanakları*, Ankara, 1986.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul, 1991.

---

<sup>56</sup>) Nutuk, A.g.e. II, 445. (s.404)

<sup>57</sup>) Nutuk, A.g.e. II, 445 . (s.405)

<sup>58</sup>) Nutuk, A.g.e. II, 606. (s.542)

<sup>59</sup>) Nutuk, A.g.e. II, 607. (s.542)

<sup>60</sup>) Nutuk, A.g.e. II, 607.

<sup>61</sup>) Nutuk, A.g.e. II, 608. (s.543)

Turan, Osman, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul, 1980, I-II.

Turan, Şerafettin, "*Tarih ve Milli Oluş*", Türk Kültürü, Ankara, 1963, Sayı:6.

Ülken, H. Ziya, *Sosyoloji*, ty., 1943.

# FELSEFE'NİN MENŞEİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Öğr.Gör.Necati DEMİR\*

## FELSEFE TERİMİNİN ETİMOLOJİK YAPISI

Yazarların okuyucularıyla kuracakları iletişimi anlaşılabilir hale getiren etken; kullanılan kavramlar üzerinde farklı algılama ve yorumlamaların en aza indirebilmeleridir. Bu nedenle bizim de felsefenin kaynağı sorununa girmezden önce felsefenin etimolojisinden ne anladığımızı belirtmemizde bazı yararlar vardır. Yalnız, felsefenin etimolojisinden önce salt etimoloji kavramından ne anladığımızı ortaya koymalıyız. Etimoloji, bir terimin ilk kullanılmaya başlamasından günümüze kadar geçirmiş olduğu farklılaşmaları kendine konu olarak seçen bilimsel bir disiplinin adıdır. Felsefenin etimolojisi ise; “felsefe, Yunanca philosophia kelimesinin Arapça’da aldığı şekildir, oradan Türkçe’ye geçmiştir. Eski Yunanca’da kelime hikmeti seven (philosophos\*) anlamına geliyordu. Bu demektir ki, hikmet, sophos) onu sevenlerden önce vardı ve bunlar hakimler bilgeler) idi.”<sup>1</sup>

Prof. Dr. Nihat Keklik ise felsefe terimini “Felsefe kelimesinin aslı philo-sofia şeklinde yazılan bir deyimdir. Bu söz, ilk çağ düşüncesinden alınmıştır. Oradan Arapça’ya ve sonra da Türkçe’ye geçmiştir. Dikkat edilirse filo-sofia deyiminde iki kelime var: Birincisi olan ‘filo’ sözü sevgi anlamındadır. ‘Sofia’ kelimesi de hikmet anlamına geliyor. şu halde filo-sofia’nın lügat manası hikmet sevgisidir.”<sup>2</sup> diyerek, açıklıyor.

Alman Heimsoeth ise, “felsefe (philosophie) tabiri, Grekçe aslından Türkçe’ye (**\*sophia yazılması gerekir.**)

tercüme edilirse şu manalara gelir : felsefe hikmet sevgisi, hikmet cehti, hikmet iradesi demektir.”<sup>3</sup> diye, tanımlar. Yine ona göre, felsefenin böyle anlaşılması ilk çağdan modern zamanlara, hatta çağdaş felsefeye değin sürmektedir.

---

\*-Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Öğr. Gör.

<sup>1</sup> -H. Z. Ülken, Felsefeye Giriş I, A. Ü. Basımevi, Ankara, 1963, S. 1

<sup>2</sup> -Pr. Dr. Nihat Keklik, Felsefe, Çağrı Yayınları, İst. 1978, s. 3

<sup>3</sup>-Ord. Pr. Dr. Heinz Heimsoeth, Felsefenin Temel Disiplinleri, İ. Ü. E. F. Yay. İst. 1952, s. 17

Bu konuda daha fazla ayrıntıya girmeyerek felsefe teriminin etimolojik yapısını şöyle belirleyebilmek mümkün :Yunanca sevgi anlamına gelen filo ile hikmet, (bilgelik) anlamına gelen sophia sözcüklerinin birleştirilmesiyle oluşturulan felsefe teriminin felasife olarak Arapça'ya oradan da felsefe olarak Türkçe'ye geçen ve bilgelik sevgisi anlamına gelen bir terimdir.

## **B- FELSEFENİN TANIMLARI:**

Felsefenin tanımlarını belirlemek etimolojisi kadar kolay değildir. Çünkü, felsefenin yapılmış olan herhangi bir tanımına alternatif olarak değil bir, bir çok tanımları yapılabilir. “Ünlü Fransız felsefecisi j\*uiles Lachelier (j\*ul Laşölye:1832-1938) derslerinden birinde Felsefe nedir? diye sormuş ve arkasından da herkesi hayrette bırakacak şekilde -Bilmiyorum, cevabını vermişti. Tanınmış bir felsefecinin böyle bir cevap vermesi pek tabii olarak öğrencilerini şaşırtmış olmalıydı.”<sup>4</sup> ki, öğrenciler gülmeye başlayınca Lachelier, felsefenin mahiyetiyle ilgili esprisini yapıverir, Ne gülüyorsunuz ? Çünkü, ben felsefenin ne olduğu ile ilgili hangi tanımı yaparsam, mutlaka içinizden bunun aksini söyleyecek, biri çıkacaktır. Burdan da anlıyoruz ki, felsefe, hakkında ne söylene, onun hemen karşıtı bir fikrin ortaya atılabileceği ve zıtların barınabileceği bir alan olma özelliğini düşünce tarihinin başlangıcından beri sürdürdüğü gibi günümüzde de sürdürmeğe aday bir alandır.

Bu durumda felsefenin tanımı nasıl yapılacaktır ya da itiraz edilemeyen bir felsefe tanımı yapılabilecek midir ? İşte bu soruların cevabı, düşünen insanları asırlardan beri meşgul ettiği gibi günümüzde de etmekte, ve daha da edeceğe benziyor. Aslında meşgul etmemesi daha kötü. Çünkü, “Felsefe, özü araştırır, metodik şüphe ve eleştiri bu araştırmanın kipliğini (modalite, müveccehiyet) teşkil eder...Felsefe karşıt görüşlerin yer aldığı bir bilgi dalıdır. Felsefe tarihi birbirinin nakzeden bilgilerle doludur, ve felsefe aynı minval üzere sürüp gider. Felsefenin bu çoğulcu niteliği, insanın mutlak bilgiyi elde edemeyeceğinin bir delilidir. Bu da insanın dogmatik ve fanatik olmaması gerekliliğini telkin eder. Böyle bir telkin, insanda hoşgörü duygusunun doğmasının en önemli amilidir.”<sup>5</sup>Günümüzde müsamahasızlığın ne denli acılar ve ızdıraplar yaşattığını günümüz insanı tüm çıplaklığı ile görmekte iken, felsefe okumanın sağlayabileceği hoşgörü ortamına bir an önce kavuşmanın özlemi içinde olmalı değil miyiz ?

## **C- FELSEFE’NİN MAHİYETİ :**

---

4- a. g. e. s. Keklik 96

5 -Prof. Dr. Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, M: E: B: Yayınevi, Ank. 1995, s. 22-23

En genel ve yalın anlatımla sevmek, ardından koşmak ve aramak anlamına gelen phileo ve bilgi, bilgelik anlamına gelen sophia sözcüklerinden türetilen bir terim olan Felsefeyi etellektüel faaliyet ve disiplinin adı olarak tanıyoruz, diyor, Ahmet Cevizci. Yine ona göre, Grek felsefesi geleneği çevresinden kurtulamayan uygarlıklarda felsefe ile bilim'in ayrışması imkansız gibi bir şeydi. Asırlarca felsefe yani hikmet ile ilim aynı içeriğin farklı anlatım ifadeleri olarak zihinlerde yaşadı. Bu durum Galileo Galilei (1564-1632)'ye kadar devam etti, ancak onunla birlikte felsefe ve bilim kendi alanlarına çekilip kendilerine özgü yöntemleri benimsediler. Bilim adamları isbatı, filozoflar da ikna yöntemini kullanmayı yeğlediler. Bilimin yöntemleri gözlem deney ve araştırma, felsefenin yöntemi her tür akli ve sezgisel spekülasyonlar (yorumlamalar). Bilim, olan'ı olduğu gibi kabullenip onu realite olarak görür, felsefe olan'ı değil olması gerekeni tavsif etmeğe çalışır. Bilim varlığı bir yönüyle ya da belli bir açıdan ele alırken felsefe "varlığı bir bütün olarak aldığı, varlığı varlık olmak bakımından incelediği, olanı betimleyen bilimlerden farklı olarak olması gerekene yöneldiği için konularına uygun düşen yöntem yada yöntemleri kullanır." <sup>6</sup>

Felsefe'yi hikmet, bilgelik ve hakikat sevgisi anlamında kullanan Yunanlı tarihçi Thucydides olmuştur. Platon (427-347) ve Aristotelesteles (385-322) de varlığın (etre) bilimi anlamında kullanır. Günümüzde bilim ve felsefe iki ayrı alan olarak tavsif edilir. Aristoteles , ilk felsefeye (metafizik) felsefe-i ula, demekte ve varlığın ilk başlangıçlarını (mebdelerini) ilk nedenlerini (illetlerini) araştırmak olduğunu belirtir. Stoacılar ve Epikürcülerde felsefe, akla uygun, ebedi mutluluğa ulaşmak için ceht anlamıyla aynileşerek bilgelik sevgisi artık yaşama sanatı anlamına kullanılır oluyor. İlkçağın sonlarına doğru

felsefe ile dini düşünüş arasında sıkı bir irtibat kurulmağa çalışıldı.

Felsefeye, Rönesanstan itibaren skolastik düşünceye, bir reaksiyon fikir anlamına gelip insani unsurları, akli önemsemeyi ve evrenselliği gündeme getirme fonksiyonu verildi. Galilei ile felsefe ve bilim niçin ve nasıl sorularına verilen cevaplarla birbirinden ayrıldı. 17. ve 18. yüzyıllarda felsefe aydınlanma felsefesiyle özdeşleşmiş hale geldi, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarından itibaren felsefe scientizm'in etkisinden kurtularak bilimin yedeği konumundan uzaklaştı. Bu kez Rönesansta yaşanan felsefi çözülme bilimsel paradigmalarda başlamış oldu.

---

<sup>6</sup> -Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Ekin Yay.Ank. 1996, s. 202-203

Prof. Dr. Mübahat Küyel, ilk çağlardan beri felsefenin bir çok tanımının yapıldığını belirterek “genel bir ele alışla, onun, insan, evren ve değerleri anlamak amacıyla sürdürülen en geniş bir araştırma, birleştirici ve bütünleştirici bir açıklama gayreti olduğu söylenebilir.”<sup>7</sup> der. Yine Küyel, “Bilgelik (sofhos) beşeri ve ilahi olanların, bütün olup bitenlerin esasını bilmektir. Bu yüzden böyle bir bilgiyi, insanların değil ancak, Tanrıların elde bulundurabilecekleri, insanların ise, sevebilecekleri, böyle bir bilgiye imrenip paylaşabilecekleri gerekçesiyle, Filosofia kelimesini ilkin, Pithagorasçılar kullanmışlardır.”<sup>8</sup> demektedir.

H. Ragıp Atademir (....-....) felsefi ekollerin billur gibi kaynaşan çokluğuna, birbirine benzer aykırı ve ilgisiz yanlarına rağmen bunları üç temel gruba ayırarak ortak yanlarını veriyor. “ İlkin, felsefeyi ameli ve nazari bütün bilgileri içine alan bir bilgi, konusu gerçeğin bütünü olan toplu bir açıklama; bir ilimlerin ilmi, bütüncül (universal) bir ilim olarak görüyoruz.”<sup>9</sup> diyor.

Şahin Yenişehirlioğlu felsefenin tanımına, geleneksel yaklaşımdan uzaklaşan bir boyuttan bakıyor, uzaklaşma nedenlerini açıklayarak. Şehirlioğlu ilkin, felsefenin etimolojik tanımının somut tarih verilerine uygun düşmediğini belirterek felsefenin ‘bilginin sevgisi’ olarak belirlenmesinin Eski Yunan Uygarlığı’nın Batı Uygarlığı’nda yeniden yaşatılmak özleminin bir yansıması olduğunu belirtiyor. Gerçek durum, her tür saptırmacanın dışında, Felsefenin ‘bilginin sevgisi’ olmadığı ve olamayacağıdır. Çünkü, felsefe doğrudan doğruya GERÇEĞİ aramak, Gerçeği bulmak, Gerçeği anlamak ve Gerçeği yorumlayarak somut bir sonuca ulaşarak İnsan-Dünya-Evren bileşimini aydınlatarak İnsan’ı, Dünya’yı ve Evren’i değiştirmektir.”<sup>10</sup> diyor.

## II- FELSEFE HANGİ UYGARLIKTAKİ DOĞDU ?

Felsefenin ilk olarak nerede doğduğu konusunda hayli tartışmalar yaşanmış ve günümüzde de sorun çözülmüş değildir Felsefenin E. Yunanistan’da doğduğu yaygın bir kanıdır, hatta bir kısım Batılı kültür tarihçileri felsefenin Yunanistan’da doğmasını bir ‘Grek Mucizesi’ olarak tavsif ederler. Ancak kesinleşmiş olan bir olgu vardır ki; o da felsefenin artık bir “Grek mucizesi” olmadığına kanıtlanabilmiş olmasıdır.

<sup>7</sup> -Prof. Dr. Mübahat Küyel, Felsefeye Giriş, T.T.Kurumu Basımevi, Ank. 1985 s. 14

<sup>8</sup> -Prof. Dr. Mübahat Küyel, Felsefeye Başlangıç, M.E.B. Yay. Ayyıldız Matbaası, 1978, s. 7

<sup>9</sup> -Hamdi Ragıp Atademir, Filozoflara Göre Felsefe, Atademir Yayınevi, Konya, 1947 s. 21

<sup>10</sup> -Prof. Dr. Şahin Yenişehirlioğlu, Felsefe ve Sanat, Dayanışma Yayınları, Ank. 1982, s. 17

Felsefenin menşei sorunu, yalnızca felsefi literatürü takip edenleri değil, zihni aydınlanmış, uygarlıklar arası bağ ve ilişkiyi yakalayabilmiş ve bu, objektiflikten uzak, yanlı empozeler yumağı halinde ortaya konulan “**Yunan Mucizesi**” belirlemesini, idraklerini zorlayarak da olsa bir türlü kabullenemeyen aydınlarımızı da yakından ilgilendirdiğini sanıyoruz.

Felsefenin menşei'nin ilk çağlardan beri tartişıldığını belirten Emile Brehier (1876-1952), felsefenin ilk kaynakları konusunda kesin bir çözüme ulaşılamadığını, ve “Yunanistan'da, daha o zaman felsefenin kaynaklarını, Hellen aleminin ötesinde Barbarlar'a kadar götüren tarihçiler de vardır; ‘**Filozofların Hayatları**’ adlı eserindeki önsözünde Diyojen Laers (MS : 2. y.y) bize Parslar'da ve Mısırlılar'da felsefenin pek eski oluşundan bahseder. Böylece daha ilkçağdan beri iki tez karşı karşıya bulunmaktadır : felsefe Greklerin bir buluşu mudur, yoksa onlar felsefeyi Barbarlar'dan \* mı almışlardır ?” <sup>11</sup>

Felsefenin menşei problemi üzerinde gerek filozoflar gerek felsefe tarihçileri hatta felsefi çabayla bir vesileyle temasa gelen düşünürlerin bir takım görüşler ortaya koyduklarına tanık oluyoruz. Bize hayli ilginç bir yaklaşım olarak gelen Wilhelm Weischedel (1905-1975) 'in bu konudaki görüşlerine değinmeden edemeyeceğiz. Weischedel'e göre, felsefenin hayata ne zaman girdiğini kimse bilememektedir. Onun başlangıcı Eski çağların karanlığında izini kaybettirmektedir. Ona göre, kimileri felsefe'yi Milet'te, kimilerinin de Greklerin daha eski atalarına, Hesiodos ve Homeros'a, kimileri ise daha da eskiye giderek Doğu kavimlerinde, daha Grekler tarihin ışığında ortaya çıkmadan çok öncelerinde başlatır.

Weischedel, 18. yüz yılın başında yaşayan Berlin Akademisi Bilimler Derneği üyesi olan j\*acop Brucker'in ‘Felsefenin Eleştirel Tarihi’ ismini taşıyan hacımlı eserinde bu konuda hayli ilginç görüşlerin olduğuna değinerek, bu kitabın I. cildinin kapağındaki sol pençesini kemiren bir ayı resminin altında **Ipse alimenta sici** yani, o kendi kendini yemektedir ifadesine dikkat çekiyor. Weischedel'e göre bunun anlamı ; Felsefenin yabancı bir besine, kendinden daha önceki bir bilime yada sanata ihtiyacı yoktur, tersine o kendi kendine yeterlidir. Kısacası felsefe kendi kendinden ortaya çıkmıştır ve doğumu insanlık daha kundağında sarılı iken olmuştur.

---

<sup>11</sup> -Brehier,Felsefe Tarihi, Çev. Miraç Katırcıoğlu, M.E.Basımevi, İst. 1969, s. 2



Bu abartılı ve ekstrem yaklaşımları belgeden yoksunlukları ve ispattan uzaklıkları nedeniyle dışlamak, gerçeği bize yaklaştırmaz, belki de uzaklaştırabilir. Her şeyden önce insanlık tarihi, elimize belgeleri ulaşan uygarlıklarla mı başlatılmalı gibi haklı bir soruya muhatap olunabilir. Sonra, İnsanlık tarihinin Darwin (1809-1888) ci Evrim anlayışına uyarlanan zihni melekemize, biraz farklı görüşlere hoş görüyle bakabilecek özgürlükler tanınmalı değil miyiz ?

Batı kültür tarihçileri genelde felsefenin E.Yunanistan'da ortaya çıktığı görüşüne katılır, bunların başında gelen Nietzsche (1844-1900) Yunanlıları yalnız zevk ve estetik alanında değil, bilim ve felsefe alanlarında da Yeni Çağ insanından çok daha üstün görmektedir. Hatta görmekle de kalmaz, "Felsefenin başlangıcı nedir ? sorusu hiç önemli değildir. Başta her yerde kaba saba olan, şekil almamış, boş ve çirkin olan bulunur; ve her şey de yüksek basamaklar önem taşır. Kim, Mısır yahut Pers felsefeleri daha orijinaldir ve herhalde daha eskidir diye Yunan felsefesi yerine onlarla meşgul olursa... düşüncesiz davranmış olur" <sup>12</sup> diyerek, Antik Yunan felsefesi dışındaki görüşler üzerinde yapılan çaba ve gayretleri küçümser.

### **III- FELSEFE'NİN MENŞEİ TARTIŞMALARI**

Felsefe tarihçilerini hayli meşgul eden ve bu konuda farklı sonuçlara ulaşmalarına neden olan felsefenin menşei problemine girmeden önce, Şu ana kadar etimolojisi tanımları ve mahiyeti üzerinde durduğumuz Felsefenin menşei konusunda gündeme gelen tartışmalar üzerinde duralım: Felsefenin menşei ve Doğu tefekkürünün Yunan felsefesine etki edip etmediği konusunda ortaya atılan iddiaları Prof. Dr. Mübahat Küyel, genel olarak üç grupta inceliyor. Bunlardan ilki, Burnet'e ait olan Yunan felsefesinin orijinal olduğu ve dış etkiyle izahının hiç bir zaman mümkün olamayacağı görüşüdür ki, Küyel, onun bu konudaki iddialarını dört grupta toplar.

#### **A- Burnet'in Görüşleri: \***

1- Burnet (1863-1928), gerçi Heredot, Dyonisios ve Tenasuh ( ruh göçü ) akidesinin Mısır menşeli olduğunu bilse de felsefenin çiçeklenme döneminde Mısır'dan etkilenmeyi gösteren bir delil yoktur, der. Yine, Platon'un Hellen tipini teorik, Mısır ve Fenikelileri ise pratik tipler olarak sınıflamasını öne sürerek felsefi etkilenmeden söz edilemeyeceğini belirtir.

---

<sup>12</sup> -Friedrich Nietzsche, Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe, Çev. Nusret Hızır, Elif Yay. İst. 1963, s. 7-8

2- Burnet, Yunan sanatında Mısır etkisinin görülebildiğini ama sanattaki etkinin maddi olduğunu, bunun da manevi bir etkiye dönüşemeyeceğini belirtir. Yine Mısır'dan sanatın yanında dini etkinin, yani dini imaj ve kavramların da geçebileceğini ama dindeki bir kısım somutlukların var olmasına rağmen felsefenin tümüyle soyut olduğuna dikkat çekerek felsefi alanda bir etkinin olamayacağını belirtiyor.

3- Yine Burnet, Hindistan'da da felsefi bir faaliyetin bulunduğunu ama bundan da bir etkilenmenin olamayacağını savunur.

4- Burnet, Mısır'da en yüksek zihni faaliyetin rahiplerin elinde oluşu ve halka öğretilmemesi yüzünden yaygınlaşamayan bu fikirlerin Yunanistan'a ulaşmasının zor olduğunu, üstelik rahiplerin yazısından anlayan bir Yunanlı'nın olamayacağı varsayımından hareketle yine felsefi yönde bir etkinin olamayacağını belirtiyor.

#### **B- Numenius'un Görüşleri: ( \*)**

Prof. Dr. Küyel'e göre, felsefenin menşei konusundaki ikinci görüş, ilk felsefenin Yunanlı'larda hiç görülmediği iddiasıdır. Bu görüşün temsilcisi, İskenderiye'li Numenius (MS: 2. asırda yaşamış)'tur. Ona göre, Platon, Yunanca konuşan bir Musa değil de nedir? Yine Numenius, Platon'un **Kanunlar** isimli eserinin 10.suna işaret ederek, bunun Evamir-i Aşere'den alındığını iddia eder. Küyel'e göre, Hıristiyan orta çağının ünlü filozofu Saint Augustinus (354-430)'da Yunan kültürünün diğer kültürlerle dayandığını söylemiştir. Lamplicus (yak. 150-215) "Aslında Yunan filozofları en iyi düşüncelerini Hz. Musa'nın kitaplarından çalmışlardır. Felsefe, şeytanların bir armağanı olmayıp, Tanrının bir armağanıdır,"<sup>13</sup> demektedir. Bu fikir Rönesans'ta da belirir. Rönesans döneminde yaşayan bazı düşünürler de Yunan felsefesinin İbrani felsefesinden etki aldığını söylerler. Yeni zamanlarda da aynı iddianın varlığını görüyoruz. Bu iddiaları Rot ve Gladish ileri sürmüştür. Rot Yunan felsefesindeki Mısır etkisini, Gladish ise, Doğu dinlerinin etkilerini göstermeğe çalışmıştır. Bunların eserlerinin adları da zaten bu iddiaları ima eder. Bunların eserleri: Pytagorasçılar - Çinliler, Elealılar - Hintliler, Herakleitos (540-480)- Zerdüşt, Anaksagoras (460'da Atina'ya hicret etmiş-429'da ölmüş)- Yahudiler'dir. Küyel'e göre, bu eserler daha sonra Nietzsche ve Scheller (1874-1928) tarafında eleştirilmiştir.

Prof .Dr. Mehmet Dağ ise, Yunan felsefesinin dinsel kökenli olup olmadığı konusundaki değerlendirmeler için, Kirk ve Raven'in **The Presocratic Philosophers, CUP 1966** eseri ile Walter Kranz'ın **Antik Felsefe**'sini referans göstermektedir. Yunan'da

---

<sup>13</sup> - Prof. Dr. Mehmet Dağ, İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler, 19 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt : XVI s. 7

mitolojik dönemin akabinde gelen Kozmolojik dönemde- filozoflar “mitolojik dönemin tanrılarını tabii güçlerle açıklamaya çalışmışlar; onları duyularla kavranan nesnelere durumuna indirgemişler; bunun da ötesinde ilahi olanı tabiatla aramışlardır, Bu nedenle kozmolojik dönemin açıklamaları, çoğu kez tabii din yada ilahiyat biçiminde açıklanmıştır.”<sup>14</sup> Dağ’a göre, Thales (640-557) her şeyin ilkesini su olarak kabul ederken onu mitolojiden ayırmış ama her şeyin tanrılarla dolu olduğunu belirterek de gizli güçleri dinsel ifadeyle ortaya koymuş. Anaksimandros (610-547)’un ilk ilkesi olan Apeiron, sınırsız olan şeyin kendisinden çıkıp yine kendisine dönecek olan Tanrısal şeydir. Ksenophanes (MÖ : 570-...) ise, mitolojik dönemin antropomorfik tanrı anlayışına şiddetle karşı çıkıp beşeri özellikleri bulunmayan bir Yüce Tanrı anlayışını savunur. Yine Parmenides (540-450) ’in oluşmayan, bozulmayan, tek, sarsılmayan, öncesiz ve yetkin niteliklere sahip Varlık’ı dinsel bir içerik taşımaktadır. Anasır-ı Erba’yı ilk kez ortaya atan Empodokles (MÖ : 444 yılında düşüncelerini yazıyor) ise bunları hem doğal unsurlar hem de Zeus, Hera, Aidoneus (Hades) ve Nestis şeklindeki tanrılar olarak görür. Ancak bu unsurların tek başlarına evrendeki şeyleri ve oluşumları meydana getirmede yeterli olmadıkları için sevgi ve nefret isimli iki ilke gereklidir. ‘Şey’lerin sonsuz sayıdaki parçacıklardan oluştuğunu söyleyen Anaksagoras (500-428)’ın ise, iç düzeni sağlayan ilkenin, ilahi olarak nitelendirdiği Nous (Akıl) olduğunu görürüz.

“Daha sonraki dönemlerde de devam eden bu yakın din ve felsefe ilişkisi felsefenin dinsel efsanelerin (mitolojilerin) felsefi terimlerle ifade edilmesinden doğduğu anlayışının yerleşmesine yol açtı. Stoacılar felsefeyi, dinsel efsanelerin bir yorumu olarak gördüler. Bu anlayış din ve felsefenin aynı hakikatların farklı ifadeleri olduğu sonucuna iletti. Sözelimi, Plutarchos (50-125) ’a göre, çeşitli dinlerdeki tanrılar, benzeri işlevleri yerine getiren, ancak farklı adlarla adlandırılan tanrılardır... Yeni Eflatuncu Porphyrios (233-304), efsanelerin, felsefi hakikatlerin simgesel ifadeleri olduğunu söyler; ona göre, tanrıların ve kutsal hayvanların suretleri, duyulur-üstünün simgeleridir.”<sup>15</sup> Dağ’a göre, dinle felsefenin aynı hakikati savunduğu görüşünün yaygınlık kazanması, sonraki dönemlerde felsefenin Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında yayılmasını kolaylaştırmıştır. Aslında bunun yadrganacak bir yanı da olmasa gerek.

### C- Charles Werner’in Görüşleri:

<sup>14</sup> -Dağ. a. g. mak. s. 5

<sup>15</sup> -Dağ, a. g. mak. s. 6

Küyel'e göre, üçüncü görüşün temsilcisi Charles Werner'dir. Küyel O'nun, Yunan felsefesinin orijinal olduğunu ancak Doğu'dan da etki aldığını belirten görüşlerine dikkat çekerek, iddialarını şöyle sıralar.

1-Yunanlılar bir doğu hikmetinin farkındadır, ve ona karşı saygı duymuşlardır. Mesela Herodot bunu açıkça izah etmektedir. Yine Platon da doğuya karşı hayranlığını Timaios isimli eserinde Yunanlı ile Mısırlıyı karşılaştırıp Mısırlıyı üstün kılarak izhar eder.

2- Werner'e göre, Aristoteles de Mısır etkisinden söz ederek, Aritmetik'in Mısır'da doğduğuna işaret etmiştir.

3- Yine, Thales ve Pythagoras (M.Ö. VI. asır)'ın Aritmetiği Mısırdan öğrendikleri söylenebilir, Werner'e göre.

4- Demokritos (M.Ö. 460-...)'un ansiklopedik bilgisini ancak doğuya yaptığı bir çok seyahatlerden sonra kazandığını, hatta bu bilgiler için, değil Mısır, Hint'e kadar gittiği bile söylenebilir der, Werner.

Yunan felsefesinin Mısırdan etkilendiği kanaati ile ilgili Weber ise, "Onun gelişmesi üzerinde Şarkın yaptığı tesirden şüphe etmek kabil değildir. Mısır'la temasa girmeden önce, yani onlara memleketini açan Psammetik devrinden önce, Yunanlılarda tam manasıyla felsefenin izine rast gelinmez." <sup>16</sup>

Prof. Dr. Mübahat Küyel'in 1973 yılında A.Ü. D. T. C. Fakültesi Felsefe Tarihi Kürsüsünde Okuttuğu ' İlk Çağ Felsefesi ' ders notlarından yararlandığımız bu bilgilere ek olarak Dr. W. Ruben'in ve Emile Brehier'nin konuyla ilgili görüşlerine de temas edeceğiz.

### **D- Dr. W. Ruben'in Görüşleri:**

Hint Tefekkürünün Yunan Felsefesi'ne Etkileri.

Yunan felsefesi ve bilimine, Mısır, Mezopotamya ve Fenike'nin etkileri konusunda fazla ayrıntıya girmek istemiyoruz. Yalnız, Sanskritçe ve Eski Hint dini metinleri olan Vedalar üzerine 20 asrın başlarından itibaren Batıda başlayan tetkiklerden çok önce, M.Ö. VI. asırda Greklerin bizzat Hint tefekküründen haberdar oldukları

---

<sup>16</sup> -Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, Remzi Kitabevi, İst. 1964 s. 3

bilinmektedir. “Hint kültürüne ait en erken ciddi referanslar, Miletos’lu Hevataeus (M.Ö. 6. Yüzyıl) ve Ctesias’dan (M.Ö. 6. Yüzyıl) gelir. Bu en erken referanslar arasında bazen ilginç bilgilere de rastlıyoruz. Bunlardan birine göre, Hintli bir filozof Atina’ya gelmiş ve burada Sokrates ile görüşmüştür. Bu gelenek bize Eusebius (M.S. 315) kanalıyla gelmektedir.”<sup>17</sup>

Şimdi de Hint tefekkürünün Grek düşüncesine yaptığı etkiler üzerine verilmiş üç konfereans metninden ibaret olan **’Felsefe’nin Başlangıcı’** isimli Dr. Ruben’in eserindeki yaklaşımlarına bakalım;

W. Ruben, felsefenin doğduğu devrin MÖ: 700-550 arasında olduğunu ve Hindistan’da bu dönem arasında yaşayan 110 filozofun tanındığından söz ederek, bundan takriben 100 yıl sonra Ege kıyılarında Thales, Anaximandros ve Anaximenes (550-480)’ten başka bir filozofun görülmemesi ve bunlar hakkında ilk elden kaynak bulunmamasına karşın, Hint felsefesinin kaynaklarını tespit edilmesine yarayan yeterli malzemenin bulunduğunu belirterek, Hint felsefesinin 5 Nesil üzerinden 150 yıl devam ettiğini söylüyor.

### **Hint Filozofları:**

**I. Nesil Filozofları: Bunlar, hava, nefes yada rüzgara önem veriyorlar. Ve Eski Yunan’da her şey’in aslı, arkhesi hava’dır, diyen Anaximenes’e kaynaklık ediyorlardı,** diyen Ruben, “Mesela, bu mütefekkirlerden birisi...bir fırtına esnasında sis’in ilk evvel kesifleşerek bulut haline, bulut’un kesifleşerek şimşek haline ve şimşekten sonra yağmur ve yağmur’un da nihayet fırtına sonrası sükunete inkılap etmesi gibi.”<sup>18</sup> **-tabiat hadiselerinin sonra gelenin önce cereyan edenin değişmesiyle oluştuğunu belirttiğinden söz ediyor. Yani, bir kısım tabiat olayları diğer bir kısım tabiat olaylarının sebebini teşkil ederler.** Natüralistlerin temel yaklaşımı olan, ‘bir tabiat olayının sebebi olarak tabiatın dışında herhangi bir şeyde değil yine tabiatın kendisinde aranmalıdır, ilkesinin orijinalini, Hint felsefesinde bulmak mümkündür.

II. Nesil Filozofları’na göre, “evren” içinde büyük bir ateş yanmakta olan bir dev’dir. Hint filozoflarından Aruna, “güneş’i büyük bir bal damlası olarak kabul etmişti. Güneş’teki bu balı, O’na göre, dört kutsal sema bölgesinde bulunan veda bilgileri ve diğer

---

<sup>17</sup> -Kürşat Demirci, Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar, İşaret Yay. İst. 1991,s. 18

<sup>18</sup> -Dr. Ruben, Felsefenin Başlangıcı, İst. 1947, s. 31-32

kutsal metinler gibi çiçekler meydana getiriyordu. Dört sema bölgesinin ayrı ayrı renklerde olmaları dolayısıyla güneşte de birbirinden farklı dört ayrı renk vardı...”<sup>19</sup>

III. Nesil Filozofları’ndan Aruna’nın oğlu Uddalaka babasından intikal eden fikirlerden “ tam manasıyla bir tabiat felsefesi sistemi kurma dehasını gösterebiliyordu.”<sup>20</sup> Ruben’e göre, nefes’e önem veren yalnızca Uddalaka değildi, **III. Nesil filozoflarının bir çoğu nefes’i evrenin temeli, kazığı, örgüsü, hayat tekerleğinin merkezi olduğunu iddia etmişlerdir.** Geçen neslin güneş’e tapan filozoflarından Uddalaka bir defasında şöyle demişti. ‘Avda kullanılan şahin kuşlarının, oturdukları sopaya bağlı buldukları gibi, demişti, düşünmek de nefes’e bağlıdır...Uddalaka’nın bu formüllemesiyle Yunanlı Anaximenes’inki arasında sıkı bir yakınlık seziliyor.”<sup>21</sup>

**Anaximenes, Hava’dan ibaret olan ruhumuz, bizi nasıl toplu halde tutuyorsa aynı şekilde bütün kozmik alemi de nefes ve hava bir arada tutuyor, diyordu.** Bu durumda Ruben’in şu ifadelerini göz ardı etmek pek güçtür. “**Onun için denilebilir ki, Yunanlılar, felsefenin başlangıç kısımlarında Hintli’lerin talebesi olmuşlardır. Zira Upanişat filozoflarının III. Neslinden olan Uddalaka, MÖ: takriben 640-610 arasında yaşamıştı. Halbuki, Anaximenes bu tarihten 100 sene kadar sonra...yaşıyordu.**”<sup>22</sup>

Yine Ruben, Yunan felsefesinin orijinal olabilmesi için, **Thales, Anaximandros ve Anaximenes’den önce Yunanistan’da Hint’teki gibi bir grup filozofun yaşaması gerekirdi, diyerek etkilenmenin olmadığını ve Yunan felsefesinin orijinal olduğunu savunanlara belgelerle karşı çıkıyor.** Aslında Yunan felsefesinin orijinalliği makul temeller üzerine oturtulabilmiş olsaydı bu tezin savunucuları “Yunan Mucizesi” gibi irrasyonel bir kavrama başvurmak zorunda kalmayacaklardı. Ruben, Uddalaka’nın Yunan felsefesine açık bir etkisini gösteren şu ifadesini de kaydediyor. “**vakıa, bazıları var olan şey’in de var olmayan diğer bir şey’den meydana geldiğini ileri sürmektedirler. Fakat bu nasıl mümkün olur, var olmayan bir şey’den var olan bir şey nasıl meydana gelir ?**”<sup>23</sup> E.Yunan’da MÖ: 500 yıllarında Parmenides bu konuyu şöyle ifade ediyordu. “**Doğruyu yalnız akıl verir, ve bu akıl meydana gelmeyi, değişmeyi, hareketi yani var**

---

19 - Ruben a. g. e., s. 35

20 - Ruben, a. g. e. s. 36

21 - Ruben, a. g. e. s. 41

22 - Ruben, a. g. e. s. 42

23 - Ruben a. g. e., s.49

**olan bir şey'in var-olmayan bir şey haline geçmesini ve bunun tersini kavrayamaz, var-olmayan diye bir şey'in olduğunu düpedüz yadsımak zorundadır.”<sup>24</sup>**

Bu düşünce, fizikte Lavosier prensibi diye geçen ‘maddenin korunumu’nun temelini oluşturur. 18. yüzyıldan beri ‘ Evrende hiç bir şey var’dan yok, yok’tan var edilemez, evrendeki değişim ve dönüşümlerde belli bir madde kaybı olmayıp enerjiye dönüştüğü ileri sürülürken, 19.yy’ın sonlarında Radium’un keşfiyle bu teori de yara alıyor. “...radium’un keşfi ile bu anlayış sona ermiştir. Çünkü, Radioaktivite’nin bir madde kaybı olduğu anlaşılmıştır.”<sup>25</sup> Lavosier prensibini ate düşünceler için bilimsel bir dayanak gibi görmek isteyenler için Radium’un keşfi bir yıkım oldu. 20. yüzyılın başlarında dogmatik materyalizm çeşitli nedenlerden dolayı büyük sarsıntılar geçirdiği için felsefi çığırarda yeni şekillenmelere kapı aralandı.

**‘Felsefenin Başlangıcı’** isimli konferanslar dizisinde Ruben, Hint ve Yunan felsefe ekollerini ayrıntılarıyla inceledikten sonra, Yunan felsefe okullarının her birinin Doğu’dan etkilendiğini gösteren pek çok bulgular çıkarmıştır. **O’na göre, İdealizm’in kaynaklarını, insanların fikir ve düşünce problemleriyle ilgilendikleri dönemlerde aramak gerekir. Bu konuyu bir problem olarak ilk ele alan Brahmanlar devri brahmanları olmuştur.** Ruben’e göre, **brahmanlar düşünceyi söz’den daha önemli görürler.** Bu konu üzerindeki bir tartışmanın sonucunda hakemliğine başvuru olan yaratıcı tanrı, **“...düşüncenin daha üstün ve önemli olduğunu ilan etti. Çünkü, dedi söz düşünceyi daima itaatle takip etmeye mecburdur, tıpkı küçüklerin büyükleri takibe mecbur oldukları gibi .”**<sup>26</sup> Ruben, düşüncenin niteliklerini ; ışıkların ışığı, insan vücudunun içinde sönmeyen bir parıltısı olarak tavsif ettikten sonra düşünce, en hızlı hareket eden şey’den daha hızlı hareket eden şey’dir, diye belirtmektedir.

Yine, Ruben, **Anaximandros’(MÖ: 550) un evrenin aslını apeiron’ (sonsuzluk) a indirgeyen düşünce sisteminin de temelinde Hint felsefesinin yattığını** “ İnsan için en büyük ehemmiyete haiz olan düşünce hassasını, varlık içerisinde en büyük yer işgal eden boşluk’la mukayese edişini biz ancak dahiyane bir buluş diye vasıflandıracamız. Ve boşluk mefhumunu bütün azametiyle kavrayabilmiş olan ilk mütefekkirin de Hint’li idealist filozof olduğunu tahmin ediyorum...MÖ: 600 yıllarında yaşadığını tahmin

---

<sup>24</sup> -Walther Kranz, Antik Felsefe, Çev. Suad Y. Baydur, E. F. Yay. İst. 1978, s. 57

<sup>25</sup> -H. Tuğrul Sargın, Küçük Felsefe Tarihi, Bozüyük Yayınevi, 1961, s. 49-50

<sup>26</sup> - Ruben, a. g. e. s. 52

ettiğimiz 4. Nesil filozoflarından Pravahana, kainatta boşluğun en üstün şey olduğunu ve her şey'in esasını bu boşluğun teşkil ettiğini iddia etmişti.”<sup>27</sup> diyerek kanıtlamağa çalışır.

Ruben'e göre, **mistik felsefenin de ilk olarak Hint düşüncesinde Upanishat filozoflarının 2. Nesli içerisinde yetişen Şandilya'da görülecektir.** “Şandilya...idealizmin en kuvvetli mümessillerinden biri oldu. Şandilya kendisinden evvelki neslin idealizmini adamakıllı hazmetmiş tipik bir mistik idi. O da insanla kozmik alem arasındaki ilgiyi kabul ediyor ve boşluğun en üstün şey olduğunu ileri sürüyordu...Mistik düşünce sahibi diğer mütefekkirler gibi, O da bütün varlığın tek bir şey'den ibaret olduğunu ve varlığın yaşadığını kabul etmekteydi. Ve... o biricik küll olan varlığa her şey'in üstünde bir kuvvet manasına gelen...atman ismini vermişti.”<sup>28</sup>

Ruben, **Şandilya'nın mistisizminin temelini irrasyonel oluşunu o'nun şu ifadelerinde görmek gerektiğine işaret ediyor** “...atman'ı tam manasıyla anlamak mümkün olmuyordu. Çünkü, bu kelime kainatın hikmet-i vücudunu mistik bir zihniyetle izah için ortaya atılmıştı. İnsanlar bütün varlığı tek bir şey olarak düşünmek istedikleri için tecrübi usullerle ispatına imkan olmayan böyle bir mefhumu kabul ediyorlardı. Bu günkü modern fizikçiler maddeler alemini meydana getirmiş olan realitenin enerjiden ibaret olduğunu söylerler. Şandilya daha o zamanlarda atman'ın düşünceden ibaret olduğunu ve kainat'taki boşluk tarafından temsil edildiğini söylemişti.”<sup>29</sup> Yine Şandilya'nın insanla kozmik alem arasındaki ilişkiyi kabul ettiğini belirten Ruben, o'nun atman'ın bir darı tanesinden, bir pirinç tanesinden hatta bunların iç kısımlarından bile küçük olmasına rağmen göklerden ve boşluktan daha büyük olduğunu belirten ifadelerine dikkat çekerek insanların kalbi içinde bulunan ve düşünceden ibaret bulunan küçücük atmanla uzaydan daha büyük olan kainat atman'ını aynı şey olarak gördüğünü belirtiyor.

Hint düşüncesinde Upanishat felsefesinin en parlak dönemini temsil eden filozofun Yacnavalkiya olduğunu belirten Ruben, onun, filozoflar içerisinde cennet kavramına ilk inananlardan olduğuna dikkat çekiyor. Sadece o'nun, insanların günün birinde ruhlarının bedenlerinden ve bütün madde dünyasından ayrılacağına, saf ve lekesiz bir düşünceden ibaret kalacağına, tek kelime ile 'kurtuluşa inandığını görüyoruz, diyor.

Ruben'e göre, Yacnavalkiya'nın kozmogonisi de hayli ilginç tasarımlarla doludur. Kozmogonisinin insanların yaratılışı bölümünde **“Erkekle kadın başlangıçta tek bir**

---

<sup>27</sup> - Ruben, a. g. e. s. 56

<sup>28</sup> - Ruben a. g. e., s. 57

<sup>29</sup> - Ruben a. g. e., s. 57-58



yaratık olarak yaşamakta idi. Sonradan bu yaratık kadın ve erkek diye iki kısma ayrıldı. Erkeklerin kadınları, kadınların da erkekleri arayıp durmalarına sebep te budur. **Hz. Havva'nın Hz. Adem'in kaburga kemiklerinden yaratıldığı hakkındaki efsanenin esası da bu fikirden alınmadır,**"<sup>30</sup> demektedir. Burda Ruben'in yorumunun irdelenmesi gerektiği inancındayız. Acaba o'nun dediği gibi **Havva'nın yaratılış hikayesi, Yacnavalkiya'nın kozmogonisinden mi alınmış yoksa Yacnavalkiya kozmogonisinin 'insanların yaratılış ' kısmını Havva'nın yaratılış hikayesinden mi almış ?** Bu problemi ilmi açıdan belirleyecek ne bir ayraç ne de elimizde tarihsel ve sosyolojik bir belge olmadan nasıl böyle kesin bir yargıya varabiliyor, Ruben. Hz. Musa Yacnavalkiya'dan önce yaşadığı bilinmektedir. Onun ilmi dikkat ve titizlikten uzak olan bu yaklaşımını Ademle Havva'nın yaratılışına efsane demek suretiyle tevhit düşüncesine getirdiği pejoratif yaklaşımda da aramak gerekir, diye düşünüyoruz.

Yacnavalkiya'nın döneminin yenilmez bir tartışmacı filozofu olmasına rağmen sonunda işi dervişliğe vurup terk-i dünya düşüncesine kapılan bir mistik olduğunu ve ülkesini terkederek hırpani bir kılıkla vatansız bir dilenci gibi dolaşmağa başladığından söz eden Ruben, **o'nun bu düşünce ve tutumuyla E.Yunan'daki Kynique filozoflara da etki etmelerinin mümkün olabileceğini vurguluyor.**

Ruben. E.Yunan'da Parmenides ve Zenon'da görülen varlık ve oluşla ilgili Paradoksların 150 yıl önce Yacnavalkiya'da görüldüğünü belirterek **“ daima mevcut olanla sonradan meydana gelen arasında bir zıtlık görüldüğünün hemen farkına varırız. İnsan ruhu veya düşüncesiyle dünya karşı karşıya müteala edilince düşüncenin başlangıçsız ve sonsuz olduğuna mukabil dünyanın sonradan meydana gelmiş olduğu ve günün birinde de yokluğa karışabileceği açıkça anlaşılmıştı.”**<sup>31</sup> Ruben, dini terminoloji ile ifade edilecek olursa-kadim (ezeli) ve hadis (sonradan olma ) zıtlığı'nın Tek Tanrı'lı dinlerde ve Yunanlı'larda da gözüktüğünü ama ilkel kabileler arasında görülmediğinden söz ederek **“ Anlaşılan bu fanilik ve ebedilik mefhumları arasındaki zıtlık ilk olarak insanlık tarihinin ilk büyük mistik filozofu diyebileceğimiz Yacnavalkiya tarafından keşfediliyordu.”**<sup>32</sup> demektedir. Yunanlı Parmenides ancak 150 yıl sonra bu zıtlığa değinebilmiştir. Altı çizili olan ifade Dinlerin menşei ile ilgili Durkheime'in geliştirdiği metodu çağrıştırıyor. Çünkü Durkheime (1858-1917), **İctimaiyat Usulünün Kaideleri** isimli eserinde her şeyin aslını en ilkel yapısında görebiliriz, diyordu.

---

<sup>30</sup> - Ruben a. g. e., s. 62

<sup>31</sup> - Ruben, a. g. e. s.65

<sup>32</sup> - Ruben, a. g. e. s. 65

Ruben'in bu kanısı da aklın ve tarihsel gerçeklerin ölçütleriyle değerlendirilmelidir. Kendisinin de değindiği gibi 'Allah ebedidir, dünya fanidir. Çünkü sonradan oluşmuştur. 'Tanrı'nın başlangıcı ve sonu yoktur'düşüncesi ilk defa Yahudilikte çıkıp sonradan Hıristiyanlık ve İslam'a mı geçti ? Yoksa bu tevhidi düşünceye Hz. Adem de sahip miydi ? Bu konuda - dini belgeler dışta tutulursa -böyle bir kanıyı ispatlayacak güvenilir bir kaynağa ulaşmanın zorluğu hatta imkansızlığı ortada iken, Ruben'in hiç bir ciddi delil ve kaynak göstermeden ortaya attığı önyargılı yaklaşımı, bilim tarihçileri ve düşünen kafalarda anlamlı yankılar uyandırmaz. Bilindiği gibi filozoflar yada beşeri dinlerin kuramcıları birbirinin iddialarını çürütmeğe çalışırlar ama ilahi dinlerde temel prensipler üzerinde peygamberler birbirini nakz etmek şöyle dursun bilakis son gelen kendinden öncekileri övgüyle anıp teskiye ediyor. İlk insan, ilk peygamber olunca, Hz. Adem'in tevhid anlayışı, temel itibarıyla en son din olan İslam itikadının nüvesini teşkil ediyor. Bu yüzden Ruben'in zihnimizi tatmin edici bir düşünce ortaya koyduğuna kani değiliz.

Ruben, E.Yunan'daki materyalist filozofların da Hint felsefesindeki materyalist yaklaşımlardan etkilendiğini ihsas ettirici şu ifadelerle yer vererek; **Öbür dünyada, yapmış olduğu iyi işlerden dolayı taltif edilecek, yahut da fenalıklardan ötürü ceza görecektir ebedi ruh diye insanlarda ayrı bir şey yoktur, yalnızca beden vardır,** diyen Payasi'nin düşüncelerinin İlk Çağ Yunan materyalistlerini etkileyebileceklerini belirtiyor.

Ruben, Budha ile çağdaş olan despot kral filozof Payasi'nin, ruhun var olmadığını kanıtlamak için mahkumları deliksiz kaplarda havasız bırakarak öldürdüğünü ve dışarı çıkma imkanı bulamayan ruhun insanda kalması gerekeceğini ve bu durumda da ölüm olayının gerçekleşmeyeceğini, halbuki insanların yine de öldüğünü, dolayısıyla insanlarda ruh diye bir varlığın olamayacağını belirttiğini söylüyor. Materyalist yaklaşımın, maddi olmayan konu ve kavramlara emprist nazarla bakma yanlısından kurtulma gibi bir duyarlılığı hesaba katabilmesi zordur. Çünkü, bu dar ve sığ alanda kendilerini konumlandıran maddecilerin evren telakkileri (kozmozogoni) dünya görüşleri ve hayat tarzları, ruhu ve insan bilincini maddi çerçeveye hapsedici bir tutum sergiler.

Ruben'e göre, dualist felsefenin kaynağında da Hint tefekkürünü görürüz. **"Madem ki, deniyordu, ruhla beden ayrı ayrı şeylerdir, ve ruh ebedidir; o halde adam öldürmüş olan bir kimsenin canı vasfını taşıması ve cezaya çarptırılması hiç te**

**doğru değildir; çünkü burada öldürülmüş olan şey, esasen fani olan bedendir. Ondan kıymetçe daha üstün olan ve asla ölmeyen ruha bir şey olmamıştır.”**<sup>33</sup>

Ruben, Yunanlı'ların pek çok konuda Doğu'nun bilgi ve hikmetine muhtaç olduklarını belirterek **“Thales, güneş'in tutulacağını daha önceden verebildiği gibi Anaksimandros da tüccar tabaka için bir dünya haritası hazırlamış ve ortaya koymuştur. Bu şekilde ilmi çalışma başlangıçları göstermeleri bakımından da Yunanlı'lar doğu'ya borçlu vaziyette idiler...”**<sup>34</sup> diyor.

Ruben'in bütün bu iddialarına topluca bir göz atılacak olursa; E.Yunan tefekkürü, bilim, felsefe ve kozmogoni tasarımlarının orijinalini Mısır ve Hint uygarlığı ile Anadolu'nun çok çeşitle kaynaşabilen yerli kültürlerinden alarak geliştirmiştir. A. Weber (1864-1920) de “O kadar fevkalade çok zengin ve doktrinlerinde Yunan felsefesine o kadar benzeyen Hint felsefesine gelince, bu Yunan felsefesine sadece vasıtalı bir şekilde tesir edebilmiş ve Avrupa ancak XIX. ASIRDA Colebrooke ve onu takibedenler sayesinde, onun nüfuzunu hissetmiştir.”<sup>35</sup>

#### **V- EMİLE BREHIER'İN GÖRÜŞLERİ : (\*)**

Fransız felsefe tarihçisi Emile Brehier'nin Felsefenin Menşei ve Felsefenin E. Yunanistan'da doğuşunun bir “Grek Mucizesi” olduğu iddiasına nasıl yaklaştığına bakalım. Brehier bu iddiayı abartılı bularak, Yunanistan'da daha o zaman felsefenin kaynaklarını Hellen aleminin ötesinde Barbarlara kadar götüren tarihçiler de vardır. **‘Filozofların Hayatları’** adlı eserindeki önsözünde Diyojen Laers bize Parslarda ve Mısırlılarda felsefenin pek eski oluşundan bahseder, diyor. Yine Brehier, daha o çağlarda bu konuda birbirine karşıt iki tezin ortaya çıktığını belirtiyor. “Felsefe Greklerin bir buluşu mudur yoksa onlar felsefeyi Barbarlardan mı almışlardır ?

Grek felsefesinin beşiği olan İyonya şehirlerinin temas halinde bulunmuş olduğu Mezopotamya ve Mısır medeniyetleri gibi Hellen öncesi medeniyetleri de bulup ortaya çıkardıkça müsteşriklerden bu tezlerden ikincisine hak verdikleri anlaşılmaktadır”<sup>36</sup> der. Bu ifadelerden anlaşılıyor ki, felsefi çabanın ilk defa E. Yunanistan'da başladığı iddiası kültür ve felsefe tarihi araştırmalarının sonucunda eski görkemli ve efsunlu anlamını

---

<sup>33</sup> - Ruben a. g. e., s. 69

<sup>34</sup> - Ruben, a. g. e., s. 27

<sup>35</sup> - Weber, a. g. e. s. 3

<sup>36</sup> -Emile Brehier, Felsefe Tarih Cilt I, Çev. Miraç Katırcıoğlu, M. E. Basımevi, İst. 1969, s. 2

yitirerek uygarlığın mimarı, mucidi sayılma onuru, Grek toplumundan artık tedrici olarak uzaklaşmağa başlıyor.

“Gerçekten de Grek felsefesinde yalnız geri ve gelişmemiş bir düşünüşte benzerleri olan akıl özellikleri bulunur, ilk filozofların kullandıkları kavramlar, alinyazısı, adalet, ruh, tanrı kavramları kendilerinin ne yaratmış nede geliştirmiş oldukları kavramlardır. Bu kavramlar, kendilerinin rastladıkları halk fikirleri, toplum tasarımlarıdır.”<sup>37</sup> diyen Brehier, ilk Grek filozofu olan Thales’in ‘her şey’in aslını suya indirgeyen’ monist anlayışını asırlarca önce Mezopotamya’da yazılan Yaratılış Manzumesi’nde sezmemek mümkün değildir, der. “Yukarıda göğe bir ad takılmışken ve aşağıda yerin hiç adı yokken bunların babası olan ilkel Apsu’dan ve anası olan karmakarışık Tiamat’tan çıkan sular bir tek olarak karmakarışık durumdaydı..”<sup>38</sup> Hiç değilse bu gibi metinler Thales’in orijinal bir kozmogoninin mucidi olmadığını bize anlatmağa yeter diyor, Brehier.

Yine ona göre, matematik tarihi üzerindeki yeni araştırmalar da benzer sonuçlara varılmasına neden oldu. “Daha 1910’da G. Milhaud şöyle yazmaktaydı: Doğulular ve Mısırlıların matematikte biriktirdikleri malzeme henüz on yıl öncesine kadar genel olarak şüphe edildiğinden elbette ki çok daha önemli ve çok daha zengindi.”<sup>39</sup> Brehier’ye göre, Antropolojinin ilkel toplumlar üzerindeki araştırmaları felsefenin kaynağında tek bir sanı’nın doğrulanabilirliğini imkansız hale getirmektedir.

“Felsefe, alemin başlangıcından beri işe girişir, kendilerinin ilk filozoflar olduklarını söylemekle Grekler yalan söylemişlerdir; gerçekte onlar doktrinlerini Musa’dan ve Babilonya’dan almışlardı. Öyleyse felsefenin ilk çağı Grek olmayıp Barbar çağıdır. Brucker’e gelinceye kadar, tarihçilerin hemen hepsi barbar felsefesi “üzerinde uzun bir süre önsözlerle işe başlarlar. Tanrıl bir kaynağı bulunan felsefe Yahudi yalvaçlarına, sonra da onlardan Babilonyalılara, Kaldeli büyücülere, Mısırlılara Etopyalılara Hintlilere hatta Cermenlere geçmiştir.”<sup>40</sup>

Brehier’nin bu yorumundan ilk felsefenin tanrısal bir hikmetten kaynaklandığını savunan Pithagorasçılara katıldığını anlayabiliriz. Brehier, Greklerin ilk felsefi doktrinlerinin hiç de iptidai ve orijinal olmayıp yalnızca daha önceki bir düşüncenin geliştirilmiş bir varyantıdır, der.

---

37 - Brehier a. g. e., s. 3

38 - Brehier, a. g. e. s. 3

39 - Brehier, a. g. e. s. 3

40 - Brehier, a. g. e. s. 11-12

Brehier, başka bir iddiasında A. Comte (1798-1857)'un zihnin gelişim tasarımını fetişizmle başlatmasını haklı gösteren bir örnek olarak gördüğü Greklerin kozmogonilerinde, bu ilkel din anlayışının etkilerini sezebilmek gerektiğini “Demek oluyor ki, Yunanistan’ın ilk filozofları gerçekten bir şey icat etmek zorunda kalmamışlardır. Onlar çapraşıklık ve zenginliklerin tasarımları üzerinde çalıştılar. Fakat, biz müphemliklerinden dolayı bunlar hakkında güçlkle bir fikir edinebilmekteyiz. Onlar, işin çıkarını bulmakta ve seçmekten daha az icat etmek zorunda idiler, yahut icat bu ayırt edişin kendisindeydi.”<sup>41</sup> sözleriyle ortaya koyuyor.

Brehier, “Şu halde eğer, bu ihtarlara rağmen tarihimizi Thales’e başlattırırsak, bu içinde felsefenin gelişip serpilmiş bulunduğu onun uzun tarihçesinin aslını anlamıyoruz demek değildir. Bu sadece Mezopotamya medeniyetlerine ait kitabelerin pek az ve zor anlaşılır olmasından dolayısıyla da vahşi kabilelere ait belgelerin bize ilk Yunanistan hakkında bilgiler vermeleri gibi pratik bir sebepten gelmektedir.”<sup>42</sup> diyerek bu konuya son olarak şöyle yaklaşıyor; Antropolojinin ilkel toplumlar üzerindeki araştırmaları, felsefenin kaynağında tek bir sanı’nın doğrulanabilirliğini imkansız hale getirmektedir.

M. Blondel’in Aksiyon felsefesi üzerinde çalışan Fransız Henri Dumery (1920-....) dinin felsefeden daha eski olduğunu, din felsefesinin de felsefe ile yaşıt olduğundan söz ederek, ”İnsan, kendi kaderinin problemini, dünyanın, sudan, havadan, topraktan ateşten türeyip türemediğini bildiği anda mı ancak ortaya çıkıyor ? Gerçekten insanın, insan hakkındaki endişesi daima, kendi öz açıklamasından daha eskidir. Dolayısıyla eriştiğimiz, form halinde konulmuş ilkelerden haydi haydi daha eskidir. Eğer batılı tarih M.Ö. VI. asır Grekleri lehine bir değerlendirme yapıyorsa bu, M.Ö. V. Asır Greklerinin, onların eserlerini (en azından kısmen) korudukları içindir.”<sup>43</sup> Yani, insanın mahiyeti üzerine ortaya konulan düşünceler insanın kendinden önce mümkün olmayacağından, Greklerden önce yaşayan toplumların da kendi mahiyetleri ve kaderleri hakkında ortaya konulmuş düşünceleri elbette olacaktır. Dolayısıyla Felsefeyi Greklerde başlatmak, makul bir yaklaşım gibi gelmiyor, Dumery’ye göre. “Hellenik dünya, felsefi fikrin (idee) biricik ‘seçilmiş toplumu’ mu olacak ? Felsefi düşüncüyü yalnızca batının fark ettiğini, doğurduğunu, devam ettirdiğini iddia ederek, kabul edilmez bir kendini beğenmişliği ilan etmiyor muyuz ? ...Doğu, yalnız bizimkilerle karşılaştırılabilir ‘bilgileri’ (sagesses) ortaya çıkarmış değil, aynı zamanda devir bakımından da önceliğe sahiptir... Felsefi fikirlerin

---

41 - Brehier, a. g. e. s. 4

42 - Brehier, a. g. e. s. 4

43 -Doç. Dr. Murtaza Korlaelçi, Din Felsefesi ve Geçmişi I, E.Ü.S.B.E.Dergisi, s.361,

oluşmasının yalnızca Grek dünyasına mal edilmesi, sadece bir taraf tutma veya bir cahilliktir.”<sup>44</sup>

H. Z. Ülkene göre ise ; “İsidore Levi’nin tarihi-filolojik tetkikleri Thales’in Karya’lı olduğunu meydana çıkardı. Mösyö Radet’in tetkikleri Anadolu’dan İyonya’ya doğru olan ağır, fakat muntazam ilmi intikalleri gösterdi. Heraklidesler devrinde İyonya medeniyetinde hakim olan Şark ve bilhassa Orta Anadolu tesirleri idi.”<sup>45</sup> Yani, kültür tarihi incelemeleri Grek düşüncesinin bir, kültürel altyapısının olduğunu ortaya koyuyor.

#### IV- YUNAN FELSEFESİ’NİN KAYNAKLARI

Yunan felsefesinin kaynaklarından harici olanlarına, ‘Felsefenin Menşei Tartışmaları’nda problem üzerine araştırma yapan ve farklı görüş belirten felsefe tarihçilerinin görüşlerini vermemiz esnasında değinmiştik.

İç Kaynaklar için de, önce Mübahat Küyel’in İlk Çağ Felsefesi Tarihi Ders Notlarına, sonra da Eski Yunan Mitolojileriyle, ünlü Yedi Bilge’nin görüşlerine başvuracağız.

İç Kaynaklar :

a) Mitolojiler : Küyel, Eski Yunanlıların gerek doğudan gerekse kuzeyden gelen bir çok ırkın istila ve işgallerine maruz kaldıklarından dolayı çok karmaşık ve hareketli bir kültür alış verişi içinde geçen bir yaşam tarzlarının olduğunu belirterek, aslında her toplumun kültür kırıntılarını kültürel kimliklerinde bulmanın mümkün olduğunu söyler. Yine Küyel, Grek kültüründeki bu çeşitliliği Yunan destanlarında da görüldüğünden bahisle, Homeros’un destanında barışçı olmayan tanrıların görüldüğünü, sihir ve keramete o’nun destanlarında yer verilmediğini, hatta tanrılar için saygısız bir dil kullanılıp varlıklarından şüphe edildiğini ve Nomos (kanun) fikri teşekkül etmediğinden mucizeden söz edilmediğini belirtiyor.

Küyel’e göre, gerek Homeros’un gerekse Hesiodos’un eserinde felsefi tefekküre rastlamıyoruz, fakat olup bitenler hakkında insan aklına uygun kavramlar kullanılır. Hesiodos, evrenin başlangıcında ne tam manası ile şahıs, ne de mefhum olan fakat bunların arasında mutavassıt bir yer olan varlıkları kabul etmekle, artık tanrıların sırf şahıs

---

<sup>44</sup> -Korlaelçi, a. g. m. s. 362

<sup>45</sup> - Ülken, a. g. e. s. 25

olarak anlaşılmasından uzaklaşmıştır. Kranz'a göre ise, "Platona varıncaya kadar Hellenlerin Tanrısı doğanın yaratıcısı değildir, sadece doğa içinde hükmedendir." <sup>46</sup>

E. Yunan mitolojileri onların evren ve insan anlayışlarını, tanrılarla insanların mücadelesini ve çeşitli dinlerdeki ibadet şekilleri, öte dünya ( hades ) anlayışları, ruhun ( reenarnation) bedenden bedene geçmesi hakkındaki kanılardan oluşur. İlk çağ Yunan tarihçisi Herodot " Homeros benden ancak dört yüz yıl önce yaşamaktaydı, diyor. Herodot'un eserleri için kabul olunan tarih İsa'dan önce 450 yıl olduğuna göre, Homeros destanlarının en aşağı 27 asırlık bir eskilikte olduğu anlaşılıyor." <sup>47</sup>

### b ) Yedi Bilge'nin Görüşleri

Yunan felsefesinin dahili kaynakları arasında sayılan 7 Bilgenin görüşlerine kısmen değinelim; "Felsefi düşüncenin batıda ilk mümessilleri sayılan 7 hakim (MÖ:VII-VI. yy) kimi bilgi ve hikmeti, adalet ve fazileti, kimi tedbir ve tecrübeleri, kimi görgü ve hazır cevaplılığı ile ün salan, ilim ile ameli birleştiren 7 Yunan düşünürdür." <sup>48</sup>

Antik Yunan çağında tümüyle bir değerler anarşisinin yaşandığı kanun, nizam, din ve ahlâkın yani ne kadar toplumsal değer varsa, tümünün bu yaşanan kaos ortamından nasibini aldığı için, tıpkı yatağından fırlayan bilyayı yuvasına döndürme gayreti gibi toplumsal kaymayı yeniden mecrasına getirme görevini üstlenen bu 7 Bilge ıslah edici düşünceleri nereden almışlardır? İnsanların yaşantılarından seçilen deneyimleri mi ifade ediyor yoksa dinlerin halkın hafızasında ve kamunun vicdanında kırıntı kabilinde kalan hikmetlerini hatırlatarak yeniden tevhidi düşüncüyü canlandırma hareketleri midir? sorusunun cevabı ne yazık ki, aydınlanabilmiş değildir. Walter Kranz'ın şu ifadeleri ikinci seçeneği destekler mahiyettedir. "Hak ve adaletin insanlardan değil tanrılardan gelmiş olduğu eski Helenlerin sarsılmaz bir görüşüdür." <sup>49</sup> Yine aynı görüşün bir kez de ortaçağ Hıristiyan filozofu İskenderiye'li Clement (yak. 150-215) tarafından teyit edildiği görülür. " Aslında Yunan filozofları en iyi düşüncelerini Hz. Musa'nın kitaplarından çalmışlardır. Felsefe şeytanların bir armağanı olmayıp, Tanrının bir armağanıdır." <sup>50</sup> Bu düşüncüyü destekleyen bir yaklaşım da Dumery'den gelir. "...din Greklerde bile gerçekten her düşüncenin anası olarak görülüyor. Din ilme, dünyanın ilk tasarımını kurmak için hayaller seçimini sağlıyor. Din felsefeye, sonsuzun anlamını, (bu hususta Anaximandros

---

<sup>46</sup> - Kranz, a. g. e. s 9

<sup>47</sup> -Homeros, Odyseia, Çev. Ahmet Cevat Emre, Varlık Yayınevi, İst. 1971, S. 13

<sup>48</sup> -Atademir, a. g. e., s.

<sup>49</sup> -Kranz, - a. g. e. s. 19

<sup>50</sup> -Dağ, a.g. m. s. 7

hatırlanmalı) haklı ve haksızın, basit pozitif gözlem planını aşan ölümlü ve ölümsüzün (Anaximenes ilk cevheri ilahileştirmekte tereddüt etmiyor) anlamını temin ediyor.”<sup>51</sup>

7 Bilgenin özlü sözlerinden seçmeler;

“ Lindos’lu Kleobulos diyorki: ölçü en iyi şey...Bedence ve ruhça iyi olmağa özenelim...Bilmemek değil çok bilmek uygun olur...Haksızlıktan iğrenmek faziletin özelliği, kötülüğün zıddıdır...Dilini tut...Kinlerine bir son ver...Kim halka hıyanet ederse onu bir kamu düşmanı say...Küfvün olan bir kadınla evlen, daha bir zenginini alırsan elde edeceğin akraba değil efendilerdir. “<sup>52</sup>

“ Execertiades oğlu Atina’lı Solon dedi: Keder veren zevkten kaç...Hareket hattında namuskarlığa titizce riayet et...Yalan söyleme doğruyu söyle...Ancak iyi olan şey’e kendini ver...İtaati öğrendiğin zaman emredebileceksin...Kötülerle düşüp kalkma, ananı babanı sev. ...Akli klavuz al...”<sup>53</sup>

“ Damegetes’in oğlu Lacedemoine’lı Chilon dedi: Kendini kendin bil...Başkaları hakkında kötü söyleme yoksa sen de hoşla gitmeyecek sözler işiteceksin...Dilinden önce aklını kullan..Öfkeni hafiflet...Bir kayıp, yüz kızartıcı bir kazançtan daha iyidir, birinci halde ancak bir defa üzüleceksin; ikincisinde her zaman...”<sup>54</sup>

“ Mitylene’li Pittagos dedi: Yapmayı tasarladığın şeyi söyleme, çünkü, başaramazsan sana gülerler...Başkalarında bulduğun suçu kendin işleme...Sana emanet edileni geri ver...Kazanç doyma bilmez...Bilgiyi, itidali, tedbiri, hakikati, iyi niyeti, tecrübeyi, firaseti ...sev.”<sup>55</sup>

“ Milet’li Thales dedi: ...Dış (görünüşünü) güzelleştirme, ne türlü yaşıyorsan onunla güzelleşmelisin...Haksızlıkla zenginleme...İyi olmayan şey’i reddet..Ebeveynlerine yapacağın iyi hizmetleri, ihtiyarlığında çocuklarından görmeyi um...Aşırılık bir kötülüktür, cahillik ağır bir yükür...Kıskançlığı celbetmemek için saadetini gizle..Fark gözetmeksizin herkese güvenmekten çekin...”<sup>56</sup>

---

51 -Korlaelçi, a. g. m. s. 363

52 - Atademir, a. g. e. s. 34

53 - Atademir, a. g. e. s. 35

54 - Atademir, a. g. e. s. 36

55 - Atademir, a. g. e. s. 36-37

56 - Atademir, a. g. e. s. 37-38



“ Teutamides oğlu Priene’li Bias dedi: Bir aynaya bak, kendini güzel bulursan namusluca hareket et, çirkin bulursan tabiatın yetkinsizliğini hareket hattının dürüstlüğü ile düzelt...Bir işe girişmek için ağır ol, fakat işe başlayınca enerji ile devam et...İyi bir iş yaptığın zaman bunun sebebini Tanrı’da ara, kendinde değil...Kendini gençken işe, ihtiyarken hikmete ver...”<sup>57</sup>

“Cypselos’un oğlu Corinthe’li Periandre dedi: Tahsil her şey’i kucaklar...Utandırıcı bir kazanç, tabiatımız için bir suçlandırma teşkil eder...Demokrasi istipdada müreccahtır...Zevkler gelip geçici, faziletler ebedidir...Saadette ölçülü ol, hasımlıkta tedbirli..Kanunların eskisini, yiyeceklerin tazesini kullan...Suçluları sadece cezalandırma, suç işlemekten alıkoy...”<sup>58</sup>

7 Bilge’nin düşüncelerinden seçilen bu ifadeler baktığımızda “Hikmet, müminin yitiğidir, nerde bulursa onu alır”<sup>59</sup> hadisinin anlamı biraz daha netleşmiş oluyor. Bu ifadeler tek tanrı itikadının E. Yunan uygarlığında da bulunduğu tanıklık ediyor. Gerçi Antropoloji ve Etnoloji araştırmalarının çoğu, orijinal bir politeizmden söz etseler de çoktanrıcılığın Tanrı’yu birden çok varlık olarak görme anlayışı, farklı tektanrılı bir çok dini kültürün içiçe geçmesiyle de oluşabilir. Yani Durkheime’in ‘ dinlerin evrimi’ konusunda ileri sürdüğü ‘dinlerin Politeizm’den Monoteizm’e doğru bir evrim geçirdiği iddiası bazı etnologların - Per Shmith- eleştirisine uğradı. Shmith, Güney Amerika’nın bir kısım ilkel kabile kültürlerinde ‘tektanrı’ inancının motiflerini taşıdığını açıkladı.

#### İSLAM DÜNYASINDA FELSEFE’NİN MENŞEİ TARTIŞMALARI:

İslam dünyasında ‘felsefenin menşei’ konusunda, düşünürlerin yaklaşımlarına girmezden önce, genel anlamda Bilim Tarihleri’nin özel manada Felsefe Tarihleri’nin hangi dünya görüşü perspektifinden yaklaşılarak teşkil edildiği yada telif edildikleri konusundaki görüşlere bakalım;

İngiliz Tarih filozofu Arnold Toynbee (1889-....), medeniyet tarihi araştırmalarındaki usûl ve yaklaşım tarzlarını ‘**Medeniyet Yargılanıyor**’ isimli eserinde değerlendirerek, medeniyet tarihine tek yanlı ve belli bir açıdan mahdut bir alanı derinliğine incelemenin sakıncaları hakkında “ Hayatın doğasını resmeden bu cansız, mecazi uygulamalar belki de bu günlerde tehlikeli; çünkü moda halini aldılar. Oysa çok kısa bir zaman önce tehlike tam aksi yönden gelmekteydi. Bu ölü doğayı antropomorfizm

<sup>57</sup> - Atademir, a. g. e. s. 38-39

<sup>58</sup> - Atademir, a. g. e. s. 39-40

<sup>59</sup> -Tirmizi, İlm, 19 ; İbn Mace, Zühhd, 15 ; Acluni, Keşfül Hasa, 1/363

(insan biçimcilik) açısından görüyorduk ve fiziksel çevremize bu mitolojik, antropomorfolojik bakma alışkanlığı yenilene kadar tabii bilimlerin gelişimi yavaşladı. Tabii bilimlerde ‘**pahatic fallacy**’(\*) den kurtulalım derken, bilmeden onun kadar yanıltıcı olan ‘**apathetic fallacy**’ye yakalandık. Bu yöne meylediyoruz, bu bize daha bilimsel geliyor. Çünkü, bilim insanları taşlar ve sopalara gibi, proton ve elektron kümeleri gibi görmekten zevk alıyor: Şimdi bu yoldan ayrılalım ve insan medeniyetlerini insani terimlerle inceleyelim.”<sup>60</sup> demektedir.

Toynbee, dünyadaki, batı da dahil 19 medeniyeti insani terimlerle anlatmanın yolunun bunların her birinin insanlığın en büyük ortak arzusu yolunda belirli adımlar atmaktan geçeceğine inanmaktadır.

Son dönem İslam Düşünce tarihçilerinden M. M. Şerif ise bu konuda “Felsefe Tarihleri, daima yazarları tarafından önceden varsayılmış olan tarih felsefeleri ışığında yazılmıştır. Sonuçta onların bağlı oldukları tarih felsefelerinin yazılışları bu eserlere nüfuz etmiş ve yazılan felsefe tarihlerini bozmuştur. Bu çalışmada çabamız, bu yanlışlardan sakınmak olmuştur.”<sup>61</sup> diyerek çoğu felsefe tarihlerinin bitaraf yazılmadıkları gerçeğine parmak basmaktadır.

Felsefenin menşei konusunda yapılan araştırmalar dikkatle incelendiğinde birbirinden farklı görüşlerin ve ihtilaf noktalarının olduğu ortaya çıkıyor. Burnet’in önde geldiği bir kısım felsefe tarihçileri, felsefenin menşei olarak E. Yunan’ı gösterirken, Ruben’in başını çektiği diğer bir grup felsefe tarihçileri de E. Hint’i, Numenius da felsefenin menşei olarak Yahudi düşüncesini göstermektedir. Bu ihtilafın nedeni, ilk felsefe fragmantlarının ortaya net olarak konulamayışından mıdır yoksa, M. M. Şerif’in de değindiği gibi felsefe tarihi metninin rotası belirlenmiş bir tarih felsefesi perspektifinden bakılarak değerlendirilmesinden mi kaynaklanmaktadır, bunu anlamak zor. Tarih felsefelerinin felsefe tarihlerinin yazımında ilmi tarafsızlığı değil de ideolojik ve dinler arası bagnazlığı öne çıkarırsa, felsefe tarihi ilmi bir disiplin olmaktan çıkar. Bu istenmeyen durum, diğer bilim ve kültür alanlarının tarihlerinin ortaya konulmasında da etkili olduğu görüşünü tedai ettirir.

Felsefenin menşei konusunda İslam dünyasında yetişen Şehabeddin Sühreverdi \*(1155-1191)’nin görüşleri, bu konudaki görüş ve yaklaşımlardan farklı olması hasebiyle dikkat çekicidir. “Felsefe tarihi kavramı, Sühreverdi ve ekolünün büyük ilgisini

---

<sup>60</sup> -Arnold Toynbee, Medeniyet Yargılanıyor, Çev. Ufuk Uyan, Ağaç Yayıncılık, İst. 1996, 50

<sup>61</sup> -M. M. Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, İnsan Yay. İst. 1990, s.

çekmiştir. Bu ekol, felsefeyi rasyonel sistemleştirmeden ziyade hikmet ile bir tutar. Felsefe Platon ve Aristoteles ile başlamaz aksine onlarla biter. Aristoteles teles, hikmet’i rasyonel bir kalıp içerisine sokarak, perspektifini sınırlamış ve onu ilk dönem bilgilerinin birleştirici hikmetinden ayırmış oldu.”<sup>62</sup>

Felsefe tarihleri’nin yaygın olan ‘Platon ve Aristoteles ile klasik Yunan felsefesinin zirveye ulaştığı ‘düşüncesiyle taban tabana zıt bir yaklaşım sergileyen Sühreverdi, bizde geleneksel anlayışa karşı bazı tereddütlere neden olması ve hikmet (bilgelik) kavramının yeniden yorumlanması istikametinde yeni bir kanaat oluşturması bakımından, incelenmesi ve üzerinde durulmağa değer bir düşünür olduğu izlenimini veriyor.

Sühreverdi, “İşrâki görüşüne göre, Hermes veya İdris Peygamber, felsefenin babasıdır, ve onu vahiy olarak almıştır. İdris’i Yunanistan ve İran’daki bilgiler ve daha önceki uygarlıkların hikmetini kendinde birleştiren İslam bilgeleri izler.”<sup>63</sup> diyerek, İşrâki ekol’ün hikmet anlayışını da “İşraki hikmet, istidlali olmaktan çok istidlali-düşünce -öncesi kadim düşünce şekli olan aydınlanmaya (işrâk) züht ve arınma yoluyla ulaşmaya çalışan sezgisel (zevki) düşünce anlamına gelir.”<sup>64</sup>

Sühreverdi’nin söz konusu ettiği işrâk (aydınlanma) in, Batı’daki 17. y.yıl aydınlanmasıyla pek yakınlığı yoktur, aksine dünyevi ve seküler yaklaşımlı bir aydınlanmaya karşı manevi bir aydınlanma gibi geliyor. Çünkü, Sühreverdi’nin işrâki, kadim düşünce biçimi diye tavsif ettiği, insanın züht ve arınma yoluyla ulaşabileceği bir aydınlanmadır, oysa 17. yüzyıl aydınlanmasına, özellikle hümanizm, akılcılık ve evrenselcilik eğiliminden yola çıkılarak ulaşılabilir ki, bu görüşler özellikle maverayı (öte dünya) değil de masivayı (dünya) amaç edinmişlerdir.

Sühreverdi’nin kurucusu olduğu İşrâki’liğin, metodu, mantık ve akıl yürütme olan Meşşailiğe bir reaksiyon olarak doğduğunu belirten H. Z. Ülken (1901-1974), bu ekolün keşf, ilham ve sezgi prensibinden hareket ettiğini de savunur. ”insan keşf yoluyla zulmetten nura yükselir. Bütün nurların nuru (nuru’l envar) sonsuz varlık veya Allah’tır. İnsan nefsi terbiye suretiyle bir takım mertebeleri aşar ve sonunda yüksek ruhi kuvvetler kazanır. Kalbinde şeffaflık hasıl olur, mana alemiyle temasa geçer. Oradaki hakikatleri

---

62 - Şerif, a. g. e. s. 414

63 - Şerif, a. g. e. s. 414

64 - Şerif, a.g. e. s. 418

görür ve oradan sesler işitir...Madenlerin, ateşten ısınarak yakma özelliği kazandığı gibi, kamil insanda, nurların nuru (Allah'a yaklaşmasıyla bir takım kuvvetler hasıl olur " 65

Sühreverdi'nin işrâk düşüncesine Hint mistisizmi ya da St. Augustinus'un teolojisinden etki alıp almadığına dair kesin bir kaniya ulaşabilmiş değiliz.

Sühreverdi, hikmet'in yurdunun Doğu olduğu kanısındadır. Ekolü'nün ismi olan İşrâkilik kavramı bu düşüncesine temel teşkil eder."İşrâk teriminin aydınlanma (illumination) ve Doğu (orient) anlamlarının ikisini de kendisinde birleştirmesi, güneşin doğudan doğarak her şey'i aydınlatması ve bu yüzden de ışığın yurdunun (Doğu) irfan ve aydınlık (işrâk) ile aynı olması sembolizmine dayanır. Batı, güneşin batıp, karanlığın hükmettiği yer olduğu kadar, madde cehalet veya istidlali düşünce (discursive thought) yurdu ve kendi mantıksal yapılarının arasında şaşırılmış bir yerdir. Öte yandan istidlali düşünce ve rasyonalizmi aşan Doğu ise, ışığın, varlığın dünyası, bilginin ve aydınlığın yurdudur. O, insanın nefisinden ve dünyadan kurtulmasını sağlayan, arınma ve kutsallıkla birleşmiş olan bilginin yurdudur." 66

İslam dünyasında meşşai filozofların dinle felsefe arasında varolduğunu savundukları ilişki, şu iki sorunun çözümünü gündeme getirmiştir. "1) Felsefe ile dinden hangisi ötekine kaynaklık etmiştir ? 2) Felsefe ile din arasında bir nitelik farkı var mıdır ?" 67 M. Dağ'a göre, İslam dünyasında birinci soruya verilen cevap Clement 'in cevabına daha yakındır. Yaygın kaniya göre, bu kaynak dindir. " Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal**'inde Sokrates öncesi Yunan filozoflarını ele alırken bu konuya değinmektedir. O, Tales'in görüşlerini anlattığı kesimde, Tales'e göre, her şeyin aslının su olduğunu açıkladıktan sonra şöyle der : "Eski Ahid'in ilk kitabında yaratılışın ilkesinin bir töz olduğunu ; daha sonra bu tözün parçalarının çözülerek suyun meydana geldiği ; sudan dumana benzer buharın, buhardan göklerin oluşturulduğu ; suyun yüzeyinde tıpkı deniz köpüğü gibi bir köpüğün belirdiği ; bundan yeryüzünün yaratıldığı ; nihayet yeryüzünün dağlarla sağlamlaştırıldığı belirtilir." 68

Dağ'a göre, Anaksimenes'ten söz eden Şehristani'nin "...O da peygamberlik kaynağından yararlanmış, Thebes halkının açıklamalarını benimsemiştir." 69 Dağ yine, Şehristani'nin Empodokles'in görüşlerine değinirken onun şu görüşlerine yer veriyor. " O

65 -Dr. Necip Taylan, İslam Felsefesi, Ensar Neşriyat, İst. 1985, s.226

66 -Şerif, a. g. e. s 417

67 -Dağ. a. g. mak. s. 11

68 -Dağ, a. g. mak. s. 11

69 -Dağ. a. g. mak. s. 11

Hız. Davut'un çağdaşıdır. Hız. Davut'a gidip ondan ilim öğrenmiş ; sık sık Lokman Hekim'i ziyaret ederek ondan hikmet (bilgelik) elde etmiş ; daha sonra da Yunanistan'a dönmüştür”<sup>70</sup> Dağ'a göre, İslam dünyasında her bilgi dalı bir peygambere dayandırılması bir gelenektir.

İkinci sorunun cevabına gelince hem Hıristiyan hem de İslam dünyasında Meşşailer'in arasında yaygın olduğunu belirten Dağ, Şehristani'nin söz konusu görüşleri felsefe ili dinin aynı hakikâtleri paylaştığı tezine bir destek oluşturmaktadır. Clement'in “ Hiç kuşkusuz eski dünyanın uygarlığı puta tapıcılığa yol açmıştır ; bu uygarlık puta tapıcılığı dolayısıyla utanç ve nefret duyguları uyandıran bir uygarlık olmakla gerçekte hakikati içeren asli kaynağından uzaklaşmış ve bozulmuştur.”<sup>71</sup> görüşü ile, Doç. Dr. Ahmet Davutoğlu'nun “ Klasik dönem İslam filozofları için, İslam-öncesi birikim bir hikmet arayışıdır ve hikmetin aslı olan Kurani bilgi ile çatışmaması esastır ; eğer çatışan unsurlar var ise, bu ya aktarım yanlışlığından yada hikmetin yanlış yorumundandır. Dolayısıyla bu hikmet arayışlarını Kur'ani varlık telakkisini izahta kullanmak mümkün olduğu gibi aslında onların ayıklanarak İslâmi çerçeve içine çekilmesi, gerçekte asıllarına irdedir.”<sup>72</sup> düşüncesi paralellik göstermektedir.

## VI- BAZI AYDINLARIMIZIN YUNAN MUCİZESİ KAVRAMINA YAKLAŞIMLARI

Genel kültürden habersiz olmayan ve ihtiyar yerkürede nelerin olup bittiğini ve hangi görüş ve düşüncelerin revaç bulup kimlerin itibar ettiğini kavrayan her aydın gibi bizim aydınlarımız da bu konuyla temas kurmuşlardır ancak **Yunan Mucizesi** kavramını yeterince tetkik imkanı bulabilmişler midir ? Yunanlılarla asırlardan beri yakın temasın getirdiği, farklı uygarlıklara mensubiyetin beslediği bir sorunlar yumağını önceki kuşaklardan devralmamıza, aramızdaki sorunların bu günde bile çözümlenemeyişi eklenince, Yunan felsefesine bir kısım batılı düşünürlerin “Yunan Mucizesi” nitelemesine sempatik bakabilmek aydınlarımız açısından hayli zor bir olgu ama “Kültürün aydınlık yüzü” “Uygarlığın beşiği” “Bilim mantalitesi” gibi çağdaş uygarlığın temel dinamikleri hatırına bazı Osmanlı ve çoğu Cumhuriyet aydınlarının Yunanlıları “tarihteki asil Greklerin son asırda ve günümüzdeki aykırı kuşağı .” gibi değerlendirip milli kültürle “Yunan felsefesini” kaynaştırma imkanı aradıkları görülüyor.

---

<sup>70</sup> -Dağ. a. g. mak. s. 11

<sup>71</sup> -Dağ. a. g. mak. s. 7

<sup>72</sup> -Doç. Dr. Ahmet Davutoğlu, İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması. Divan Der. 1196/ 1

Bu abartılı nitelemeye objektif bakanlar da yok değildir. “Tarih tetkikleri ilerledikçe, şimdiye kadar kendi kendine yetişmiş sanılan medeniyetlerin birbirlerine bağlı oldukları, yani aynı kökten geldikleri anlaşılır.”<sup>73</sup> diyen H. Z. Ülken felsefi faaliyetin daha ileri tarihler içinde aranmakta olduğunu şu ifadeleriyle belirtiyor. “ Artık felsefe tarihçileri, bir “ **Miracle grec** “ den söz etmiyorlar. Yunan düşüncesinin kaynaklarını Orta Asya’dan gelmiş bir kavim olan Sumerlerde arıyorlar.”<sup>74</sup> Yine, aynı eserinde “ Medeni açılma yolunda bilinen en eski uyanış hareketi eski Yunan uyanışıdır. Garp’ta bilhassa bu devrin hayranları arasında bu uyanış o kadar kuvvetli ki, o kadar kendiliğinden doğmuş gibi görünüyordu ki, ona “Yunan Mucizesi” demek adet olmuştu. Avrupalılar uzun zaman Homeros ve İyonya felsefeleriyle başlayan bu medeniyet devrine yerden fişkiran bir kaynak gözüyle baktılar...Fakat son zamanlarda bu fikir esaslı bir surette sarsılmağa başlamıştır. “<sup>75</sup> diyor, Ülken. H. Ziya bir yandan Yunanlıların Ön Asya ülkelerine yaptıkları seyahat ve orda uzun süre kalmalarını ve diğer taraftan irtibat kurdukları daha eski uygarlıklardan elde ettikleri bilgiler bir bir ortaya konuldukça eski iddianın abartılı olduğu ortaya çıktı, diyor. Keza H. Ziya’nın Yunan biliminin Sumerler, Mısırlılar ve Fenikelilerden geldiğini belirttiğinden söz edilmişti.

Prof. Dr. Mübahat Küyel’e göre, ”ilmin ve felsefenin Yunanistan’da birden bire doğmuş olduğuna inanmak ve buna bir “**Yunan Mucizesi**” gözüyle bakmak, kültür ve medeniyet tarihinde dayanılabilecek yeterli delillere ulaşamamaktan ileri gelmiştir. Oysa felsefenin doğuşu, bilimsel metotlarla incelenebilecek bir olaydır. Olayları, olaylarla açıklayacak yerde ‘mucize’ ye bağlamağa kalkışmak ilme değil, duyguya göre davranmaktır.”<sup>76</sup>

Atademir’e göre, “ Öteden beri felsefi düşüncüsü Yunanlılara mal etmek ve felsefi düşüncüyü Yunanlıların bir eseri olarak görmek bir adet olmuştur. Medeniyet, felsefe ve ilim tarihçilerinin o bir milletlerle yetecek kadar uğraşamamış veya bu güne değin yetecek kadar vesika bulamamış olacaklarından şüphe etmemekle beraber Yunan mitik düşüncesindeki değişikliğin ve felsefi, ilmi düşüncenin gelişmesinin doğu düşüncesiyle, doğu ilmi ve tekniği ile temastan sonra başladığı da artık umumi olarak kabul edilen bir gerçektir.”<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> -H. Z. Ülken, İslam Medeniyetinde Tercüme ve Tesirler, Vakıf Basımevi, İst. 1948, s. 15

<sup>74</sup> - Ülken, a. g. e. s. 15

<sup>75</sup> - Ülken, a. g. e. s. 23

<sup>76</sup> -Prof. Dr. Mübahat Küyel, Felsefeye Başlangıç, M. E. Basımevi, İst. 1977, s. 7

<sup>77</sup> - Atademir, a. g. e. s. 16

Aydın Sayılı ise, Yunanlıların ilimde, felsefede edebiyatta ve güzel sanatlarda kaydettikleri büyük başarıyı ifade etmek için ‘**Yunan Mucizesi**’ tabiri kullanılmıştır. Bu söz, bu Yunan başarılarının izahını imkansız olduğunu ifade etmektedir.

‘Yunan mucizesi’ sözü gerek ilimde bu başarıları hazırlamış ve mümkün kılmış olan Yunan zihniyet ve entellektüel ortamının bu önemli başarıyı anlaşılabilir duruma sokması ve gerekse Yunanlıların kendilerinden daha eski medeniyetlere çok şeyler borçlu olmaları gerektiği bakımından mübalağalı ve hatalı bir zihniyeti temsil eder,<sup>78</sup> demektedir.

Prof. Dr. Nihat Keklik ise, felsefenin Greklerde başlatılmasının ilmi verilere uymadığını Alman asıllı Felsefe Tarihçisi Karl Vorlaender’in Roet (Rot) ve Gladisch (Gladış) isimli araştırmacıların -Numenius bölümünde değinildi- kültür tarihi araştırmacılarına dayanarak” ilk çağ filozoflarıyla onlardan daha eski geçmişe sahip görünen Doğulu düşünürler arasında bir kültür bağlantısı kurmağa”<sup>79</sup> çalıştığından çıkarıyor.

Azra Erhat da “Son yıllara dek ‘Yunan Mucizesi’ diye bir balon uçup durdu...Bu dar görüşlü açıdan bakılınca Yunan Mucizesini yaratan asıl kaynak ve etkenlerin ne olduğu araştırılmaz, görmezlikten gelinir, bu inancı sarsacak bir bulut ortaya çıktı mı bile bile bilimselliğe aykırı bir tek yönlülükle tartışmaya giderek, kavgaya girişilirdi”<sup>80</sup> demektedir. Onun ‘Yunan Mucizesi’ nitelemesine yaklaşımı bizim ortaya koymak istediğimizden farklıdır. Biz sosyal olayların mucize kavramıyla açıklanmak istenmesine, Erhat ise, mucize kavramının yalnızca Yunanlılara yakıştırılmasına bozulmaktadır. O’na göre bu nitelemeyi abartarak destekleyenler de karşı çıkanlar da bu mucizevi kültürün nasıl ve nerede çıktığını bilimsel olarak ortaya koymayıp kavgalara kadar varan tartışmalar yaparlar. Yani, felsefenin mucizevi çıkışı sadece Yunanlıların başarısı değil, Eski Anadolu uygarlıklarının da bunda payı vardır, demeye getirmektedir.

## SONUÇ

---

<sup>78</sup>Ord.Pr. Dr. Aydın Sayılı, Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp, T.T.Kurumu Yay., Ank., 1966, s. 447.

<sup>79</sup> - Keklik, a. g. e. s. 154-155

<sup>80</sup> -Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İst. 1972, s. 8

Grek Felsefesinin orijinalliği konusundaki farklı yaklaşımları elverdiğince ortaya koymağa çalıştığımız bu araştırmamızda, kesin kararı okuyucuya bırakmanın yanında kendi kanaatimizi de belirtmeden edemeyeceğiz.

Felsefe tarihinden haberdar olan, kültür tarihi çalışmalarını izleyen, insanlık tarihinde nelerin olup bittiği konusunda aydınlanmış olanların, E. Yunan felsefe okullarının görüşlerini okuyup da o dönemin filozof yada bilgelerinden bir yada bir kaçına -hayranlık demiyorum- imkansız gibi görüneni elde etmiş olmaları bakımından hayret etmeyip olağan gören pek az kimse çıkar. Bu görüşü destekleyen veriler de mevcuttur. İlk etapta Batı Uygarlığı'nın kültürel unsurlarından hangi taşı kaldırırsanız Grek mantalitesinin izleri çıkar. Yine uygarlık meşalesi Batılıların eline geçtiğinden beri Yunan ve Roma menşeli olmayan tüm uygarlık verilerinin ilkel ve barbar dönemlere ait yaşam biçimleri olduğunu dayatan Westernize (batılılaştırma) ilkesinin dünya ansiklopedilerince makul gösterilmeğe başlanmasıyla E. Yunan felsefesine duyulan takdir ve hayranlık hislerinin biraz daha itibarlı bir konuma geldiği kanısındayız.

Batı Uygarlığı üçlü bir saç ayağı üzerinde gelişmiştir. Rasyonel cephesi, Grek düşüncesi, yayılmacı dünya görüşü, Roma pragmacılığı ve fanatik cephesi de Hıristiyan haçlı ideolojisi ile donatıldığından, altılı bir karizmatik yapıya dönüşür. Yayılmacı siyasetinin sivriliği, teknolojik üstünlük, salt rasyonalizminin sevimsizliği Hıristiyan ruhaniyeti ve Hıristiyan haçlı taassubu da hümanist ambalajıyla giderilmeğe çalışılır. Batının bu altıgen tavır kabiliyeti her konum ve zamanda popülaritesini korumasında hayati bir öneme sahiptir. Bu nedenle Batı Uygarlığı'nın temel dinamiklerinden biri olan Grek felsefesi, ilmi veriler onun sanıldığı kadar orijinal olmadığını ortaya koymuş olsa da onurlu itibarı korunmaya alınmalıydı. Ancak, Antropolojik ve Etnolojik çalışmalar sonucu Mısır ve Mezopotamya'da ilmi, Hint'teki felsefi verilerin ortaya çıkarılması '**Yunan mucizesi**' nitelemesinin, değil bilimsel, rasyonel yanını da bırakmadı. Çünkü, her alanın niteleme ve yargılarını o alanın kavram ve deyimleriyle açıklamak gerekir. Mucize kavramı dinle ilgilidir, felsefi çabanın ortaya çıkışı ise sosyal bir olaydır. İلمي bağlamda sosyal olayların kaynağı nasıl olur da dini bir kavrama indirgenmeye çalışılır ? İmkansız olduğuna kesinlikle inanılan -Orta Doğu, Anadolu ve Hint uygarlıklarıyla ilgili antropolojik ve etnolojik araştırmalar ortaya konulmazdan önceki dönemlerde itibar gören bir değerlendirme olabilir. Bir sosyal olgunun ortaya çıkmasıyla hayretlerin gizlenememesi sonucunda bu tür bir hataya düşüldüğü savı da inandırıcı gelmiyor, insana.

Yukarıda belirtildiği gibi batılı sosyal kuramcılar '**Yunan mucizesi**' nitelemesinin yaygınlaştırılmasını batı uygarlığının geleceği açısından zorunlu görmüş olabilirler, ancak



temeli rasyonellik üzerine kurulan Batı düşüncesinin, bu irrasyonel deyimde nasıl oluyor da iyi tutumlar besliyor diye bir soru gelir düşünen insanların aklına. Bu sorunun şimdilik verilebilmiş makul bir cevabı var mı bilmiyoruz. Çoğu batılı kültür tarihçilerinin bunca karşıt belge ve bulgulara karşın hala ‘*Yunan mucizesi*’ nitelemesi üzerindeki ısrarlı tutumları anlaşılır gibi değil.

“Gerçek olan şey, Greklerin belli bir formalizmin mucidi olmalarıdır. Düşünceye düzeni, eyleme devamlılığı getirmek için, benzerlerine sahip olmayan akıl yürütme metotlarını derleyip topladılar,”<sup>81</sup> diyen Henry Dumery, bu konuda en makul ve gerçekçi belirlemeyi yapıyor. Greklerin her tür (din, felsefe, bilim, sanat, ahlak ve hukuk) bilgi ve hikmetin mucidi olduğunu savunan görüşler, ne denli hatalı, yanlı ve tutarsız ise, onların uygarlığa kattığı kültürel birikimin sadece bir Yunan safsatası olduğu düşüncesi de o kadar yanlı ve tarafgir bir tutumun sonucudur.

Yunan felsefesi için, ister övgünün övgüsü misali “**grek mucizesi**” ister yerginin yergisi misali “**Yunan safsatası**” nitelemeleri her türlü ölçülülükten uzak, yanlı, öznel ve gayrı ciddidir. Grek kültürü, bilimde, Mısır ve Mezopotamya, dinde; Anadolu kültürleri, Felsefede de Hint düşüncesinden etkilenmiştir. Ama bunları malzeme olarak kullanıp çimentosunu kendi katarak, Yunan uygarlığının kuruluşunda yararlanabilme becerisi E. Yunanlılara ait bir onurdur. Batı uygarlığı Yunan düşüncesinin miğferi etrafında şekillenmiştir, Hint düşünce çerçevesinde değil. Ancak batılı sosyal kuramcıların ilmi namuskârlığa riayet edemeyişleri, sorunun üzücü yanını teşkil ediyor. Yoksa, ilmi kendisini talep eden her kesimin malıdır. İلمي çalışmalarına ve uygarlığa yapılan katkılar ne ölçüde onurlu bir şeyse, onu kendimizden başkasına layık görmemek ya da hakikati saklamağa ve gizlemeğe çalışmak da aksine o denli itici bir tavidir.

---

<sup>81</sup> Korlaelçi, a. g. m. s.

## NOTLAR

\*Barbarlık : Barbar kavramı, ilk önce Yunanlılar, daha sonra da Romalılarca kendilerinden olmayan toplum ve gruplara verilen bir isim iken, daha sonraları, Hıristiyan Batı uygarlığının dışında kalan tüm uygarlıklara bu isim, sıfat olarak kullanılmaya başladı. Çünkü, Yunanlıların hem parlak bir medeniyeti olan milletlere (Mısırlılar, Persler) hem de cenkçi halk topluluklarına (İskitler, Sarmatlar, Cermenler, vb.) barbar demeleri bundandı...Hıristiyanlığın Romanın resmi dini olmasından sonra da barbarlık, Hıristiyan olmayan putperest, Mecusi, Budist, Şintoist ve Müslüman...hepsinin sıfatı oldu. Büyük Lügat ve Ansiklopedi. Cilt :II Meydan Yayınevi, İst. 1985, s. 149

Brehier'nin Felsefenin barbar kavimlerden E. Yunanlılara geçtiğini belirttiği ifadeyi řerh yapmadan kullanabilmek dūřünen insanları rencide ettiği kanaatindeyiz. Felsefe, barbarların dūřüncesi ise, barbar kavramına tarihi süreç içinde kazandığı anlam itibariyle müsbet yaklaşabilmemiz de mümkün olmadığına göre, bu durumda vahşilerden kültür almakla onlardan daha ilkel ve geri bir kültür çerçevesi içinde bulunduğu kabul edilmiş olmuyor mu ? İlkel ve vahşilerin kendilerinde bir üst-kültür derecesinde olanlara barbar demeleri, deyim yerindeyse, körün şaşıya - görmüyorsun, demesine benziyor.

\* j\*. Burnet :İngiliz asıllı, Yunanca ve Yunan kültürü uzmanı (1863-1928) Platon ve Aristoteles 'nun eleştirmeli eserlerini yayımladı.

\* Numenius : Suriye asıllı Yunan filozofudur. MS: 2. asırda Efamiye'de doğdu. Hayatı hakkında kesin bir şey bilmiyoruz. Opicana ve Osabius eserlerinden bir kısmını nakletmişlerdir. Eserin ismi ; 'Eflatun ve Akademiâlılar' 'Eflatunculuđun Sırları- Sayılar ve İyilik' Eserleri, İskenderiye okulunda yaygın olarak öğretilmekteydi. Pytagorasçı,Yeni Eflatuncu görüşün öncülerindendir. Plotinos'un talebesi oldu...Numenius, hocasının yaratma konusundaki görüşlerine önemli katkılarda bulundu. Hıristiyan ilahiyatındaki üç ilah'ı birbirinden ayırdığı ortaya çıkıyor; En büyük iyilik ki; varlığı zatından olan Monad'dır. İkincisi, dūřüncesiyle evreni yaratan yaratıcı. Üçüncüsü; evren'dir. Eflatun'un görüşlerini yorumlamasına gelince; ilk batı metafiziğinin temelindeki řark dūřüncesinin etkilerini derinlemesine araştırdı. Özellikle Musa Peygamberin öğretisini araştırdı.( Georges Tarabisi, Mucem'ül Felasife Beyrut, 1987,s. 624 )

\* Emile Brehier (1876-1952) 1919 'dan 1946'ya değin Sorbanne'da felsefe profesörlüğu yapan ünlü Fransız Felsefe tarihçisi.

\* İnsanlara has duyguların doğal belirtilere mal edilmesi (çev.)

\* şhabettin Sühreverdi (1155-1191) İslam Meşşai felsefesine reaksiyon olarak doğan İlluminisme (işrakilik) ekolünün kurucusudur. Meşşailikle tasavvuf arasında kendini konumlandıran Sühreverdi devlet otoritesini yıprattığı suçlamasıyla Halep'te idam edilmiştir.

# TÜRKLERİN İSLAMİYETİ KABULÜ VE ALEVİLİĞİN TÜRKLER ARASINDA YAYILMASI

**Metin BOZKUŞ\***

## **Giriş:**

Türklerin, İslâmiyetten önceki dini inançlarının tesbit edilmesi, İslâmlaşma sürecinde yaşanan dînî ve sosyal mücadelelerin anlaşılmasına ve bu inançlarla İslâm inançları özellikle de Şî - Batınî inançlar arasındaki benzerliklerin Türklerin İslâm'ı kabul edişlerinde etkili olup olmadığını bilmemiz açısından çok önemlidir. Bu konunun daha iyi anlaşılması için Türklerin eski inançlarına kısaca temas edeceğiz. Bununla beraber araştırmamızda özellikle Türkler arasında sırf siyasî maksatlara yönelik olarak yürütülen Şî-Alevî yayılmacılığını incelemeye çalışacağımızı, normal yollardan Türklerin İslâmlaşmasına katkıda bulunan diğer faaliyetlerin araştırmamızın kapsamı dışında bulunduğunu ve araştırmamızda sıkça kullandığımız Alevî kavramını da sadece Ali evladlarının siyasî haklarını savunanlar anlamında kullandığımızı ifade etmeyi gerekli görüyoruz.

## **1-Türklerin İslâmiyet'ten önceki Dini İnançları ve Bu İnançların İslâmlaşma Sürecindeki Etkileri:**

Türklerin İslâm öncesi dînî inanç sistemlerinde bir bütünlük olduğu söylenemez. Dini inançlar açısından bakıldığında, bütün bir Orta Asya'da inanç bazında tam bir çeşitlilik ortamı yaşanmaktaydı. Türklerin yaşadığı bölgelerin refah seviyesinin yüksek olması, başka milletlerin buralara akınlar yapmasına sebep olmuş ve dolayısıyla Budizm, Zerdüştlük, Mani ve Hıristiyanlık gibi dinler, Türkler arasında bir tepki görmeden rahatlıkla yayılmış ve varlıklarını sürdürmüşlerdir.<sup>1</sup> Çünkü Türklerin o dönemde inanç sistemlerinde organik bir bütünlük görülüyordu. Türkler, İslâm'dan önce, bütün dinlere karşı taassup ve dar görüşlülükten uzak bir şekilde son derece tolerans ve müsamaha ile yaklaşmışlardır.<sup>2</sup>

---

\* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırma Görevlisi

<sup>1</sup> Zekeriyâ Kitapçı, **Türkistan'da İslâmiyet ve Türkler**, Konya, 1988. s. 56-68.

<sup>2</sup> Bu konuda örnekler için bkz. **İbni Fazlan Seyahatnamesi**, Haz. Ramazan Şeşen, İstanbul, 1975.

<sup>3</sup> Hilmi Ziya Ülken, **Anadolu örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri**, AÜİF. Dergisi, XXVII s.5.

Başlangıçta Şamanizm Türklerin İslâm öncesi mensup oldukları bir din sistemi olarak anlaşılmış, ancak sonradan yapılan araştırmalarla Şamanizm'in, sırf Türklere has olmayan, bilakis bütün Asya'da yaygın olan bir sihir sistemi olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.<sup>3</sup> Ayrıca Şamanizm'in Türklere Moğollardan geçtiği, Moğol istilası öncesi Türk tarihinde Şamanizm'e ait hiç bir kayda rastlanmadığı görülmüştür.<sup>4</sup> Orta Asya topluluklarında sihrî-dînî hayat daha çok "Şaman" kavramı etrafında yoğunlaşmıştır. Ancak burada bütün dînî faaliyetlerin icracısının Şamanlar olduğu anlaşılmalıdır. Çünkü Şamanlık sadece vecd ve istiğrak tekniği olarak tarif edilmiştir.<sup>5</sup> Ayrıca bir inancın Şamanlık karakteri taşıması için, o inançta gayesi tanrılarla bağlantı kurmak olan rûhi mirac'ın temel prensip teşkil etmesi ve Şamanlığa mahsus vecd'in tatbik yeri bulması gerektiği ifade edilmektedir.<sup>6</sup>

Görüldüğü gibi eski Türk dini inançlarından sayılan Şamanlık bir din olmaktan çok temel prensibi ruhlara, cinlere, perilere emir ve kumanda etmek olan ve gelecekte haber vermek düşüncesi bulunan bir sihir sistemidir. Şamanlık Yer-Su inancının bir uzantısıdır. Esasen Şamanlık girdiği bölge halkının maneviyatına, ruh dünyasına bürünme kabiliyetinde bir inanç sistemidir.<sup>7</sup>

Türklerin İslâm öncesi dini inanç sistemlerinde genel olarak Gök-Tanrı inancı hakimdir. Gök-Tanrı, Bozkır kavimlerinin inancında tek yaratıcı olarak kabul edilmiş ve sistemin merkezinde yer almıştır. Gök-Tanrı'nın bütün kutsal varlıkların başında sayıldığına ve hepsine üstün geldiğine, yetkin bir iktidar sahibi olduğuna ve semavî bir mahiyeti haiz bulunduğuna inanılmıştır. Özellikle Eski Gök-Türk inançlarında, Gök-Tanrının tek yaratıcı varlık olduğu, ateş ve su gibi bazı şeylere kutsallık verilmekle beraber, sadece yer ile gök'ün yaratıcısı olan Tanrı'ya inanıldığı varsayılmıştır.<sup>8</sup>

Kısaca İslâmiyet'ten önce Türkler arasında tam bir din birliği ve hakimiyeti sağlanamamış , ancak toplumsal yaşantılarında dînî taassub ve

---

<sup>4</sup> Fuad Köprülü, **İslâm Sufi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri**, Çev. Yaşar Altan, AÜİF Dergisi, XXVIII, s. 141-153.

<sup>5</sup> İbrahim Kafesoğlu, **Eski Türk Dini**, Ankara, 1980, s.24. Mehmet Aydın, **Şamanizmin Eski Türk Dini Hayatı İle İlişkisi**, IX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, Ankara, 1994, II, s.492-493.

<sup>6</sup> Kafesoğlu, **a.g.e** s. 29., Cevat Hey'et, **Türklerin Tarih ve Kültürüne Bir Bakış**, Ankara. 1996. s. 58-60.

<sup>7</sup> Enver Behnan Şapolyo, **Mezhepler ve Tarikatler Tarihi**, İstanbul, 1964, s. 51-5\_

<sup>8</sup> Kafesoğlu, **a.g.e** 54-56., 63-64.

aşırıktan kaynaklanan -İran ve Bizans'ta yaşandığı gibi- din ve mezhep kavgalarına da rastlanmamıştır.

Türkler İslâm öncesinde pek çok dini benimsemiş olmakla beraber, inanç dünyalarında tarihleri boyunca en önemli yeri İslâmiyet teşkil etmiştir. Çünkü Türklerin yaşayışlarında olduğu gibi karakterlerinde ve zihinlerinde bugünkü ifadesiyle hep hürriyetçi ve demokratik fikirlerin hakim olduğu söylenebilir. Bundan dolayı Türklerin Emeviler döneminde, aslında karakterlerine ve düşünce sistemlerine uygun olan İslâmiyet'e karşı direnmelerinin sebeplerini Emeviler'in uyguladıkları yanlış politikalarda aramak gerekmektedir.<sup>9</sup>

Abbasiler döneminde Türklerin kısa bir zamanda ve kitleler halinde İslâmiyet'i kabul etmelerinde ise Abbasilerin uyguladıkları olumlu politikalarla birlikte Türklerin eski dini (Gök-Tanrı) inancının tesiri olmuştur. Çünkü İslâm öncesi Türk inanç sisteminin kendi içerisinde bir gelişim çizgisi izlediği ve nihayet kadir bir yüce yaratıcı, Gök-Tengri (Tanrı) inancına ulaştığı genel bir kanaat olarak benimsenmektedir.<sup>10</sup>

Türkler, İslâm öncesinde hayat şartları gereği şehircilikten uzak, çadırdan yaşamaya alışkın, basit bir hayat sürdürmüşlerdir. Bu nedenle din ve mezhep konularına pek ilgi duymamış, pek çok dini, hatta başlangıçta İslâmiyet'i benimsedikleri halde, yine de kendi millî geleneklerine bağlı kalmışlar, yaşantılarında bir değişikliğe gitmemişlerdir. Bu arada eski Şamanî inançlara benzeyen inançlara da sıcak bakmışlardır. Bu bağlamda, Türklere İslâmiyet'i seçtikten sonra en uygun gelen inançlardan birisi de keramet sahibi, her derde deva bulan ve gaibten haber veren Kam'ların yerine Müslüman Şeyhlerin ve Evliyanın geçmesi olmuştur. Bunlar göçebe Türklere İslâmiyet'i geniş, yumuşak bir ruh ve mana ile anlatmışlar ve Türklerin İslâmlaşmasında önemli katkılar sağlamışlardır.<sup>11</sup> Yine bu anlamda Hıristiyanlığın telkin ettiği, Allah'ın insana benzemesi, insanda cisimleşmesi ve İsa'ya hulûlü gibi ilkel zihinlere uygun gelen ve Şîf-Batinîlerce de benimsenen inançlar ve eski Türk inançları içinde değerlendirilen Gök-Tanrı inancı ile Hz. Ali'nin gökteki yeri arasında bir takım inanç benzerlikleri oluşturulmaya çalışılmıştır. Başlangıçta sırf siyasî maksatlar için faaliyet yürüten Şîf-Batiniler, Türkmenleri kendi sarflarına çekebilmek için onlara yalancı cennetler vaad etmişler, bunun yanında sünnî alimlerin de dinin

---

<sup>9</sup> İsa Doğan, **Anadolu'da Aleviliğin Doğuşu ve Samsun Aleviliği**, Samsun, 1990.s.15-16.

<sup>10</sup> Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, **Dinler Tarihi**, Ankara, 1988, s. 60.

<sup>11</sup> Osman Turan, **Selçuklular ve İslâmiyet**, İstanbul, 1993, s. 10-11.

ceza ve sorumluluklarını ön plana çıkarmaları Batınilerin işine yaramış ve Batınî inançlar Türkmenler arasında rağbet görmüştür. Çünkü Batınîler bütün dînî yükümlülükleri hiç bir engel tanımadan reddetmişlerdir. Böylece Batınîler eliyle farklı milletlerin eski inanç bakiyelerinden gelen hayal mahsülü pek çok hurafe, İslâm inançları içerisine girmeyi başarmıştır.<sup>12</sup> Türkler arasında Şîî-Alevî inançlar daha çok Batınîler ve İbahîler eliyle yayılmıştır.<sup>13</sup>

Netice olarak; başlangıçta bir kısım Türkler arasında İslâmiyet'in Mani, Budizm ve Şamanizm gibi dinlere en çok benzeyen Şîî-Batini kanallardan yayılmış olması mümkündür.<sup>14</sup>

## 2- Emeviler dönemi:

Türklerin İslâm dinini kabul etmeleri, Türk ve Dünya tarihinin önemli olaylarından biridir. Çünkü Türkler, İslâm ülkeleri içerisinde kısa zamanda devletlerini kurmuş, İslâm dininin en kuvvetli savunucuları ve İslâm medeniyetinin en büyük temsilcileri olmuşlardır.

Türkler, önce tek tek, sonra gruplar ve kitleler halinde İslâm dinine girmişlerdir. Müslüman olan Türkler, kendilerini İslâm devletinin hizmetinde bulmuşlar ve bunu takiben hızlı bir İslâmlaşma sürecine girmişlerdir.

Hz. Ömer'in hilafeti yıllarında başarılı komutanların sevk ve idaresindeki İslâm orduları, Suriye ve Bizans'a karşı tam bir başarı elde ettikten sonra İran'a yönelmişlerdir. Meşhur Kadisiye (M. 637) savaşında bozguna uğrayan Sasaniler, bundan sonra meydana gelen savaşlarda da İslâm orduları karşısında başarısız kalmışlardır. Böylece İslâm devletinin doğudaki sınırı Ceyhun nehrine kadar uzanmıştır.<sup>15</sup>

Hz. Ömer zamanında gerçekleştirilen fetihlerle Türklerin Müslüman Araplarla ilk temasları başlamıştır. Her ne kadar Hz. Ömer Müslüman askerlerin Ceyhun nehrini geçmelerini yasaklamışsa da, sonradan bu yasağa uyulmamış ve

---

<sup>12</sup> Tahir Harimi Balcıoğlu, **Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları**, Ankara, 1939, s. 67-68.

<sup>13</sup> Örnek olarak, Emeviler döneminde Ammar Bin Yezid H. 118 yılında Horasana gelir. İnsanları Abbasiler adına davette bulunur. Sonrada bu davetinden vazgeçerek insanları cinsel serbestliğe teşvik eder. Ardından Namaz, Oruç ve Hac gibi ibadetleri te'vil etmeye başlar. Orucu imamın adını anma, Namazı imam için dua etme, Haccı da imama yönelme olarak te'vil eder. (İbnü'l-Esir, **el -Kamil**, V.,s. 186-187)

<sup>14</sup> Z.Velidi Togan, **Umûmi Türk Tarihine Giriş**, İstanbul, 1981, I. s.78.

<sup>15</sup> Hakkı Dursun Yıldız, **İslâmiyet ve Türkler**, İstanbul, 1980, s. 6 vd. ; İbnül Esir, **el-Kamil Fi't-Tarih**, Beyrut, 1982. II. s. 542. ; Taberi, **Tarihü'r-Rusul Ve'l-Mulûk**, Tahkik, Muhammed Ebu Fadl İbrahim, Kahire, 1993. IV. s. 72-77.

Arap İslâm orduları aşağı Türkistan'a doğru fetih akınlarını sürdürmüşlerdir.<sup>16</sup> Önceleri bu akınlar fetih hareketinden çok taciz etmeler ve baskınlar yapma tarzında, yağma ve ganimet hareketleri olarak sürdürülmüştür. Kuteybe b. Müslim (ö.M.715)'in Horasan'a vali olarak atanmasıyla birlikte, fetih hareketleri hızlanmış, Baykent, Buhara ve Semerkant gibi önemli ticaret merkezleri fethedilmiştir.<sup>17</sup> Ne yazık ki; Kuteybe, askerî sahada gösterdiği başarıyı İslâm dininin yayılmasında gösterememiş, fethettiği yerlerde yağma ve katliamlarda bulunmuştur.<sup>18</sup>

Türkler İslâmiyet'i tanımadan önce Budizm, Zerdüştilik, Maniheizm, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi bazı dinleri kabul etmişlerdir.<sup>19</sup> Biz burada Türklerin İslâmiyet'ten önceki dini tarihleri üzerinde duracak değiliz, ancak, Türklerin Araplarla çok erken başlayan doğrudan ilişkilerine rağmen, toplu olarak İslâmiyet'i kabul etmeleri ve devlet kuracak çokluğa ulaşabilmeleri, üç asırlık bir zamanı gerekli kılmıştır. İslâm öncesinde pek çok dinin Türkler arasında benimsenip, kendisine taraftar bulması, Türklerin her türlü inanca açık olduklarını göstermektedir. Burada aklımıza, Türklerin Müslümanlarla ilk ilişkilerinden itibaren, Türkler arasında, karakterlerine uygun olan İslâmiyet'in yayılmasının neden çabuk olmadığı sorusu gelmektedir. Şüphesiz bunda Emevi idarecilerinin yanlış politikaları, etkili olmuş ve bu politikalar, Türklerin Araplara karşı kin ve nefret duygularını artırmış ve İslâmiyet'i kabul etmelerine de mani olmuştur.<sup>20</sup>

Ayrıca Emeviler döneminde fethedilen bölgelerde İslâmiyet'i kabul eden, ancak, Arap olmayan müslümanlar "Mevalî" sayılmış ve Mevalî, idarî, siyasî, iktisadî ve sosyal bakımlardan yönetim nazarında ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmüşlerdir. Bunlar Müslüman olmalarına karşın, her türlü vergiyle mükellef tutulmuş ve fetihlere piyade olarak katılmalarına rağmen, Arap süvarilerden daha az aylık ve daha az hisse almışlardır.<sup>21</sup> Bu durum onları bir nevi Arapların hamisi olan Emevi devletine karşı kin beslemeye götürmüştür. Özellikle Emevilere karşı isyan faaliyetlerini yürüten Abbasi ailesi, Mevalî'nin nüfus olarak hakimiyetinden dolayı faaliyetlerini Horasan'da yoğunlaştırmış , isyanı yöneten Ebû Müslim'in

---

<sup>16</sup> Kitapçı, **a.g.e**, s. 78-79.; Welhausen, J., **Arap Devleti ve Sukutu**, Çev. Fikret Işıltan, İstanbul ,1960. s. 89.

<sup>17</sup> Taberi, **Tarih**, VI. s. 439-445.

<sup>18</sup> Turan, **Selçuklular ve İslâmiyet**, s.10-11.

<sup>19</sup> Kitapçı, **a.g.e**, s. 56-71.

<sup>20</sup> İbnül-Esir, **el-Kamil**, III, s. 29.

<sup>21</sup> **Doğuştan günümüze Büyük İslâm Tarihi**, Heyet, İstanbul ,1986,III,s.336.; A. Aziz Duri, **İlk Dönem İslâm Tarihi**, Çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul, 1991, s. 116.



nezaretinde Mevali'den oluşan daî ve nakîbler eliyle gizlice teşkilatlanıp isyan hazırlıklarına başlamışlardır.<sup>22</sup>

Esasen Emevi yönetiminin İslâm'ın yayılmasından çok, Arap saltanatına önem vermesi ve Türklere karşı tam bir istila hareketine girişmiş olması, Türkler arasında İslâmiyet'in yayılmasını geciktirmiştir. Bu dönemde İslâm devletinin çeşitli kademelerinde çalışan Türklerin sayıları son derece azdır ve bunlar da çoğunlukla askeri maksatlarla istihdam edilmişlerdir. Yine Emeviler döneminde büyük fetihler yapılmasına ve farklı milletlere mensup insanların devlet hizmetine girmesine rağmen, devlet kademelerinde fazla nüfüz sahibi oldukları görülmemiştir.

Aslında Emeviler, ömer b. Abdülaziz dönemi istisna edilecek olursa, yönetimlerinde kötü bir uygulama sergilemişlerdir. İslâm'ın yönetim için şart koştuğu insanî değerler, hak, adalet ve eşitlik gibi yüce kavramlar, Hz. Peygamber ve sahabe döneminin sayfalarını süsleyen tatlı ve özlenen hatıralara dönüşmüştür.

Emevilerin yönetimdeki yanlış politikaları yüzünden İslâm dini ilmî gayelere dayalı olarak değil de, siyasî maksatlara yönelik olarak yayılmış ve bu yüzden Emeviler döneminde İslâmiyet'in inanç esaslarını sağlıklı bir şekilde temel kaynaktan alma imkanına sahip olamayan Türkler, başlangıçta gerçek İslâm'la değil de Alevî propagandacıların dînî olmaktan çok siyasî gayelerine hizmet eden bir din anlayışı ile karşı karşıya gelmişlerdir.<sup>23</sup>

Sonuç olarak; Emeviler döneminde Türklerin yaşadığı bölgelere yapılan fetih hareketleri, tam anlamıyla bir gönül fethi sağlayamamıştır. Bundan dolayı da Emevi idarecileri Türklerin yerli örf ve adetlerine saygı duymak ve uygulamalarında kolaylık göstermek zorunda kalmışlardır. Ayrıca bu dönemde Türkistan'a giden farklı grupların propagandacıları da bölgenin millî adetleri üzerine eğilmek zorunda kalmışlar ve eski Şamanî inançlarla birlikte İslâm inançlarını yanlış yorumlamaları sonucu yeni bir takım dinin özünde olmayan batıl inançlar icad etmişlerdir.

Emeviler zamanında Türklerin İslâmiyet'le tanışmalarını ve Emevilerin genel politikalarını aktardıktan sonra, Türkler arasında faaliyet yürüten Şîî-Alevî taraftarların kendilerine taraftar bulmak için giriştikleri faaliyetlerini ve bu faaliyetler karşısında Türklerin durumunu aktarmaya çalışacağız.

---

<sup>22</sup> Welhausen, J., **a.g.e.**, s. 234-236.; Duri, **a.g.e.**, s. 119, 127.

<sup>23</sup> Doğan, **a.g.e.**, s. 18.; M.G.S. Hodgson, **İslâm'ın Serüveni**, Çev. Heyet, İstanbul, 1995, I/ 225-26.; Duri, **a.g.e.**, s. 120-22.

İslâm tarihinde, Haşimilerle Emeviler arasında süregelen ve temeli cahiliyye dönemine kadar uzanan rekabet ve düşmanlıkların, İslâmiyet'in doğuşu ve yayılışı sürecinde de devam ettiğini, İslâmiyet'in yayıldığı her bölgeye bu ayrılık ve rekabetin taşındığını görmekteyiz. Daha Emevilerin ilk yıllarında Türkistan'a yapılan fetih akınları ile birlikte, gönüllerinde, Sıffin, Cemel ve Kerbela olaylarının tükenmez acılarını duyan ve Emevilere karşı kin ve nefret duyguları besleyen binlerce insan da bu akınlarla birlikte Türkistan'a götürülmüşlerdir. Ayrıca yapılan akınlarda başarılı olamayan Emevi yönetimi, bu defa Türkistan bölgelerine kolonizatör Araplar getirtmiş ve yaklaşık elli bin Arap süvari Toharistan ve Kuhistan bölgelerine yerleştirilmişlerdir.<sup>24</sup> Yine aynı dönemde Ali evladlarına ve taraftarlarına karşı yürütülen baskı ve takipler sonucu uzak bölgelere kaçmaya mecbur kalan Şîf-Alevîler, Irak bölgesiyle Türkistan ve İran yaylalarına dağılmışlardır. Taberistan, Azerbaycan ve Hazar denizi kıyılarında Alevî-Şîf taraftarların sayısı gittikçe artmıştır. H. 98 yılından, Abbasi halifesi Mansur zamanına kadar kırk yıl, Türkistan ve Cürcan'da aralıksız Alevîlik propagandaları yapılmıştır.<sup>25</sup>

Türkler, Emevi İslâm orduları ile karşılaşmadan önce, Müslüman tüccarlar ve Alevî daîler vasıtasıyla Şîf-Alevî inançları kısmen tanımışlardı.

Türkler arasında dînî ve mezhebî faaliyet yürüten Alevî daîler, Türklerin Emevi zulmü karşısında duydukları kin ve nefret hislerini kullanmışlar ve Türkleri Emevi iktidarına karşı müteyakkiz bir hale getirmişlerdir.<sup>26</sup> Ancak yaşadıkları hayat şartları gereği, İslâm'ın inanç ve ibadet esaslarını temel kaynaklardan öğrenemeyen ve bu konularda detaylı bilgiye sahip olamayan Türkler, din adına kendilerine ulu-orta ne telkin edilmişse, onları gerçek kabul etmişler ve bu arada önceden sahip oldukları eski inançlarını da bu yeni dinin inançları ile kaynaştırmışlardır.

Yine Emevi hakimiyeti altında yaşayan ve kendi millî benliklerini koruyamayan toplulukların, Emevilere karşı duydukları memnuniyetsizlik de Şîf-Alevî daîlerin faaliyetlerine yardımcı olmuştur. Emevi valilerinin baskılarına dayanamayıp isyan eden Türkler, bu defa Şîf-Batinî görüşlerin tesirinde kalmışlardır.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Balcıoğlu, **a.g.e.**, s. 119.; Duri, **a.g.e.**, s. 138.

<sup>25</sup> Balcıoğlu, **a.g.e.**, s. 50-51.

<sup>26</sup> Doğan, **a. g. e.**, s. 17.; E. Ruhi Fığlalı, **Türkiye'de Alevilik Bektaşilik**, İstanbul, 1994, s. 76.

<sup>27</sup> Balcıoğlu, **a.g.e.**, s. 124.; Fığlalı, **a.g.e.**, s. 77.\_

Türkler, Emevi yönetiminin yanlış politikaları sonunda ortaya çıkan isyan hareketlerinin başında bulunmuş, hak ve adalet adına Ehl-i Beyt için mücadele vermiş ve neticede Abbasilerin hilafeti elde etmelerini sağlamışlardır.

Görüldüğü gibi İslâm'ın ilk yıllarından itibaren meydana gelen ve temelinde bütünüyle iktidar mücadelesi yatan, Kerbela ve benzeri trajik olaylar, Türklerin İslâmiyetle tanışmalarında ve hayatlarının devamında canlılığını sürekli korumuştur.

### **3- Abbasiler Dönemi:**

İslâm devleti, Emeviler zamanında birçok kavmi içinde barındıran bir imparatorluk olmasına rağmen, devlet yönetimi temelde koyu bir Arap milliyetçiliği esasına dayanmış ve birbirine kan bağı ile bağlı sosyal bir sınıf teşkil eden Emevi taraftarı Arapların hakimiyeti altında varlığını sürdürmüştür. Arap olmayan diğer müslüman topluluklar içtimaî ve iktisadî bakımdan ezilmiş ve yönetim tarafından köle muamelesi görmüştür.<sup>28</sup> Bu nedenlerden dolayı, imparatorluk sınırları içerisinde yönetime karşı kin besleyen, gayrimemnun bir kitle oluşmuştur. Bu kitlenin yönetim aleyhine giriştiği faaliyetler kısa zamanda etkisini göstermiş ve Ebû Müslim Horasani'nin başlattığı isyan faaliyetleri sonunda, Emevi yönetimi doğuda, hem dînî ve hem de sosyal ve siyasal otoritesini kaybetmiştir.<sup>29</sup>

Emevilerin Hz. Ali evladına reva gördükleri zulümler sürüp giderken, toplumda onlara karşı direnme ve özellikle Kerbela katliamının öcünü alma arzusu günden güne güçlenmiştir. Bu durumu fırsat bilen Abbasoğulları, hilafeti elde edinceye kadar Ehl-i Beyt adına mücadele ettikleri görüntüsü vermişlerdir.<sup>30</sup>

Abbasiler adına yürütülen faaliyetin başında bulunan İmam Muhammed b. Ali el-Abbasi, saltanatın el değiştirmesinden önce toplumun zihnen bu değişikliğe hazırlanması gerektiğine inanarak, hazırlıklı ve planlı bir şekilde faaliyet yürütülmesini çevresindekilere telkin etmiştir. Uyanıklığı ve ileri görüşlülüğü ile tanınan İmam Muhammed b. Ali, taraftarlarına davet esnasında, halka herhangi bir kişinin ismini vermemelerini, sadece Ehl-i Beyt etrafında toplanmaya davet

---

<sup>28</sup> M. Şemsettin, **Maziden Atiye**, İstanbul, 1339 s.127.

<sup>29</sup> H. Dursun Yıldız, **İslâmiyet ve Türkler**, İstanbul,1980, s.48-50; Günaltay, **a.g.e.** s.132-133.

<sup>30</sup> İbrahim Hasan, **İslâm Tarihi**, Çev. İ.Yiğit-S.Gümüş, İstanbul, 1991.II. s.389-390.; Cemal Şener, **Alevilik Olayı**, İstanbul,1995, s.53-60.

etmelerini istemiştir.<sup>31</sup> İmam Muhammed b. Ali, Kûfe ve Horasan'ı davetinin yayılması için uygun iki merkez olarak görmüştür. Çünkü Kûfe uzun zamandır Ehli Beyt taraftarlığının merkezi durumunda olmuş, Horasan halkı da Şîlik düşüncesini kolayca benimseyen bir görünüme hazır görünmüştür.<sup>32</sup> Neticede Mevalf'nin, Emevi iktidarına karşı oluşan memnuniyetsizliği yanında, Arap kabileleri arasındaki eski kan davalarının sürmesi<sup>33</sup> ve bazı siyasî grupların iktidar olma hırsları sonucu Emevi devleti yıkılmış ve onun yerine Abbasiler devleti kurulmuştur (M. 750).<sup>34</sup> İslâm İmparatorluğunda yönetime Emevilerin yerine Abbasilerin geçmesi, yalnız basit bir hükümet darbesi ve bir hanedan değişikliği olmayıp, aynı zamanda İslâm tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Emevilerin yanlış politikaları yüzünden birbirine dostca yaklaşamayan Araplar ve Türkler, Talas Savaşı (M.751) ile Çinlilere karşı ortak mücadele etmişlerdir. Bu savaş sonrası oluşan, dostluklar beraberinde Türklerin hızla islâmlaşmasını ve İslâm devletinin hizmetinde görevler almasını sağlamıştır. Yaklaşık yüz yıla yakın savaşlarla geçen Türk-Arap ilişkileri yerini dostluğa, barışa bırakmış, kanlı savaşlar son bulmuş ve iyi ilişkiler başlamıştır.<sup>35</sup>

Emevilere tepki olarak ortaya çıkan Abbasi hareketi başarılı olunca Abbasiler, devlet politikasında hak ve sorumluluklara dayalı bir idareyi oluşturmaya çalışmış, idaredeki olumsuzlukları olabildiğince gidermeye gayret etmişlerdir. Bu uyumlu politikalar Türkler arasında İslâmiyet'in yayılmasına hız kazandırmıştır. Ayrıca Abbasiler, yönetimi ele geçirmek için yaptıkları mücadelelerde kendilerine destek veren Türk ve İran unsurlarına yönetimlerinde, idarî, siyasî ve askerî kadrolarda görevler vermişler<sup>36</sup>; bir nevi Emevilerin Arap milliyetçiliği tutumuna reaksiyon olarak, yönetimde Arapları dışlayan bir politika uygulamaya koymuşlardır.

Abbasiler ile birlikte cemiyetin içtimaî, fikrî ve iktisadî yapısı da büyük değişikliğe uğramıştır. Bu dönemde iktidarı kaybeden Araplar, kendilerine

---

<sup>31</sup> İbnü'l-Esir, Horasana giden Abbasi daisi Ziyad Ebu Muhammed'e, Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'ın tavsiyelerini anlatırken, Fatıma evladı konusunda aşırı olanlarla tartçmamasını telkin etmiştir. Bunlardan birisi de Galip idi. Ziyad, Abbasiler için davet etti, Emevilerin zulümlerini anlattı, insanlara ikramlarda bulundu. Ziyad, Galip'le Abbasoğulları ile Ali evlatlarının fazileti konusunda tartçtı. (İbnü'l-Esir, **Kamil**, V, s.143-144.)

<sup>32</sup> İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, V, 410 ; Taberi, **Tarih**, VII, 49-50; İbrahim Hasan, **a.g.e.**, II, s.295-96, 389-390.

<sup>33</sup> İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, V, s. 127.

<sup>34</sup> İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, V, s. 408, ; Taberi, **Tarih**, VII, s. 30.

<sup>35</sup> Yıldız, **a.g.e.**, s.33-39; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, V, s-449.

<sup>36</sup> **Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi**, Haz. Heyet, III, s.337-340.; Hodgson, **a.g.e.**, s. 233.

iktisadî ve fikrî sahalarda yeni imkanlar bulmuşlardır. Fikrî ve ticarî hayat gelişmiş, büyük şehirler birer ilim merkezi olmuş, müslüman tüccarlar Çin'den İskandinav yarımadasına kadar uzanan bir sahada ticaret faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.<sup>37</sup>

Türkler, Abbasilerin ilk yıllarından itibaren, devlet hizmetinde vazife almışlar, Halife, Me'mun ve Mu'tasım dönemlerinde bu durum artarak devam etmiştir. Bu halifelerin Türklere karşı olumlu yaklaşımları sonucu Aşağı Türkistan halkı büyük çoğunlukla İslâmiyet'i kabul etmiştir.<sup>38</sup>

Kısaca; Abbasiler döneminde Türklerle Araplar arasında sağlanan dostluk ticari ilişkilerin gelişmesi ve tüccarların arkasından onları, dervişlerin ve sufilerin takip etmesi Türkler arasında İslâmiyet'in gelişmesine büyük katkılar sağlamıştır.

Abbasiler döneminde Türkler arasında İslâmiyet'in yayılmasını ve Türklerin Abbasiler zamanında kitleler halinde İslâmlaşmasını naklettikten sonra, bu dönemde Türkler arasında Alevî-Şîî inançların nasıl yayıldığı konusunu incelemeye çalışacağız.

Abbasiler döneminde Türklerle Araplar arasında başlayan dostane ilişkiler ve Talas savaşı sonrasında gelişen müsait ortam, Şîî-Alevî daîlerin Türkistan'a ulaşmasına ve Alevî-Şîî inançların bu bölgelerde yayılmasına hız kazandırmıştır.

Abbasiler, bütün faaliyetlerinde ve Alevî-Şîî isyanlarda kendilerini hep Ehl-i Beyt'in hadimi olarak göstermişler ve bundan da Ali evladları anlaşılmalıdır.<sup>39</sup> Abbasoğullarının hilafete geçmeleri ile, Alevî daîler de bu durumu izah etmede zorlanmışlardır. Böylece Emeviler zamanında Ehl-i Beyt adına yürütülen isyanlar ve akıtılan kanlar bir fayda vermemiş, Ali evladlarının hilafetten mahrum kalması, gönüllerde kapanmaz yaralar açmıştır. Ehl-i Beyt adına yürütülen bütün faaliyetlerde Türkler de önemli görevler almışlardır.<sup>40</sup>

Emevilerden sonra Abbasilerin hilafete geçmeleri ile hilafet, makamından mahrum kalan Ali evladı taraftarı Şîîler, büyük bir ümitsizliğe düşmüş, Abbasiler ise bu durum karşısında, Alevî-Şîîleri kazanmak için büyük miktarlarda paralar vermek suretiyle onların gönüllerini almaya çalışmışlardır.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> Yıldız, **a.g.e.**, s. 49-50.; Duri, **a.g.e.**, s. 129-130.

<sup>38</sup> F. Köprülü, **Türk Tarihi Dinisi**, Haz. Abdullah Aykın, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1991, s. 65-66.; Duri, **a.g.e.**, s. 132-33.\_

<sup>39</sup> İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, V. s. 408-409.; Hodgson, **a.g.e.**, s. 227-28.

<sup>40</sup> İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, VI. s. 447, VII. s. 449.; Hodgson, **a.g.e.**, s. 229.

<sup>41</sup> Ali evladı taraftarlarının isyanları için Bkz. Taberi, **Tarih**, VII. s. 864-866, İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, VII, s.130 v.d.

Emevilerin zulümlerinden dolayı Türkistan'da yoğun faaliyetler yürüterek buralarda Şîî-Alevîliğin yayılmasını sağlayan ve kuvvetlerini toplayarak, Abbasilerin iktidara gelmesinde önemli rol oynayan Ebû Müslim'in, Bağdat'ta Abbasiler tarafından idam edilmesi, Abbasilere karşı yeni halk hareketlerinin doğmasına ve Şîîliğin kuvvetlenmesine yardımcı olmuştur.<sup>42</sup> Ebû Müslim'in öldürülmesi Şîî-Batinîlerin işini kolaylaştırmış, Şîî-Batinîler, Ebû Müslim'in ölmediğini ve Rey'de gizlendiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>43</sup> Bu ortamda Abbasiler, bir yandan, askeri kadrolarında Türklerden istifade etmişler ve Türklerden oluşan orduyu Şîî-Batinîlere karşı kullanmışlardır. Ancak Şîî-Batinîler de boş durmamış her fırsatta bölgenin eski kültür ve inançları ile kaynaştırdıkları kendi görüşlerini İslâmiyet adına yaymaya çalışmışlardır. Bu dönemde Türkler İslâmiyeti Araplardan çok Acemler vasıtasıyla, Horasan ve Maverâünnehir yoluyla almışlardır.<sup>44</sup> Ancak bu bağlamda, Türlerin bir kısmının Şîî-Batinîlerle temasının olması, onların bütünüyle sünnî İslâm anlayışı dışında bir anlayışa sahip oldukları anlamında anlaşılmalıdır. Çünkü Türklerin İslâmiyet'i daha yakından tanıma fırsatı buldukları Abbasiler döneminde, aralarında çok sayıda sünnî davetçiler de bulunmaktaydı.<sup>45</sup>

Abbasilerin ilk döneminde Ali evladı taraftarlarına baskı ve zulüm yapılmasının ardından, Emevilerin son döneminde Medine'de Ehli Beyt ve Abbasoğullarından bir kısmının biat etmesi sonucu halifeliğini ilan ettiği halde o dönemde itibar görmeyen Muhammed b. Abdullah'ın halifeliğine İmam-ı Azam bir fetva ile destek verince, iktidardaki Abbasoğulları derhal Medine üzerine yürümüşler ve H. 145 yılında Muhammed b. Abdullah Medine'de, Halife Mansur'un amcası İsa tarafından öldürülmüştür.<sup>46</sup> Bu olaylardan sonra Abbasilerin ardı arkası kesilmeyen baskılarından kurtulmak için, Alevîler hilafet merkezinden uzak olan, Horasan ve Türkistan gibi bölgelere kaçmışlar ve buralarda Şîîlik propagandası yayılmaya başlamıştır.<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, V, s. 481-482.

<sup>43</sup> Bağdadi, Abdülkahir, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Çev. E. R. Fırlalı, Ankara, 1991, s. 199-200.

<sup>44</sup> Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara, 1984, s.21.

<sup>45</sup> Claude Cohen, **Osmanlılardan önce Anadolu'da Türkler**, Çev. Yıldız Moran, İstanbul, 1970.s.81.

<sup>46</sup> İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, V, s. 529-543.; Hodgson, **a.g.e.**, s. 238.\_

<sup>47</sup> Mesudi, **Murucu'z-Zehab**, Tahkik, Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, Beyrut, 1988, VI. s. 189-202.

Halife Me'mun döneminde oluşan geniş fikir hürriyetinden istifade eden Şîilik ve felsefe akımları, bu dönemde ciddî bir yayılma trendi sağlamıştır. Hatta Halife Me'mun Ali soyundan gelenleri halife yapmak için bir gayret içerisine girmiş, ancak Abbasi ailesi buna mani olmuştur.<sup>48</sup> Ayrıca bu dönemde Arapça'ya terceme edilen farklı kültürlere ait eserler, müslüman halkın inançlarını olumsuz yönde etkilemiştir. Yaygınlaşan bu fikirler neticede eski pagan dönemi düşüncelerinin yeniden yerleşmesine zemin hazırlayarak, Zerdüştlük, Maniheistlik, Mazdekilik ve Şamanizm gibi dinlerden aşırılan inanç unsurları İslâmî inançlar arasına sızmayı başarmıştır. İslâm mezhepleri tarihinde gördüğümüz binbir türlü inanç yolları bu kaynaklar vasıtasıyla geçmiştir.<sup>49</sup>

Başlangıçta Ehl-i Beyt'e sevgi taraftarlığı ile ortaya çıkan samimi anlayışlar, zamanla batınî fikir akımları yüzünden çığırından çıkmıştır. Özellikle Abbasilere karşı oluşturulan tüm düşünce ve eylemler, kendilerine en uygun ortam olarak Maveraünnehir bölgesini görmüşlerdir. Çünkü Alevî-Şîî yanlıları, Abbasilerin ilk yıllarında Emevi dönemini arayacak hale gelmişlerdi. Bundan dolayı görüşlerini daha kolay yayabilmek için Türkistan'ı dolaşmış ve Türk kabileleri arasında onların her türlü inançlarına uygun mesajlar vermişlerdir. Böylece, eski Türk İnançları ile Şîî-Batinî inançlar arasında bir kaynaşma oluşmuştur. Bu Şîî-Alevî taraftarları Türkmen-göçebe kabileler arasında Ehl-i Sünnet inançlarına ters Batinî zümrelerin ve tarikatlerin doğmasına ve yayılmasına sebep olmuşlardır.<sup>50</sup>

Kısaca, Abbasiler zamanında ortaya çıkan bazı siyasî ve itikadî isyanların bastırılmasında, Türk kabilelerinin bazıları taze kuvvet olarak kullanılmışlardır. Bu durumda Abbasiler'e karşı faaliyet yürüten gruplar da Maveraünnehir bölgesindeki yine bazı Türk kabilelerinden istifade etme yoluna gitmişlerdir. Böylelikle eski Türk inançları ile Şîî-Batinî inançlar arasında benzerlikler ve yakınlaşmalar sağlanmıştır. Ancak bu dönemlerde Şîî-Batinî etkisinde kalan bölgelerde yaşayan Türkler, nazari ve kapalı inançlardan çok, sıradan telkinlere daha müsait idiler. Çünkü bu insanlar dinî ve felsefî görüşlerin oluşturduğu inançlarla ilgili tartışmaları anlayacak ve kavrayacak bir yapıya sahip değillerdi.

---

<sup>48</sup> M. Şemseddin, **a.g.e.**, s. 131-132; Montgomery Watt, **İslâmî Tetkikler**, Çev. Dr. Süleyman Ateş, AÜİF Yayını, LXXXIII, s. 56.

<sup>49</sup> Balcıoğlu, **a.g.e.**, s.122, Köprülü, **Türk Tarihi Dinisi**, s.119-120.; Duri, **a.g.e.**, s. 131.

<sup>50</sup> Köprülü, **Türk Tarihi Dinisi**, s. 59-61.; M. Şemseddin, **a.g.e.**, s.135-145.; Duri, **a.g.e.**, s. 119, 134.

#### **4- Şehirli ve Göçebe Türklerin İslâmiyet'i Anlayış ve Kavrayıştaki Farklılaşma Faktörleri:**

Türkler, başlangıçta İslâmiyet'i normal şartlarda bilginler eliyle değil de, daha çok mistik yönü ağır basan dervişler eliyle öğrenmişlerdir. İslâmiyet'i kabul ederek şehirlerde yaşayan Türkler, zamanla devletin desteklediği medreselerde öğretilen kitabî-dînî icapları benimseyip dinin emirlerini yerine getirmeye çalışmışlardır. Bunun yanında sürekli göçebe hayatı yaşayan, İslâmiyet'in bilgiden ziyade duygusal yönünü ön planda tutan ve İslâmiyet'i şeklen ve sathî bir şekilde benimseyen Türkmenler ise, daha çok eski Türk inançlarına bağlı bir dînî hayatı sürdürmeye çalışmışlardır.<sup>51</sup>

Şehirde yerleşik hayata bağlı olarak yaşayan ve yüksek tabakaya mensup olan Türkler yerleşik olmanın getirdiği imkanla, İslâmiyeti bilgiye bağlı ve temel esaslarına uygun olarak öğrenmişlerdir. Böylece İslâm'ın kitabî kaynaklarına dayanan bir İslâm anlayışı olan, Sünnî Müslümanlığı benimsemişlerdir. Göçebe hayatını sürdüren Türkler ise eski yaşantılarının bir devamı olarak, Müslüman olduktan sonra da kadın erkek bir arada bulunmuş, merasimlerini büyük bir vecd ve heyecan içinde müzik ve raks (semah) ile yapmışlardır. Eski Türk inançları tarikatlara da sızmıştır. Mesela Rifai tarikatının kurucusu Ahmet Rifai ve müridleri, Türkler Irak'a gelinceye kadar ateş tutma ve şiş batırma ve benzeri şeyleri bilmezlerdi. Yine Ariflerin uzun zaman aç kalmaları, herkesin yapamayacağı büyük ve ağır işleri yapmaya çalışmaları ve gelecekte haber vermeleri gibi inançlar Şamanların usullerinin bir devamı olarak Türkler tarafından tarikatlere sokulmuştur. Yine yağmur isteme esnasında başın açık, saçların dağınık olması ve semaya doğru bir takım sözlerin söylenmesi ile Müslümanların yağmur duası esnasında yaptıkları uygulamalar arasında benzerlikler vardır.<sup>52</sup>

İslâmiyet'i sathî bir şekilde anlayan ve İslâm kültür merkezlerinden uzak sahalarda göçebe olarak yaşayan Türkmenler uzun zaman eski inançlarını Müslüman olduktan sonra da korumaya çalışmışlardır. XVIII. Yüzyıl'da bile Kıpçak bozkırlarında göçüp konan Kazak-Kırgızların müslümanlığı Şamanî inançlarla karışıktı.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> M. Eröz. **Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik**, İstanbul, 1977. s. 203.

<sup>52</sup> Şerafettin Yaltkaya, **Eski Türk Ananelerinin Bazı Dini Müesseselere Tesirleri**, II. Türk Tarih Kongresi Kitabı, İstanbul, 1943, s. 691-696.

<sup>53</sup> Abdülkadir İnan, **Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları, Makaleler ve İncelemeler**, II, Ankara, 1987, s. 464.



İslâmiyet daha IX. ve X. yüzyıllarda göçebe Türkmenlerle, şehirli halk arasında yayılmaya başladığında, iki sosyo-kültürel ortama göre biçimlenmiştir. Göçebe Türkmenler önce İran, sonra da Türk sufiler eliyle getirilen tasavvuf ağırlıklı bir mistik Müslümanlık anlayışını benimsemiş, kısa zamanda bu Müslümanlık anlayışı geleneksel inanç yapılarını özümseyerek, Sünnî Müslümanlıktan bazı bakımlardan farklılaşmıştır. Bu göçebe Türkmenler şehirlilerden farklı olarak medreseden habersiz ve ondan mahrum bir hayatı yaşamak zorunda kalmışlardır. Zira sürdürdükleri devamlı göçebe halindeki hayatları, bu teması azaltmış ve bilgiye dayalı Müslümanlığın gereklerini kavramaya ve yerine getirmeye imkan vermemiştir. Çoğunluğu okuma yazma bilmeyen bu insanlar, İslâmiyet'in inanç esasları ile namaz ve oruç gibi fedakarlık ve disiplin isteyen ibadetleri ne kavrayabilmiş ve ne de yerine getirebilmiştir. Bu Müslümanlık göçebe Türkler eliyle XI. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya taşınmıştır.<sup>54</sup>

İslâmiyet'i benimsedikten sonra da göçebe Türklerin hayatında varlığını sürdüren eski inançlar, bu insanlar tarafından yadırganmamış, ancak bir takım anlam değişikliğine uğramıştır. Ayrıca göçebe Türkler arasında, daha çok sûfi ağırlıklı fikirler arasında gelişen Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisinin etkin olduğu bir dini anlayış da yayılmıştır. Ve bunlar eski inançlarını İslâmî çerçeve içerisinde sathî de olsa devam ettirmişlerdir.<sup>55</sup>

Neticede; göçebe Türkler, bu eski anlayışlarından, hayatın her safhasında canlı bir şekilde yaşatıldığı, dede ve babalar hakimiyetine dayanan, kendine özgü bir Türkmen Sünnîliği oluşturmuşlardır. Böylelikle sıradan dervişler kanalıyla öğretilen İslâm inançları ile medrese öğrenimine dayanan dînî öğretim farklılaşması da ortaya çıkmıştır.

---

<sup>54</sup> A. Yaşar Ocak, **Babailer İsyanı**, İstanbul, 1996, s. 445-46.

<sup>55</sup> Fuad Köprülü, **Osmanlı Devletinin Kuruluşu**, Ankara, 1988. s. 47.

# ÇAĞDAŞ BİR DÜŞÜNÜR VE MÜFESSİR OLARAK MUHAMMED ESED

(Lwow/Polonya 1900-İspanya 1992)

Arş. Gör. İsmail ÇALIŞKAN\*

## I- GİRİŞ:

Baş döndürücü bir hızla geçen zaman ve ona yetişmeye çalışan insanlığın yaşamı, her zaman olduğu gibi, bütün yönleriyle hızlı bir değişime kilitlenmiştir. Bu gerçeğin önünü kesmeye kalkışmak, bu fırtınanın önünde savrulup gitme kaderini yaşamağa peşinen razı olmak demektir.

Bireylerin, toplumların organik ve zihinsel değişme, gelişme vakıası insanın fitrî varoluşuyla mütenasip bir durumdur. Bu durumun sürükleyici ve tahrik edici gücü insan düşüncesidir. Kur'an'a göre peygamberlerin gönderiliş amacı bu gelişme ve değişme sürecini insana yakışır bir şekilde gerçekleştirmektir. Peygamberler zincirinin son halkası ve O'nun getirdiği Kitap bu bağlamda ilahi yönlendirmenin zirvesidir.

Vahyin kesilmesinden sonra insana düşen Kur'an-ı Kerim'i en verimli bir şekilde bu hayatın içine sokmaktır. Atıl duran bir kitabın bu hayatta hiçbir yeri olamayacağı gerçeğini idrak eden müslümanlar onu çağların hiç birisinde ihmal etmeksizin yorumlama ve düşüncelerini tazeleme gayretini eksik etmemişlerdir.

Çağımızda bu gayretin her gün yeni bir safhasına şahit olmaktayız. Bu defa yeni bir safhayı başlatma girişimi nerdeyse 20. yy. ile yaşıt olan ve İslam'ı Batı'da tanıtmaya çabalarıyla bilinen Muhammed Esed'den gelmiştir. Bu safhalarda yerimizi almak için ikili bir düşünce kaynağını ihmal etmememiz gerektiği kanaatindeyiz. Birincisi; **yerli düşünce** ismini verdiğimiz kendi yerel üretimimiz, ikincisi; yerelin dışındaki dünyada gelişen düşünceyi takip ve özümsemedir.

İşte geleceğe ışık tutacak olan Yeni İslam Düşüncesi bu şekilde canlılığını koruyacaktır. Bu oluşumda Kur'an'ın ve onun yorumundan çıkan fikirlerin yeri oldukça büyük olacaktır. Bu çabalara bir katkı olması açısından çağdaş bir müslüman yazar, düşünür ve de müfessir olan Esed'in düşüncesini eserleriyle birlikte, özellikle Kur'an tercümesi ve tefsiri üzerine çalışmasını tanıtmayı istiyoruz. Ondan faydalanmayı, düşüncenin sınır tanımaz evrenselliğinin bir gereği olarak görmekteyiz.

## II- ESED'i (1900-1992) TANIMA

---

\* C. Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

Çağımızın ünlü siması Muhammed Esed hakkında henüz geniş araştırmalar yapılmamıştır. Onu, ancak kendi eserlerinden tanımak mümkündür. Kendi biyografisini anlattığı Mekke'ye Giden Yol adlı kitabı ve kendisiyle yapılan bir röportajdan faydalanarak, onun hayat hikayesini özetleyeceğiz<sup>1</sup>.

Leopold Weiss 1900 yılında Avusturya'nın (o zamanlar Polonya'ya ait) Lwow şehrinde Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Avukat olan babası onu bilim adamı olarak yetiştirmek istiyordu, ama o, daha çok edebiyata merak salmıştı. Küçüklüğünden itibaren iyi bir din eğitimi aldı, İbranice'yi öğrendi. Ancak Yahudiliğin evrensel bir mesajdan yoksun olduğunu görmesi kendi ifadesiyle onu "düş kırıklığına uğratmış" ve yeni arayışlara sevk etmişti. Öyle ki o dönemde Avrupa'ya saran din ve ahlak buhranından nasibini alarak daha genç yaşlarda "sıradan bir inkârcılığa" sapsmıştı. 1919-1920 li yıllarda iki yıl Viyana Üniversitesinde Sanat Tarihi okudu. Ancak "kendini gerçekleştirmek" için arayışını o sıralarda yeni yeni gelişmekte olan Psikanalizle ilgilenecek devam ettirdi. Asıl arzusu olan gazeteciliğe başlayabilmek için çabasını 1920 de Prag'a oradan da Berlin'e giderek sürdürdü. Uzun uğraşlardan sonra o sıralar meşhur yazar Maxim Gorky'nin eşi ile yaptığı bir röportaj ona bu alana adım atma fırsatını verdi.

Bu arada o yıllarda Avrupa'da yaygın ve bir tanrı haline gelen maddi ilerlemenin Weiss'i tatmin etmemesi ondan da nefret etmesine neden olmuş, mutluluk arayışını başka yerlerde devam ettirmiştir. 1922 yılında dayısının yanına Kudüs'e yaptığı ziyaret aynı zamanda İslam dünyası ve müslümanlarla tanışmasına vesile olmuştur. Bu ziyaret onun için bir başlangıç olmuş ve daha sonra uzun yıllar başta Frakfurter Zeitung olmak üzere Avrupa gazetelerinin muhabiri olarak Ortadoğu ve Arabistan Yarımadası'nda kalmıştır.

Bu sırada Ortadoğu'da Arap-Yahudi mücadelesi, Hicaz bölgesinde meydana gelen olaylar, Batının İslam dünyasını alt etme hamlesini ve ona karşı koyan müslümanları kısaca 20. yy. in en hareketli dönemini dünyanın en hareketli ve acılı bölgesinde bizzat yaşayarak gözlemlemiş ve bütün olanları dünya kamuoyuna yansıtmıştır. İlk Türkiye ziyaretini bu görevi sırasında Avrupa'ya dönüşünde İstanbul üzerinden giderek yapmıştır.

Avrupa'ya dönüşünde arayışını Hristiyanlıkla devam ettirmiş, ancak Hristiyanlığın ruhla beden, inanç dünyasıyla pratik hayat arasında yaptığı ayırmadan dolayı ona karşı hemen soğumuştur. Kitaplarında yer yer bu dualizme (ruh-beden ayırımına) şiddetli eleştiriler yöneltmiştir. Buna karşı müslümanlara ve onların dinine olan güven ve sevgi her geçen gün biraz daha artarak devam etmiştir

Yeniden Ortadoğu'ya döndüğünde (1924), artık daha rahat hareket etme durumundaydı. Bu sebeple 1931 e kadar baştanbaşa bütün bölgeyi (Mısır, Suudi Arabistan, Kudüs, Filistin, Ürdün, Suriye, Irak, Libya, Kuveyt, İran, Afganistan, Orta Asya, Rusya)

---

<sup>1</sup> Esed, Muhammed, **Mekke'ye Giden Yol**, (çev. Cahit Koytak), 3. bas., Ğşaret y., Ğst. 1992, s. 74-120; "Muhammed Esed", **Arabia**, September,1986, s.49-55. Bu röportaj **Kelime Dergisi**, (çev. Ahmet Ertürk), sayı 13, Temmuz 1987'de Türkçe olarak yayımlanmış olup Esed'in **Ğslam'da Yönetim Biçimi** adlı eserinin Türkçe çevirisine de eklenmiştir.

gezdi. Farsça'yı, mahalli lehçeler dahil fasih Arapça'yı iyi bir şekilde öğrendi. Zamanın ileri gelen devlet adamları, ilim ve fikir önderleriyle dostluklar kurdu.

Bu arada müslümanların gerileme sebepleri ve İslam dininin bunda bir etkisi olup olmadığı üzerinde durdu, tanıdığı ileri gelen kişilerle bu mesele üzerinde tartışmalar yaptı. Bütün bunlar olurken bir yandan da İslam'a daha yakınlaşıyordu.

1926 yılında Elsa isimli dul bir Almanla Frankfurt'ta evlendi. Bu sırada Avrupa'yı ve onun medeniyetini son bir kere daha iyice değerlendirdi. Ve nihayet bütün şüpheleri tatmine ermiş olarak Eylül 1927 de Berlin'de müslüman oldu. Onun müslüman olması zaten çok nazik durumda olan aile bağlarını iyice koparmış ve bu durum 1935 e kadar sürmüştür. Bir kaç hafta sonra karısı da müslüman oldu. Aynı yıl karısı ve üvey oğlu ile birlikte gittiği ilk hacc seyahatinde Mekke'de Elsa'yı kaybetti. Bu sırada Kral Abdülaziz b. Suud'la tanışması hayatında yeni bir dönemi başlatmış ve 1938 e kadar S. Arabistan'da kalarak yeniden evlenmiş, bir çocuğu olmuş ve bir çok olayın içerisinde bizzat yer almıştır. Bu arada Medine'de tarih ve tefsir başta olmak üzere İslami ilimleri okudu, Buhari'nin tercüme ve şerhiyle uğraştı<sup>2</sup>.

O'nun müslüman olması tabii olarak birçok insanın dikkatini çekmiş ve kendisine "Niçin müslüman oldun? İslam'ın seni çeken önemli tarafı nedir?" gibi sorular yöneltilmiştir. Cevabını kendi ağzından dinleyelim: "İtiraf etmeliyim ki, bu soruya tam cevap bulamıyorum. Beni, onun esaslarından yalnız biri çekmiş değildir. Beni çeken; onun hayret veren bütünlüğü, ameli hayat yolunda tefsirini bulamayacağımız yüksek ahlaki talimatının sınımsız ve düzenli yapısıdır"<sup>3</sup>. Onun müslüman olmasına etki eden sebeplerden biri de İslamın esaslarını, müslümanların yaşantısından değil de doğrudan doğruya İslam'ın kaynaklarından öğrenmiş olmasıdır.<sup>4</sup>

Esed 1947'de Pakistan'da Cinnah ve İkbal ile tanıştı. Önce, Yeniden İslami Yapılanma (İslami Tecdit) Dairesi'nde görev aldı (1948), daha sonrada Pakistan Dışişleri Bakanlığı'nın Yakınoğu İşleri Müsteşarlığı'na atandı ve New York'da Birleşmiş Milletler Pakistan Daimi Temsilcisi olarak görevlendirildi. 1952'ye kadar bu görevi sürdüren Esed bu tarihten sonra zamanını eserlerini yazmaya, özellikle de tefsirini hazırlamaya ayırdı. 1980 de Tanca, daha sonra da Potekiz'e yerleşti. 1992 yılında İspanya'da vefat etti<sup>5</sup>.

### III- ESERLERİ:

#### 1- Unromantisches Morgenland<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Esed, Muhammed, **Ğslam'da Yönetim Biçimi**, (çev. M. Beşir Eryarsoy), Yöneliş yay., Ğst. 1988, s. 8-10.

<sup>3</sup> Esed, Muhammed, **Yolların Ayrılış Noktasında Ğslam**, (çev. Hayreddin Karaman), Nesil yay., Ğst. 1965.s.15.

<sup>4</sup> age., s. 14.

<sup>5</sup> **Ğslam'da Yönetim Biçimi**, s. 8-12, 25. Ayrıca **Kur'an Mesajı Meal-Tefsir'e** (c. I s. III-IV) mütercimler tarafından yazılan hayat hikayesi.

<sup>6</sup> Esed, Muhammed. **Unromantisches Morgenland**, Frankfurt 1924. Bu eser bir daha basılmamıştır.

Muhammed Esed Ortadoğu'ya yaptığı ilk ziyaretinden Frankfurt'a dönüşünde gezi boyunca edindiği izlenimlerini bu kitapta toplamış ve yayınlamıştır<sup>7</sup>.

## 2- **The Road to Mecca** (Mekke'ye Giden Yol)<sup>8</sup>

Esed, hayatını ve tecrübelerini yazmak üzere 1952 yılında Pakistan'ın Birleşmiş Milletler Daimi Temsilciliği görevinden istifa ettikten sonra bu kitabı kaleme almaya başlamıştır.

Bu kitap ne salt bir biyografi ve ne de garip bir serüven olmayıp, sadece bir Avrupa'nın İslam'ı keşfedip tanınması ve müslüman toplumla bütünleşmesinin hikayesini anlatır. Kitabın konusu 1932 yılında Arabistan çöllerinde geçen uzun ve meşakkatli bir hac yolculuğudur. Bu yolculuğu anlatırken aralara girişler yaparak o zamana kadarki hayatını çarpıcı ve nefis bir üslupla anlatmaktadır. Aynı zamanda kitapta, 1900'lü yıllardan itibaren 1932'ye kadar Avrupa'nın içinde bulunduğu durum, Batı'lı insanın çıkmazları, arayışları, bütün bir İslam dünyasının içinden geçtiği sıkıntılı dönem, kavgalar, savaşlar, toplumsal arayışlar, çöküp giden bir imparatorluğun (Osmanlı) bıraktığı ağır sorunlar, müslümanların geri kalmışlığı ve diğer iç meseleler, Batı'nın istila, saldırı ve sömürge çabalarına karşı İslam dünyasının önü alınmaz öfkesi vs. bütün çıplaklığı ile ortaya konulmaktadır.

Her hatırat gibi, bir gazeteci ve düşünür olarak, onun bu hatıratı da yaşadığı çağa tanıklık etmektedir. Bizzat olayların içinde yer alarak hem Batılı hem de Doğulu ve Ortadoğulu insanı, onun dinini, dilini, yaşayışını, davranışlarını, duygularını vs. bir çok yerlisinden daha iyi tanımış ve kitaba aktarmıştır. Dolayısıyla kitap; dinsel, kültürel ve tarihsel açıdan önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Hatta Esed'in kendi ifadesine göre, daha o yıllarda yazdıkları ve verdiği konferansları Batı'da, özellikle oryantalistlerce yukarıda sayılan konularda güvenilir bir kaynak olarak değerlendirilmiştir<sup>9</sup>.

## 3- **İslam at the Crossroads** (Yolların Ayrılış Noktasında İslam)

Bu eserde Batı medeniyeti karşısında İslam'ın bu günkü halinin bir analizi ve İslam'ı geçmişte büyük yapan şeyin bazı yönleri anlatılmaktadır.<sup>10</sup> Bu düzlemde Esed, İslam'ın hayat anlayışı, insana bakışı ve ibadet düsturlarını ele alarak onu diğer dinlerden ayıran en önemli özelliği olan düalizmi (maddi-manevi, ruh-beden ayrımı) reddedişine vurgu yapmaktadır. Ayrıca kitapta, gayesi "maddi fayda" olan, hatta bunu modern bir tanrı ve din haline getiren Batı ile İslam'ı karşılaştırmaktadır<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> **Mekke'ye Giden Yol**, s. 244.

<sup>8</sup> Bu kitap New York 1954'de ilk baskısını yapmıştır. Almanca, İsveççe, Fransızca, Japonca, Urduca, Hintce, Endonezyaca, Arapça'ya tercüme edilmiştir. 1967'de Türkçe tercümesi yapıldı (Yağmur yay., Ğst. 1967). Daha sonra Cahit Koytak tarafından tercüme edilen kitab, Ğnsan yay., Ğst. 1984'de basıldı. Bu makalede aynı kitabın Ğnsan yayınları, Ğstanbul 1992 baskısı referans alınmıştır.

<sup>9</sup> **Mekke'ye Giden Yol**, s. 389-390.

<sup>10</sup> **Yolların Ayrılış Noktasında Ğslam**, s. 16-19.

<sup>11</sup> *age.*, s. 23-87.

Yazar kitabının son bölümünü hadis ve sünnet konusunda özel bir değerlendirmeye ayırmıştır. Burada hadis ve sünnetin ne olduğundan çok, onun İslam için önemi üzerinde durmuş ve onun İslamî kalkınmanın anahtarı olduğunu vurgulayarak, İslam tarihi boyunca gündemden düşmeyen sünnet ve hadis tenkid ve aleyhtarlığını eleştirmiştir.

Bu kitabın sonuna, mütercim tarafından, yazarın İslam'da yönetim sorunu ve İslam'ın devlet anlayışını değerlendirdiği "**İslam ve Politika**" adlı bir makalesi eklenmiş, fakat makalenin yayımlanma tarihi ve yeri hakkında bir bilgi verilmemiştir.

#### 4- **The Principles of State and Government in İslam** (İslam'da Yönetim Biçimi)<sup>12</sup>

Yazar 20. yy. in ikinci yarısında İslam dünyasındaki toplumsal arayışlara teorik ve pratik katkılarda bulunmayı bir görev sayarak, Pakistan'da bu yönde sürdürülen çalışmalara bizzat katılmış, bununla da yetinmeyip makale ve yazılarıyla teorik olarak katkıda bulunmuştur. İşte bu kitap bu çalışmaların bir ürünü olarak 1948'de Pencab'da yayınlanan "İslami Anayasa'nın Oluşturulması" adlı makalesinin genişletilmiş şeklidir. Kitapta İslamî bir toplum sorununu ele alan yazar, öncelikli olarak şeriat kavramını mercek altına almaktadır.

#### 7- **İslam Siyaseti**<sup>13</sup>

Yazar, bu makalede İslam dini ve siyaset arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Ancak çok kısa olan bu yazıda o, yukarıda ismi geçen İslam'da Yönetim Biçimi adlı eserinin kısa bir özetini yapmakta ve o kitaptan farklı bir şey söylememektedir.

#### 5- **Sahih al-Buhârî: The Early Years of İslam**

Esed 1938 e kadar Medine'de kaldığı yıllarda Sahih-i Buharî'nin tercüme ve şerhini yapmıştır. Bu çalışmanın el yazmasının büyük kısmı savaşta kaybolduğu için sadece Buharî'nin ilk bölümleri üzerindeki çalışma ve yorumlardan müteşekkil bir kısmı bu başlıkla basılmıştır<sup>14</sup>.

#### 6- **The Message of The Qur'an** (Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir)<sup>15</sup>

Esed'in uzun yıllar alan bilgi ve tecrübe birikiminin en büyük meyvesi bu kitabıdır. Zira o, hatırat yazmakla başlayan İslamî edebi hayatının en önemli eserleri birer birer ortaya

---

<sup>12</sup> İlk baskısı University of California press, Berkeley, U.S.A. 1961, ikincisi Tangier 1980'de yayınlanmış ve Arapça'dan sonra Türkçe'ye **Ğslam'da Yönetim Biçimi** ismiyle M. Beşir Eryarsoy tarafından çevrilerek, (Düşünce yay., Ğst. 1977) ilk baskısı yapılmış, daha sonra gözden geçirilerek (Yöneliş yay., Ğstanbul 1988) yeniden yayınlanmıştır.

<sup>13</sup> Yazarın bu makalesi, Lord Hardly-Leopold Weiss, **Avrupalı Gözüyle Ğslam**, (çev. Akif Nuri Karcıoğlu-Hasan Şahin, Hikmet yay., Ğst. 1969) ismiyle yayınlanan kitabın 81-94. sayfalarında yer almaktadır. Bunun dışında kitap Hardly'ye aittir. Kitabın kapağında her iki yazarın ismi de yazılmıştır.

<sup>14</sup> age., s. 10.

<sup>15</sup> İlk dokuz surenin tefsirinden müteşekkil birinci baskı 1964 yılında, tamamı ise **The Message of The Qur'an** adıyla Daru'l-Andalus, Gibraltar 1980'de yayınlanmıştır. **Türkçesi: Kur'an Mesajı; Meal-Tefsir**, (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), Ğşaret yay., Ğst. 1996, I-III cilt.

çıkarken, hep bir üst kademe elde ederek, aşama aşama Kur'an'ın tercüme ve tefsirine ulaşmıştır. Söz konusu eseri geniş bir şekilde aşağıda inceleyeceğimiz için, daha fazla bilgi vermiyoruz.

#### IV- ESED'İN DÜŞÜNCE YAPISI

Herşeyden önce, Batı'da doğup büyüyen birisi olarak Esed, herhangi bir art niyet taşımadan, Batılı kavramlar ve anlayışa göre "daha aşağı düzeyde olan dinsel ve toplumsal yapı" yı yani İslam dini ve İslam toplumunu içten ve kendini vererek benimsemiş ve kaynaşabilmiştir. Bu davranışıyla o, Batı kültürel mirasına sahip birisi olarak bu kültürel yapıyı İslam'ınkiyle değiştirmiş yürekli bir insan olduğu göz önünde bulundurulmalıdır<sup>16</sup>.

Yaşadığı çağın ve insanının sıkıntı ve yönelişlerinin bilincinde olan Esed, önce kendisi için bir çıkış yolu aramış onu bulduktan sonra da yeni mensubu olduğu dünyanın insanının içine düştüğü buhrandan kurtulma çarelerini araştırmıştır. Ona göre bu kurtuluş yolu İslam'ın gerçekliğinden başkası sağlayamaz. Bu sebeple o, İslam'ın bütün canlılığı ve hayat veren soluklarından dipdiri bir dünya kuramayan müslümanlara ağır eleştiriler yöneltirken, Batı ve onun insanlığı içine sürüklediği dinsel ve toplumsal açmazları açık bir şekilde gözler önüne sermektedir<sup>17</sup>.

Onun İslami düşüncesinin temelini, yıllarca Arap toplumunda özellikle çöl hayatını en ince ayrıntısına kadar yaşayarak onların duygu, düşünce ve dahası dilini çok iyi öğrenmiş olması ile başlatabiliriz. Zira Kur'an dilinin ilk muhatapları olan bu toplumu böylesine tanımış olması, onun ileride yapacağı çalışmaların en önemlisi olan Kur'an meali ve tefsirine çok önemli katkılar da bulunacak malzeme birikimi yapmıştır. Bunun yanında Batı'da doğmuş ve büyümüş, Batı eğitimi almış, o dünyanın hayat felsefesini ve temel dinamiklerini özümsemiş olması, düşüncesinin oluşumunda ikinci altyapıyı oluşturur. Daha da önemlisi bir Yahudi aileden gelip bu dini çok iyi öğrenmiş olması da eklenince, sanırız çok az insana nasip olacak bir kültürel bilgi ve tecrübe birikimine sahip olarak bu alanda yerini almıştır. Onun sahip olduğu bu üçlü altyapı, İslam'da eriyip daha sonra yeniden güçlü ve tek bir sistem halinde hayat bulacaktır. Ancak, buradan onun düşünce sisteminin Hristiyan, Yahudi ve İslam'dan oluşmuş bir yapı (eklektik) arzettiği gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır.<sup>18</sup>.

Onun böylesi bir aşamadan geçmiş olması, düşüncesinin de tamamen dini bir yapı da olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla o, İslam'ı; "başlıbaşına bir kültür alemi ve sınırları belli sosyal bir nizam", onun ortaya koyduğu medeniyeti de; "tamamıyla dine bağlı " olarak görmektedir<sup>19</sup>. Bu özellik İslam medeniyetini diğerlerinden ayıran en temel özellik olarak daima bir öncül vazifesi görecektir onun düşüncesinde.

<sup>16</sup> **Mekke'ye Giden Yol**, s. 7-16.

<sup>17</sup> Bu söylenenlerin teferruatı ve Esed'in düşünce yapısının nereden nereye geldiği ayrıntılı olarak Mekke'ye Giden Yol adlı eserinde yazar tarafından güzel bir şekilde anlatılmıştır.

<sup>18</sup> **Yolların Ayrılış Noktasında İslam**, s. 15-16.

<sup>19</sup> *age.*, s. 16-19.

Bu düzlemde İslam'ın hayat anlayışı, insana bakışı ve ibadet düsturlarını ele alarak onu diğer dinlerden ayıran en önemli özelliği olan düalizmi (maddi-manevi, ruh-beden, din-dünya ayrımı) reddedilişine vurgu yapmaktadır. Buna göre din; yüksek ideali insanda gerçekleştirmeyi hedef edinmiştir, bunu gerçekleştirmek (kemale ulaşmak) de insanın bu dünyadaki imkanlardan tam anlamıyla yararlanması ile mümkün olacaktır. Bundan dolayı "İslam, prensip olarak, yeryüzü ile onun yaratıcısı arasındaki metafizik ilişkileri düzenlemeyi üzerine almakla yetinmiyor, en az bu kadar, ferd ile onun sosyal çevresi arasındaki münasebetlere de el atıyor". O halde insanın vazifesi; "kendisi için olan" in en iyi ve en güzelini ortaya koymak, bununla Allah'ın ona bahsettiği hayat nimetini değerlendirmek, elinde olan ilerleme ve yükselme vasıtalarıyla, manevi, sosyal ve maddi hayatlarında insanoğullarına yardımcı olmaktır"<sup>20</sup>. Görüldüğü gibi o, burada, kulluğu çok geniş bir perspektifden ele alarak bunu hayatın bütün alanlarına yaymaktadır.

Gaye problemini daima gündeme getiren yazar, İslam'ın bu bağlamdaki görüşünü, gayesi "maddi fayda" olan hatta bunu modern bir tanrı ve din haline getiren Batı'nınki ile karşılaştırmaktadır. Ancak, Batı'nın ilerlemiş maddi üstünlüğünün de bilincinde olduğu için, 20. yüzyılın İslam dünyasında önemli bir tartışma konusu olan "Batı medeniyetinden yararlanıp yararlanmama" sorunu karşısında o, gerek Batı'da gerekse dünyanın diğer yerlerindeki müslümanların bu medeniyet karşısında takınacakları tavrı ve onun maddi üstünlüğünden faydalanmayı, her şeye rağmen özü kaybetmeden sürdürmelerinden yana bir tavır sergilemektedir<sup>21</sup>.

Özü kaybetmeme şartı onun en büyük güven kaynağıdır ve bundan dolayı da büyük bir güven içerisinde müslümanların kendi dışındaki düşünce ve medeniyetlere açık olmalarını savunmaktadır. Rahatlıkla anlaşılacağı gibi onun güvendiği şey; Kur'an ve onu yaşanmış biçimini anlatan hadis ve sünnettir. Öyle ki o, hadis ve sünnet üzerinde bir takım gereksiz tartışmalardan ziyade, onun İslamî kalkınmanın anahtarı olduğunu vurgulamaktadır. Bu sebeple, İslam tarihi boyunca gündemden düşmeyen sünnet ve hadis tenkid ve aleyhtarlığını eleştirmiştir. Sonuç olarak; Esed'in düşünce sisteminin temelini oluşturan Kur'an ve sünnet ikilisi olduğundan her ikisine de çok sağlam bir şekilde yapışmış ve İslam'ın hala insanlığa çok şey verebileceği<sup>22</sup> inancıyla kendince İslam düşüncesini güncelleştirmeye çalışmıştır.

Bu güncelleştirme çalışmalarına, İslami bir toplum oluşturmak için hem teorik hem pratik cevaplar aramıştır. Öyle anlaşılıyor ki o, öncelikli olarak kavramların yeniden ele alınması ve yorumlanmasını ilk yapılacak iş olarak görmektedir. Bu sebeple ilk önce şeriat kavramını ele alıp incelemektedir.

Ona göre şeriat; Kur'an ve onun yaşanan şekli olan sünnetten başka bir şey değildir. Kur'an bazı konularda çözümler getirmiş, ama çözüm getirmediği işleri her çağın insanına bırakmıştır. Dolayısıyla bu iki esas dışında fakihlerin ortaya koymuş olduğu çözüm ve görüşler şeriatın bir cüz değildir. Çünkü şeriat değişmez, ama zamana bağımlı olduğu için fakihlerin çözümleri zamanın değişmesi ile birlikte değişecektir. Bu tabii ve zorunlu bir

<sup>20</sup> age., s.23-26.

<sup>21</sup> age., s. 23-87.

<sup>22</sup> age., s. 88-116.



şeydir. Zira hayatın kendisi sürekli ve zorunlu olarak değişmektedir. Fakat bu gerçeğe rağmen fakihlerin çözümleri şeriatın bir parçası olarak kabul edilmiştir ki, yazar bunu eleştirmektedir<sup>23</sup>.

Esed'e göre; İslami toplum konusunda örnek teşkil edecek en iyi yapılanma ilk dört halife zamanıdır. Zaten bu devirden sonra kesinlikle İslam tarihi boyunca bir İslami devlet kurulamamıştır. Bunun en büyük sebebinin de şeriat ve fıkıh kavramları arasındaki belirsizlikten kaynaklandığı açıktır. Buna rağmen, ilk halifeler döneminin yönetim şeklini günümüze taşımaya kalkmaktan daha büyük hata olamaz. Çünkü "Kur'an ve Sünnet'teki siyasi durumlarla ilgili hükümlerin özünü çıkaracak olursak, aralarında devlet için belirli bir şekil ön gören bir nass bulamayız. Başka bir deyimle şeriat; İslam devletinin yapısını kendisine göre şekillendirilmesi gereken bir örnek" vermemiş, hatta siyasi temellerle ilgili kurallar oldukça sınırlı tutulup, bu konularla ilgili yapılacak çalışmalar, değişen zamanın gereklerine uygun şekilde yapılmak üzere her çağın yaşayan insanına bırakılmıştır<sup>24</sup>.

Esed, "Eğer böyle ise yapılması gereken hemen bu çağın şartlarına göre somut şeyler ortaya koymak gerekir" diyerek, yukarıdaki cesur çıkışının ardından, Kur'an ve sünnetten kendi çabasıyla siyasi alanla ilgili bir takım temel ilkeler ortaya koymaya çalışmaktadır. Doğrusu sıcaklığını hala koruyan bu konuyla ilgili olarak onun varmış olduğu nihai çözüm; Amerikan başkanlık sistemi gibi bir sistemi önermektir. Ona göre; "Amerikan Sistemi" Peygamber (sav.) in tavsiyesine en uygun sistemdir<sup>25</sup>.

Muhammed Esed, bu alandaki tarihsel kayıtsızlık ve eksiklerinden dolayı müslümanlara yönelik eleştiriden geri durmayarak, Kur'an ve Sünnet'in yeniden ele alınması ve değerlendirilmesini istemektedir. Bu amaçla mezhebi kaygılardan arınmış ve bütün müslümanların kabul edeceği ortak bir İslamî Sosyal Hükümler Ansiklopedisi'nin telif edilmesini önermekte<sup>26</sup> ve kendisi de buna pratik bir örnek sunmaktadır. Onun çalışmalarında sahabe sonrasına hiç referans vermemiş olması, ilginç bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Meselelere genel yaklaşan ve yine isim ve yer belirtmeden müslümanlara yönelik eleştirde bulunmayı ilke edinen yazarın, bir müslüman olarak, İslam dünyasında güncelliğini kaybetmeyen ihtilaf sorununu fazla büyütmeden sakınmak için bu yola başvurduğu kanatındeyiz.

Esed'in söylediği şeylerde son derece rahat ve net olması ilginç ve kendisini anlatan en belirgin özelliğidir. Yaşadığı dünyanın "farkında olan" bilinçli bir insan olarak yeni ve cesur yaklaşımlarda bulunan, öneriler ve çözümler sunan, bunlarda da söylenmişleri değil söylenmesi gerekenleri daima ön plana çıkaran bir düşünür olarak merhum Muhammed Esed ilim aleminde doğrusu haklı bir itibar kazanmıştır.

## **V- MEAL VE TEFSİRİ: (The Message of The Qur'an/Kur'an Mesajı; Meâl-Tefsir)**

<sup>23</sup> *İslam'da Yönetim Biçimi*, s. 38, 51-59.

<sup>24</sup> *age.*, s. 20, 71.

<sup>25</sup> *age.*, s. 131-132.

<sup>26</sup> *age.*, s. 183-188.

1- *Meâl-Tefsir'in tanıtımı ve metodu:*

Muhammed Esed, The Message of The Qur'an adını verdiği bu eseriyle adına uygun olarak, Kur'an'ın mesajını çağın insanına ulaştırmayı arzulamıştır. Tefsirin sunuşunda da yazdığı gibi, onun esas gayesi; "İslam'ın ana kaynağı olan kitabı doğru, sade, anlaşılır ve günün insanına, daha doğrusu Batı'lı insana, hitap eden bir üslupda yazmak, böylece onlara ön yargılarını terkettirecek doğru İslam'ı tanıtmaktır". Onun yılmaz mücadelesi böylece bizzat Kur'an sahifeleriyle tebliğe dönüşmüştür.

Bilinen klasik tefsir anlayışı ile Fatiha-Nas usulü tam bir Kur'an çeviri ve şerhidir Kur'an Mesajı. Her surenin başına yazdığı giriş mahiyetindeki kısa açıklamalar gerçekten az sözle çok şey söyleme yöntemi ile maksadına daha başta ulaşmaktadır. Burada adeta surenin bir özeti vardır. Sonra ayetler kendi üslubunca tercüme edilmiş ve gerekli yerlerde dipnotlarla izah yoluna gidilmiştir. Bu haliyle o, daha önce ülkemizde Hasan Basri Çantay'ın yapmış olduğu Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim adlı çalışmaya benzemektedir. Aradaki fark, Çantay'ın kişisel yorumdan ziyade tefsirlerin görüşlerini aktarması, Esed'in ise, kişisel yorumlarına ağırlık vererek zaman zaman da tefsirleri referans göstermesidir.

Yazar kitabın sonuna ek olarak dört ana başlıktan oluşan özel konulara ait çalışma eklemiştir. Bunlar; Kur'an Sembolizmi ve Alegori (Müteşabihât), Mukattaat, Cin Terimi ve Kavramı son olarak da Gece Yolculuğu (Mi'râc) dur. Bu makaleler ayrı bir çalışma konusu olabileceği için tek tek burada ele almıyor, ancak onların da kitaptaki genel çalışma esasları içine dahil olduğuna işaret etmekle yetiniyoruz.

Aslında Kur'an Mesajı, iki açıdan ele alınması gerektiği kanaatindeyiz. Birincisi; meal, ikincisi de; tefsirdir. Burada, "zaten ikisinin birbirinden farkı yoktur" şeklinde bir itirazın pek yerinde olmadığı, aşağıda örneklerle de açıklanmaya çalışılacağı gibi, kitap gözden geçirilince anlaşılacaktır.

### **A- Meâlin Metodu ve Özellikleri**

Her dile olduğu kadar Kur'an'ın İngilizce'ye aktarımı da en az o kadar zordur. Ancak Esed'in tercümesi bu zorluğu diğerlerine göre nisbeten başarmıştır. Batı dillerine yapılan tercümelerin azlığı, çoğunlukla bu tercümeleri müsteşriklerin yapmış olması, dahası kasıtlı çarpıtma ve yanlışların varlığı da göz önünde bulundurulursa bu tercümenin ne kadar önemli ve başarılı olduğu anlaşılacaktır. Aslında Kur'an'ın anlaşılmasında şu dil bu dil farkı yoktur. Bu bağlamda mesela; Kur'an'ın Türkçe tercümelerinde de en iyi ve eksiksiz bir meâl ulaşılamadığı herkesin malumudur. O halde Kur'an'ın anlaşılması sorunu bölgesel ve kişisel olmaktan öte insanlığın meselesidir.

Tercümenin sade bir üslûpla ve ayette denilmek istenen değil de ne deniyorsa onu aktarma çabası oldukça başarılıdır. Bundan dolayı tercümede dikkati çeken önemli bazı özellikler şunlardır<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Bu makalede **Kur'an Mesajı'nın** Türkçe tercümesini esas aldığımız göz önünde bulundurularak nisbeten farklılık arzetecek örnekler seçilmeye çalışılmıştır.

a- Kur'an dilinin îcaz ve i'caz özelliğini yansıtması.

b- Kur'an'ın indiği zamanda anlaşılın şeyi aktarmak için kavram ve kelimeleri bizzat vahiy dönemindeki anlamlarıyla değerlendirmeye alması.

Bu sebeple hemen her kavramı tercüme etmeye çalışmış ama Arapça'nın özel yapısının farklı bir ifadesi olan "Sure" ve "Kur'an" isimlerini olduğu gibi almıştır. Özellikle Kur'an'ın kendi anlamlandırıldığı kavramları, daha sonra kazandığı şekliyle değil, yine nüzul döneminde anlaşılın anlamları ile değerlendirmektedir. Burada kendisinin ortaya koyduğu ilke: "Kur'an'dan ilk dönemde anlaşılana dönmek" dir<sup>28</sup>.

Bu sebeple Esed, Kur'an'daki kelimelerin her birini kullanıldığı özel bağlama göre değerlendirip anlam vermektedir. Bu bağlamda Kur'an kelimelerini;

b.1- Lugat anlamı;

b.2- Kur'an'ın kazandırdığı anlam, olmak üzere iki ana grupta değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

Buna güzel bir örnek olarak "Küfr" ve "Kâfir" kelimelerini verebiliriz. İnsan suresi 4. ayette geçen Kafirler (*el-Kâfirûn*) kelimesini İslam terminolojisinde kazandığı sade anlamıyla "İslam dinine inanmayan" kişiden daha genel bir içerikle ele almakta ve onu; "Hakikati inkar edenler" diye çevirmektedir. Bunu biraz daha açarak; "İnsanın hem fitratında mevcut olan Allah'ın varlığını tanıma yeteneğini baskı altına alması, hem de sahip olduğu, iyiyi ve kötüyü içgüdüsel olarak kavrama yetisini gözardı etmesi anlamına gelir"<sup>29</sup> şeklinde izah etmektedir.

İkinci bir örnek, *Müslim* ve *İslam* kelimeleridir. Bilindiği gibi, çokca kullanılan bu kelimeler Kur'an'ın anlattığı dinin ve ona bağlanan insanın adı olarak merkezi bir öneme sahiptir. Esed, Kur'an'daki her iki kelimeyi de "Müslüman olan" veya "İslam'a giren" şeklinde değil, aksine kelimenin esas anlamına dayanarak "Allah'a teslim olan" kimse veya "insanın Allah'a teslimiyeti" şeklinde çevirmiştir. Gerekçesi de şudur: "Unutulmamalıdır ki, bu terimlerin "kurumsallaşmış" kullanımı -yani, özellikle Peygamber Muhammed (s.) ın izleyicileri için kullanılması- kesinlikle Kur'an-sonrası bir gelişmeyi yansıtmaktadır ve bu nedenle de bir Kur'an çevirisinde yer almamalıdır"<sup>30</sup>.

Bu hassasiyetinde haklı olmakla birlikte çok geniş bir yelpazede ele alması, bir yanlışlık olarak değerlendirilebilir. Mesela; Al-i İmran suresinin 19. ayetindeki *el-İslam* kelimesi bir dinin özünü açıklamakla birlikte onun özel adı olarak kullanılmıştır. Buradaki "kurumsallaşma" Hz. Muhammed'den sonra değil, tam tersi onun peygamber olarak gelmesinden önce peygamberler tarihi boyunca gelmiş ve mükemmele erişmiş olan kurumsallaşmayı anlatmaktadır ve bu şekliyle aktarmanın daha uygun olacağı ortadadır.

<sup>28</sup> age., I,XXVI (Önsöz).

<sup>29</sup> age., III,1215. Ayrıca bkz.: 2/Al-i Ğmran 91.

<sup>30</sup> age., III,1117, I,31,

Yine, aynı ayette geçen *ed-Dîn* kelimesini "tek (hak) din" olarak çevirirken, aynı surenin 83. üncü ayetindeki *Dînullah* terkiibini "Allah'a iman" olarak çevirmiştir<sup>31</sup>. Halbuki burada da bizzat önceki ayetteki gibi Hak Din'in bir başka şekilde söylenmesi sözkonusudur. Bu sebeple kesinlikle "Allah'a iman" olarak tercüme edilerek Allah'ın Dini tabirinin anlattığı geniş ve kapsamlı çerçeve daraltılmamalıdır. Esed'in bu kelimeyi böylesi bir anlama hasretmesi, önceki tefsirlerin etkisiyledir. Zira özellikle kelamî ağırlıklı tefsirlerde bu eğilimi müşahade ediyoruz.

Yazarın koyduğu ilkeye iyi bir örnek de, 68/Kalem 4. ayetteki *hulukun azîm* ibaresini "üstün hayat tarzı" olarak çevirmesidir<sup>32</sup>. Burada bu ibareyi "üstün ahlak" diye anlamlandıran klasik yorumlardan oldukça farklı hatta daha kapsamlı bir tarzda ele almıştır ki, burada tutarlı bir tefsirle karşı karşıya olduğumuzu söylemek mümkündür.

#### c- Ayetlerin anlamlarını "**Kur'an bütünlüğü**" içerisinde anlamlandırması.

Esed bu konuda, "Kur'an **'gerektiği gibi'** okunursa kendisinin en iyi tefsiri olur"<sup>33</sup> öncülünden hareket etmektedir. Bu düşüncesini başka bir yerde şöyle açmaktadır: "Kur'an'daki bütün ifadeler, bütün ilke ve öğretiler karşılıklı olarak birbirini tamamlar ve dolayısıyla bunların her biri bir bütünün ayrılmaz parçaları olarak okunmadıkça doğru olarak anlaşılabilir"<sup>34</sup>. Bu iki ilke doğrultusunda mesela; *ûtu'l-kitab*<sup>35</sup> veya "*ehlu'l-kitâb*"<sup>36</sup> gibi iyice kavramlaşmış ve özellikle Yahudi ve Hristiyanlar için özel isim olarak kullanılmış tabirleri "kendilerine (çok önceden) vahiy verilmiş" veya "geçmiş vahyin mensupları" şeklinde bütün vahiy tarihini içine alacak tarzda değerlendirmiştir.

Doğal olarak buradan anlaşılacağı gibi Esed, bu hitapla Kur'an'ın sadece nüzul döneminde Hicaz bölgesinde yaşayan geçmiş vahiy muhataplarını değil, Kur'an'ın bütünlüğüne hakim olan ve kendinden önceki gelen bütün peygamberleri ve onların getirdiği vahiyleri kabul etmesini gözönünde bulundurarak böyle bir sonuca varmıştır. Eğer bu durumu göz önünde bulundurarak okumayı sürdürürsek bunun doğru bir anlamlandırma olduğunu kabul edebiliriz.

#### d- Hitabı umumileştirmesi.

Biraz sonra, sebebiyle birlikte, genişçe ele alacağımız bu özellik için şunu söyleyebiliriz; Türkçe meâllerde ayetlerdeki isimler yerine kullanılan zamirleri mesela; "(Ey Muhammed) sana ..." şeklinde parantez içi özel isimlerin yazılması sık karşılaşılan bir özelliktir. Kur'an Mesajı'nda bu kayıtlara yer verilmemiştir. Bunun sebebini biraz sonra ele alacağız.

<sup>31</sup> age., I,91 ve 105.

<sup>32</sup> age., III, 1174. Ayrıca farklı bir örnek için "Allah'a karşı sorumluluk bilinci" olarak çevirdiği Takva kavramının geçtiği ayetlere (2/Bakara 2, 24, 41; 26/Şuara 161, 163, 179; 49/Hucurât 13 vb.) bakınız.

<sup>33</sup> age., III,1212.

<sup>34</sup> age., I,355.

<sup>35</sup> 9/Tevbe 29.

<sup>36</sup> 29/Ankebut 46.

## **B- Tefsirin Metodu ve Özellikleri**

Tefsire gelince; hemen bidayette, akla gelen türden klasik bir tefsirle karşı karşıya olmadığımızı hatırlatmalıyız. Yani Esed, bütün ayetleri sırayla ele alarak onlar hakkında söylenen her şeyi aktarmak, o ayetlerden çıkarılacak hatta çıkarılmayacak bütün konuları tek tek incelemek gibi bir yöntemi benimsememiştir. Aksine yeri geldikçe bazen ayetin bütünü, çoğunlukla da ayetin içinde yer alan kelime veya cümlelemler hakkında özlü açıklamalar yapm\_şt\_r.

Mesela; 22/Hac suresi 26. ayetteki *el-beyt* 'i "ibadet evi" olarak tercüme etmiş, tefsirinde de kısaca "Yani Kabe" izahını getirmiştir. Yine aynı ayetteki Hz. İbrahim'e hitabeden "*en lâ tüşrik bihi şey'en* = O'na hiçbir şeyi ortak koşma" cümlesinin tefsirinde ise; "Hz. İbrahim'in Allah'a herhangi bir varlığı ortak koşmaktan bütünüyle uzak olduğu yolundaki sık tekrarlanan Kur'anî ifade gözönünde bulundurulursa, bize öyle geliyor ki, yukarıdaki buyruk daha özel bir anlam taşımakta, yani "*Mabed'in kendisinin bir tapınma nesnesi olmasına izin verme; sadece, bu Mabed'in Tek Tanrı'ya adanmış ilk mabed olması nedeniyle özel bir anlam ve önem taşıdığını insanlara açıkla*" anlamına gelmektedir"<sup>37</sup> açıklamasını yapmaktadır.

Burada yazarın tefsirî açıklamalarında takib ettiği metodu ve kaynaklarını kısaca gözden geçirmekte yarar vardır. Bu tefsir çalışmasında yazarın uyduğu ve bir kısmını tefsirinin Önsöz'ünde açıkladığı bazı esaslar şunlardır:

### **a- Kaynaklar.**

**a.1-** Önce kitabî olanlara bakacak olursak, Esed'in, klasik tefsir ilminin önemli isimleri olan İbn Kesir, İbn Teymiyye, Beğavî, Beydavî, M. Abduh, Razî, Ragıb el-İsfahanî, Suyutî, Taberî, Tefsiru'l-Menar ve Zemahşerî'yi kendine kaynak seçmiş olduğunu görürüz. Bunun yanında yine itibar edilen hadis (Fethu'l-Barî, Musned, Sunen İbn Mace, Sahih-i Muslim, Neylu'l-Evtar Mustedrek, Muvatta, Sunen-i Neseî, en-Nihaye, Kitabu'l-Faik ve Sunen-i Tirmizî), fıkıh (el-Muhalla, Kitabu't-Tekasım ve'l-Enva) tarih (Vefeyâtu'l-A'yân, Siretu İbn Hişam, Tabakâtu'l-Kebir, Kitabu'l-Megazi) ve lügat (el-Kâmus, Lane, Lisânu'l-Arab, Muğni'l-Lebîb, Tâcu'l-Arûs) kitaplarını da baş ucuna koymuştur<sup>38</sup>.

Klasik tefsirlerin dayanılmaz çekiciliği, zorunluluğu ve eskimez orijinalliği aslında tefsir tarihi boyunca hiç terk edilmemiştir. Esed de zaman zaman buna yer vermekte, ama bunlar içinde en çok aktarmaları, artık tefsir tarihinde bir klasik olan, Tefsiru'l-Menar'dan nakil yapmaktadır. Bu sonuncuyu vurgulamamızın nedeni, kendisinin de belirttiği gibi<sup>39</sup>, Muhammed Abduh'dan oldukça etkilenmiş olmasıdır. Ama her konuda onu esas aldığını da söyleyemeyiz.

---

<sup>37</sup> age., II,673-74.

<sup>38</sup> age., I,XXIX (Önsöz).

<sup>39</sup> **Mekke'ye Giden Yol**, s. 212.

Mesela; 105/Fil suresi 4. ayetteki "Kuşların attığı sert taşlar" ibaresini, "önceden tesbit edilmiş taş gibi sert azab darbeleri" şeklinde çevirmiş ve bu azabın bir salgın hastalık olabileceğini söylemiştir. Müfessir bu çeviri ve tefsiri için klasik tefsir, tarih ve lugat kitaplarını referans vermektedir. Halbuki bu görüşün Abduh'a ait olduğu yolundaki yaygın kanaatin aksine o, Abduh'dan hiç söz etmemektedir<sup>40</sup>.

**a.2-** İkinci maddede yazmamıza rağmen onun birinci kaynağı Kur'an'dır. Yani bir anlamda o, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmektedir. Yukarıda da değinildiği gibi burada uyulan en önemli ilke; "Kur'an'ın Bütünlüğü" ilkesidir. Bu ilkeye sadık kalmak için ayet izahlarında sürekli benzer ve ilgili ayetlere atıflar yapmaktadır<sup>41</sup>. Esed'in tefsirinde sık sık başvurduğu bir başka kaynak da Kitab-ı Mukaddes'tir<sup>42</sup>.

**a.3-** Peygamber (sav.) ve sahabeden gelen rivayetler.

Esed'in rivayetler konusunda biraz oldukça titiz davrandığını ve bu sebeple tefsirlerde nakledilen her rivayeti almadığını görüyoruz. Bu konudaki titizliğinin anlaşılır tarafı; bu tür rivayetler içerisinde İsrailiyat, uydurma ve ayetlerin anlattığı ile ilgisi olmayan şeylerin bolca yer almasıdır. Bunlara hadis diye rivayet edilen haberler de dahildir. Ancak bu, onun hadislere hiç yer vermediği anlamına gelmemelidir. Bu bağlamda tam anlamıyla tefsir (yorum) yapmaya çalışan müfessirin, daha çok yoruma dayalı nakilleri aldığını söylemeliyiz. Bu tutum onun hadisleri reddettiği anlamına alınmamalı, bilakis onun **Kur'an'ı umumi bir hitap ve yol gösteren bir kitap** olarak görmesine bağlanmalıdır.

Buna iyi bir örnek Fatıha suresidir. Bu surenin sonunda yer alan *Ğayril mağdûbi aleyhim veleddâllîn*'de kimlerin kastedildiğine dair Hz. Peygamber'den bir çok rivayet gelmiştir. Bu rivayetlere göre, burada Yahudiler ve Hristiyanlar kastedilmiştir. Esed'e göre bunun cevabı çok daha geniştir. O, burada hadisleri ölçü almamış ama hadislerin anlattığını da kapsayacak daha geniş kapsamlı bir yaklaşımda bulunmuştur ki, bu yaklaşım Kur'an'ın ruhuna hiç de aykırı değildir. Gazali ve Abduh'a dayanarak şöyle diyor Esed: "Allah'ın gazabına uğrayanlar; Allah'ın mesajından tam haberdar olan, onu anlayan ama kabul etmeyenlerdir. Sapkınlar ise; ya hakikatin hiç ulaşmadığı, ya da onu hakikat olarak kabul etmelerini güçleştirecek kadar deşmiş ve bozulmuş olarak ulaştığı insanlardır"<sup>43</sup>.

Esed'in özellikle bu son izahından hareketle hadislerdeki tahsisi almayarak klasik tefsirlerin aksine, *Ğayril mağdûbi aleyhim*'de kastedilenlerin Yahudiler olduğunu

---

<sup>40</sup> **Kur'an Mesajı**, III,1308.

<sup>41</sup> bkz.: 2/Bakara 177, 190, 216, 275; 3/Al-i Ğmran 3, 39, 49, 108; 4 Nisa 16, 171; 5/Maide 51; 6/Enam 103; 7/Araf 54; 10/Yunus 3; 11/Hud 31; 18/Kehf 37; 20 Taha 110, 113; 21/Enbiya 28; 23/Müminun 86; 26/Şuara 209; 29/Ankebut 39; 34/Sebe 23; 35/Fatır 5; 39 Zümer 75; 41/Fussilet 13; 47/Muhammed 20; 109/Kafirun 6.

<sup>42</sup> bkz.: 2/Bakara 125, 140, 147; 3/Al-i Ğmran 33, 142; 5/Maide 18-23; 27, 72, 78; 7/Araf 83; 9/Tevbe 30; 38/Sad 21; 12/Yusuf 19; 13/Ra'd 33; 15/Hicr 58, 60; 26/Şuara 63, 66; 43/Zuhruf 53; 46/Ahkaf 10.

<sup>43</sup> age., I,2.

söylememesinden hareketle "kendisi Yahudi kökenli olduğu için mi bu görüşü almadı?"<sup>44</sup> gibi bir şüpheye düşmenin haklı gösterilecek hiç bir nedeni yoktur.

**b- İhtilaflara yer vermemesi.**

Esed tefsir kısmında önceki tefsirlerde rastlanan sayfalarca izahlara yer vermediği gibi bu durumun esas sebebi olan ihtilaflara da yer vermez. Hiç bir şekilde ayetler üzerindeki ihtilafları tefsire yansıtmamıştır. Bu amaçla daha önce yapılan tekrarlara girmediği gibi yer yer eleştirel yaklaşımlarda bulunur. Bu arada dikkat çeken en önemli özellik, onun mezhebî kaygı taşımaması, dolayısıyla açıklamalarında rahat bir yol takib etmesidir. Bu konuyla ilgili olarak, mesela; 7/Araf 1143. ve 75/Kıyamet 23. ayetlerde "Allah'ın görülüp görülmeyeceği" konusundaki uzun tartışmalara hiç bir şekilde yer vermemektedir<sup>45</sup>. Benzer tutum için 53/Necm 2-3 ve 19-22 ayetlerinin yorumuna da bakılabilir.

**c- Kur'an İlimleri ve Tefsir Problemlerine yer vermemesi.**

Kur'an'ın anlaşılmasında Kur'an İlimleri'nin yeri son zamanlarda çok tartışılmaktadır. Biz burada Esed'in bu konudaki görüşünden ziyade tefsirinde bu alanla ilgili rivayetleri esas almadığına işaret etmek istiyoruz.

Bu bağlamda mesela; Nuzûl sebeplerini en azından klasik anlayışla değil, Kur'an'ın umumi hitabına dayanarak ele almaktadır. Mesela; klasik tefsirlerde 4/ Nisâ 61. ayetteki münafıkların Medine münafıkları olduğu, dolayısıyla ayetin hedef kitlesi de onlar olduğu için nüzul sebebi olarak da onları göstermelerini Esed açıkça kabul etmemekte ve bunun sebebinin şöyle açıklamaktadır: "Bana göre bu pasaj tarihi nüzul sebebinin ötesine uzanmaktadır. Çünkü ayet çok sık karşılaşılan bir konu olan inancın psikolojik cephesi problemine değinmektedir. İnsan kavrayışının uzanabildiği alanın ötesindeki bir gerçekliğin (*ğayb*) varlığına tam olarak kani olmayan insanlar, kural olarak, değer yargılarını kişisel tercihlerinden ve ahlaki olarak arzularından ayırmakta zorlanırlar ve bunun sonucunda, çoğunlukla, "şeytani güçlerin isteklerine boyun eğerler". Onlar, vahye (bu durumda Kur'an'a) dayalı ahlaki öğretilerin bir kısmının "belli bir doğruluk payı" taşıdığını gönülsüzce itiraf etseler de bunlar kendi kişisel mizaclarının telkin ettiği arzular ile çatıştığında, bu öğretilerden içgüdüsel olarak uzak dururlar ve böylece, kelimenin en derin dinî anlamıyla *nifak* suçu işlemiş olurlar"<sup>46</sup>.

Esed, ayette tanımlanan münafıkların her zaman var olduğu ve olacağı gerçeğini insanın doğal yapısı ile irtibatlandırarak belli bir zamana tahsis etmeyip bütün zamanlara yaymaktadır ki<sup>47</sup>, bu Kur'an'ın mesajının evrenselliği açısından çok önemlidir. Ama buradan

<sup>44</sup> Sağıroğlu, Ekrem, "**Muhammed Esed ve Kur'an Mesajı**", Yeni Şafak Gazetesi 8.11.1996 tarihli nüshası, s.11.

<sup>45</sup> **Kur'an Mesajı**, I,298 ve III,1213.

<sup>46</sup> age., I,151.

<sup>47</sup> bkz.: 4/Nisa 88.

onun sebab-i nüzul rivayetlerine hiç itibar etmediği anlamı çıkarılmamalıdır. Yerine göre o, bu tür nakillere yer vermektedir<sup>48</sup>.

Nesh konusunda onun olumsuz tavrına<sup>49</sup>, Muhkem-müteşabih tartışmalarında farklı yaklaşımının olduğuna<sup>50</sup>, mecaz konusunda ise güçlü yorumlar getirdiğine<sup>51</sup>, makalenin sınırlarını göz önünde bulundurarak, sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

Esed'in daha önce açıklanan, "Kur'an'ın indiği dönemdeki anlaşılana anlama" ilkesinin tabii bir sonucu olarak, daha sonraki dönemlerin bir ürünü olan çeşitli tefsir meseleleri ve Kur'an ilimleri karşısında olumsuz bir tavır takınacağı anlaşılmalıdır. Bu sebeple o, bu tür meselelerin çoğu hakkında sükut etmiştir.

#### **d- Ahkâm ayetlerine yaklaşımı.**

Daha önce onun düşüncesini ele alırken İslamî bir toplum oluşturma konusunda ne kadar hassas olduğuna değinmiştik. Bu anlamda o, Kur'an'ın vazgeçilemez bir kaynak olarak ele alınması gerektiğinin altını çizmektedir. Buna bir örnek olarak Nur suresini, farklılıklarıyla birlikte, güzel bir şekilde yorumladığını görüyoruz<sup>52</sup>. Bu konudaki genel tutumu, hükümlerin şekilden ziyade özünün önemli olduğu (mesela; 24/Nur 31. ayet) ve toplumsal yaşamın sağlıklı bir şekilde teminine yönelik konulduğu (mesela; 5/Maide 48. ayet ve izahı) şeklindedir.

Belki burada bir daha vurgulamak gerekirse, onun, Kur'an'ı, insan için hem bir yol gösterici, hem de kural koyucu olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

#### **e- Kıssalara yaklaşımı.**

Kur'an'da anlatılan kıssalar üzerinde süpekulasyonların yoğunlaştığı bir çağda onun bu bağlamdaki tavrı nettir. Buna göre, Kur'an kıssaları; ne tarihsel bir veri, ne de Kitâb-ı Mukaddes'te anlatıldığı gibi romantik birer değildir. Bilakis bu kıssalar, anlatılan olay örgüsünün altında yatan manevi çizgi ile insana mesajı iletmek için anlatılmaktadır<sup>53</sup>.

**f- Felsefî altyapıdan faydalanması ve bu altyapının verdiği rahatlıkla İslamî dünya görüşünü çağdaş terminoloji ile kamuya sunması.**

Kur'an'ın yaşanan çağın insanına iyice anlatılabilmesi ve insanın bu kitapla iletişim kurabilmesi için, o çağın sosyal değerleri ve fikri akımları, hatta siyasal yönelişleri iyi bir şekilde kavranmalıdır. Bu tek başına yeterli değildir, aynı zamanda Kur'an'ın indiği çağ,

<sup>48</sup> Mesela; 5/Maide 3; 8/Enfal (sunuş), 9/Tevbe 84; 33/Ahzâb 37; 54/Kamer 1; 105/Fil (sunuş), 111/Mesed (sunuş).

<sup>49</sup> age., I,30.

<sup>50</sup> age., I,89.

<sup>51</sup> Mesela; 68/Kalem suresi 40. 2/Bakara 20. ayetin izahına bakınız.

<sup>52</sup> age., II.704 vd.

<sup>53</sup> age., II,455.



sadece Hicaz bölgesi değil gerekirse bütün dünyanın durumu çok iyi kavranmalıdır. Bu, dünya çapındaki bir kitabın anlaşılması için vazgeçilemez bir şarttır<sup>54</sup>. Bu şartın Esed'de yeterince var olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle felsefi kavramları kullanarak Kur'an'ın Arapça incelikli kavramlarını yaşadığı topluma anlatmaktadır. Mesela; 112/İhlas suresinde yer alan *Samed'* i felsefe terminolojisinden faydalanarak "öncesiz ve sonrasız, "Bütün Evrenin Asıl Sebebi" şeklinde çevirmiştir. Mesela; 53/Necm 19-22 de anlatılan putları ve onların Cahiliye'deki fonksiyonlarını zihinlere yerleştirebilmek için, onların Yunan mitolojisinde büyük yer tutan tanrıların birer prototipi olduğuna işaret etmektedir<sup>55</sup>. Benzer tutumu 76/İnsan 1; 53/Necm 38; 2/Bakara 31 vb. birçok ayetin çevirisi ve yorumlarında da sürdürmektedir.

**g- Bilimsel konularla ilgili izahlar yapması.**

Artık bir tefsir akımı olarak günümüzde varlığını her yerde dile getiren "Bilimsel" veya "İlmi tefsir" örnekleri çağdaş tefsir hareketinde daha bir yoğunluk kazanmıştır. Bu izahlardan Esed de müstağni kalmamıştır. Bir bakıma bu tür yaklaşımlar ayetlerin daha iyi izah edilmesine yarayabilir. Ancak bugün doğru iken yarın yanlışlanabilecek "teorilerle" ayetleri izah edip kesin yorumlarmış gibi takdim etmek yanlıştır<sup>56</sup>.

**h- Sosyolojik ve Psikolojik yaklaşımlarda bulunması.**

Toplumsal hayat ile ilgili ayetler gerçekten çok iyi tahlil edilmelidir. Bu konu belki de Kur'an'ın öncelikleri arasında en üst sıralarda yer alır. Özellikle geçmiş milletlerle ilgili anlatılanlar çok iyi tahlil edildiği takdirde arzulan sonuç alınacaktır. Bu kurala Esed'in uyduğunu söylemek mümkündür. Buna 68/Kalem 24 ayetin içeriğini "Sosyal Günah" kavramıyla izahı iyi bir örnektir.

Psikolojik tahlillerle insanın iç dünyasını izah etme girişimi bu tefsir de oldukça sık rastlanan bir olgudur. Bu tahlillerin bir örneğini Yahudiler'in azgınlık ve taşkınlıklarına, bizzat maymun olma değil de, psikolojik bir ceza, yani "aşağılık maymunlar gibi olma" cezası verildiğini anlatarak vermektedir<sup>57</sup>.

**ı- Hitabı umumileştirmesi.**

Kur'an'ın hitap tarzı; yerine ve söylenecek söze göre Arapça'nın değişik hitap şekillerini kullanmak şeklinde ifade edilebilir. Bunlardan bizi burada ilgilendiren tekil (müfred) hitaplardır. Söz konusu hitapların kime yönelik olduğu konusunda zaman zaman uzun tartışmalar yapılırken Esed, böylesi bir tartışmaya girmeyerek konuyu kısa yoldan çözümlene yoluna gider. Mesela; 7 Araf 29. ayetin tercümesinde bu konuda öncekilerin yaşadığı kararsızlığın Kur'an Mesajı'nda olmadığını görüyoruz. Bilvesile ayetin doğru bir Türkçe tercümesinin olmadığını da söylemek mümkündür.

<sup>54</sup> Bu bağlamda yazarın "Önsöz" ü (I,XXI) iyice okunması gerekmektedir.

<sup>55</sup> age., III,1081. Başka bir örnek için Gayb'ın yorumuna (2/Bakara 2) bakınız.

<sup>56</sup> ge., II,651. Örnek yorumlar için, 75/Kıyamet 9; 21/Enbiya 30,31; 16/Nahl 15; 36/Yasin 36,38 ayetlerinin yorumlarına bakınız.

<sup>57</sup> 7/Araf 166. Ayrıca bakınız, 8/Enfal 24; 91/Şems 7-9; 102/Tekasür 1-2.

Daha açık ve maksadı anlatan bir örnek, Esed'in Kıyamet suresindeki izahıdır. Ona göre surenin 16-19 ayetlerde muhatap sadece Hz. Peygamber değil, bütün müslümanlardır. Aynı hitap 87/Ala 7, 93/Duha 1-11, 108/Kevser surelerinde de vardır.

## 2- Eserin Orijinal Tarafı

Bütün bu izahlardan sonra *Kur'an Mesajı'nın* amacını; *ayetlerin mealinde, manayı olduğu gibi yansıtma*, yani "*Kur'an'ın dediği*" ni aktarma, tefsirinde ise, *ayetlerden ne anlaşılabilir veya anlaşılması gerektiğinin cevabını arama*, yani "*Kur'an'ın demek istediği*" ni *yansıtma* olarak iki cümleyle özetlemek mümkündür.

Burada o, önceden var olan görüş ve düşünceleri yansıtmaktan ziyade kendisinin incelemeleri sonucu ortaya çıkan görüşü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Esed'in meal ve tefsirinin iyi bir dirayet tefsiri örneği olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ayrıca Esed'in taşıdığı kaygılar ve ilmi birikiminin bir ürünü olan *Kur'an Mesajı*, hem akademik ve hem de genel okuyucuya yönelik bir yaklaşım özelliği taşıdığı için, hemen herkesin rahatca okuyup Kur'an'ın insanlığa sunduğu mesajı anlayacağı bir terminolojiye sahiptir.

Bu yaklaşımıyla Esed'in bu çalışmasını; Kur'an'ın orijinal hitabını (söylem) muhafaza ederek çağdaş bir okuma ve Kur'an-insan diyalogunu direkt sağlama çabası, insanı ve akli yeniden Kur'an'la haşır neşir olmaya ve onu daha iyi anlamak için akli yeniden gündeme getirmeye bir çağrı olarak görmekte ve eserin bütün özgünlüğüyle Kur'an'ın anlaşılmasına büyük bir katkı olduğu kanaatini taşımaktayız.

Herşeye rağmen çalışmanın mükemmel bir tefsir olduğu söylenemez. Özellikle yazarın hedefinin böyle bir tefsir yazmaktan çok, Kur'an'ın adeta ana fikrini yaşadığı topluma sunma çabasında olduğunu unutmamalıyız. Eğer bu tefsirde her aradığımıza cevap bulma beklentisi içerisine girersek bu sonuçsuz bir beklenti olacaktır, zira bir çok ayet ve konu ele alınmamıştır. Ama herşeyden önemlisi, meâlin çok başarılı olduğunu, tefsir sahası için en orijinal tarafının da bu olduğunu vurgulamak isteriz.

Kitabın sonuna eklediği mi'râc olayı benzeri bazı yorumlarda aşırı rasyonalist<sup>58</sup>, İslam'da savaşın (cihad) savunma amaçlı olarak farz kılındığını savunması<sup>59</sup> gibi genel teamüllere aykırı yorum olarak gözükken yerleri inkar kapsamında değerlendirmekten ziyade, yine yaşadığı toplumun anlayışını göz önünde bulundurma kaygısını taşımasına bağlıyoruz.

Eserin Türkçe'ye çevirisinin de en az orijinali kadar başarılı ve nefis bir usluba sahip olduğunu ayrıca belirtmek isteriz.

## VI- SONUÇ

---

<sup>58</sup> age., III,1337.

<sup>59</sup> age., III,359.

20. yy. başıyla sonu arasında büyük uçurumların olduğu bir çağdır. İlk yarısı, fırtınaların, çalkantıların, yıkımların ve uçurumların yaşandığı bu çağın ikinci yarısında, içten ve derinden kaynayıp gelen değişim ve oluşumlar, en büyüğü dinde olmak üzere, dünyada yeni yönelişleri beraberinde getirmiştir. Tam bu çağın başlangıcında doğan Leopold Weiss de bu değişme ve gelişme seyrini hayatında cem etmiştir.

Sanırız bu durumdan en büyük payı İslam dünyası almıştır. Yüzyılın ikinci yarısında derinden gelen sarsıntılar, bu coğrafyada düşüncede yeni bir silkinişi beraberinde getirmiştir. O güne kadar var olan Batı'yla üstünlük ve savunma şeklindeki atışmalar artık entelektüel olarak yeni bir boyut almıştır. Bu süreçte de yeni bir İslam düşüncesi oluşturma çabasına girişilmiştir. Bu sıkıntı ve oluşumların tam ortasında yer almış olan Esed, kendince katkılarını teorik ve pratik olarak sürdürmüştür. Onun düşünce hayatı yanında Pakistan'da fiili olarak bu çabaların içerisinde yer almış olması takdire değer bir özveridir. Bu çalışmalarının bir sonucu olarak, Amerikan Yönetim sisteminin İslam dininin esasları ile uyuşan en uygun sistem olduğunu söylemesi onun en özgün taraflarından biridir<sup>60</sup>.

Esed hakkında Türkiye'de yazılan yazılarda daha çok onun Batı kaynaklı olduğuna vurgu yapılmasının haklı tarafı olmakla birlikte yerinde bir davranış olmadığı kanaatindeyiz. Zira, en az Batı kadar Doğu'yu da tanıyan, dinlerin ve düşüncelerin felsefi temellerine inerek karşılaştırmalar yapan yazarın çalışmalarından belki Doğu daha çok istifade etmiştir. Birçok dile çevrilen kitapları Mısır ve Türkiye'de defalarca basılmıştır. Özellikle Kur'an'ın anlaşılmasına kendini adanmış bir çabanın günümüz dünyasında şöyle veya böyle bir ayırıma tabi tutmanın bizim için kayba sebep olacağına inanıyoruz. Nasıl ki, geçmişte tefsirleri mezhebî ve ideolojik ayırımına tabi tutmak Kur'an'ın anlaşılmasına hiçbir katkıda bulunmamış bilakis çok şey kaybettirmiş ise, aynı hatayı bir daha tekrarlamak da bize aynı sonuçları verecektir.

İsmi değiştirmiş olsa da Esed, bir Batı'lı ama her şeyden önce o müslüman bir düşündürdür. En önemlisi de Kur'an'ı sadece Allah'ın kelamı olarak ele almış, hiç bir önyargıyı esas almamış, Kur'an'ı insan için inen ve insana bu yaşam sahnesinde yol gösteren bir kitap olarak kabul etmiştir. Bu özelliği bile onun çabasının takdire şayan olmasına yeterlidir. Allah-insan münasebetini çok iyi özümsemiş birisi olarak Kur'an'ın daima yeniden vahyediliyormuşçasına okunmasını isteyen Esed'in *Kur'an Mesajı* adlı eserini okuyan kişi, kendini psikolojik ve zihni olarak onun indiği dönemde imiş gibi hazırlamalıdır ki onu anlayabilsin. Bu açıdan bakılınca Esed'in çabası daha iyi anlaşılacaktır.

Esed'in düşüncesinin temelini Kur'an ve sünnet ikilisi oluşturmaktadır. Bütün çözüm ve önerilerini bu düzlemde ele alan yazar, İslam medeniyetinin oluşum sürecindeki bütün yaklaşım ve çözümlerinin değişime tabi olduğunu kabul ettiğinden, onları hiçbir şekilde kendisi için bağlayıcı olarak değerlendirmemektedir. Bu arada akla gelebilecek her türlü soru için cevabı; "reformcu olmadığı ve dinde reform istemediği"<sup>61</sup> yolundadır.

<sup>60</sup> *Ğslam'da Yönetim Biçimi*, s.131-32.

<sup>61</sup> *Yolların Ayrılış Noktasında Ğslam*, s. 119.

Evet zaman hızla hareket ediyor ve Kur'an'ın hayat veren solukları daha etkili bir şekilde insanlığın üstünde dolaşılıyor.

#### VII- KAYNAKLAR.

Esed, Muhammed, **Mekke'ye Giden Yol**, (çev. Cahit Koytak), 3. bas., İşaret y., İst. 1992.

-----, **İslam'da Yönetim Biçimi**, (çev. M. Beşir Eryarsoy), Yöneliş yay., İstanbul 1988.

-----, **Yolların Ayrılış Noktasında İslam**, (çev. Hayreddin Karaman), Nesil yay., İst. 1965.

-----, **Kur'an Mesajı; Meal-Tefsir**, (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret yay., İst.1996, I-III cilt.

Sağıroğlu, Ekrem, "**Muhammed Esed ve Kur'an Mesajı**", Yeni Şafak Gazetesi 8 11 1996 tarihli nüshası.

# TEK PARTİ DÖNEMİNİN "İSLAMCI"BAŞBAKANI:

## M.ŞEMSEDDİN GÜNALTAY

Arş. Gör. Bayram Ali ÇETİNKAYA\*

### I- GİRİŞ

Toplumlar kültür, inanç, adet ve geleneklerin, nesilden nesile aktarabildikleri ölçüde ayakta kalmaya muvaffak olurlar. Özellikle yirminci yüzyılın son yıllarında, belirttiğimiz faktörler daha da önem kazanmaktadır. Tarihi yüzlerce asra dayanan bir milletin evlatları olarak, geçmişimize, kültürümüze, inanç ve benliğimize sahip çıkmamız ve bu değerleri muhafaza etmemiz, bizim ve bizden sonraki nesillerimiz için bir güvence olacaktır. Toplumlarda en geç dejenerasyona uğrayan öğelerin başında din ve kültür gelmektedir. Bunların sonraki nesillere ulaştırılmasında yazılı ve sözlü bilgi birikimi, elbette milletlerin kaderlerini belirlemektedir.

Osmanlı Devleti'nin üç kıtada farklı din, dil ve ırka mensup insanları bir arada barış içinde yaşayabilme ortamına hazırladığı Ortaçağ'da, Batı karanlık dönemini yaşamıştır. Fakat Osmanlı Devleti'nin yükselme (zirve) dönemi, zaman içerisinde duraklama, gerileme dönemlerinden geçerek, yerini yıkılmaya bırakmıştır. Osmanlı Devleti'nin son iki yüzyılında Batı'ya yönelik ve ona açık bir siyaset uygulanmıştır. Özellikle Osmanlı Devleti'nin son çeyrek yüzyılı, çok farklı düşünce ve uygulamalara sahne olmuştur. Kuşkusuz bunda Islahat Fermanı'nın, Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinin etkisi büyüktür.

Çalışmamızın konusu olan M. Şemseddin Günaltay da Osmanlı Meşrutiyet Dönemi fikir akımlarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Yaşadığı zaman diliminin farklı yönetim biçimlerinin hakim olduğu bir döneme rast gelmesi, onun ehemmiyetini bir kat daha artırmaktadır. Türk siyasi ve fikir hayatı, en yoğun düşünce hareketlerine ve tartışmalara -bu dönemle ilgili inceleme ve araştırmalar çok az olmakla birlikte- sahne olmuştur. Halbuki, gerek Osmanlı Devleti, gerekse yeni Türkiye Cumhuriyeti ile ilgili alınan kararlara ve uygulamalara, bu zaman dilimindeki fikir ve eylemler kaynaklık etmiştir.

### II- HAYATI

Şemseddin Günaltay, "yorgun ve hasta" Osmanlı ile yeni Türkiye arasında köprü vazifesini yerine getiren ender fikir ve siyaset adamlarımızdan birisidir. Günaltay 1883 yılında Erzincan'a bağlı Kemaliye (EğİN)' de dünyaya geldi. Babası huzur derslerine katılmış Müderris Ethem Efendi, annesi Saliha Hanım'dır.Şemseddin Bey, Üsküdar'da Ravza-i Terakki'de Vefa İdadisi'nde okuduktan sonra Daru'l-Muallimin-i Aliye (Yüksek Muallim Meektebi) ye girmiş, fen kolundan mezun olmuştur. Bilimsel çalışmalar yapmak maksadıyla yurt dışına giderek, Lozan Üniversite'si'nin Tabiyat (Doğa Bilimleri) bölümünü bitirmiştir. Bir müddet öğretmenlik yapmıştır. 1914' de Daru'l-Fünun Edebiyat fakültesinde Türk Tarihi

---

\* C. Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Arş. Gör.

ve İslam Kavimleri müderrisi olarak dersler vermiş, sonra da İlahiyat Fakültesi dekanlığına atanmıştır. 1915 de İttihat ve Terakki Fırkası'ndan Ertuğrul (Bilecik) mebusu olmuş ve bu görevi 1920 de Meclis-i Mebusan dağılıncaya kadar sürdürmüştür. Aynı zamanda Daru'l-Funun'daki derslerini de ihmal etmemiştir.

Günaltay, bir müddet İttihat ve Terakki başkanlığında bulunduktan sonra 1918 de kurulan Teceddüd Fırkası'nın<sup>1</sup> kurucuları arasına katılmıştır. Mütarekeden sonra kurulan Divan-ı Harp'de, harp sorumlusu olarak, İttihat ve Terakki'nin ileri gelenlerini sorgulayan komisyonda görevlendirilmiştir (1918). Ankara Hükümeti 1920 de kurulduktan sonra, İstanbul belediye meclis üyeliğine ve reis vekilliğine seçilmesinin ardından Anadolu ve Rumeli Müdafaa-yı Hukuk Cemiyeti'nin İstanbul şubesinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Mustafa Kemal'in emriyle İstanbul Cumhuriyet Halk Partisi teşkilatını kurmaya memur edilmiştir.

1923 de II. Büyük Millet Meclisi'ne Sivas Milletvekili olarak giren Günaltay, Sivas ve ardından Erzincan milletvekilliğini 1954 yılına kadar sürdürmüştür. Milletvekilliğiyle birlikte İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Tarih profesörlüğü yapmış, dersler vererek öğrenciler yetiştirmiştir. Hasan Saka'nın istifasından sonra 15 Ocak 1949 da Türkiye Cumhuriyeti'nin 14. Başbakanı sıfatıyla tek parti devri Cumhuriyet Halk Partisi'nin son hükümet başkanlığına seçilmiştir (15. 1. 1949-22. 5. 1950). Ankara İlahiyat Fakültesi'nin açılması ve dini eğitime ağırlık verilmesi, serbest seçimlerin yapılması ve 1946 seçimleriyle şaibelerin son bulması onu başbakanlık döneminin önemli olaylarındanır. 14 Mayıs 1950 seçimlerinde Demokrat Parti'nin çoğunluğu almasıyla Başbakanlıktan uzaklaşıp, 1950 seçimlerinde Erzincan milletvekili olarak Meclis'e girmiş, 1954 seçimlerinde milletvekili seçilememiş, 1958-59 yıllarında C.H.P. İstanbul İl Başkanlığında bulunduktan sonra 27 Mayıs 1960 ihtilalinde Kurucu Meclis üyeliğinde görev almış, 1961 yılında C.H.P. den İstanbul Senatörü olmuştur. Ancak bu göreve başlamadan vefat etmiştir (19 Ekim 1961). Cenazesi Ankara Cebeci Asri Mezarlığı'na defnedilmiştir<sup>2</sup>.

### III- İLMİ KİŞİLİĞİ

Günaltay, hayatı boyunca ilimden ve ilim çevresinden bir an için dahi olsa ayrılmamıştır. Yaşamının büyük bir bölümünü politika oluşturmuşsa da, o, politika içinde dahi ilmi çalışmaların sürdürmüş, araştırmalar yapmıştır. Millet Meclisi'ndeki konuşmalarında da sık sık tarihi olaylardan, araştırmalardan bahseden ve bunları gündeme getirmekten çekinmeyen bir tavıra sahip olmuştur. İlimden ve araştırmalarından uzak kalmadığının en somut kanıtı; kendisinin 1930'da Türk Tarih Kurumu'nun kurucu üyeleri arasında yer almış olmasıdır.

---

<sup>1</sup> Mondros Mütarekesi'nden (30 Ekim 1918) sonra iktidardaki İttihat ve Terakki Fırkası olağanüstü bir kongre ile kendisini feshetme kararı aldı. 1 Kasım 1918 de toplanan kongrede Teceddüd Fırkası adıyla yeni bir parti kuruldu. Geniş bilgi için bakınız **Ana Britannica**, "Teceddüd Fırkası" mad., Ana yay., İstanbul 1990, XX,477.

<sup>2</sup> **Meydan Larousse**, "Günaltay" maddesi, Konya, ty., V,433; Ana Britannica, "Günaltay" mad., X,159-160; Çubukcu, İ. Agah, "Cumhuriyet Devrinin Bir Düşünürü Ş. Günaltay'ın Dini Düşüncesi", **AÜİF. 50. Yıl Armağanı**, Ankara 1973, s. 185; Coşkun, İsmail, **Türkiye'de Sosyoloji**, İstanbul 1991, s. 174.

Günaltay, 1941 yılından itibaren vefat tarihi olan 1961'e kadar bu kurumun başkanlığını yapmıştır. Tarih kongrelerine katılmış; tebliğler sunmuştur. Türk Tarih Tezi'ni geliştirilmesinde ve resmi tarih kitaplarının yazılmasında etkin görevler almıştır<sup>3</sup>.

M. Şemseddin Günaltay, Batı taklitçiliği karşısında milletin uyandırılması, Batılıların ve Batıcıların iddialarının aksine İslam'ın gelişmeye engel olmadığı, yanlış anlayışlardan kaynaklanan aksaklıklar bulunduğu, İslam'ın ana kaynaklarından öğrenilmesi gerektiği, Türk milletinin İslam Medeniyeti'nin oluşmasında ve yerleşmesinde önemli roller üstlediği gibi konular üzerinde durmuştur<sup>4</sup>. Türk ve İslam Tarihi alanındaki çalışmaları, Cumhuriyet döneminde daha çok Anadolu, Mezopotamya ve İran'ın ilk çağ tarihi üzerinde yoğunlaşmıştır<sup>5</sup>.

Günaltay, Batılıların yapmış olduğu tahrifleri ve iftiraları, ilmi metodlarla çalışmak suretiyle, zekaları çemberleyen fikir kapitülasyonlarından uzaklaşarak boşa çıkarılacağına işaret etmiştir. Bunun için de Türk çocuklarının sahip olması gerekli olan ilmi metodun tahrifleri, vesikalara ve belgelere dayanarak sonuçsuz bırakmak olduğunu; bu yöntemle de peşin fikirlerin isnadların haksızlık ve iftiraların ortadan kalkacağını savunmuştur. Ona göre, bunları yapabilmek için öncelikle "höyükleri kazarak, mezarlarıdeşerek tarihten önceki zamanları aydınlatacak eserleri meydana çıkarmak" gerekmektedir. Diğer taraftan kitabeleri derleyerek, arşivleri didikleyerek yerli ve yabancı kütüphanelerde tarihimizle ilgili vesikalar toplayarak yazılı devirleri aydınlatmak lazımdır. Şemseddin Bey, Büyük Türk Tarihi'nin ortaya çıkarılması için, öncelikle yukarıda zikredilen faaliyetlerin yapılmasının gerekliliğini belirtmiştir<sup>6</sup>. Günaltay'ın ilmi şahsiyetinde, "ilim ve fende çağdaş uygarlığı benimsemek" düşüncesi yatmaktadır<sup>7</sup>.

#### IV- ESERLERİ

##### A- Eski Türk Harfleri ile Yazılmış Eserleri:

Zulmetten Nura (1925); Hurafattan Hakikate (1916); Maziden Atiye (1923); Tarih-i Edyan (1922); Felsefe-i Ūla İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri (1923); İslam Tarihi (1922); Mufassal Türk Tarihi (1922); İslam Dini Tarihi (1924); Fennin En Son Keşfiyatından (1912); İslam'da Tarih ve Müverrihler (1923); Muntehap Kıraat (1923).

##### B- Yeni Türk Harfleriyle Yazılmış Eserleri:

Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti; Mezopotamya-Sümerler: II. Babil İmparatorluğu (1934); Suriye ve Palastin (1934); Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri (1934); İbraniler (1936); La Decande du Monde Musulman Est-Elle Due A L'Invasion des Seldjocides? (1937); Türk Tarihinin İlk Devirleri Uzak Şark, Kadim Çin ve Hind (1937); Türk Tarihinin İlk Devirlerinden Yakın Şark, Elam ve

<sup>3</sup> Kara, İsmail, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, İstanbul 1987, II,403-404.

<sup>4</sup> Bkz. Günaltay, Şemseddin, **Zulmetten Nur'a**, İstanbul 1. Baskı, 1331, s. 98 vd; Günaltay, **Maziden Atiye**, İstanbul 1923, s. 8-153.

<sup>5</sup> Küçük, Abdurrahman, **"İlim, Fikir ve Siyaset Adamı Olarak M. Şemseddin Günaltay"**, basılmamış makale, Ankara 1992.

<sup>6</sup> **"Türk Tarih Kurumu Başkanı Prof. Ş. Günaltay'ın Nutku"**, Belleten, cilt 2, sayı 29, s. 57.

<sup>7</sup> Çubukcu, **agm.**, s. 185-187.

Mezopotamya (1937); Türk Tarih Tezi Hakkındaki İnhitatların Mahiyeti ve Tezin Kati Zaferi (1938); Tarih Lise I (1939); İbn-i Sina'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi (1940); Yakın Şark II (1946); İran Tarihi (1948); Yakın Şark IV, Hürriyet Mücadeleleri (1958); Persler'den Romalılara Kadar: Selevkaslar, Nebatiler, Galatalar, Bitinya ve Bergana Krallıkları (1951)<sup>8</sup>.

## V- DİNİ VE TOPLUMSAL DÜŞÜNCESİ

Günaltay, dini, tarihin her devresinde insanlığın maneviyatına hatta maddiyatına hakim tek amil şeklinde vasıflandırmaktadır. Ona göre din, cemiyet hayatı ile ilgili olup toplumun içinde bulunan fertlerin zaruri olarak kabul ettikleri bir takım telakki ve amellerin heyeti mecmuasından ibaret olan ictimai bir müessesedir. Günaltay, dinin fert ve cemiyet hayatındaki fonksiyonu üzerinde dururken, mülhit ve ateistlerin fikir babalarından sayılan Dante'den alıntılar yapmıştır. Dante'nin düşünceleri ile dinin gerekliliği meselesini işlemeşi enterasan bir yöntem olarak Şemseddin Bey tarafından kullanılmıştır<sup>9</sup>.

Şemseddin Günaltay akıl ile nakil çatışırsa akli delilin tercihi ve nakli delilin ise tevilinin İslam'ın esasından olduğunu savunmuştur. Ona göre yeni yeni ortaya çıkan mesele ve problemlerin çözümsüz olmayacağı, kıyas ve ictihat yolları ile bunların üstesinden gelineceğine işaret ederek "İctihat kapısının" kapalı olmadığını belirtmiştir. Zaten ictihat metodunun kullanılmasına dinen memur olduğumuz, İslam'ın esaslı noktalarındandır. Böylece ilerlemeyi engelleyici ve sınırlandırıcı bir sıkıntının İslam Dini'nde yerinin olmadığı bir gerçektir. Günaltay, ilmi, dini ve fenni ilimler diye ikiye ayırmış; her ikisinin de müslümanların ilerlemesi için gerekliliğine inanmıştır<sup>10</sup>.

Günaltay'ın maarifle ilgili problemleri ortaya koyması ve çözümler sunması, hem kendi dönemi hem de günümüz eğitim sistemimiz için bir kazançtır. Zira sorunlar ve sıkıntılar büyük oranda benzeşmektedir. O, öğretmenliğin özel ve saygın bir meslek olduğunu, bunun için de her önüne gelenin "lanettayin bir mektep şahadetnamesi veya sathi bir imtihana istinaden tayin edilen muallimelerin" muallim yapılmamasını; bilmek ile "talim" in farklı durumlar olduğunu; yine okullarda uygulanan programların insanımıza uygun olmayışını; körpe zihinlerin ne kadar faydasız ve gereksiz bilgilerle meşgul edildiğini şiddetle eleştirmiştir<sup>11</sup>.

M. Şemseddin Bey, gerileme ve tükenmenin sebepleri içerisinde tekkelerin de menfi yönde büyük bir fonksiyon icra ettiğini belirtmiştir. Ona göre tekkeler Osmanlı Devleti'nin diğer devletler karşısında güç kaybetmesi ile birlikte esas vazifelerini yerine getirememiş; atalet, miskinlik ve asker kaçaklarının sığındıkları mekanlar haline dönüşmüştür. Aslında tekkeler, insanlarımızın sosyal ilişkilerini düzenleyen, kişilik haklarını anlatan, toplum içindeki sosyal statülerinin gereği olan şahsiyeti kazandıran sıcaksevgi yuvaları olmuştur. Ayrıca milletimizin savaşılar, felaketler ve musibetler karşısında sabırlı ve metanet sahibi olmaları, manevi ve ruhi kemale ulaşmaları bu toplum ocaklarında gerçekleşmiştir. Ancak diğer kurum ve teşkilatlardaki (askeri, idari, iktisadi...) gerileme, dağılma ve koordinasyon

---

<sup>8</sup> Çetinkaya, B. Ali, **M. Şemseddin Günaltay ve Fikriyatı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1994, s. 36-37.

<sup>9</sup> Günaltay, **Zulmetten Nura**, s. 55-59.

<sup>10</sup> Günaltay, **age.**, s. 99-159.

<sup>11</sup> Günaltay, **age.**, s. 304.



eksiklikleri, bu "kamil insan" yetiştirme hedefi içerisindeki sevgi ve kardeşlik yuvalarının bozulmasına zemin hazırlamıştır<sup>12</sup>.

O, tekkelerin eski kimliklerine kavuşturulup, ıslah edilebileceğini ve tekrar "feyizli müesseseler" haline dönüştürülebileceğini savunmuştur. Ayrıca kendi zamanındaki tekkelerin işlev ve durumlarını da sorgulamayı ihmal etmemiştir: "... Gerilemiş medreseler son asırlarda Gelenbevî gibi nadir birkaç zat yetiştirmiş olduğu gibi, tekkeler de ihtimal ki, birkaç mümtaz sima yetiştirmiş; ihtimal ki bugün de bozulmamış, çığırından çıkmamış bazı tarikatlar kalmıştır. Tekkelerin bugünkü hali zamanın ihtiyaçları, asrın medeniyeti ile telif edilebilir mi?"<sup>13</sup>.

Düşünürümüz, kaza ve kader konusunda fatalistler (kaderciler) in fikirleri üzerinde durmuştur. Fatalistler her şeyin ezelde takdir edilip tayin edildiğini, mukadder olan ne ise onun gerçekleşeceğini ve takdire karşı herhangi bir tedbir almaya gerek kalmadığı fikrini taşımışlardır. onlara göre; fiiller ve olayların gerçekleşmeleri tabiat dışı ve onun üstündedir. Bundan da anlaşılacağı üzere fatalizm, beşerin irade ve seçme hakkını elinden tümünden alması sebebi ile "cebrî" bir konuma düşmüştür<sup>14</sup>. O, bu noktada fatalizm ile determinizmin bir mukayesesine girmiştir: Fatalizm, itikadi bir mezhep olduğu halde, determinizm, fenni ve tecrübi bir meslek felsefesidir. Determinizm, meydana gelen olayların ve fiillerin cümlesini illiyet (nedensellik) prensibi ile açıklayan her nevi hadisenin bir takım sebep ve zorlama ile zuhur ettiği fikirlerini ileri sürmektedir. Bu düşünce ekolü, tabii kanunların kapsamı içerisinde var olan her eserin bir müessiri fikrine dayanmaktadır. İnsandaki irade bir tasarlamadan başka bir şey değildir. Halbuki tasarlama fiilin tasviri anında en çok tesir eden ve konu olan sebebe tabidir. Dolayısı ile deterministlerin anlayışı insanda gerçek anlamı ile irade ve ihtiyarın olmadığını bize göstermektedir. Bizim irade ve seçme özgürlüğü (hakkı) olarak vasıflandırdığımız, deterministlerin anlayışında bir mecburiyet ve çaresizliktir<sup>15</sup>.

## VI- TÜRKÇE VE YABANCI DİL MESELESİ

Günaltay, Türkçe ve yabancı dil tedrisatının gerekliliği üzerinde de fikirler serdetmiştir. Düşünürümüz, fikirlerini ağırlıklı olarak ifade ettiği "Zulmetten Nura" adlı eserinin ilk baskılarında yabancı dil öğretimine değinirken Arapça ve Farsça tedrisatının lüzumu üzerinde durmuştur<sup>16</sup>. Fakat eserinin daha sonraki baskılarında Arap ve Fars dili öğretiminin üzerinde durmadığı gibi, o bölümleri eserinden çıkarmıştır. Kanatimizce bunun sebebi zamanın devlet politikası ile uyuşmak ve mevcut iktidara karşı muhalefet etmemek gibi nedenlerin bulunduğu. O, kitabının son baskılarında yabancı dil öğretiminden bahsederken de, o günün şartlarında revaçta olan Fransızca öğretimini kastetmekte ve

---

<sup>12</sup>Günaltay, **age.**, s. 194.

<sup>13</sup>Günaltay, **age.**, s. 194-196.

<sup>14</sup>Günaltay, **age.**, s. 351-352.

<sup>15</sup>Günaltay, **age.**, s. 353.

<sup>16</sup>Günaltay, **Zulmetten Nura**, Tevsii tıbaat matbaası, 2. Baskı, İstanbul 1331, s. 342.

okullarımızda en çok önem verilmesi gereken derslerden birisi olarak Türkçe dersini görmektedir.

Türkçe'nin yabancı kelimelerin etkisi altında acınacak bir durumda olduğunu; ayrıca dil kurallarının ve imla usulünün belli ve sabit olması gerektiğini savunmaktadır. bu handikabı aşmak için, öncelikle öğrenci serbestce okumaya, düzgün ifadelerle konuşmaya alıştırılmalı, sonra dilin esas ve kuralları öğretilip edebiyat derslerine geçilirse zaman ve emek kaybı önlenmiş olur. O, öğrencilere ayrıca edebiyat derslerinin verilmesi halinde bunun şefkat, insaniyet, mürüvvet ve vatanperverlik gibi melekelerin uyandırılmasında katkıda bulunacağına işaret etmiştir<sup>17</sup>.

## VII- BATI HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

Şemseddin Bey, Batı'nın çifte standart uygulamalarını ve yaşadığı dönemde vuku bulmuş olayları karşılaştırmalı bir şekilde vermiştir. Ona göre, Avrupa sürekli insanlığın hamisi, zulmün düşmanı olduğunu, Doğu milletlerine karşı bir gurur vesilesi olarak propagandasın yaparken, şakilerin melun cinayetlerini (Balkanlar'da) görmeyerek, Şarka yüklenmek, onu ezmek ve "Hilal'in" parlayan ışığını ortadan kaldırmak için çaba sarfetmektedir. Bir de Batının Müslümanlara medeniyet dersi vermeye çalışması,Doğuyu barbarlıkla suçlaması, medeni (!) Avrupa'nın "Haç" namına besledikleri çirkin emelleriyle çelişmektedir.Ancak insanlık tarihi ve adalet, insanlık adına beşeriyeti hunharca katledenleri,sömürenleri,kanını emenleri ve bunlara göz yumanları lanetliyecektir\* .

Günaltay,gelişmiş Avrupa'nın Şarka insanlık dersi veren ve bu hususta Müslümanları insafsızca, haksız ithamlar altında bırakan basın-yayın organlarının, kanlı haydutların zulümlerini, zafer destanı şeklinde vasıflandırmaktan haya etmeleri gerektiğini belirtmiştir. Gerçekten, içinde bulunduğumuz asrın başında ve sonunda Batı Uygarlığı'nın Doğu'ya, özellikle müslümanlara karşı izlediği politikada büyük değişiklik olmamıştır. Balkanlar'da, Ortadoğu'da ve Afrika'da Avrupalı devletlerin plan ve projelerinin günümüzde de daha gelişmiş metotlarla devam ettiği görülmektedir.

Ona göre, Avrupa'nın memleketimizle bu derece yakından ilgilenmesindeki en önemli faktör, çıkarlarıdır. Onların faaliyet ve ihtiraslarına gerekli ortamı hazırlayan ve belki teşvik eden şeyde bizim cehaletimiz, sanat ve ticarete, ilim ve fende bu derece geri kalmışlığımızdır. O, Avrupa'nın uyguladığı çifte standart politikasını örnekleriyle sergiledikten sonra, "Avrupa niçin bizim parçalanmamızı istiyor?" sorusunu cevaplamaktadır: Batı, İslam'ın yeniden doğacak güneşinin Türkiye ufukalarında olabileceğini düşündükçe asabileşmekte, bu sebepten geleceğin siyasi kararlarına sahip bir İslam hükümetinin varlığını tehlikeli görmektedir. Zira bu hükümetin, sömürgeleri altında olan müslümanlara örnek teşkil edebileceği düşüncesi, onlara geleceği tehlikeli ve korkunç göstermektedir<sup>18</sup>.

## VIII- LAİKLİK VE 163. MADDE HAKKINDA

---

<sup>17</sup>Günaltay, **age.**, s. 345--347.

\* Bu görüşler "Balkan Savaşı" sırasında ifade edilmiştir.

<sup>18</sup>Günaltay, **age.**, s. 39-40.

Şemseddin Günaltay'ın laiklikle ilgili görüşlerini, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1949 yılı bütçesi görüşmeleri yapılırken yaptığı konuşmalardan belirliyebiliriz. Diyanet bütçesi ile ilgili konuşmalardan sonra Başbakan ve Sivas mebusu olarak şöyle konuşmuştur:

"Laik bir devletin, laik meclisinde hiçbir dini esas hakkında hiçbir ferden konuşma hakkı yoktur. Biz burada din kurucu bir heyet değiliz. Devletin siyasi, idari, iktisadi ve kültürel esaslarını ve milletin müdafası vasıtalarını düşünmek ve nizamlamakla mükellefiz. Her dinin esası üzerinde konuşmak, o dinin ilim adamlarına aittir. Bizim kuracağımız İlahiyat fakültesinden yetişen gençler memleketin ihtiyacı ne ise, ona göre bir veche verirler. Biz burada bu meselelerde fazla konuşmak hakkına sahip değiliz... Yalnız Diyanet İşleri Başkanı'nın cevap vereceği mevzu üzerinde, mesul hükümet reisi sıfatıyla ben cevap vereceğim. Bizim memlekette herkes hürdür, hür olan bir memlekette yaşayan insanların akidelerine tecavüz etmek, hiçbir vatandaşın hakkı değildir. Herkes kendi kanaati ile kalır. Biz falan mezhebin adamıdır veya falan dine mensup diye kimse üzerinde bir hüküm yürütemeyiz ve kendisini ne için bu inaniştasın diye mesul tutamayız"<sup>19</sup>.

Her ne kadar Günaltay, bir yandan İlahiyat fakültelerinin kurulmasını destekliyerek, dini yüksek tedrisata önem verse de, diğer yanda 163. maddenin çıkmasında önemli rol oynamıştır. O, 163. madde ile ilgili yapılan Meclis görüşmelerinde bu madde hakkında şunları ifade etmiştir:

" 'İrtica yoktur' diyorlar, bunu ben de kabul ediyorum. Ancak Komünizm irtica siması halinde tezahür edebilir, ettiği yerler de vardır. Fenalıkların olmasını hep birlikte istemiyoruz. Fakat bunu önleyecek kanunu yapalım. Bu tasarılarla kimseyi asmıyoruz, kesmiyoruz. Hadise çıkmadan fiili sabit olmadan hiç kimseyi mahkum edecek değiliz. Bu kanun demokrasiyi öldürmek için değil, yaşatmak için getirilmiştir. Bir memlekette huzur ve sükun olursa, herkes fikrini serbest söylemek imkanına malik olur"<sup>20</sup>.

Bu konuşmalardan sonra Günaltay hükümeti 163. maddeyi kabul etmiştir\*.

## IX- SONUÇ

Şemseddin Günaltay'ın yaşadığı zaman diliminde, fikir akımları çok çeşitlilik göstermiş; hepsi de gerileyen, yıkılmaya doğru giden devletin "Nasıl kurtulacağı" sorusunun cevabını kendilerinin vereceğine inanmışlardır. Şemseddin Bey, II. Meşrutiyet dönemindeki fikir akımlarından İslamlaşma, Türkleşme ve Muasırlaşma akımlarının sentezinde Ziya Gökalp'in fikirlerini benimsemiştir. O, kurtuluş yolu olarak, bu üç fikir cereyanını görmüş ve bunlardan biri diğerine feda edildiği takdirde, toplumsal gelişmenin ve çağdaş ilerlemenin gerçekleşmeyeceğine inanmıştır.

O, her zaman övgü ile bahsettiği demokrattığı ve siyasi kişiliği ile Türkiye Cumhuriyetini tek parti yönetiminden çok partili demokratik döneme taşımıştır. Hazırladığı seçim kanunuyla da aşılması güç olan statükoyu ortadan kaldırmıştır. İlk İlahiyat ve İmam Hatip Kursları'nın açılması onun başbakan iken gerçekleştirdiği icraatlardandır.

<sup>19</sup>TBMM. Tutanak Dergisi, VIII. dönem, İctima: 3, cilt: 16/2, Şubat 1949 konuşmaları, s. 451.

<sup>20</sup>TBMM. Tutanak Dergisi, VIII. dönem, Birleşim: 104, oturum: 3, 8 Haziran 1949, s. 597-98.

\* 163. madde 12. 4. 1991 tarihinde 3713 sayılı kanunun 23. maddesi ile yürürlükten kaldırılmıştır.

Tek parti döneminin son başbakanı İlahiyat profesörü M. Şemseddin Günaltay düşünce, fikir ve basın özgürlüklerinin sürekli destekleyicisi olduğu iddiasında bulunmuştur. Ancak onun bu iddiaları 163. madde gibi yasak koyucu maddeleri (10 Haziran 1949) çıkaran bir hükümetin başkanı olması ile töhmet altında kalmıştır.

Şemseddin Günaltay, Meşrutiyet döneminde İslamcı-İttihatçı; mütarekeden sonra İttihat ve Terakki'yi yargılıyan komisyonda; Cumhuriyet'in ilk yıllarında Cumhuriyetçi, Kemalist, Demokrat; 1960 İhtilali'inde oluşturulan Kurucu Meclis üyesi; "İhtilal'den sonra CHP.'nin İstanbul Senatörü olmuştur. Onun tüm bu görevleri bir potada toplayabilmesi oldukça ilginç bir durumdur. Bu sürece paralel olarak zaman içerisinde gerek fikirlerinde, gerekse eserlerinde önemli ve köklü değişiklikler olmuştur.

## X- KAYNAKLAR

- Ana Britannica**, "Teceddüd Fırkası" mad., Ana yay., İstanbul 1990  
Coşkun, İsmail, **Türkiye'de Sosyoloji**, İstanbul 1991.  
Çetinkaya, B. Ali, **M. Şemseddin Günaltay ve Fikriyatı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1994.  
Çubukcu, İ. Agah, "Cumhuriyet Devrinin Bir Düşünürü Ş. Günaltay'ın Dini Düşüncesi", **AÜİF. 50. Yıl Armağanı**, Ankara 1973.  
Günaltay, Şemseddin, **Zulmetten Nur'a**, İstanbul 1331.  
Günaltay, **Maziden Atıye**, İstanbul 1923.  
Kara, İsmail, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, İstanbul 1987.  
Küçük, Abdurrahman, **"İlim, Fikir ve Siyaset Adamı Olarak M. Şemseddin Günaltay"**, basılmamış makale, Ankara 1992.  
**Meydan Larousse**, "Günaltay" maddesi, Konya, ty.  
**TBMM. Tutanak Dergisi**, VIII dönem, İctima: 3, cilt: 16/2, Şubat 1949 konuşmaları.  
**TBMM. Tutanak Dergisi**, VIII. dönem, Birleşim: 104, oturum: 3, 8 Haziran 1949.  
**"Türk Tarih Kurumu Başkanı Prof. Ş. Günaltay'ın Nutku"**, Belleten, cilt 2, sayı 29, s. 57.

# HACCÂC B. YUSUF

## (Hayatı ve Faaliyetleri)

Arş.Gör.Ali DELİCE\*

Biz bu çalışmamızda Emevî Devlet idaresinde Abdülmelik ve oğlu Velid dönemlerinde yaklaşık yirmi beş yıl valilik yapmış, bir takım siyâsî, ekonomik ve kültürel icraatlarda bulunmuş olan Haccâc b. Yusuf'un biyoğrafisini ve faaliyetlerini ele almayı amaçladık.

### A-Hayatı

Doğum tarihi konusunda bir takım farklı görüşler olmasına rağmen<sup>1</sup>biz onun öldüğü zaman (95/714)<sup>2</sup> kaç yaşında olduğu ile ilgili bilgilerden hareket ettiğimizde doğum tarihinin 41/662 olduğunu söyleyebiliriz.

Haccâc, Mekke'ye yakın Taif şehrinde doğmuştur. Onun nesebi ise; Ebû Muhammed el-Haccâc b. Yusuf b. el-Hakem b. Ebi Akil b. Mes'ud b. Amir b. Muattib b. Mâlik b. Ka'b b. Amr b. Sa'd b. Avf b. Kusayy'dır<sup>3</sup>.Annesi Fâriğa bnt.Hemmam b.Urve b. Mes'ûd es-Sekafi'dir<sup>4</sup>.Annesi Yusuf b. Hakem ile

---

<sup>1</sup> \* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi

<sup>1</sup>İbn Hacer, **Tehzibü't-Tehzib**, Beyrut ty., II, 210; ez-Zirikli, **el-A'lam, Kamüs Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'rabîn ve'l-Müsteşrikin**, 5.baskı, Beyrut 1980, II, 175.

<sup>2</sup>Kaynakların genelinde onun ölüm tarihi 95/714 olarak geçer. Öldüğünde ise çoğunlukla 54 yaşında olduğu belirtilir. Bk Ya'kûbi, **Tarihu'l-Ya'kûbi**, Beyrut ty. II, 290; Belazûri, **Fütûhu'l-Buldan**, Çev.,Mustafa Fayda, Ankara 1987 s.,712; Dırar Salih Dırar, **Haccac b. Yûsuf es-Sekafi**, Beyrut 1390s.34; Wellhausen, **Arap Devleti ve Sükûtu**, Çev.Fikret Işıltan, Ankara 1963, s.119; İbn Hallikan'a göre ise, 92/711 yılında ölmüştür. Bk. İbn Hallikan,**Vefeyatü'l-A'yan**, Beyrut ty.,II, 53.Bazılarına göre ise öldüğünde 52 yaşındaydı. Bk. H.Lammens, "Haccac", **İslam Ansiklopedisi, (İ.A.)**, (M.E.B.), İstanbul 1977, V, 20; Brockelman, **İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi**,Çev. Neşet Çağatay, Ankara 1954, s. 91.

<sup>3</sup>İbn Hallikan, II,29; İbn Kuteybe, **Kitabü'l-Mearif**, Beyrut 1970, s.173; İbn Manzûr, **Muhtasarı Tarihi Dimaşk Li İbn Asakir**, Şam 1984, VI, 200.

<sup>4</sup>İbn Hallikan, II, 29; Dırar Salih, s.23.

evlenmeden önce Arabların ileri gelen tabiblerinden Taif'li Haris b. Kelede ve daha sonra da Muğire b. Şu'be ile evlilik yapmış ve boşanmıştır<sup>5</sup>

Haccâc'ın gençliğinin ilk dönemlerine ait pek az bilgi vardır. Bazılarına göre, onun gençlik devresi ve siyasi hayatının başlangıç dönemi hakkındaki bilgiler hasımları tarafından tahrif edilmiş, bazı bilgiler de onu hiciv etmek için verilmiş gerçek olmayan bilgilerdir<sup>6</sup>

Haccâc'ın, küçük yaşlarda ilim öğrenmek için Küttab'a verildiği ve daha sonra da bir ara Taif'te öğretmenlik yaptığı belirtilir<sup>7</sup>. Kur'an'ın tamamını olmasa bile çoğunu ezberlediği, sonra da Taif'te çocuklara Kur'an öğrettiği rivayet edilir<sup>8</sup>. Taif şehrinden ayrılıncaya kadar bu görevini sürdürmüştür. Okur-yazar oranının çok düşük olduğu bir dönemde Haccâc'ın ve hatta babasının öğretmenlik yapacak bir düzeyde okur-yazar olması, onun asil ve kültürlü bir aileden geldiğini ortaya koymaktadır<sup>9</sup>.

Yaklaşık yirmi beş yıldır bulunduğu valilik görevleri boyunca Emevî Devletine bağlı bir vali olarak hayatını sürdüren Haccâc, 95/714 yılında kendi kurduğu Vâsıt şehrinde vefat etmiştir<sup>10</sup>. Vefat ettiğinde geride pek fazla bir şey bırakmamıştır. Bıraktığı şeyler, bir Kur'an, üçyüz dirhem para, bir kılıç, bir at, bir rahle ve vakıf olan yüz adet zırhtan ibarettir<sup>11</sup>.

---

<sup>5</sup>Mes'ûdi, **Mürûcu'z-Zeheb ve Meadinü'l-Cevher**, Thk., Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1964 III, 132; İbn Hallikan, II, 29; Dırar Salih, s.23.

<sup>6</sup>Lamens, "Haccac", **İ.A.**, V, 18

<sup>7</sup>M.G.S.Hodgson, **İslamın Serüveni**, Çev.Komisyon, İstanbul 1993, I, 193; P.K.Hitti, **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi**, Çev. Salih Tuğ, İstanbul 1989, II, 326. İbn Hallikan ise, hem Haccac'ın hem de babasının birlikte öğretmenlik yaptığını belirtir. Bk. İbn Hallikan, II, 29.

<sup>8</sup>Dırar Salih, s.26.

<sup>9</sup>İrfan Aycan, "Haccac b. Yusuf", **Bizim Dergah Dergisi**, Haziran 1993, s.39

<sup>10</sup>Ya'kubi, **Tarih** II, 290; el-Işş, **ed-Devletü'l-Ümeviyye**, Dımaşk s. 224; Lammens onun mide kanserinden öldüğünü ve kabrinin nerede olduğunun bilinmediğini belirtir. Lammens, "Haccac", **İ.A.**, V,20, İstanbul 1977.

<sup>11</sup>İbnü'l-Esir, **el-Kamil fi't-Tarih**, Beyrut 1965, IV, 585; İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, thk Ahmet Ebu Hakim vd., Beyrut ty.IX,133.

## B-Haccâc'ın Abdülmelik Dönemindeki Faaliyetleri

Yezid'den sonra hilafete geçen ancak çok kısa bir süre sonra hilafetten çekilen II.Muaviye'nin yerine 64/683 yılında Cabiye<sup>12</sup> toplantısında alınan karar üzerine Mervan b. el-Hakem geçti. Mervan, öncelikle Şam'da bulunan Abdullah b. Zübeyr taraftarı Dahhak b. Kays el-Fihri ile mücadele etti. Merc-i Râhit denilen yerde Kaysîlerle Kelbîler arasında çıkan savaşta Kaysîleri temsil eden Dahhak'ın ordusu yenildi. Mervan, bu galibiyetten sonra Hicaz'da bulunan ve asıl rakip olarak kabul ettiği Abdullah b. Zübeyr üzerine Hubeys b. Dülce komutasında bir ordu gönderdi. "Rebeze savaşı" adı verilen bu savaşta Mus'ab'ın ordusu bu sefer Şamlılara karşı galib geldi ve çoğunu kılıçtan geçirdi. Bu savaşta Haccâc ve babası Yusuf b. Hakem de bulunmaktaydı ve bunlar hayatlarını kurtaranlar arasındaydılar<sup>13</sup>.

Haccâc'ın ve babasının Abdullah b. Zübeyr'e karşı Emevîlerin yanında yer almalarının sebebi ise; Sakif kabilesinin Emevîlerle müttefik bir kabile olmasıdır. Haccâc'ın da ait olduğu Sakif kabilesinin Ümeyye oğulları ile olan birliktelikleri daha İslam öncesine dayanmaktaydı. İslam döneminde İslama karşı koyma noktasında ve ticari yönden birlikteliklerini pekiştirmişlerdir<sup>14</sup>. Emevîlerin bu ana kadar yaptıkları icraatlar özellikle, Hicaz bölgesi halkının Devlete karşı olan nefretini artırmıştı. Emevîlerin tarafını tutan Sakif kabilesinin bu gelişmelerden menfi şekilde etkilenmesi kaçınılmazdı. Hatta Emevîlere karşı gösterilen tepki, belki de Haccâc'ın ve ailesinin Taif'i terkedip Şam'a gitmelerinde bir etkidir<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup>Cabiye; Dımaşk'ın 80 km kadar güneybatısında Harran bölgesindeki Cevlan'da bugünkü Neva'ya çok yakın bir yerde kurulmuş bir şehirdir. Bkz. Yakut el-Hamevi, **Mu'cemü'l-Buldan**, Beyrut 1979, II, 91. Toplantıda alınan karara göre, Mervan hilafete geçecek ondan sonra da sırasıyla Halid b. Yezid ve Amr b. Said el-Eşdak geçecekti. Ancak bu böyle olmadı, Mervan kendi oğullarını veliat atadı. Bkz. İbnü'l Cevzi, **el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Ümem**, Beyrut 1992, VI, 27; Mustafa Fayda, "Cabiye" **T.D.V.İ.A.**, İstanbul 1992; İsmail Yiğit, "Emeviler", **T.D.V.İ.A.**, İstanbul 1995, XI, 91; Abdülkerim Özaydın, "Eşdak", **T.D.V.İ.A.**, İstanbul 1995, XI, 460-461.

<sup>13</sup>Ya'kubi, **Tarih**, II, 256; İrfan Aycan, "Haccac b. Yusuf", **Bizim Dergah**, s. 41.

<sup>14</sup>Daha geniş bilgi için bkz. İrfan Aycan, "Emevi İktidarının Devamında Sakif Kabilesinin Rolü" **Din Öğretimi Dergisi**, Ankara 1989, s. 69.

<sup>15</sup>İrfan Aycan, "Haccac b. Yusuf", s.41.

Haccâc'ın Abdullah b. Zübeyr üzerine gönderilmesinden önce almış olduğu küçük çaptaki bir kaç görevleri saymazsak Abdullah b. Zübeyr üzerine gönderilme görevi onun Emevî iktidarında almış olduğu en önemli görevdir. Haccâc'ın bu göreve getirilmesi, onun liyakatıyla ilgilidir. Kaynaklarımız bu göreve Haccâc'ın bizatihi kendisinin talip olduğunu belirtirler. Buna mesned olarak da Abdullah b. Zübeyr'i öldürmüş olarak gördüğü rüyası gösterilir<sup>16</sup>.

Haccâc, ilk önce Mekke yakınlarında bulunan ve kendi doğduğu yer olan Taife geldi ve orada karargah kurdu. Buradan Beytullahi'l-Haram'a sığınmış bulunan İbn Zübeyr üzerine saldırılar düzenlemeye başladı<sup>17</sup>.

Abdülmelik, Haccâc'ı gönderirken beraberinde bazı talimatlar vermişti. Bunlar arasında Mekke'ye karşı derhal saldırıya geçmeyip, önce barışı denemesi vardı, ancak Haccâc, bu talimata pek aldırış etmedi<sup>18</sup>. Mekke kuşatmasının uzaması tabiatıyla şehirde hayatın felç olmasına ve bir takım olumsuzluklara yol açtı. Açlık ve fiatların anormal derecede artması sonucu Abdullah b. Zübeyr'in taraftarları İbn Zübeyr'e Suriyelilerle barış yapması teklifinde bulundular. Fakat İbn Zübeyr, onların bu görüşlerini reddetti<sup>19</sup>. Abdullah b. Zübeyr'in teklifi kabul etmediğini gören taraftarları yavaş yavaş onun etrafından dağılarak Haccâc'a teslim olmaya başladılar. Ayrılanlar arasında İbn Zübeyr'in iki oğlu Hamza ve Ubeyd de vardı. İbn Zübeyr, Şamlıları Hacûn<sup>20</sup> denilen yere kadar uzaklaştırdı. Ancak kuşatmanın yaklaşık yedi ay<sup>21</sup> kadar uzaması sonucu az bir taraftarı ile kalan İbn Zübeyr, Suriyeli askerler tarafından öldürüldü (73/692). Haccâc, İbn Zübeyr'i

---

<sup>16</sup>Taberi, **Tarihu'l-Ümeme ve'l-Müluk**, thk., Muhammed Ebu'l-Fadl, Mısır 1971, VI, 174; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 349; İbn Kuteybe, **el-İmame ve's-Siyase**, Kahire 1963, I, 28; İbn Abdi Rabbih, **el-Ikdü'l-Ferid**, Kahire 1962, V, 13; Süheyl Zekkar, **Tarihu'l-Arab ve'l-İslam, Dımaşk 1975** s. 163; İrfan Aycan, **Hicri İlk Üç Asırda Zübeyri Ailesinin Siyasi ve İlmi Hayattaki Yeri**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara 1984; H.D.Yıldız, "Abdullah b. Zübeyr", **T.D.V.İ.A.**, İstanbul 1990, I, 146.

<sup>17</sup>Taberi, VI, 174; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 349; İbn Kuteybe, **el-İmame**, I, 30; İbnü'l-Cevzi, **Muntazam**, VI, 119; Süheyl Zekkar, s.163.

<sup>18</sup>İbnü'l-Cevzi, **Muntazam**, VI, 119; **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, İstanbul 1989, II, 345.

<sup>19</sup>İbn Kesir, **el-Bidaye**, VIII, 329.

<sup>20</sup>Hacûn; Mekke'ye 3 km uzaklıkta bir yerdir. Bk. Yakut, II, 225

<sup>21</sup>Brockelman, s.91. Ancak kuşatmanın süresi ile ilgili farklı rakamlar da verilmiştir.

Bkz. İbnü'l-Cevzi, **el-Muntazam**, VI, 124; İbn Sa'd, **et-Tabakatü'l-Kübra**, Beyrut ty, V, 228; İbn Kesir, **el-Bidaye**, VIII, 334.



öldürdükten sonra Mekke'ye girdi. Böylece Mekke halkı da Haccâc'ın vasıtasıyla Abdülmelik'e biat etti<sup>22</sup>.

Haccâc, 74/693 yılında Abdullah b. Zübeyr'e karşı kazandığı başarıdan sonra Hicaz, Yemen ve Yemame valiliğine atandı<sup>23</sup>. Medine'ye vardığında orada bir veya iki ay kadar kaldı. Kaldığı süre içerisinde herhangi bir olay çıkmadı. Ancak Haccâc'ın Medine halkına çok kötü davrandığı, onları sürekli küçümseyici ve aşağılayıcı bir şekilde davrandığı rivayet edilir. Hatta Peygamber (s)'in sahabilerinden Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah ve Sehl b. Sa'd'ı yakalayarak zimmîlere yapılan muamele gibi onların ellerine ve boyunlarına kurşun döküp mühürettiği belirtilir<sup>24</sup>.

Haccâc, iki veya üç sene Mekke, Medine, Yemen ve Yemame valiliği yaptıktan ve buralarda sükûneti sağladıktan sonra 75/694 yılında Irak'a vali olarak atandı<sup>25</sup>. Irak'a vali olarak atandıktan sonra Kûfe'ye baskın yaparcasına giren Haccâc, önce mescide gitti ve minbere çıktı. Yüzünü tanınmamak için kırmızı bir ipek örtü ile kapatmıştı. "Halkı yanıma toplayınız" diye seslenerek<sup>26</sup> meşhur konuşmasını yaptı<sup>27</sup>.

Haccâc, Kûfe'lilere karşı sert ve acımasız bir politika uygulayacağını bu konuşmasıyla ortaya koymuştur. Konuşmasının ardından Haricilere gönderdiği meşhur komutan Mühelleb'in ordusuna katılacaklara harçlıklarının dağıtılmasını, üç gün içerisinde Mühelleb'in ordusuna katılmayanların kafasını uçuracağını ve mallarını da yağmalayacağını belirtti<sup>28</sup>. Bu tehdit edici konuşmasından sonra herkes Mühelleb'in ordusuna katıldı. Hatta, Mühelleb, bu durumu görünce "Gerçekten, Irak'a bugün erkek bir adam vali olmuştur"<sup>29</sup>dedi.

---

<sup>22</sup>Makdisi, **el-Bed' ve'-Tarih**, Beyrut ty., II, 26.

<sup>23</sup>Taberi VI, 195; İbnü'l-Esir, **el-Kamil** IV, 358; İbn Kuteybe, **el-İmame** I, 31.

<sup>24</sup>Taberi, VI, 195; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 359; Süyûti, **Tarihu'-Hulefâ**, tkh., Muhammed Muhyiddin bt,by s. 215; İbn Kesir, **el-Bidaye**, IX, 3.

<sup>25</sup>Taberi,VI, 202; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV,374; Ya'kûbi, II, 274; Mes'ûdi, III,122; İbn Haldun, **Kitabü'l-Iber ve Divanü'l-Mübtede-i ve'l-Haber**, nşr.,Halil Şehhade vd., Beyrut 1988 III, 41; Süyûti, s. 215; İbn Kesir, **el-Bidaye**, IX, 8.

<sup>26</sup>Taberi, VI, 202; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 374; Mes'ûdi, III, 133; Ya'kûbi, II, 273.

<sup>27</sup> Mes'ûdi, III,135.

<sup>28</sup> Mes'ûdi, III,135; İbn Manzur, VI, 108; Işş, s. 215; Makdisi, II, 29-30.

<sup>29</sup> İbn ü'l-Cevzi, **el-Muntazam**, VI,164; Dırar Salih; s. 53.

Haccâc, Kûfe'de yerine Urve b. Mûğire b. Şu'be'yi vekil bırakarak Basra'ya gitti (75/694)<sup>30</sup>. Burada da tıpkı Kûfe'deki konuşmasına benzer<sup>31</sup> aşağılayıcı bir konuşma yaptı. Haccâc, Basra'dan sonra Rustakabaz'a<sup>32</sup> gitti. Burası ile Mühelleb'in karargah'ı arasında 18 fersahlık bir mesafe vardı. Haccâc'ın buraya gitmesinin amacı; Mühelleb'i ve askerlerini Hâricilere karşı buldukları yerde psikolojik olarak desteklemektir<sup>33</sup>.

Haccâc, aldığı sert tedbirlerle bir yandan Kûfe ve Basra'da sükuneti sağlarken diğer yandan da Mühelleb'e takviye kuvvetleri gönderdi. Böylece Fars bölgesindeki Katari b. Füc'a komutasındaki Hâriciler 77/697 yılında yenildi, liderleri de öldürüldü. Basra bölgesini tehdit altında tutan Fâris bölgesi Hâricilerinden başka bir de Musul bölgesinde faaliyetlerde bulunan Hâriciler vardı. Bunların başında Temim kabilesinden olup Sufriyye'den ilk isyan eden Salih b. Müserrih'in isyanı gelmektedir (76/695)<sup>34</sup>. el-Cezire valisi Muhammed b. Mervan, Adî b. Umeyra'yı 1000 kişilik bir ordu ile Salih'in üzerine gönderdi. Ancak Adî'nin ordusu Salih'in ordusuna yenildi. Haccâc, bunun üzerine Hâris b. Umeyra'yı 3.000 kişilik bir ordu ile gönderdi. Çıkan çatışmada Salih öldürüldü ise de Şebib b. Yezid, beraberindekilerle kaçmayı başardı. Şebib b. Yezid, Salih b. Müserrih'in ölümünden sonra arkadaşlarından kendisi için biat aldı<sup>35</sup> ve 76/696 yılında Haccâc'a karşı ayaklandı. Hârici fırkalardan Harûriyye koluna mensub olan<sup>36</sup>Şebib, Hârici liderler arasında Haccâc'a zor ve sıkıntılı anlar yaşatan liderdir. Onun, Haccâc'ın 25 komutanını öldürdüğü söylenir<sup>37</sup>. Haccâc, Şebib üzerine bir çok komutanlar gönderdiyse de çoğunda Haccâc'ın komutanları başarısız oldular. İki defa Kûfe'ye girmeyi başaran Şebib'e karşı Haccâc, sonunda Abdümelik'ten yardım istemek zorunda kaldı. Güçlü komutan Süfyan b. Ebred el-Kelbî ile giriştiği mücadelede mağlup olan Şebib, Ahvaz bölgesindeki Düceyl nehrinden geçerken atından düşerek boğuldu. Böylece

---

<sup>30</sup>Taberi,VI,210;İbn Haldun, **Tarih**, III, 42.

<sup>31</sup>İbnü'l-Cevzi, VI,164; İbn Kesir, **el-Bidaye**, IX, 11; Hudari, **ed-Devletü'l-Ümeviyye**, s. 479.

<sup>32</sup>Rustakabaz; Bağdat ile Ahvaz arasında bir yerdir. Bk.Yakut, III, 90.

<sup>33</sup>Taberi,VI,211;İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV,381;Hudari,**ed-Devletü'l-Ümeviyye**,s.479.

<sup>34</sup>Taberi, VI, 215; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 391; Hudari, **ed-Devletü'l-Ümeviyye**,s.496.

<sup>35</sup>İbnü'l-Cevzi, VI,181; Hudari, **ed-Devletü'l-Ümeviyye**, s. 497.

<sup>36</sup>Ya'kûbi, II, 274.

<sup>37</sup>Adnan Demircan, **Hâricilerin Siyasi Faaliyetleri** (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 1993s. 131.

Ezrâkîlerden sonra Sufîler de tesirsiz hale getirilmiş oldu. Şebib'in ölümünden sonra Cûha bölgesinde Ebû Ziyad el-Murâdî ayaklandı. Haccâc, ona karşı da el-Cerrah b. Abdullah el-Hakemî'yi gönderdi. Ebû Ziyad ve askerleri öldürüldü<sup>38</sup>. Ebû Ziyad'dan sonra Bahreyn civarında oturan Abdül-Kays'dan biri olan Ebû Ma'bed isyan etti. Haccâc, onun üzerine de Basra valisi Hakem b. Eyyûb'u göndererek bu isyanı da bastırdı<sup>39</sup>.

Abdûlmelik b. Mervan, Irak ve civarındaki Hâricilerin ayaklanmalarını bastırdıktan sonra doğudaki vilayetleri de tam olarak kendi hakimiyeti altına almak istedi. Bu yüzden 78/697-698 yılında Horasan ve aynı zamanda Sicistan valisi olan Ümeyye b. Abdulah b. Halid'i görevinden azlederek bu iki yeri de Irak ve Basra valisi olan Haccâc'a bağladı. Abdûlmelik'in buraları Haccâc'ın valiliğine bağlaması onun Irak'ta göstermiş olduğu başarısının semeresidir. Haccâc, hemen buralara birer vali atamakla işe başladı. Ezârîka Hâricilerine karşı üstün bir başarı sağlayan Mühelleb b. Ebi Sufra'yı Horasan valiliğine getirdi (78/697-698). Diğer taraftan Ubeydullah b. Ebi Bekre'yi de Sicistan valiliğine atadı<sup>40</sup>. Ubeydullah, 78/698 yılında vali olarak atanmasından sonra bir yıl savaş yapmadı.79/699 yılında Rutbil'in haraç göndermemesi üzerine Haccâc, Ubeydullah'a haber göndererek Rutbil ile çarpışmasını ve ülkesini ele geçirmeden, kalelerini yıkıp askerlerini ise zincire vurmaktan geri dönmemesini emretti<sup>41</sup>. Ubeydullah, Haccâc'ın saldırma emrini aldıktan sonra Basra ve Kûfe halkından oluşan askerleriyle Rutbil'in üzerine yürüdü. Rutbil'in ülkesinin içlerine doğru ilerledi. Sonunda bütün yol ve geçitler Müslümanlara kapatılınca. Ubeydullah ve askeri yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldılar. Ubeydullah 500.000 dirhem vermek, çocuklarından Nehar, Haccâc ve Ebû Bekre'yi rehin olarak bırakmak ve Rutbil vali kaldığı sürece onunla savaşmamak şartlarıyla barış yaptı<sup>42</sup>. Ancak Kûfelilerin başında bulunan ve Şii olan Şureyh b. Hânî ve arkadaşlarının barışa yanaşmamaları sonucu Ubeydullah da savaşa girmek zorunda kaldı. Fakat yenilmiş ve perişan olmuş bir vaziyette Rutbil'in ülkesinden çıktı<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup>Ya'kûbi, II, 275.

<sup>39</sup>Ya'kûbi, II, 275.

<sup>40</sup>Taberi, VI, 320; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 448. Ya'kûbi, II, 276; Wellhausen, s. 109

<sup>41</sup>Taberi, VI, 322; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 450.

<sup>42</sup>Belazûri, **Fütûh**, s. 579-580.

<sup>43</sup>Taberi VI, 323; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 451; İbnü'l-Cevzi, **el-Muntazam**, VI, 203.

Haccâc, Ubeydullah'ın ve askerlerinin başına gelenleri öğrendikten sonra durumu Abdülmelik'e bildirdi. Ayrıca ondan Kûfeliler ve Basralılardan oluşacak büyük bir ordu hazırlamak hususunda izin aldıktan sonra orduyu hazırlamaya girişti (80/699-700)<sup>44</sup> ve Kûfe ile Basra'lılardan 20.000 asker toplayarak bu işi sıkı tuttu<sup>45</sup>. Askerlerin maaşlarını tamamen ödediği gibi, bunun dışında fazlaca harcamalarda bulunup at ve silah temin etti. Bu 20.000 kişilik ordunun başına da Sicistan valisi olan Kinde kabilesinden Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as'ı getirdi. Bu orduya her bakımdan mükemmelliği dolayısıyla "Tâvûslar Ordusu" adı verildi<sup>46</sup>. Abdurrahman ordu ile birlikte Sicistan'a kadar gitti<sup>47</sup>. Rutbil, böylesine büyük bir ordunun karşısında duramayacağını anlayınca ülkesini Abdurrahman'a terk ederek geri çekildi. Abdurrahman ele geçirdiği yerlere valilerini atadı ve sayısız ganimetler elde etti<sup>48</sup>. Wellhausen, buna ilave olarak Abdurrahman'ın zabtettiği yerlere garnizon ve irtibatı sağlamak için posta memurları koyduğunu ve saldırıyı durdurmasının sebebi olarak da askerlerin dağ havasına alışamamalarını belirtir<sup>49</sup>. Gerçekte ise Abdurrahman, Rutbil'in ülkesinde daha içerilere girmenin tehlikeli olacağını düşünerek saldırıyı durdurdu. Ayrıca bu yıl ele geçirilen yerlerin yeterli olacağını, gelecek yıl ilerileri daha iyi tanıdıkça gitmenin doğru olacağını içeren bir mektubu Haccâc'a gönderdi<sup>50</sup>. Ancak Haccâc, ona ilerlemesi yolunda talimat verdi ve aksi takdirde görevden alacağı uyarısında bulundu. Mektubunda "Eğer emrimi yerine getirirsen mesele yok, aksi halde kardeşin İshak b.Muhammed'e komutanlığı bırak" şeklinde tehdit etti<sup>51</sup>.

---

<sup>44</sup>Taberi, VI, 323; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 451.

<sup>45</sup>Taberi, VI, 323; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 451; İbnü'l-Cevzi, **el-Muntazam**, VI, 211; İbn Kesir, **el-Bidaye**, IX, 34; İbn Haldun, **Tarih**, III, 47.

<sup>46</sup>Taberi, VI, 327; İbnü'l-Esir, IV, 454; İbn Haldun, **Tarih**, III, 47.

<sup>47</sup>Taberi, VI, 328; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 455; İbnü'l-Cevzi, **el-Muntazam**, VI, 212; Hudari, **ed-Devletü'l-Ümeviyye**, s. 480.,

<sup>48</sup>Taberi, VI, 328-329; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 455; İbnü'l-Cevzi, **el-Muntazam**, VI, 212.

<sup>49</sup>Wellhausen, s.110.

<sup>50</sup>Taberi, VI, 329; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 455; İbnü'l-Cevzi, **el-Muntazam**, VI, 212; Hudari, **ed-Devletü'l-Ümeviyye**, s.480; Süheyl Zekkar, s.169.

<sup>51</sup>Taberi, VI, 335; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 461; İbn Haldun, **Tarih**, III, 47; Hudari, **ed-Devletü'l-Ümeviyye**, s. 480; Süheyl Zekkar, s. 169.

Abdurrahman, Haccâc'ın peşpeşe gelen mektuplarından sonra askerleri toplayarak durum değerlendirmesi yaptı<sup>52</sup>. Sonuçta Abdurrahman ve beraberindekiler önce Haccâc'a, sonra halifeye karşı ayaklandılar. Abdülmelik'in valisine karşı çıkmanın Abdülmelik'e karşı çıkmak olabileceği konusunda endişeler yayılınca Abdülmelik'e karşı da biatı bozdular<sup>53</sup>. Böylece hareket sadece Haccâc'a karşı yapılmış bir hareket olmaktan çıkıp, Emevî Devletine karşı yapılmış bir hareket oldu. Abdurrahman'a halife olarak biat edenler arasında Şiîler, Hâriciler ve diğer hoşnut olmayan kitleler bulunmaktaydı.

Haccâc, Abdurrahman'ın kendisine itaatten vazgeçtiğini öğrenince Basra'ya geldi. Abdülmelik'e haber vererek kendisine acele asker göndermesini istedi<sup>54</sup>. Abdülmelik b. Mervan, Haccâc'a kalabalık bir ordu topladı. Haccâc, Abdurrahman ile karşılaşmak üzere Basra'dan hareket etti ve Tüster'e<sup>55</sup> kadar geldi. Haccâc, Abdurrahman'a karşı öncü birlikler gönderdi. Bu öncü birlikler Düceyl nehri kenarında Abdurrahman'ın atlıları ile karşılaştı. Şiddetli bir çarpışmadan sonra Haccâc'ın öncü birlikleri bozguna uğradı (81/701)ve adamlarından pek çoğu öldürüldü<sup>56</sup>. Haccâc, bu ilk bozgundan sonra Basra'ya geri döndü. Abdurrahman'ın askerleri de onu takip ettiler. Haccâc, Basra'yı Abdurrahman'a bırakarak Zaviye'ye kadar geldi<sup>57</sup>. Bütün Basra'lılar ve âlimler Haccâc ve beraberinde bulunan Şam'lılarla savaşmak üzere Abdurrahman'a biat ettiler. Abdurrahman'a biat etmelerinin sebebi, Haccâc'ın göndermiş olduğu zekat ve haraç toplama âmillerinin Haccâc'a yazdıkları mektubun içeriği idi. Zekat ve haraç memurları Haccâc'a zimmilerin müslüman olduklarını, şehirlere yerleştiklerini ve bundan dolayı da gelirlerin düştüğünü yazmışlardı<sup>58</sup>. Haccâc da yazdığı mektupta "Herkesin kendi köy ve kasabasına çıkıp gitmesini"belirtiyordu. Haccâc bunları

---

<sup>52</sup> İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 462; İbnü'l-Cevzi, **el-Muntazam**, VI, 225; İbn Haldun, **Tarih**, III, 47.

<sup>53</sup> Taberi, VI, 338; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 464; Hudari, **ed-Devletü'l-Ümeviyye**, s. 481.

<sup>54</sup> Taberi, VI, 338; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 464; İbnü'l-Cevzi, **el-Muntazam**, VI, 226; İbn Haldun, **Tarih**, III, 47; Hudari, **ed-Devletü'l-Ümeviyye**, s. 481.

<sup>55</sup> Tüster; Bugünkü Huzistan şehrinin en büyüğüdür. Bk. Yakut, II, 29.

<sup>56</sup> Taberi, VI, 339-340; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 465; İbnü'l-Cevzi, **el-Muntazam**, VI, 231, Hudari, **ed-Devletü'l-Ümeviyye**, s. 481; Süheyl Zekkar, s. 171; Wellhausen, s. 111.

<sup>57</sup> Taberi, VI, 340; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 465; İbn Haldun, **Tarih**, III, 48.

<sup>58</sup> Taberi, VI, 341; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 465; T.W. Arnold, **İntişarı İslam Tarihi**, Çev. Hasan Gündüzler, Ankara 1982, s. 94.

köylerine göndermekle tekrar cizyelerini almak istiyordu<sup>59</sup>. Bu hadise onların Haccâc'dan nefret etmelerini sağlarken, Abdurrahman'a da biatı kolaylaştırıyordu.

82/701 Muharrem ayında Haccac'ın komutanlarından Süfyan b. Ebred, Abdurrahman'ın sağ kanadına hamle yaparak bozguna uğrattı. Irak'lılar geri çekilerek Abdurrahman ile Kûfe'ye gittiler. Abdurrahman'ın Kûfe'ye gitmesinin nedeni, Haccâc'ın Suriye ile olan ilişkisini kesmektir. Ayrıca yine Kûfe'nin isyan merkezi olması da onun oraya gitmesinde etkindir. Haccâc, Abdurrahman ile çarpışmak için Basra'dan ayrılp Kûfe üzerine yürüdü ve "Deyr Kurra"<sup>60</sup> denilen yerde karargah kurdu. Abdurrahman da "Deyru'l-Cemâcim"<sup>61</sup>de karargah kurdu (82 veya 83/701-702). Bu durum Şam'da Abdülmelik'i ve Şam'lıları tedirgin ve rahatsız ediyordu<sup>62</sup>. Çünkü aralarında seksenden<sup>63</sup> fazla çatışma olmuş ve sonuç alınamamıştı. Abdülmelik, devletin ileri gelenlerini toplayıp istişare yaptı. Sonuçta eğer Irak'lılar razı olurlarsa Haccâc'ı valilikten azletmenin, savaşmaktan daha iyi ve daha kolay olacağı görüşüne vardılar. Bu amaçla Abdülmelik oğlu Abdullah ile Musul bölgesinde bulunan kardeşi Muhammed b. Mervan'ı kalabalık bir ordu ile gönderdi<sup>64</sup>. Abdülmelik, oğlu ve kardeşine, Irak'lılara Haccâc'ın azledilebileceğini<sup>65</sup>, Şam'lılara verilen maaşın aynısının kendilerine de verileceğini, Abdurrahman b. Muhammed b.el-Eş'as'ın Irak'ta istediği yere

---

<sup>59</sup>Taberi,VI,341; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**,IV,465.

<sup>60</sup>Deyr Kurra; Kadisiyye ile Kûfe arasında 5 km.lik bir yer. Bk. Yakut, II, 526; M. Streck "Deyru'l-Cemacim", **İ.A.**, İstanbul ty. III, 576.

<sup>61</sup> Deyru'l-Cemacim; Fıratın batısında, Kûfe'ye 7km uzaklıkta bir yer..Bk.Yakut, II, 503. Rivayete göre, İyad ile Behra kabileleri arasında çıkan savaşta İyad kabilesinden bir çok kimse öldürülmüştü. Savaş bitince ölülerini manastırın yanına gömmüşlerdi. Sonradan halk burasını kazdıklarında kafatasları çıktığından bu manastıra "Deyru'l-Cemacim" (Kafataslar Manastırı) adı verilmiştir. Bk. Belazüri, **Fütûh** s.406; İbnü'l-Cevzi, **el-Muntazam**, VI, 244; Hudari, **ed-Devletü'l-Ümeviyye**, s.482; M.Streck "Deyru'l-Cemacim", **İ.A.**, III, 576-577; Nuri Ünlü, "Deyru'l\_Cemacim", **T.D.V.İ.A.**, İstanbul 1992, IX, 270.

<sup>62</sup> Taberi,VI,347; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV,469; İbn Haldun, **Tarih**, III, 48;

<sup>63</sup> İbnü'l-Cevzi, **el-Muntazam**, VI, 244; Mes'udi, III, 139; H.İbrahim Hasan, **Dîni, Siyâsî, Kültürel, Sosyal İslam Tarihi**, Çev., İsmail Yiğit vd., İstanbul 1985-198, I, 347; Wellhausen, s. 111.

<sup>64</sup>Taberi,VI,347; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV,469; İbn Kesir, **el-Bidaye**, IX,43-44; İbn Haldun, **Tarih**, III,48; Hudari, **ed-Devletü'l-Ümeviyye**, s.482; Süheyl Zekkar, s.172, Muhammed Ebu'l-Fadl, Ali Muhammed el-Becâvî, **Eyyâmü'l-Arab**, Beyrut 1408/1988 s. 466; Wellhausen, s. 112.

<sup>65</sup> Taberi, VI, 347; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV,469; Wellhausen, s.112; M.Seligsohn, "Abdurrahman b. Muhammed", **İ.A.**, İstanbul 1940; I, 51.

gidip yerleşebileceğini ve Haccâc'ın yerine kendi kardeşi Muhammed b. Mervan'ın vali olarak atanacağını söylemelerini emretti. Aksi halde Haccâc'ın savaşı sevk ve idare edeceğini söylemelerini de istedi<sup>66</sup>. Haccâc, kendisine bundan daha ağır gelen bir durumla karşılaşmamıştı. Çünkü o, Irak'luların Abdülmelik'in ileri sürdüğü teklifleri kabul edeceklerinden ve kendisinin de valilikten alınacağından korkuyordu. Bunun için Haccâc, Abdülmelik'e bir mektup yazdı. Mektubunda: "Sen, Irak halkına beni azletme imkanı verirsen, kısa zamanda sana karşı ayaklanacaklardır" diyerek böyle bir uygulamaya gitmemesini belirtti.<sup>67</sup> Ancak, Abdülmelik, Irak halkına Haccâc'ın görevden alınması teklifinin yapılmasından başka bir çözümü kabul etmiyordu. Son ana kadar üstünlük Abdurrahman'ın askerlerindeydi, ancak Haccâc'ın sağ kanadının komutanı olan Süfyan b. Ebred, Abdurrahman'ın sol kanadında bulunan Temim'li Ebred b. Kurra'nın üzerine hamle yaptı ve bozguna uğrattı. Abdurrahman askerlerini direnmeye da'vet etti ise de, Şam'lular karşısında fazla dayanamadı<sup>68</sup>. Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as'ın Deyru'l-Cemâcim'de yenilmesinden sonra Haccâc, Kûfe'ye geri dönerek Abdurrahman'a katılanlardan tekrar biat aldı. Yalnız biat almadan önce insanlara yaptıklarından dolayı küfre girdiklerini ikrar ettiriyor, ondan sonra biatlarını alıyordu. Çok az kişi böyle bir beyandan kaçınma cesaretini gösterebilmiştir.

Iraklılar bundan sonra yavaş yavaş tekrar toparlandılar. Abdurrahman, Meskin'de halktan kendi adına tekrar biat aldı. Haccâc'ın ordusuyla günlerdir mücadele eden Abdurrahman Suriyeli bir birliğin bölgeyi iyi bilen bir kişinin önderliğinde arkalarından saldırması sonucu yenildi. Askerlerin çoğu bataklıkta boğuldu. Abdurrahman ise, Kirman üzerinden Sicistan'a geçti. Fakat Büst valisi onu Haccâc'a teslim etmek için tutukladı. Bu sırada önceden anlaşma yaptığı Rutbil onu kurtardı. Ancak Haccâc, Rutbil'i çeşitli vaat ve tehditlerle Abdurrahman'ı kendisine teslim etmeye ikna etti. Haccâc'ın elinde işkenceyle ölmektense intiharı tercih eden Abdurrahman kendisini yüksek bir yerden bir uçuruma atarak hayatına son verdi (84/704). Abdurrahman'ın

---

<sup>66</sup>Taberi, VI, 347; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 470; İşş, s.218; Hudari, **ed-Devletü'l-Ümeviyye**,s.482; Süheyl Zekkar, s. 172; Wellhausen, s. 112.

<sup>67</sup>Taberi,VI,348; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV,470; Süheyl Zekkar, s. 172.

<sup>68</sup>Taberi,VI,363; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV,480-481;İbnü'l-Cevzi, **el-Muntazam**, VI, 246; İbn Abd Rabbih, V; 53.

ölümü ile uzun zamandır Emevî hanedanını tehdit eden bu doğu eyaletindeki karışıklıklar da tamamen ortadan kalkmış oldu. Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as'ın ve beraberinde bulunan âlim ve kurrâ'nın katıldığı bu hareketin çıkış sebebi konusunda bir takım farklı görüşler ileri sürülmüştür:

Julius Wellhausen'a göre, ilk başta Abdurrahman'ın ve beraberindekilerin bu isyanının hiç bir dini yanı yoktur<sup>69</sup>. Wellhausen, Alfred Von Kremer'in, Abdurrahman'ın önderliğinde gerçekleşen bu isyanın sebebini mevâlîye dayandırıldığını nakleder. Kremer'e göre, "Mevalinin, yani Kûfe ve Basra'da müslüman olmuş teb'a'nın, hakim olan asalet sınıfıyla, yani Araplar ile hak ve hukuk bakımından eşitlik elde etmek, cizyeden kurtulmak ve o zamana kadar sadece Arap asalet sınıfının kaydedildiği maaş defterlerine girmek gayretiyle" bu hareket ortaya çıkmıştır. Ona göre bu harekete müslüman olan, ancak Arap olmayan kimselerin hala cizye vermeleri sebep olmuştur<sup>70</sup>. Bilindiği gibi müslüman olan hiç kimseden cizye alınmazdı. Ancak Haccâc, müslüman olanların sayılarının artmasıyla devlet gelirlerinde büyük bir düşme yaşanacağı endişesiyle vergi âmillerine müslüman olsalar bile, cizye almalarını emretmişti<sup>71</sup>.

Wellhausen'a göre ise, Abdurrahman'ın ayaklanmasının sebebi, Suriye ile Irak arasındaki iktidar mücadelesidir. Ona göre, Kremer'in iddiası tutarlı bir iddia değildir. Çünkü bir çok Mevâlî'nin katılmış olması, bu isyanın karakterini mevâlî'nin oluşturduğu anlamına gelmez. Gerçekte bu isyana en asil, en nüfuzlu Araplar katılmışlardır. Başta komutan Kinde reisi Abdurrahman b. Muhamed b el-Eş'as, Hamdan reisi Cerir b. Sa'îd b.Kays, Temim reisi Abdülmü'min b. Şebes b Rib'i, Bekr reisi Bistak b. Maskala gibi kabile reisleri, Muhammed b. Sa'd b. Ebi Vakkas, Abdurrahman b. Abbas vb...gibi Kureyşliler, Hasan el-Basri, Kadı eş-Şa'bi, Said b . Cübeyr...vb. gibi alimler katılmışlardır. Arap aristokrasisi, devlet kudretinin mümessili olan aşağı halk tabakasından Haccâc'ın tahkir edici tavrına karşı çıkmışlardır<sup>72</sup>. Bir başka deyişle isyan, Irak'luların Haccâc'ın şahsında Suriye hakimiyetini silkip

---

<sup>69</sup> Wellhausen, s.116.

<sup>70</sup>Wellhausen, s.114.

<sup>71</sup>Bernard Lewis, **Tarihte Araplar**,Çev. H.D.Yıldız, İstanbul 1979, s. 90.

<sup>72</sup> Wellhausen, s. 116; **Doğuştan Günümüze**, II, 359.



atmak için giriştikleri güçlü bir teşebbüstür. Irak'lılar, Hârici'lerle savaflara katılmalarına rağmen Suriye'li askerlerden daha az maaş alıyorlardı<sup>73</sup>.

Dırar Salih'e göre ise, bu ayaklanmanın sebebi, Haccâc'ın kötü idaresinden kaynaklanmaktadır. Buna dayanak olarak da âlimlerin ve kurrâ'nın katılmalarını delil göstermektedir<sup>74</sup>.

İsmail Cerrahoğluna göre ise, âlimlerin de katılımıyla gerçekleşen bu hareketi tek bir sebepe bağlamak doğru değildir. Bu hadiseden önce meydana gelen, müslümanlara üzüntü veren olayların bu hareketteki rolünü unutmamak gerekir. Hz.Hüseyin'in Kerbela'da uğradığı acı felaket, Mekke'nin mancınıkla dövülmesi ve tahrip edilmesi, İbn Zübeyr'in öldürülmesi, Emevîlerin koyu Arap milliyetçiliği, mevâli'yi hakir görmeleri, Arap olmayan unsurlara zulmü, elde edilen ganimetlerden Arabın dışında olanlara haklarını vermemeleri gibi olaylar bu hareketin gerçekleşmesinde birer sebep teşkil etmektedir<sup>75</sup>.

Gerçekten de Abdurrahman'ın ve beraberindekilerin gerçekleştirmiş oldukları bu hareketin sebebini bir maddede değil de bir çok maddede aramak daha doğrusudur. Süheyl Zekkar'ın da belirttiği gibi<sup>76</sup> birden ortaya çıkmış bir hareket değildir. Bütün bu yukarıda ifade edilen sebepleri bir araya getirdiğimizde bu hareketin neden meydana geldiğini daha iyi kavramış oluruz.

### **C-Haccâc'ın Velid Dönemindeki Faaliyetleri**

Abdülmelik, ölmeden önce hasta halindeyken oğlu Velid'e vasiyetinde Haccâc'ı koruyup gözetmesini, onun aleyhinde konuşanları dinlememesini tavsiye etti<sup>77</sup>. Haccâc, bu dönemde daha çok doğu eyaletlerinin fethi ile uğraştı. Velid b. Abdülmelik dönemi, gerçekten Emevî tarihinde iç isyanların hemen hemen hiç olmadığı bir dönemdir.

---

<sup>73</sup>Wellhausen, s. 116.

<sup>74</sup>Dırar Salih, s. 63.

<sup>75</sup>İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Ankara 1988, I, 144-145.

<sup>76</sup>Süheyl Zekkar, s.168.

<sup>77</sup>Süyuti, s. 220; Işş, s. 228.

Horasan valisi olan Mühelleb b. Ebi Sufra ise, valiliğe geldikten sonra bir çok savaşlar yaptı. Mühelleb 82/701 yılında Mervu'r-Rûz'un<sup>78</sup> Zâğûl<sup>79</sup> bölgesinde Şavsâ'da vefat ettikten sonra<sup>80</sup> Haccâc, onun yerine Yezid b. Mühelleb'i Horasan'a vali olarak atadı<sup>81</sup>. Yezid'den sonra da Horasan bölgesine Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî'yi tayin etti (86/705). Kuteybe de bu bölgede bir çok fetih hareketlerinde bulundu. Ancak Haccâc'ın 95/714 yılında, ardından da Velid'in 96/715 yılında vefatı ile Kuteybe, Süleyman b. Abdülmelik tarafından idam edildi<sup>82</sup>.

Haccâc, Velid b. Abdülmelik zamanında Sind bölgesine Muhammed b. Kasım'ı vali olarak atadı<sup>83</sup>. Muhammed b. Kasım önce Mükran ve Kannezbûr'a geçerek buraları fethetti. Oradan Ermâil'e<sup>84</sup> ve daha sonra Deybûl'e geçti<sup>85</sup>. Oranın halkı ile barış yaptı. Anlaşmaya razı olmayan yerleri ise, savaş yoluyla zaptetti ve sonuçta Sind bölgesine hakim oldu<sup>86</sup>.

Haccâc'a karşı hakim bir tavır sergileyen Abdülmelik'in tam aksine Velid b. Abdülmelik, Haccâc'ı hareketlerinde tamamen serbest bıraktı. Hatta bizzat kendi idârî muhitinde bile Haccâc'ın istediklerini yerine getirdi. Haccâc'ın teşvik ve entrikasıyla Ömer b. Abdülaziz'i valilikten azlettirdi<sup>87</sup>. Ömer b. Abdülaziz'in Velid tarafından görevinden alınmasının bir diğer nedeni de, halifenin veliatlık düşüncesini tasvib etmemesiydi. Velid bildiği gibi kendisinden sonra hilafete geçmesi gereken Süleyman'ın yerine kendi oğlu Abdülaziz'i veliht tayin etmek istemiş, ancak buna Haccâc ve Kuteybe destek verirken Güney Arapları (Kelbîler) ve diğer valiler karşı çıkmıştı. Bu da karşı tutum sergileyenlerin görevlerine son verilmesini, hatta kimilerinin

---

<sup>78</sup>Mervu'r-Ruz; Mervu Şahican'a yakın bir yerdir. Bk.Yakut,V,112.

<sup>79</sup>Zağul; Mervruz'da bir köydür. Bk.Yakut,III,142.

<sup>80</sup>İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV,476; Belazüri, **Fütûh**, s.607; Ya'kûbi, II, 276; H.D.Yıldız, "Yezid b.Mühelleb", **İ.A.**, İstanbul 1988, XIII, 413-414.

<sup>81</sup>Belazüri, **Fütûh**, s. 607;. Ya'kûbi, II, 276;Ömer Ferruh, **ed-Devletül-Ümeviyye**, s.151.

<sup>82</sup> Geniş bilgi için b.k.z **Doğuştan Günümüze**, II, 381-388

<sup>83</sup>Belazüri, **Fütûh**, s.635; Ya'kûbi, II, 289; Ömer Ferruh,s. 152-153.

<sup>84</sup>Ermail; Ermail olarak da bilinen burası, Sind bölgesinde Deybûl ile Mükran arasında büyük bir yerdir.Bk.Yakut,I,189.

<sup>85</sup> Belazüri, **Fütûh**, s. 635;Ya'kûbi, II, 289.

<sup>86</sup>Daha geniş bilgi için bk. Belazüri, **Fütûh**, s. 635; Ya'kûbi, II, 288-289; Şükrü Faysal, **Hareketü'l-Fethi'l-İslâmi fi'l-Karni'l-Evvel**, Beyrut 1982, s 219-220; Süheyl Zekkar, s. 187-188.

<sup>87</sup>Wellhausen, s. 118.

de ölümüne neden olmuştur. Haccâc, Ömer b. Abdülaziz'in görevden alınmasını sağladıktan sonra Mekke'ye kendisi gibi sert mizaçlı olan ve Hişam döneminde uzun bir süre Irak valiliği yapmış olan Halid b. Abdullah el Kasrî'yi getirdi. Halid de Mekke'ye sığınmış olan ve içlerinde Saîd b. Cübeyr gibi âlimlerin de bulunduğu bir takım insanları, öldürülmesi için yakalayıp Haccâc'a göndermiştir.<sup>88</sup>

Haccâc, Velid döneminde de Abdülmelik döneminde olduğu gibi hüsn ü teveccühünü korumuştur<sup>89</sup>. Onun zamanında Haccâc, Abdülmelik döneminde gördüğü ağır ve zor işlerin meyvelerini toplamıştır. Irak'ta derin bir sükûneti sağladı. Haccâc, bu sükûnetten yirmi yıllık savaşın, memleketin yararına açtığı yarayı sarmak hususunda istifade etti<sup>90</sup>.

Velid b. Abdülmelik'ten sonra hilafete geçen Süleyman b. Abdülmelik, Haccâc'ın ailesine ve valilerine kötü davranmıştır. Öncelikle Haccâc'ın atadığı valileri görevinden almış, Haccâc'ın bıraktığı Irak valiliğine yine Haccâc'ın düşmanı olan Yezid b. Mühelleb'i, Muhammed b. Kasım'ın yerine ise, Yezid b. Kebşe'yi vali olarak atamıştır. Welhausen, Dozy'nin bu değişikliği iki zıt kabilenin değişimi olarak kabul ettiğini aktarmaktadır<sup>91</sup>. Bilindiği gibi Velid b. Abdülmelik, Kayslıların tarafını tutarken<sup>92</sup> Süleyman b. Abdülmelik Yemenîlerin tarafını tutuyordu. Ancak Wellhausen, Dozy'nin bu düşüncesine katılmadığını belirtir. Welhausen'e göre, Süleyman b. Abdülmelik, Haccâc'ın vali ve memurlarını Kayslı düşüncelere sahip olmalarından dolayı değil, bizatihi bunların Haccâc'ın ortaya çıkardığı kimseler olmasından dolayı azletmiştir. Kuteybe b. Müslim, ne Yemenî ne de Kaysî idi. O, bu iki kabileden de uzak Bâhilî kabilesinden idi. İspanya'da bulunan Musa b. Nusayr ve Halid b. Abdullah Yemenî idiler. Ancak bunlar, yine de Süleyman'ın hışmına uğramaktan kurtulamadılar<sup>93</sup>. Gerçekten de Welhausen'ın düşüncesi akla daha yatkın gözükmektedir. Bunun sebebi, Süleyman'ın Haccâc'a olan kini ve düşmanlığıdır. Çünkü Haccâc, Süleyman'ı veliahtlıktan azlederek oğlu Abdülaziz'i veliahtlığa getirmek isteyen Velid b. Abdülmelik'e destek

---

<sup>88</sup>Yakûbi, II, 290

<sup>89</sup>Brockelman, s. 91.

<sup>90</sup>Wellhausen, s. 118; Robert Mantron, s. 105.

<sup>91</sup>Wellhausen, s.122.

<sup>92</sup>H.D.Yıldız "Abbasiler", T.D.V.İ.A., İstanbul 1988 I, 31.

<sup>93</sup>Wellhausen, s.122.

vermişti. Bundan dolayıdır ki Haccâc, "Velid benden önce ölür de Süleyman b. Abdülmelik'in eline düşerim" diye korkuyordu. Bu yüzden Haccâc'ın, Süleyman'ın hilafete geçmesinden önce canını alması için Allah'a dua ettiği dahi rivayet edilir<sup>94</sup>. Gerçekten de Haccâc, Süleyman b. Abdülmelik hilafete geçmeden önce ölmüştür (95/714). Fakat Süleyman b. Abdülmelik, Haccâc'ın acısını ailesinden çıkarmıştır.

### **C. Haccâc'ın Kültürel, Ekonomik ve Bayındırlık Faaliyetleri**

Haccâc, siyâsî faaliyetlerinin yanında bir takım kültürel, ekonomik ve bayındırlık alanında da faaliyetlerde bulunmuştur. Kültürel faaliyetlerinin başında ise Divanları Arapçalaştırması gelmektedir.

Halife Abdülmelik b. Mervan divanlarda, tıraz ve sikkelerde Arapçalaştırma politikasını başlatan ilk halife olmuştur. O zamana kadar divanlarda Irak ve İran bölgesinde Farsça, Suriye'de Grekçe, Mısırda Kıptice ve Grekçe kullanılıyor, defter ve kayıt tutma işlemlerinde eski uygulamalar geçerli kabul ediliyordu. Bu karışıklığa son vermek için Abdülmelik döneminde Arap şekil ve usullerinin esas alınmasına çalışıldı. Divanların Arapçaya çevrilmesi ilk defa Haccâc'ın vali olduğu bölgede gerçekleştirilmiştir. Haccâc'a da bu fikri telkin eden İranlı katip Zâdenferuh'un yanında çalışan Salih b. Abdurrahman'dır.<sup>95</sup> Resmi dil olarak Arapça kabul edilmeden önce yaygınlaştırıldı<sup>96</sup>. 78/69 yılında Haccâc, Irak Divanlarında Arapça kullanılmasını emretti. Resmi divan dili olan Farsça'nın yerine Arapça'yı koydu<sup>97</sup>. Haccâc'ın yaptığı kültürel faaliyetlerden bir diğeri de Kur'an'ın noktalanması gibi kutsal bir vazifeyi yerine getirmesidir. Haccâc'ın bu kültürel faaliyetlerinin dışında Kur'an'ın harflerini saydırdığı ve Kur'an'ı cüzlere taksim ettirdiği de rivayet edilmektedir<sup>98</sup>.

---

<sup>94</sup>Ömer Ferruh, s.166; **Doğuştan Günümüze** II, 354.

<sup>95</sup>**Doğuştan Günümüze**, II, 379

<sup>96</sup>İşş, s.231; Ömer Ferruh, s.150; Abdülaziz Salim, **Tarihu'd-Devleti'l-Arabiyye**, Beyrut 1406/1986, s. 694; Abdülaziz ed-Dûri, "Divan", **T.D.V.İ.A.**, İstanbul 1994, IX, 378; Brockelman,s. 83.

<sup>97</sup>Abdülaziz ed-Dûri, "Divan", **T.D.V.İ.A.**,İstanbul 1995,IX,, 378; Ziya Kazıcı, **İslam Müesseseleri Tarihi**, İstanbul 1991, s. 95; Dırar Salih, s. 112.

<sup>98</sup>Ahmet Lütfi Kazancı, "Haccac b. Yusuf es-Sekafi", **U.Ü.İ.F.D.**, Sayı IV, s 125.

Haccâcın ekonomi alanındaki en önemli faaliyeti ise, para politikası üzerinde olmuştur. İlk İslâmî dinar ve dirhem Abdülmelik b. Mervan tarafından bastırılmıştır. Daha sonra da Haccâc, bir dirhem bastırarak onların üzerine Allah'ın gücünü ve kudretini belirten Kur'an'dan bir takım ayetler yazdırmıştır<sup>99</sup>. İslam ülkelerinde geçerli olan Bizans dinarı ile İran dirhemini<sup>100</sup> kaldırarak İslâmî paraları bastırdı. Arkasından da Haccâc, 76/695 yılında para basım merkezleri (darphane) kurdu. Haccâc'ın, bu faaliyetinin dışında hubûbat alım ve satımında hile ve haksızlıkları önlemek için tek tip ölçü kullanımı yoluna gittiği belirtilir.<sup>101</sup>

Bayındırlık alanında ise, Vâsıt şehrini kurması, kanalların imarı ve posta teşkilatını geliştirme gibi bir takım faaliyetlerde bulunmuştur. Haccâc, 83/702 yılında<sup>102</sup>Vâsıt şehrini inşa ettirmiştir<sup>103</sup>. Çünkü burası Irak'ın o zamanki iki merkez şehri olan Kûfe ve Basra'nın ortasında, Hûzistan'ın merkezi Ahvâz'a aynı mesafede 40'km de bulunuyordu<sup>104</sup>. Burayı inşâ etmesinin nedeni Haccâc'ın Irak bölgesinde sert uygulamalarda bulunmasına rağmen bölge halkına olan güvensizliğidir. Bu güveni sağlamak için Kûfe ve Basra'nın ortasında bir tampon bölge amacıyla Vâsıt'ı inşa etmiştir. Haccâc, Vâsıt şehrini kurarken beraberinde camii saray ve Kubbetü'l-Hadra'yı yaptırdı<sup>105</sup>. Haccâc, yirmi sene devam eden iç karışıklıklardan dolayı alt üst olmuş olan memleketin refahını yeniden sağlamaya uğraştı. Öncelikle, iki nehrin suyunu bütün memleketle dağıtan kanalları ve her yıkılışında suları süratle yayılan ve etrafı kaplayan, çöle karşı onun verimliliğini koruyan bendleri, yeniden işe yarar hale getirmekle başladı.<sup>106</sup> Ayrıca Nil ve Zab nehirlerinin kanallarını düzelttiği de rivayet edilir<sup>107</sup>. Haccâc'ın, özellikle Muaviye devrinde kurulmuş olan posta teşkilatına biraz daha aktiflik kazandırdığı aktarılır. Özellikle İbnü'l-Eş'as ayaklanması sırasında Kûfe ile Şam arasında gidip

<sup>99</sup> Daha geniş bilgi için bk. Süyûti, s. 217 Işş, s. 235; Ömer Ferruh, s. 150.

<sup>100</sup> Hudari, **ed-Devletü'l-Ümeviyye**, s. 503.

<sup>101</sup> İbn Haldun, **Mukaddime**, Çev. Z.K.Ugan, İstanbul 1991, III, 13

<sup>102</sup> Taberi, VI,383; Belazüri, **Fütûh**, s.415; Süyûti, s. 215.

<sup>103</sup> Bazı kaynaklarda 84/703 olarak belirtilir. Bk. Wellhausen, s.117; Brockelman, s.90; M.Streck, "Vasıt", **İ.A.**, İstanbul 1988, XIII, 222. el-Hamevi de 84/703 yılında başlayıp, 86/705 yılında bittiğini belirtir. Bk.Yakut,V.348.

<sup>104</sup> Bk.Yakut,V.347-348; M.Streck, "Vasıt", **İ.A.**, XIII, 222; Wellhausen, s.117.

<sup>105</sup> Belazüri, s. 415; M.Streck, "Vasıt", **İ.A.**, XIII, 222

<sup>106</sup> Brockelman, s.91.

<sup>107</sup> Işş, s.224.

gelen postacılarla Abdülmelik'e, günlük olayları ulaştırma imkanı elde etmiştir. Haccâc bunun için her 12 km mesafede özel binitler hazırlatarak, postacıların değişim usûlüyle posta işini daha kolaylaştırmıştır<sup>108</sup>

## **D-Haccâc'ın Şahsiyeti ve Hakkında Söylenilenler**

Haccâc'ın fiziki özellikleri konusunda sadece asık suratlı ve ufak tefek bir cüsseye ait olduğu hususundan başka bir bilgiye rastlayamadık.Tabakat kitaplarının bir kısmında Haccâc'a hiç yer verilmemiş, verilenlerde ise, genellikle siyâsî faaliyetlerinden bahsedilmiştir.

Haccâc, sert bir idareci olarak bilinir. Bunu bizatihi kendisi de kabul ederek "Sert idarecinin ve sert hükümetin pek az kişiye zararı dokunacağını, fakat zayıf bir idarecinin ve zayıf bir hükümetin zararının herkese olacağını"<sup>109</sup> söylemiştir. Her şeyden önce Haccâc'ın sert bir idari yapıya sahip olduğu konusunda şüphe yoktur.Haccâc'a bir çok insanı katlettiği için "Zalim Haccâc" denilmiştir<sup>110</sup>. Ancak Batılı araştırmacıların çoğu, Haccâc için söylenen bu sıfatın bir itham olduğunu, gerçek olmadığını kabul ederler. Bununla birlikte Haccâc'ın sert bir idareci olduğunu ve o zamanın şartlarına uygun olarak da sert olması gerektiği inancını paylaşırlar<sup>111</sup>.

P.Hitti'ye göre, Haccâc hakkında yazılan tarihlerin çoğu Abbasi iktidarı zamanında yazıldığı için onu kana susamış bir zalim, ve gerçek bir Neron olarak göstermişlerdir. Aslında Haccâc'ın aldığı sert önlemler boşa gitmemiştir<sup>112</sup>. Yusuf el-Işş da bu fikre katılarak, Haccâc'ın kasıtlı olarak kan dökmediğini belirtir ve Haccâc'ın çok insan öldürdüğü düşüncesini de şiddetle reddeder<sup>113</sup>.

---

<sup>108</sup>İbn Tabataba, **el-Fahrî**, Beyrut ty. s.106.

<sup>109</sup>**Doğuştan Günümüze**, II, 353.

<sup>110</sup>**Doğuştan Günümüze**, II, 353; P.Hitti, II, 328; Bahriye Üçok, **Emeviler-Abbasiler**, Ankara 1968, s.48. Ayrıca Zirikli tarihçilerin çoğunun Haccac'ın kan dökücü olduğu konusunda müttefik olduklarını belirtir. Bk. Zirikli, II, 175.

<sup>111</sup>Lammens, "Haccac" **İ.A.**, V, 18-19; P.Hitti, II, 328; G.Levi Della Vida, "Emeviler", **İ.A.**, İstanbul ty., IV, 245; Bahriye Üçok, s.48. Üçok, ayrıca, onun İmparatorluğun birlik ve bütünlüğünü sarsan Haricileri yıldırma ve onları ortadan kaldırmak için başka türlü hareket edemeyeceğini de belirtir. Yine Üçok, Haccac'ın bunları yaparken Peygamber tarafından kurulmuş olan teokratik devlet geleneğini sürdürmek amacını taşıdığını ifade eder. Bk. Üçok, s. 48.

<sup>112</sup>P.Hitti, II, 328.

<sup>113</sup>Işş, s. 221.

Julius Wellhausen da ona izafe edilen kötü işler ve öldürmeleri uydurma ve Haccâc'ın ölümünden sonra da ona karşı düşmanlarının devam eden kininin sonucu olarak değerlendirmekte ve yine Haccâc'ın Basra'da Zâviye savaşından sonra büyük bir kalabalığı öldürdüğü haberini asılsız olarak kabul etmektedir. Kremer ve Vloten'i bu asılsız haberlere inanmalarından dolayı da eleştirir. Wellhausen, Haccâc'ın tam tersine Basra'da İbnü'l-Eş'as ile olan mücadelesinden sonra derhal savaşı bırakanlar için genel af ilan ettiğini, Suriye askerlerinin işgal edilen şehirlerde taşkınlıkta bulunmalarının önüne geçtiğini, ancak buna rağmen affı kabul etmeyip karşı çıkanları öldürdüğünü belirtir. Wellhausen'a göre Haccâc, dönemin insanlarından daha az batıl inançlı ve daha az gelenek düşkünü, dinsiz ve münafık bir insan hiç değildi<sup>114</sup>. Kısacası Wellhausen'a göre, Haccâc, yaşarken de ölürken de vicdanı rahattı<sup>115</sup>. G.Levi Della Vida da, Wellhausen'ın fikrine katılarak Lammens gibi o da Haccâc'ın sâdik bir müslüman olduğunu belirtir<sup>116</sup>. Lammens ayrıca onun sadece ıslahatçı bir adam olmayıp aynı zamanda yaratıcı bir devlet adamı olduğuna inanır<sup>117</sup>. Yine Haccâc'ın samimi bir müslüman olduğunu belirtirken ona atfedilen zalimlik sıfatının ve Haccâc'ın öldüğünde 50.000 erkek ve 30.000 kadının zindanda olduğu ile 120.000 veya 130.000 kişiyi öldürdüğü iddialarının, Haccâc'a karşı uydurulmuş bir yalan ve bir ithamdan ibaret olduğunu ifade eder<sup>118</sup>.

İrfan Aycan ise, Haccâc'ın önemli bir siyasi kişi olduğunu belirtirken, özellikle onun muhalifleriyle yapmış olduğu mücadelelerde çok sert ve acımasız davrandığının altını çizerek bu davranışın beraberinde iç isyanları da getirdiğini belirtmektedir<sup>119</sup>.

Haccâc hakkında söylenenlerin tamamen iftira olduğunu söyleyenlerin yanında tam tersine onun eşsiz bir zalim olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır:

---

<sup>114</sup>Wellhausen, s. 120.

<sup>115</sup>Wellhausen, s. 120-121.

<sup>116</sup>G.Levi Della Vida, "Emeviler", *İ.A.*, IV, 273.

<sup>117</sup>Lammens, "Haccac", *İ.A.*, V, 19.

<sup>118</sup>Lammens, "Haccac", *İ.A.*, V, 18-19.

<sup>119</sup>İrfan Aycan, "Haccac b. Yusuf", *Bizim Dergah*, s.47.

İbn Hallikan, Haccâc'ın, insanların kanını dökmede, öldürmede ve cezalandırmada benzerinin olmadığını, ayrıca Haccâc'ın siyasette İbn Ziyad'ı örnek aldığını belirtir<sup>120</sup>.

Nuri Ünlü ise, Haccâc'ın hayatının baştan sona kötülük, pislik ve cinayetlerle dolu olduğunu ve tarihte ender rastlanan zalimlerden olduğunu belirtir<sup>121</sup>. Mevdûdi de Abdümelik ve oğlu Velid'in yaptıkları en kötü işin, Haccâc'ı vali olarak atamak olduğunu söyler<sup>122</sup>.

Ahmet Lütfi Kazancı da makalesinde, biraz daha ılımlı bir yaklaşım sergiledikten sonra Haccâc'ın öldüğü zaman iyi insanlar tarafından defnedilmediğini belirtir<sup>123</sup>.

Haccâc, yirmi yıllık valiliğinden sonra ölünce geride pek fazla bir şey bırakmamıştır. Bu da onun mal biriktirme hırsına sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Gerçekten Haccâc'ı değişik noktalarda eleştirenler bu noktada ona söylenebilecek hiç bir şey bulamamışlardır. Aynı zamanda Haccâc, güçlü bir hitabet yeteneğine sahipti<sup>124</sup>. Hatip olduğu kadar da fasihdi. de Fesâhatta çoğu zaman Hasan el-Basrî ile denk tutuluyordu<sup>125</sup>.

## Sonuç

Gençliğinde Kur'an muallimi olarak görev yapan Haccâc, idârî hayatına Abdümelik'in veziri ve danışmanı olan Ravh b. Zenba'nın komutasında bir asker olarak başladı. Daha sonra Abdümelik tarafından Abdullah b. Zübeyr üzerine gönderilen Haccâc, yaklaşık iki yıl Hicaz valisi olarak kaldı. Bundan sonra Irak ve Basra valiliklerine atanan Haccâc, burada özellikle Hâricilerle mücadele etti. Hârici isyanlarını bastırarak Irak'ta sukuneti sağladıktan sonra Horasan valiliğine getirildi. Doğuya doğru fetihleri genişletmek amacıyla Ubeydullah b. Ebî Bekre'yi Sicistan'a gönderdi. Onun yenilmesi üzerine büyük bir orduyu Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eşas komutasında Rutbil üzerine gönderdi. Ancak Abdurrahman ve askerleri Haccâc'a karşı

---

<sup>120</sup> İbn Hallikan, II, 31

<sup>121</sup> Nuri Ünlü, **İslam Tarihi**, İstanbul 1992, s. 197.

<sup>122</sup> Mevdûdi, **Hilafet ve Saltanat**, Çev. Ali Genceli, İstanbul 1966, s. 252.

<sup>123</sup> Kazancı, "Haccac b. Yusuf", **U.Ü.İ.F.D.**, Sayı IV, 123.

<sup>124</sup> Zirikli, II, 175.

<sup>125</sup> Hudari, **Tarihu'l Ümemi'l-İslâmiyye**, Mısır 1969I, 176



ayaklandılar. Bu ayaklanmayı bastırmayı başaran Haccâc, Mâverâünnehir üzerinde Mühelleb b. Ebî Sufra, Yezid b. Mühelleb ve Kuteybe b. Müslim ile bir çok fetih hareketlerini gerçekleştirdi. Sind bölgesine de Muhammed b. Kasım'ın eliyle hakim oldu. Fetih hareketleri ve isyanların dışında bir çok kültürel, ekonomik ve bayındırlık alanında faaliyetlerde bulunan Haccâc, 95/714 yılında kendi kurduğu şehir olan Vasıt'ta vefat etmiştir.

Samimi bir Emevî taraftarı olan ve bunun için bir takım mücadelelere girişen ve çeşitli hizmetler gerçekleştiren Haccâc hakkında bazen îtidal ölçüsü kaybedilerek aşırılığa gidilmiştir. Genellikle yaşadıkları dönemlerde olumlu veya olumsuz, ama önemli bir takım faaliyetleriyle temayüz etmiş idareciler ya aşırı övülmüşler, ya da fazlasıyla yerilmişlerdir<sup>126</sup>. Haccâc da bunlardan bir tanesidir.

İslam Tarihinde tedvin faaliyetinin başladığı dönem, Emevîlerin tarihten silinip yerini Abbasilere bıraktığı dönemdir. Çoğu zaman iş başına gelen yeni bir idare, sistemini sağlamlaştırmak için kendinden önceki idareyi veya idarecileri karalamaya ve kötülemeye başlar. Bu işde de devletin resmi tarihçileri büyük rol üstlenirler. Abbasiler de bunu yapmışlardır. Emevî soyundan olanlara veya Emevî yanlılarına zulmedilmiş ve Ömer b. Abdülaziz hariç bütün Emevî halifeleri ve idarecileri alabildiğine kötülenmiştir<sup>127</sup>. Bu yüzden Haccâc'ın yapmadığı bir işi ona isnad edebilecekleri gibi bazı olaylar da gereğinden fazla abartılmış olabilir. Özellikle rivayet edilen sayıda insan öldürdüğünü, kadın ve erkekleri aynı hapisanede tuttuğunu<sup>128</sup> kabul etmek mümkün değildir. Yine bazen ona söylemediği halde bazı sözler de isnad edilmiş olabilir. Haccâc'ın hayatta en çok lezzet aldığı işin kan dökmek olduğunu<sup>129</sup> söylemesi ve Medine'den çıkarken yaptığı rivayet edilen konuşma buna sadece bir kaç örnektir. Ancak bunun yanında az da olsa onu övmek için söylenen sözlere de ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Onun her gece

---

<sup>126</sup>Ahmet Önkal, "İslam Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi", **İslami Araştırmalar Dergisi**, Ankara 1992, VIII, 189.

<sup>127</sup>A.Önkal, "İslam Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi", **İslami Araştırmalar Dergisi**, VIII, 189.

<sup>128</sup>el-Karamani, **Ahbaru'd-Düveli ve Asârü'l-Üveli fi't-Tarih**, thk., Ahmed Hatit vd., Beyrut 1412/1992, I, 29.

<sup>129</sup>Mes'ûdi, III, 132.

Kur'an'ın dörtte birini okuduğu<sup>130</sup> ve pek samimi bir müslüman olduğu<sup>131</sup> şeklindeki rivayetler de buna birer örnektir.

---

<sup>130</sup>ez-Zerkeşî, **el-Bürhan fi Ulmi'l-Kur'an**, thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut 1391/1973, I, 250.

<sup>131</sup>Lammens, "Haccac", **İ.A.**, V, 19.

## EBÛ SÜFYAN B. HARB'İN HAYATI

Arş. Gör. Ünal KILIÇ\*

### GİRİŞ

#### ÜMEYYE AİLESİNİN İSLÂM ÖNCESİ TARİHİ KONUMU

Cahiliyye döneminde Hicaz'ın güneyinde yer alan Kureyş kabilesinin iktisadi ve sosyal seviyesi pek iyi değildi. Diğer kabileler arasında varlığı pek hissedilmeyen bu kabile, Mekke'yi çevreleyen çıplak dağlar arasında vahşi geçitlerde çapulculukla meşguldü. Kureyşliler, meskun buldukları bölgelerde Mekke tüccarlarına develerini kiralama ve onlara klavuzluk yapma gibi Mekke ticaretine olumlu katkıları olduğu gibi bazen de bu ticaret kervanlarının başına bela oluyordu.

Bu kabile mensupları, Mekke'de hüküm sürmekte olan Beni Huzâa'yı şehirden dışarı atmak ve idareyi ele geçirebilmek için fırsat kollarlardı. Onların tarih içerisindeki bu şekildeki gidişatları kabile fertlerinden Kusay ile değişmiştir. Kusay, onları dünya tarihine sokmuş ve siyasi hayatlarının temelini atmıştır.<sup>1</sup>

Kusay, peygamberimiz (s.a.v)'in dördüncü batından dedesidir. Kusay b. Kilâb, babasının vefatında, süttten henüz kesilmiş bir çocuktur. Babası Kilâb ölünce annesi Fatıma, Suriye'de oturmakta olan Kudâa kabilesinden Rebia b. Haram ile evlendi. Bu evlilik neticesinde Kusay da küçük bir çocuk olması sebebi ile annesi tarafından Suriye'ye götürüldü.<sup>2</sup> Kusay, Suriye'de üvey babasının yanında büyüdü. O, babasının Rebia'dan başka birisi olduğunu bilmiyor ve Rebia'nın oğlu olarak çağrılıyordu.<sup>3</sup>

İlk çocukluk yıllarını Suriye'de üvey babasının kabilesi içerisinde geçiren Kusay, asıl kavminin Mekke'de ikamet ettiğini öğrendikten sonra, hac döneminde Mekke'ye geldi ve uzun bir zamandan beri Mekke'nin idareciliğini yapan Huzâa kabilesinin lideri, Halil b. Hubşiyye'nin kızı ile evlendi.<sup>4</sup> Kusay'ın bu evliliğinden Abdüddar, Abdümenaf, Abdüluzza ve Abd adında dört oğlu oldu.<sup>5</sup> Huzâa kabilesinin lideri Halil b. Hubşiyye'den sonra Kâbe'nin anahtarları damadı Kusay'a geçti. Kusay, Kureyş kabilesinin, İsmail b. İbrahim (a.s)'in soyundan olanların en ileri geleni ve kendisinin de bu kabilenin bir ferdi olması dolayısı ile Kâbe hizmetine ve Mekke emirliğine kendisini, Huzâalardan daha layık görüyordu. Bu durum üç asırdan beri Mekke ve Kâbe'ye hükmeden Huzâa kabilesi ile Kureyş'i karşı karşıya getirdi. Fakat, Kusay, Suriye'den Kudâa kabilesinin yardımını da

\* C. Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Arş. Görevlisi

<sup>1</sup> Lammens, H., "Kureyş", **Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi (İA)**, İstanbul 1967

<sup>2</sup> İbn İshak, **Kitabu's-Siyer ve'l-Megâzi**, thk., Süheyl Zekkâr, s.12-13, Beyrut 1398/1978; İbn Sa'd, Muhammed, **et-Tabakâtu'l-Kübra**, I, 66-67, Beyrut (tarihsiz)

<sup>3</sup> İbn Sa'd, I, 67

<sup>4</sup> İbn Sa'd, I, 67; et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, **Tarihu'r-Rusul ve'l-Mülûk**, thk., (komisyon), II, 15, Beyrut (tarihsiz)

<sup>5</sup> Taberi, II, 15

arkasına alarak Huzâahlıları Mekke'den çıkarmaya ve Kâbe'nin egemenliğini ele geçirmeye muvaffak oldu<sup>6</sup>.

Kusay, Kâbe hizmetlerini ve Mekke yönetimini ele geçirdikten sonra, dağlık bölgelerde dağınık bir şekilde yaşamakta olan Kureyşlileri Mekke'ye götürmeye başladı. Kavmini Mekke'de toplamaya muvaffak olan Kusay'a bazıları **Mücemmî** (toparlayan) adını verdiler.<sup>7</sup> Kusay, Mekke'ye topladığı kavmini bir iskana tabi tuttu.<sup>8</sup> Onun Mekke'de ki riyasetini simgeleyen dört önemli görev vardı: Dâru'n-Nedve reisliği, Liva, Hicabe, Sikaye ve Rifade görevi. Kusay'ın ölümünden sonra bu görevler, onun oğullarından Abduddâr'a devredilmiştir. Aradan fazla bir süre geçmeden bu yetkilerin paylaşılması amacı ile Kusay'ın oğulları arasında mücadele başlamış ve Mekkeliler ikiye ayrılmışlardır. Mahzum oğulları, Sehm oğulları, Cumah oğulları, Adiy oğulları hakim zümre Abdüddar oğullarının yanında yer alırken, onlara karşı muhalefeti oluşturan Zühre oğulları, Esed oğulları, Teym oğulları, Haris b. Fihri oğulları da Abdümenaf oğullarının yanında yer almışlardır.<sup>9</sup>

İki grup arasında ortaya çıkan bu mücadele daha sonra Mekke ve Kâbe'nin yönetimi ile ilgili yetkilerin paylaşılması ile çözüme kavuşturulmuştur. Buna göre, Hicâbe, Liva ve Nedve görevleri Abdüddar oğullarına bırakılırken, Kıyâde, Sikâye ve Rifâde görevleri de Abdümenaf oğullarına kalıyordu. Abdümenaf'ın ölümünden sonra Sikâye ve Rifâde'yi oğullarından Haşim b. Abdimenaf, Kıyâde'yi de bir diğer oğlu Abdüşşems b. Abdimenaf ele almıştır.<sup>10</sup> Rivayetlere göre Haşim ile Abdüşşems, ikiz ve yapışık olarak dünyaya gelmişler, onların bu durumları aralarında bir çekişme ve rekâbetin olacağı şeklinde yorumlanmıştır.<sup>11</sup>

Haşim b. Abdimenaf, Kureyşin büyüklerinden ve efendilerindendi. Civar bölgelerdeki bazı devletlerle iyi ilişkiler kurarak güvenli bir şekilde ticaret yapabilme imtiyazını elde etmişti. Haşim, Medine'den bir kadınla evlenmişti. Orada bir çocuğu oldu. Bu çocuk daha sonra amcası tarafından Mekkeye getirilen Abdulmuttalib idi.<sup>12</sup>

Abdüşşems erken bir dönemde Mekke'de ölünce onun ifa ettiği Kıyâde görevini, oğlu Ümeyye b. Abdişems üstlendi. Ümeyye akrabaları ve yakınları çok olan zengin bir kişiydi. Belki de bu durumuna güvenerek amcası Haşim b. Abdimenaf ile anlaşmazlığa düşmüş, onunla rekâbete girişmiştir. Fakat o, bu mücadeleyi kaybetmiş ve yaklaşık olarak

<sup>6</sup> Taberi, II, 15-16; İbn Kesir, Ebü'l-Fida İsmail, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, thk., Ahmed Ebu Mülhem ve ark., II, 192-196, Beyrut 1988

<sup>7</sup> Taberi, II, 16; İbn Sa'd, I, 70

<sup>8</sup> Kusay'ın yapmış olduğu icraatlar için bkz., Taberi, II, 16-19; İbn Kesir, II, 192-196; İbn Sa'd, I, 69-70

<sup>9</sup> İbn Hişam, **Siretü'n-Nebi**, thk., Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, I, 130-132, Daru'l-Fikr (tarihsiz); Taberi, II, 19; İbn Kesir, II, 194; Aycan, İrfan, **Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan**, s.29, Ankara 1990

<sup>10</sup> İbn Kesir, II, 13; Aycan, s.30

<sup>11</sup> Taberi, II, 19-20

<sup>12</sup> Hamidullah, Muhammed, **İslam Peygamberi**, trc., Salih Tuğ, I, 32-33, İstanbul 1990; Yıldız, Hakkı Dursun, **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, I, 188, İstanbul 1989

on yıl Şam'da ikamet etmiştir. Tarihte böylece Hz. Muhammed (s.a.v)'in dedesinin babası olan Haşim ile, Ebû Süfyan'ın dedesi Ümeyye arasında ilk düşmanlık başlamış oluyordu.<sup>13</sup>

Zengin ve geniş bir nüfuza sahip olan Ümeyye, Şam'dan Mekke'ye döndükten sonra da eski mevkiini korumuştur.<sup>14</sup> Ümeyye'nin ölümünden sonra onun yerini Harb almıştır. Abdüşems oğullarının lideri olan Harb, Haşim b. Abdulmuttalib'in yakın dostu ve nedimi idi. Ancak Abdulmuttalib, Yahudi bir kimseyi öldürmesinden dolayı Harb'den maktülün diyeti olan yüz deveyi alıp, onun amca oğluna vermesine kadar kendisi ile ilişkisini kesmiştir. Böyle bir olay da muhtemelen Haşim oğulları ile Ümeyye oğullarının arasının daha da açılmasına neden olmuştur.<sup>15</sup>

İki kabile arasındaki ilişkilerin böylesine bir şekilde seyrettiği bir dönemde Hz.Muhammed (s.a.v) gibi rakib kabilenin ferdi olan bir şahsın peygamber olarak gönderilmiş olması Ümeyye oğulları büyük çoğunluğu arasında olumsuz bir tesir oluşturmuş ve onların İslâm peygamberine ve onun getirmiş olduğu dine karşı acımasız bir tavır almalarına vesile olmuştur.<sup>16</sup>

## **KUREYŞ LİDERLİĞİNE KADAR EBÛ SÜFYAN**

### **I- AİLESİ, DOĞUMU VE NESEBİ**

Ebû Süfyan b. Harb, Fil yılından 10 sene önce (m.561) tarihinde Mekke'de doğmuştur. Onun, Hz.Peygamber (s.a.v)'den 10 yıl önce doğduğunu söyleyenler de olmuştur.<sup>17</sup> O günün değer yargıları ile ailesi, asâlet yönünden ve ekonomik bakımdan Mekke şehir toplumunda yüksek bir yere sahipti

Ebû Süfyan'ın nesebi: Sahr b. Harb b. Abdimenaf b. Kusay b. Kilâb b. Lüeyy 'dir. Sahr b. Harb, **Ebû Süfyan**'dan başka bir de **Ebû Hanzala** şeklinde künyeye sahiptir.<sup>18</sup> Annesi : Safiyye bnt. Hazin b. Büceyr b. el-Hazm b. Rûveybe b. Abdillâh b. Hilal b. Amir b. Sa'sa dır. Bu kadın, Hz. Peygamberin hanımı Meymune'nin halasıdır.<sup>19</sup>

### **II- ÇOCUKLUK VE GENÇLİK DÖNEMİ**

Ebû Süfyan'ın çocukluk yılları hakkında fazlaca bir bilgi olmamakla birlikte onun Mekke eşrafından bir ailenin çocuğu olması sebebi ile iyi bir ortamda büyümüş olduğu zannedilmektedir. Ailesinin sahib olduğu imkanlar sebebi ile o, çocukluk yıllarını

<sup>13</sup> Aycan, s.30-31

<sup>14</sup> Fayda, Mustafa, **İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı**, s.10-12, Ankara 1982

<sup>15</sup> Aycan, s.31-32

<sup>16</sup> Aycan, s.32

<sup>17</sup> İbnü'l-Esir, İzzüddin, **Usdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe**, II, 392, Beyrut 1989/1409; ez-Zehabi, Şemsüddin Muhammed, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ** thk., Şuayb Arnavut, II, 107, Beyrut 1994/1414; Buhl, F., "Ebu Süfyan", **İA**

<sup>18</sup> İbn ü'l-Esir, **Usdü'l-Gâbe**, II, 392; ez-Zehabi, **Nübelâ**, II, 105-106; İbn Hacer el-Askalani, Şihabuddin Ebi'l-Fadl Ahmed b. Ali, **Tehzibü't-Tehzib**, thk., Mustafa Abdulkadir Atâ, IV, 377, Beyrut 1994/1415; el-Mizzî, Cemaluddin Ebi'l-Haccac Yusuf, **Tehzibu'l-Kemâl fi Esmâ'r-Ricâl**, thk., Beşşar Avvad, XIII, 119, Beyrut 1992/1413, XIII, 119; es-Safedi, Salahuddin Halil b. Aybek, **Kitabu'l-Vafi bi'l-Vefayat**, XVI, 284, Şututgart (Almanya) 1991/1411

<sup>19</sup> İbnü'l-Esir, **Usdü'l-Gâbe**, II, 392

Mekke'de refah içerisinde geçirmiştir. Hz.Peygamber'in amcası Abbas, onun en samimi çocukluk arkadaşı idi.<sup>20</sup>

Tarihcilerin belirttiğine göre Ebû Süfyan, gençlik yıllarında babası gibi ticaretle meşgul oldu. Başta Şam olmak üzere pek çok bölgeye ticaret kervanları düzenliyordu.<sup>21</sup> Mekkelilerin sıkı bir ticari ilişki içerisinde bulunduğu Taiflilerle o da ticari münasebet içerisindeydi. Özellikle Taif zeytin yağlarının başlıca satıcısı idi.<sup>22</sup> Kureyş'in Beni Mahzum ve Beni Ümeyye kabileleri tüccarları miladi altıncı yüzyılın sonlarında, Anadolu'ya kadar gidiyorlardı. Ebû Süfyan'ın, Suriye'de ticarethaneleri ve ticari eşya anbarları vardı.<sup>23</sup> Ümeyyeoğulları bazen de müşterek sermayeler ile kervanlar hazırlıyorlardı. İleride de belirtileceği üzere Bedir savaşının çıkmasına sebep olacak böylesi bir kervanın başına da önemine binaen bizzat Ebû Süfyan getirilmişti.

Ebû Süfyan, okuma-yazma bilen çok az sayıdaki Mekkeli'den birisiydi.<sup>24</sup> O, daha gençlik yıllarında sahip olduğu hasletleri sebebi ile kısa zamanda kendini kabul ettirerek görüşüne başvuru, sözüne güvenilen, kabilesinin ticari ilişkilerini yöneten bir Kureyş bilgisi durumuna geldi.<sup>25</sup> Bazı tarihcilerin belirttiğine göre Ebû Süfyan, Cahiliyye döneminde re'iyine başvuru en makbül üç kişiden birisiydi.<sup>26</sup> Okuma-yazma bilmenin yanında şairliği de bulunan Ebû Süfyan'ın riyaseti ve şöhreti çok sevdiği de bize kadar gelen tarihi rivayetlerdendir.<sup>27</sup>

### III-İSLÂMİN GELİŞİ VE MEKKE DÖNEMİNDE EBÛ SÜFYAN

Yukarıda da belirtildiği üzere bu dönem Mekke'de putperestliğin inanç olarak benimsendiği bir dönemdi. Henüz İslâm nuru Mekke'de zuhur etmemişti. Abdümenaf'ın oğullarından ikisi olan Haşim ve Abdüşşems kabileleri arasında Mekke riyaseti ve Kâbe hizmetleri hususundaki rekâbet varlığını sürdürüyordu. İleride de temas edileceği üzere bu rekâbet, diğer Ümeyye oğulları kabile mensubları gibi Ebû Süfyan'ın da rakib kabileden peygamber olarak gönderilen Hz. Muhammed (s.a.v)'in getireceği dini kabulünü güçleştirecektir.

Milattan 571 yıl sonra Kureyş kabilesinin Haşim oğulları kolundan Abdulmuttalib'in torunu, Abdullah'ın oğlu Hz. Muhammed peygamberlikle görevlendirildi. Hz.Peygamber, tebliğ etmekle sorumlu olduğu ilahi mesajı ilk aşamada kendi yakın çevresindeki insanlara ulaştırmaya çalıştı. Ancak O'nun bu uğraşısı diğer pek çok Mekkeli gibi yakın akrabaları

<sup>20</sup> İbnü'l-Esir, **Usdü'l-Gâbe**, V, 148; Aycan, İrfan, "Ebu Süfyan", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, İstanbul 1994

<sup>21</sup> İbnü'l-Esir, **Usdü'l-Gâbe**, V, 148

<sup>22</sup> Çağatay, Neşet, **İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı**, s.40, Ankara 1957

<sup>23</sup> Çağatay, s.141

<sup>24</sup> Belâzuri, İslâm dini geldiğinde Kureyş kabilesinden 17 kişinin okuma-yazma bildiğini, bunlar arasında Ebu Süfyan ve iki oğlunun da yer aldığını zikretmektedir. bkz., Belâzuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud, **Fütûhu'l-Buldân**, trc., Mustafa Fayda, s.691, Ankara 1987

<sup>25</sup> ez-Zehebî, **Nübelâ**, II, 106; Aycan, "Ebu Süfyan", **DİA**

<sup>26</sup> İbnü'l-Esir, **Usdü'l-Gâbe**, V, 148

<sup>27</sup> ez-Zehebî, **Nübelâ**, II, 107

olan Ümeyye oğulları tarafından da engellenmeye çalışıldı. Mekke halkından müslüman olmayan pek çok kimse gibi Ümeyye oğullarının da Hz. Muhammed'e inanmamakta ısrar ettiği ve O'na, davasından vazgeçirmek için yapılan saldırı ve eziyetlere ortak oldukları anlaşılmaktadır.

#### **A- Hz.Peygambere Karşı Tavrı**

Tarihi kaynaklar Ebû Süfyan'ın, Peygamberimiz'in çağrısına olumlu bir şekilde karşılık vermediğini belirtmekle birlikte onun, diğer bazı müşriklerle birlikte Hz.Peygamber (s.a.v)'in geceleri tilavet ettiği Kur'an'ı gizlice dinlemeye çalışanlar arasında olduğunu da zikretmişlerdir.<sup>28</sup> Ebû Süfyan, Hz.Peygamber (s.a.v)'i Kâbe'ye çağırıp, onunla davasından vaz geçmesi hususunda konuşan ve ona bazı tekliflerde bulunan Kureyş'in eşrafı arasında da yer almıştır.<sup>29</sup> Onun aynı zamanda Kureyş'in, Hz.Peygamber (s.a.v) ve müslümanlara karşı uyguladığı her türlü politikanın üretilmesi ve baskı uygulamasında büyük ölçüde katkısı olan bir kişi olduğu söylenmiştir.<sup>30</sup>

Yukarıda belirtilen rivayetlerin yanısıra bir de Ebû Süfyan'ın, Mekke döneminde eziyete maruz kalan Hz. Peygamber (s.a.v)'i kendi evine sığındığı ve onu Mekke müşriklerinin eza ve cefalarından kurtardığına dair de bilgilere rastlanmaktadır.<sup>31</sup> Belkide Ebû Süfyan'ın Hz.Peygamber (s.a.v)'i bu şekilde Mekkelilerin işkencelerinden kurtarması sebebi ile daha sonraki yıllarda onun, hicret öncesinde Hz.Peygambere ve müslümanlara fiili olarak eziyet edenler arasında bulunmadığı zikredilmiştir.<sup>32</sup> Ebû Talib onu, müşriklerin müslümanlara eza ve cefalarının arttığı bir sırada, Kureyş'ten şefkat taleb ettiği meşhur kasidesinde;"Dost görüntüsü vermeye çalışan, ancak içinde gürül gürül kaynayan kinleri gizleyen bir kimse olarak tanıtır.<sup>33</sup>

Tarihi kaynaklara bakıldığında Mekke döneminde Hz. Peygambere işkence yapanların ismen, çoğu zaman da yapmış oldukları işkenceleri ile zikredilmiş oldukları görülmektedir. Ancak yapılan araştırmalarda Peygambere zulmedenlerin isimleri arasında Ebû Süfyan'ın da ismi zikredilmiş fakat onun yapmış olduğu herhangi bir işkence nevinden söz edilmemiştir. Buna bir de Ebû Talib'in yukarıda söylemiş olduğu sözü eklendiğinde Ebû Süfyan'ın, Mekke toplumundaki ve özellikle de kabilesi içerisindeki konumu itibarı ile Müslümanlar'a eziyet edenlerle birlikte hareket ettiği, fakat şahsi bir şekilde onlara karşı işkencede bulunmadığı sonucuna varılabilir. Gerçi Bedir harbinde Mekke eşrafından çok sayıda insanın ölmesinden sonra riyaset makamına gelen ve müslümanlara karşı yürütülen kin ve nefret politikasında en ön saflarda yer alan bir kişi

<sup>28</sup> İbn Hişam, I, 337-33; Aycan, s.37

<sup>29</sup> İbn İshak, s.147-148; İbn Hişam, I, 276 ; II 26; Aycan, s.37

<sup>30</sup> Aycan, **Muaviye**, s.37

<sup>31</sup> İbn Hacer el-Askalani, **el-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe**, thk., Muhammed el-Bicevî, III, 413, Beyrut 1992/1412; İbn Hacer, **Tehzib**, IV, 377; el-Mizzî, **Tehzibü'l-Kemâl**, XIII, 120; es-Safedi, **el-Vafi**, XVI, 285; Hamidullah, I, 99 (İbnü'l-Cevzi'nin el-Mücteba adlı eserinden naklen)

<sup>32</sup> Aycan, **Muaviye**, s.39

<sup>33</sup> İbn Hişam, I, 275-278

için böylesi bir yargıya varmanın zorluğu da ortadadır. Ancak araştırmanın ilerleyen bölümlerinde de ifade edileceği üzere yukarıdaki tesbiti güçlendirecek bir takım olayların olduğu da müşahede edilecektir.

Bilindiği üzere Bedir harbinin başlamasına sebep olan kervanın reisliğini Ebû Süfyan yapıyordu. Ebû Süfyan, kervanın müslümanlar tarafından kuşatılacağına istihbaratını aldıktan sonra bir adamı vasıtası ile derhal Mekkelileri durumdan haberdar etmiş ve onlardan hemen yardımlarına gelmelerini talep etmiştir. Bu arada da kendisi boş durmamış, kervanın yönünü müslümanların beklediği tarafın aksine çevirerek Kızılderiz sahilinden Mekke'ye gitmiş ve kervanı kurtarmayı başarmıştı. Ebû Süfyan'ın imdat çağrısını alan Mekkeliler ise hemen savaş hazırlıklarına başlamışlardı. Mekkeliler, kervanın da bahanesi ile müslümanları toptan yok etmek istiyorlardı. Ancak işte bu noktada bazı tarihçiler, Ebû Süfyan'ın Kureyş'e haber göndererek 'kervanın kurtulduğu' için onları savaştan vazgeçirmeye çalışmış olduğunu söylerler.

Diğer taraftan müslümanlar ile pek çok müşrik kabilesinden oluşan Mekkelilerin arasında meydana gelen Ahzab (Hendek) savaşında müşriklerin idareciliğini yapan Ebû Süfyan'ın savaşı ilk terkeden kişi olduğu zikredilmektedir. Ayrıca bu savaşa katılma fikrinin de ondan değil de özellikle Yahudilerden sadır olduğu belirtilmektedir.

Ebû Süfyan'ın Müslümanlara karşı takınmış olduğu tavrı ifade etme bakımından onun Fetih günündeki konumunu da belirtmek gerekecektir. Mekke'nin müslümanlar tarafından kuşatıldığına haberini alan Ebû Süfyan, derhal aradaki mevcut antlaşmayı yenilemek ve süreyi uzatmak üzere harekete geçer. Bu noktada kaynaklar onun müslüman olma hususunda diğer Mekkelilerden daha çabuk davranmakla kalmadığını aynı zamanda da Mekkelileri müslümanlara karşı teslime gayret gösterdiğini ifade ederler.

Ancak şu kadar varki yukarıdaki ifadelerden müslümanlara yapılan işkenceler hususunda Ebû Süfyanın tamamıyla suçsuz olduğu da anlaşılmalıdır. Bilindiği üzere Kureyş'in müslümanlara karşı olanca gücü ile sürdürdüğü şiddet ve baskı döneminde lider o idi. Belki bu dönemde o, bizzat müslümanlara karşı herhangi bir işkencede bulunmamış olabilir. Ancak ne kadar varki onun lider olarak gücü yettiği halde Kureyşliler tarafından yapılan eziyet ve tecavüzlere de müdahalede bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu bile onun müslümanlara karşı suçlu olduğunun delilidir.<sup>34</sup>

#### **IV-HİCRET VE SONRASINDAKİ GELİŞMELER**

Müslümanlar, Mekke'de müşrikler tarafından yapılan kötü muamelelere karşı koymaya çalışmışlar, kendilerine hicret izni verilmesinden hemen sonra da Medine'ye hicret etmeye başlamışlardı. 622 yılının Muharrem ayında başlayan hicret ile

---

<sup>34</sup> Ebu Süfyan'ın müslümanlara karşı işlenen suçlara müdahalede bulunmadığı hususunda Buhari'deki şu olay en güzel bir örnektir. Uhud savaşının akabinde Ebu Süfyan, bulunduğu yüksekçe bir yerden müslümanlara hitabda bulunmuş ve şöyle demiştir: "...ölülerinize müsle yapıldığını göreceksiniz. Böyle yapılmasını ben emretmedim, fakat bunu çirkin de görmüyorum." Buradan da anlaşılmaktadır ki, Ebu Süfyan, böyle söyleyerek olayı tasvip ettiğini belirtmiştir. bkz., Buhari, **Megâzi**, 17; Aynı konuda bkz., İbn İshak, s.334



müslümanlar, dinlerini hür bir şekilde yaşayabilecekleri bir mekana kavuşmuşlardı. Kureyşliler ise müslümanların bu gidişini engellemeye çalışmışsa da başarılı olamamışlardı. Onlar son çare olarak Hz. Peygamber'i öldürmek istemişler fakat bunda da muvaffak olamamışlardı. Böylece Medine, hür bir İslâm merkezi haline gelmiştir.

Hz. Muhammed (s.a.v), Medine'ye hicretin hemen sonrasında, önce Ensar ile Muhacir arasında kardeşlik müessesesi kurarak dini birliği, Medine'de bulunan diğer din mensupları ile gerçekleştirmiş olduğu anayasa protokolü ile de Medine'de siyasi birliği kurmuştu.

### **A-Bedir Savaşının Sebepleri ve Ebû Süfyan**

Rasulullahın çevresinde büyüyen İslâm hareketi, Kureyş'in putlarını olduğu kadar, Mekke ile Şam arasında gidip gelen ticaret kervanlarını da tehdit ediyordu. Mekke tacirlerinin kuzeye çıkmasının engellenmesi, ticari hayatlarının ve tabiki kendilerinin sonu demektir. İşte bu yüzden Kureyş ısrarla dini ve iktisadi hayatlarını tehdit eden İslâmiyetin toparlanışını yok etmek istiyordu. Onlara göre bunun yolu da savaştan başka bir şey değildi.

Yukarıda ifade edilen hususlar Bedir harbine gelişin Kureyş açısından sebepleri idi. Müslümanlar açısından ise savaşa geliş sebepleri daha da değişti. Onlar, Mekke'de kaldıkları müddetçe bir çok sıkıntılara ve haksızlıklara maruz kalmışlardı. Kafirlerin azgınlıkları şiddetlenince memleketlerini ve mallarını bırakıp, sadece dinleri için Medine'ye hicret ettiler. Buna rağmen Kureyş, onların peşini bırakmıyordu. Ticaretlerini tehdit etmemeleri ve putlarını kınamamaları için Medine'de onlara hakim olmak için bir takım çareler aramaya başladılar.

Buna karşılık geçmişte Kureyş'in yapmış olduğu şeyleri tamamı ile unutmayı düşünmeyen ve hicret etmekle de tamamen Kureyş'in baskısından kurtulamadıklarını gören müslümanlar da savaşmaktan başka bir yolun olmadığı kanaatine vardılar.

### **B-Kervan Olayı ve Bedir'e Geliş**

Gelişmelerden de anlaşılacağı üzere her iki tarafta savaşa motive olmuştu. Bu noktada bardağı taşıran son damlayı da başkanlığını Ebû Süfyan'ın yaptığı Kureyş ticaret kervanı oluşturmuştur.

Hicretin 2/624 yılında Kureyşliler'den bir çok kimsenin katıldığı büyük bir ticaret kervanının, Ebû Süfyan başkanlığında Suriye'ye gittiği haberi müslümanlar tarafından öğrenildi. Hz. Peygamber, bunu haber alınca ashabını topladı; kervandaki malların çokluğunu, buna karşılık muhafız sayısının azlığını<sup>35</sup> onlara anlatarak bu kervanı Mekke'ye dönerken uğrayacağı Bedir'de ele geçirebileceklerini söyledi ve kendilerini sefere davet etti.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> İbn Hişam, muhafızların 30 veya 40 kişi olduklarına dair bir bilgi vermektedir. bkz., II, 244

<sup>36</sup> İbn Hişam, II, 244; Fayda, Mustafa, "Bedir Gazvesi", DİA, İstanbul 1992

Hız. Peygamber, Medine'den hareketinden on gün önce Talha b. Ubeydullah ile Said b. Zeyd'i kervan hakkında bilgi toplamak üzere görevlendirdi. Ancak onlar, Medine'ye Bedir savaşının yapıldığı gün dönebildiler. Kervanın dönüş haberini başka kaynaktan öğrenen Hız. Peygamber, ashabı ile Medine'den hareket etti.<sup>37</sup>

Başkanlığını Ebû Süfyan'ın yaptığı Kureyş kervanı, Bedir mevkiine vardığında ,etrafta Medineliler'in yani müslüman birliklerinin mevcudiyetini kendi keşif birlikleri vasıtası ile tesbit etti. Bunun üzerine Ebû Süfyan, Kureyşlilerden yardım istemek üzere Damdam b. Amr el-Gıfari'yi Mekke'ye gönderdi; kendisi de kervanın pusuya düşmemesi için Bedir'den uzak olan ve nadiren kullanılan Kızıldeniz sahil yolunu takib etti...<sup>38</sup>

Kervanın reisliğini bizzat Ebû Süfyan'ın yapmış olmasından da anlaşılacağı üzere müslümanların takibe aldığı kervan, oldukça büyüktü. Ticari emtia yüklü olan bu kervanın bin deveden müteşekkil olduğu zikredilmiştir.<sup>39</sup> Durumdan haberdar olan Mekkeliler, derhal sayıları bini bulan gönüllü asker topladılar ve kervanlarının imdat çağrısına yetişmek üzere yola çıktılar. Yolda, Cuhfe denilen bir mevkide Ebû Süfyan'ın habercisinden kervanın bir hücumu uğramaksızın savuştuğu ve salimen Mekke'ye doğru yoluna devam etmekte olduğuna dair bilgi almalarına rağmen yürüyüşlerini durdurmayıp harekâtı devam ettirdiler.<sup>40</sup>

Bu noktada İbnü'l-Esir tarafından zikredilen şu bilginin Ebû Süfyan noktai nazarından oldukça ilgi çekici olduğu görülecektir: Ebû Süfyan, Kureyş kervanını kurtardıktan sonra gönderdiği habercisi aracılığı ile Kureyş'e şöyle demiştir: "Allah sizin kervanınızı ve mallarınızı kurtarmış bulunuyor. Onun için geri dönünüz." Fakat Kureyş ordusunun başkanlığını yapan Ebû Cehil, direterek şöyle demiştir: "Allaha yemin ederim ki, Bedir'e varmadan geri dönmeyeceğiz, Orada üç gün kalacağız, develerimizi keseceğiz, başkalarına yemek yedireceğiz, şarap içeceğiz ve araplar bizim şanımızı işitecekler. Böylecede bizden ebediyyen korkacaklar." Aynı şekilde Zühre oğullarının antlaşmalısı olan el-Ahnes b. Şerik es-Sakafî de: "Ey Zühre oğulları! Allah sizin mallarınızı ve bunların başındaki arkadaşlarınızı kurtarmış bulunuyor. Onun için geri dönünüz." diyerek kavminden olan kimseleri geri döndürmüştür.<sup>41</sup>

Yukarıdaki rivayetten de anlaşılacağı üzere Ebû Süfyan, ileride çok mühim neticeler doğuracak olan Bedir muharebesinin çıkmasına istemeyerek sebep olduğu gibi bu savaşın yapılmasına da razı olmamıştır.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Hamidullah, I, 223; Fayda, "Bedir Gazvesi", **DİA**

<sup>38</sup> İbn Hişam, II, 244; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Tarih**, trc., Beşir Eryarsoy, II, 118-119, İstanbul 1985; Hamidullah, I, 223.; Hasan İbrahim Hasan, **İslam Tarihi**, trc., İsmail Yiğit ve ark., I, 146, İstanbul 1991; Fayda, "Bedir", **DİA**

<sup>39</sup> Hamidullah, I, 224

<sup>40</sup> İbn Hişam, II, 26 ; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 119; Hamidullah, I, 223; Fayda, "Bedir", **DİA**, V, 326

<sup>41</sup> İbn Hişam, II, 258; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 119; İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihâye**, thk., Ali Necib Atva ve ark., II, 265, Beyrut 1992

<sup>42</sup> F. Buhl, "Ebu Süfyan", **İA**, IV, 50

Öyle onlaşıyor ki orduları harekete geçiren asıl saik, Kervan üzerine kurulan planlar değildi. Kureyş'in kervanı kurtulmuştu, ama savaş için çıkılan yoldan geri dönülmüyordu. Hazırladıkları ordunun büyüklüğünü ve gücünü müslümanlara göstermek isteyen Müşrikler, savaş yapma kararlılığı ile son hazırlıklarını da yaptılar. Buna mukabil müslümanlar da Kervanın ellerinden kaçması sebebi ile Medine'ye geri dönmediler, onlar da savaş için gerekli tedbirleri aldılar.

### **C-Bedir savaşı ve Ebû Süfyan Ailesi**

Ebû Süfyan hakkında bilgi vermek amacı ile yapılan bu çalışmada Bedir savaşının detaylarına inilmeyecektir. Ancak bu savaşın Ebû Süfyan ve ailesini nasıl etkilediği sorusuna cevap verilmeye çalışılacaktır.

Müslümanların gerçek anlamda muzaffer olduğu Bedir savaşında müşrik ordusunun reisliğini Ebû Cehil yapmakta idi. İki taraf arasındaki mücadelede galip gelen taraf müslümanlar olmuşlardı. Kureyş bu savaşta 70 civarında adamını kaybetmişti. Kureyşten bu savaşta ölenler arasında Ebû Süfyan ailesinden de bazı kimseler vardı.

Bedir'de, Ebû Süfyan'ın karısı Hind'in babası ve ailenin reisi olan Utbe b. Rebia ile amcası Şeybe ve kardeşi Velid, savaş meydanında öldürüldü. Ebû Süfyan'ın oğlu Hanzala da öldürülenler arasındaydı. Onu Ali b. Ebi Talib'in öldürdüğü söylenmiştir.<sup>43</sup> Bir diğer oğlu Amr da esir alınmıştı.<sup>44</sup>

Bedir savaşında pek çok müşrik ailede olduğu gibi Ebû Süfyan ailesinde de pek çok aile ferdi kaybedilmişti. Bu kayıpların verdiği acı onları derinden etkilemişti. Bedir'de öldürülen yakınlarına onların nasıl üzülmüş oldukları Uhud savaşı öncesinde ve savaş esnasında Ebû Süfyan ve karısının takınmış oldukları tavırlardan anlaşılmaktadır.

Bedir savaşına sebep olan kervanı kurtaran Ebû Süfyan, savaşa katılmamıştı. Bedir savaşında Kureyş'in yenilgisinin boyutlarını ve kendi yakın akrabalarından öldürülenlerin çokluğunu öğrendikten sonra onun "Bedir'in intikamını almadıkça yıkanmayacağına saç ve sakalını kestirmeyeceğine dair yemin" ettiği zikredilmektedir.<sup>45</sup>

Daha önce de belirtildiği üzere Bedir esirleri arasında Ebû Süfyan'ın oğullarından Amr da vardı. Ebû Süfyan'a: 'fidye verde oğlunu kurtar' denildiğinde o: " Hayır , bir anda hem kanımı hem de malımı kaybedemem, oğlum Hanzala öldürüldü, Amr'ı da fidye vererek mi kurtarayım? " dedi ve böylece oğlunu fidye vermeksizin esir olarak bıraktı. Daha sonraki günlerde Ensardan Sa'd b. Numan, Mekke'ye gidip umre yapmak isteyince, Ebû Süfyan onu yakaladı. O zamana kadar Kureyş, hiçbir hacıya ve umreciye kötü muamelede bulunmuyordu. Ebû Süfyan onu hapsedmekle bu geleneği yıkmıştı. Daha sonraki günlerde Ebû Süfyan, gerçek niyetini ortaya koymuştur. Ebû Süfyan böyle

<sup>43</sup> Taberi, II, 157-159; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 123, 126; Hamidullah, I, 228; Yıldız, **İslâm Tarihi**, I, 453, İstanbul 1989

<sup>44</sup>Ebu Süfyan'ın oğlu Amr'ın Hz. Ali (r.a) tarafından esir alındığı belirtilir. bkz., İbn Hişam, II, 294; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 130; İbn Kesir, **el-Bidaye**, II, 311

<sup>45</sup> İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 135; Hamidullah, I, 228

yapmakla oğlu Amr'ı mübadele etmeyi düşünmüştü. Ebû Süfyan tarafından hapsedilen sahabinin yakınları, Hz. Peygambere müracaat ederek durumdan Onu da haberdar ettiler. Bunun üzerine peygamberimiz, onların tekliflerini de göz önünde bulundurarak Sa'd'a karşılık Amr'ı serbest bırakmıştır.<sup>46</sup>

Ebû Süfyan'ın karısı Hind ise Bedir savaşında kaybettiği yakınlarının intikamını almak için olanca gücü ile Uhud'a hazırlık yapmıştır. Hind bnt. Utbe, Uhud savaşına katılan kadınları organize etmekle kalmamış aynı zamanda da Kureyş erkeklerini de savaşa teşvik için şiirler söylemiştir. Ayrıca Hind, Bedir savaşından kaynaklanan intikam ateşini Uhud savaşında müslüman şehidlerine müsle yaparak söndürmeye çalışmıştır. Zaten onun kendi akrabalarını öldürenleri bulup onların ciğerlerini yiyeceğine dair bir yemininden de bahsolenmektedir.<sup>47</sup> Bedir savaşı yalnızca Ebû Süfyan ailesine zayıat vermemiş aynı şekilde Kureyşten pek çok kimsenin de ölümüne sebep olmuştur. Kureyş'in kaybı başta liderleri Ebû Cehil olmak üzere 70 kişi olmuştur.<sup>48</sup>

## **EBÛ SÜFYAN'IN KUREYŞ LİDERİĞİ VE SONRASI OLAYLARI**

### **I-EBÛ SÜFYAN'IN KUREYŞ LİDERİ OLUŞU**

Bedir savaşı, Ebû Süfyan ailesinden pek çok kimsenin ölümüne sebep olmuştur. Bu arada da yukarıda da zikredildiği üzere Kureyş lideri olan Ebû Cehil'in bu savaşta ölümü ona Kureyş liderliğinin yolunu açmıştır.<sup>49</sup>

Ebû Süfyan'ın Kureyş liderliğine getirilmesinin sebepleri üzerinde durulacak olursa belkide aşağıdaki gerekçeler ileri sürülebilir:

1-Ebû Süfyan'ın, Kureyş'in ortaklaşarak tertiplemiş olduğu ve gerek sermaye , gerekse kâr itibarıyla büyük meblağa malik olan kervanı ustaca manevralar ile kurtarması.

2-Ailesinden pek çok kimsenin bu savaşta öldürülmüş olması. Belkide Kureyş, onun müslümanlara karşı çok daha fazla kin ve nefret hisleri ile dolu olması sebebi ile daha büyük bir gayret ile savaşacağını düşünmüştü. Böylelikle onlar, Ebû Süfyan'ın acılarını, ona intikam alma fırsatı vererek az da olsa hafifletmiş olacaktı.

3-Yukarıda sayılan sebeplerin yanında onun Kureyş'in kalabalık ve nüfuzlu ailelerinden biri olan Ümeyye oğullarından olması. Bedir savaşında, başta Ebû Cehil olmak üzere Kureyş eşrafından pek çok kimsenin ölmüş olduğu düşünülecek olursa bu son maddenin, onun Kureyş lideri olması hususundaki tesiri daha da kolay anlaşılacaktır.

## **II- EBÛ SÜFYAN'IN KUREYŞ LİDERİ OLMASINDAN SONRAKİ OLAYLAR**

### **A-Sevik Gazvesi**

Kureyşliler, Bedir mağlubiyetinden hemen sonra Ebû Süfyan liderliğinde müslümanlardan intikam almak için savaş hazırlıkları yapmaya başladı. Bu hazırlıkların

<sup>46</sup> İbn Hişam, II, 295; Taberi, II, 162-163; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 130; İbn Kesir, **el-Bidaye**, II, 311

<sup>47</sup> Hamidullah, I, 228

<sup>48</sup> Fayda, "Bedir", **DİA**

<sup>49</sup> İbn Hacer, **Tehzib**, IV, 377

olanca hızı ile yapıldığı bir sırada meydana gelen bir olayın, Ebû Süfyan ile doğrudan alakalı olması sebebi ile üzerinde kısaca durulacaktır.

Mekke'de müslümanlara karşı öfke ve hiddet o derece büyük olmuştu ki savaşta ölenler için ağıt yakıp feryad ü figanda bulunulması yasaklandı<sup>50</sup> ve hiç vakit geçirilmeden bir intikam savaşının hazırlıklarına başlandı. Önceleri Mekkeliler, herhalde müslümanların eline para geçmesini önlemek gayesi ile harp esirlerinin fidye-i necatlarını ödemek istemedilerse de, bu görüşe karşı esir akrabalarına tekrar kavuşmak isteyen zenginlerin, gizlice yürüttükleri muhalefet, bu yasağın kısa zaman içerisinde kaldırılmasını sağlamıştır.

Ordunun savaşçı sayısını artırmak için pek çok çarelere başvurulmuştur. Kureyşlilerin teklifi üzerine, kurtarılan ticaret kervanının sadece sermaye iştiraklerinin dağıtılmasına ve sağlanacak kârın tamamını ise hazırlıkları yapılmakta olan ordunun savaşçı sayısını artırmak için tahsis edilmesine karar verildi.<sup>51</sup> Böylece 250.000 dirhem tutarında bir meblağ toplanmış oldu.<sup>52</sup> ki hemen hemen aynı miktarda bir meblağı, Rasulullah tarafından esir başına 4000 dirhem olarak tesbit olunan fidye-i necatlar için sarfetmek mecburiyetinde kaldılar. Bu arada Mekkeliler, para ile savaşçı toplamak üzere pek çok civar kabileye heyetler gönderdiler<sup>53</sup>

Sözü edilen hazırlıklar sürdürülürken Kureyş'in yeni lideri olan Ebû Süfyan, bir kaç silahlı arkadaşı ile birlikte, tam hac mevsiminin ortasında ve Mekkelilerin kan dökülmesini yasakladıkları mukaddes aylara isabet eden günlerde, gizlice Medine'ye gitmek üzere Mekke'den ayrıldı; gayesi daha önce de bahsolunan yeminine göre intikam almaktı. Adamlarını Medine'ye bir günlük mesafedeki Nîb dağı boğazında bırakıp geceleyin tek başına Benî Nâdir Yahudilerinin lideri Sellâm b. Müşkem'in yanına vardı ve saygılarını sunduktan sonra onu, müslüman ahaliye karşı tertiplemiş olduğu suikasttan haberdar etti. Sonra Ebû Süfyan, adamlarının yanına döndü ve onları müslüman halkın oturduğu mahallelerden uzak, Yahudilerin yerleşme bölgeleri olan Medine'nin Kuzey doğu dış mahallelerini teşkil eden el-Ureyd bölgesine gönderdi.<sup>54</sup>

Ebû Süfyan tarafından görevlendirilen Kureyşliler, orada bir hurma çiftliğinde iki müslüman ile karşılaştılar ve onları derhal öldürdüler, kaçıp gitmeden önce de çiftliği ateşe verdiler. Haber Medine'ye ulaşınca Hz. Peygamber (s.a.v), ashabı ile bineklerine bindiler ve onların arkasına takıldılar. Fakat onları yakalayamadılar. Diğer taraftan Ebû Süfyan ve arkadaşları, takip esnasında ağırlıklardan kurtulmak amacı ile beraberlerindeki "Sevik" -

<sup>50</sup> Taberi, II, 160-161; Hamidullah, I, 229

<sup>51</sup> Hamidullah, kaynak göstermeksizin bu şekilde bir teklifin bizzat Ebu Süfyan tarafından yapıldığını söylüyorsa da ilk dönem İslam tarihi kaynakları bu teklifin kervanda malları bulunan Kureyşliler tarafından yapıldığını zikretmektedirler. bkz., İbn İshak, s.322; İbn Hişam, III, 3 ; İbn Sa'd, II, 37; Taberi, II, 187; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 142; Hamidullah, I, 229

<sup>52</sup> İbn Hişam, III, 4-5

<sup>53</sup> Hamidullah, I, 229

<sup>54</sup> Hamidullah, I, 229

azık- torbalarını attılar. Onların bütün azıkları bu attıkları torbalardaydı. İşte bundan dolayı bu savaşa Sevik Gazvesi denilmiştir.<sup>55</sup>

Sevik Gazvesinde Ebû Süfyan'ın adamlar ile gerçekleştirdiği baskın ve yağmadan bir kaç ay sonra Rasulullah, Zeyd b. Harise'nin kumandası altında Necd bölgesinde Rebeze ve el-Gamre arasındaki el-Karede su kaynağına bir askeri birlik gönderdi; gaye bir ticaret kervanına el koymaktı. Kervan yöneticilerinden Ebû Süfyan, Safvan b. Ümeyye ve diğer efrad kaçmaya muvaffak olduysa da kervanın mal mevcudu olduğu gibi müslümanların eline geçti. Kervandaki yükler arasında 100.000 dirhem tutarında gümüş külçesi bulunuyordu.<sup>56</sup>

### **B-Uhud Gazvesi**

Uhud gazvesine gidilen süreci, bir önceki başlıkta zikrolunan ve Kureyş'in yüklü miktarda mal kaybetmesine sebep olan Sevik Gazvesinin hızlandırdığı anlaşılmaktadır.

Uhud savaşının asıl sebebi, Bedir savaşı idi. Bedir savaşından sonra taraflar arasında barış için herhangi bir adımın atılmış olması şöyle dursun bilakis özellikle Kureyş cephesindeki kin ve nefret gün geçtikçe daha da şiddetlenmiştir.

Bu arada Medine'de Yahudilerle Müslümanlar arasındaki münasebetler gergin bir hal aldı ve gerçekten de bir Yahudi heyeti sırf Kureyşlileri bir intikam savaşına sürüklemek için tahriklerde bulunmak üzere Mekke'ye gitti. Bu heyetin Kureyş'e yardım vaadinde bulunmuş olduğu uzak bir ihtimal olmamalıdır.<sup>57</sup>

Kureyş, paniğe kapılmıştı. Müslümanlar gün geçtikçe güçleniyordu. Buna karşılık kendileri ise hem maddi hem de moral güç bakımından gittikçe zayıflıyorlardı. Ebû Süfyan'ın Şam'dan getirdiği kervan'ın malları Daru'n-Nedve'de duruyordu. Bedir felaketi sebebi ile onun hesabı hala görülmemişti.

Daha önce de belirtildiği üzere babalarını, kocalarını, kardeşlerini ve oğullarını Bedir'de kaybeden Kureyş eşrafından pek çok kimse Ebû Süfyan'a müracaat ederek:"Muhammed bizim büyüklerimizi öldürerek bizi mahvetti. Artık intikam almak zamanı geldi. Kervanın sermayesini sahiplerine verelim. Kalan mal ile müslümanlara karşı savaşalım." dediler. Kervanda malları bulunan kişiler de bu teklifi kabul etti.

Bu çalışmanın konusu ve türü sebebi ile Uhud Gazvesi'nin ayrıntıları üzerinde durulmayacaktır. Ancak bu savaş esnasında çalışmaya konu olan Ebû Süfyan'ın konumu hakkında bilgiler verilecektir.

Uhud Gazvesi bahsolunan hazırlıklar ile başlamıştı. Savaşa çıkan Kureyş ordusunun liderliğini Ebû Süfyan yapıyordu. O, karısı Hind bnt. Utbe'yi de beraberinde savaşa götürüyordu. Hind, yol boyunca hem diğer Kureyş kadınlarını hem de orduyu şiirler söyleyerek savaşa teşvik ediyordu.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Taberi, II, 175-176; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 135-136; Hamidullah, I, 2298-230

<sup>56</sup> Hamidullah, I, 230

<sup>57</sup> Hamidullah, I, 233

<sup>58</sup> İbn İshak, s.327; İbn Hişam, III, 4-5;Taberi, II, 197; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 142

Savaş işte bu minval üzere başlamıştı. Neticede ise müslümanlardan 70 civarında sahabi şehid olmuştur. Savaşta verilen zayıat sebebi ile müslümanlar, savaşın belli bir döneminde dağılmışlar, fakat daha sonra Allah (c.c)'ın lütfu ve bazı sahabilerin samimi gayretleri ile büyük bir bozguna uğramaktan son anda kurtulmuşlardı.

Savaş esnasında ortaya çıkan dağınıklık ve hengame arasında Allah Rasulü beraberindeki bir kaç sahabi ile Uhud dağında bir tepeye sığındı. Müslümanların sığındıkları yeri gören Ebû Süfyan, adamlarıyla tepenin arkasını dolaşarak oraya hakim bir konumda durdu. Ebû Süfyan, Peygamber ve ashabın önde gelenlerinden pek çoğunun sağ olup olmadığını bilmiyordu. Bu sebeple bulunduğu yerden müslümanlara:"Aranızda Muhammed (s.a.v) var mı? diye sordu. Rasulullah, yanındakilere bu soruya cevap vermemelerini söyledi. Ebû Süfyan, cevap alamaması üzerine devam ederek:"Ebû Bekir yaşıyor mu?" diye sordu, fakat gene bir cevap alamadı. Bunun üzerine o, Ömer'i sordu. Yine cevap verilmediğini görünce: "Demekki bunların hepsi ölmüş, artık iş bitmiştir." diye söylenmeye başladı. Bunun üzerine bütün bu olanlara dayanamayan Hz. Ömer (r.a) bulunduğu yerden:" Ey Allah'ın düşmanı yalan söylüyorsun. Allah seni rezil ve rüsvay edecek şekilde bu saydıklarının hepsini hayatta bıraktı.." Ebu Süfyan:"Hubel yücelsin, Hubel yücelsin." diye haykırınca Rasulullah (s.a.v) : " Siz de ona:" Allah daha yüce ve daha üstündür diye cevap veriniz." buyurdu. Ebû Süfyan, tekrar : "Bizim Uzza diye bir tanrımız vardır, sizin ise yoktur." Bunun üzerine Ebû Süfyan:"Allah aşkına söyle ya Ömer, biz Muhammed'i öldürdük mü?" diye sordu. Hz. Ömer buna karşılık:"Vallahi hayır. O, şu anda senin konuştuklarını işitiyor."deyince Ebû Süfyan:"Sen bana bu saydıklarımın öldüğüne dair haber veren İbn-i Kamia'dan daha doğrusun. Bu konuda sana inanırım" diyerek şunları ekledi:"Bu gün, bir başka güne bedeldir; Uhud, Bedir'in öcüdür; Hanzale (İbn Ebi Amir), oğlum Hanzale'ye mukabildir. İsterseniz gelecek yıl Bedir'de aynı gün benimle karşılaşmak üzere geliniz.; ölülerinize müslle yapıldığını (vücut organlarının kesildiğini) göreceksiniz. Bunu ben emretmedim, fakat bu yapılanı nehyetmediğim gibi çirkin de görmedim."<sup>59</sup>

Ebû Süfyan tarafından yapılan -bir yıl sonra Bedir'de tekrar karşılaşma çağrısına Hz. Peygamber'in sahabilerinden birisi aracılığı ile "evet" cevabını verdiği de kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>60</sup>

Ebû Süfyan, yukarıdaki konuşmayı yaptıktan sonra kumandası altındaki orduyu toparlayarak savaş alanını terketmiştir. Ebû Süfyan'ın o sırada tamamıyla savunmasız kalan Medine'ye taarruz ederek galibiyetini perçinlemeksizin savaş alanını terketmesi bazı soruların gündeme gelmesine sebep olmalıdır.

---

<sup>59</sup> İbn İshak, s.333-334; İbn Hişam, III, 44-45; Taberi, II, 205-206; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 150-151; Hamidullah, I, 236-237

<sup>60</sup> İbn Hişam, III, 45; Taberi, II, 206

Ebû Süfyan'ın Medine'yi tamamı ile harab etmeden savaş alanını terketme sebebi, sadece bir muhakeme hatası ve kötü bir karar mıdır? Acaba o sırada Ebû Süfyan, paralı askerlerinin tamamıyla çekilip gitmelerine izin vermiş olduğu için mi o da alanı terketmeye mecbur kalmıştı? Gerçekten de ne kadar önemli olursa olsun müslümanların son anda teşkil ettikleri bir direnme gücü ile tek başına başedemeyeceğini anlamış da olabilir. Acaba çocukken koruduğu, şahsiyet ve gönlünün yüksek vasıflarını takdirle karşıladığı bu çocukluk arkadaşına karşı hala yakınlık hisleri mi taşıyordu?<sup>61</sup> Yoksa Rasulullah'ın şahsına karşı bir kin beslemediğinden esasen elde etmiş olduğu zaferle mi iktifa etmek istemişti? Ya da sabahleyin paralı askerlerinin gevşekliği sebebi ile kaybettiği savaşı ve onların zayıflığını görmüş ve onlarla birlikte sonucundan emin olmadığı yeni bir savaşa girmek istememişti? Acaba müslümanlar lehine durumun ters dönmesi halinde hiç de ümid etmedikleri bir sırada elde ettikleri bu zaferin, berbat olup ellerinden çıkıp gitmesinden mi korkuyorlardı?

Yukarıdaki soruların cevabını vermenin güçlüğü ortadadır. Zira Ebû Süfyan'ın düşmanı olan Müslümanları yeni bir hamle ile tamamen yok etme imkanı varken bu fırsatı kullanmamış olması Müslümanlar açısından ne kadar iyi olmuşsa Ebû Süfyan'ın tavrının gerçek niyetinin anlaşılmasını da o kadar güçleştirmiştir.

Olayların gelişmesinden de anlaşılabilirdiği kadarı ile Ebû Süfyan'ın zor durumdaki Müslümanlar ve Medine üzerine yeniden saldırmamasında Peygamberimizin uygulamaya koyduğu planın da etkili olduğu görülmektedir.<sup>62</sup> Uhud Gazvesinde müşriklerin özellikle kadınları tarafından Müslümanlara karşı müsle yapıldığı kaynaklarda tefarruatlı bir şekilde anlatılmıştır. Konumuz itibarı ile bunlardan Ebû Süfyan ve karısı tarafından Müslüman ölümlerine karşı gerçekleştirilen müsle üzerinde durulacaktır.

Ebû Süfyan'ın karısı Hind, yakınlarının öldürülmesinden sorumlu tuttuğu Hz. Hamza'yı öldürtmek için Vahşi adındaki bir köle ile -hürriyeti karşılığında-anlaşmıştı.

---

<sup>61</sup> Hamidullah, Ebu Süfyan'ın, Peygambere karşı taşımış olduğu şefkat hisleriyle ilgili olarak aşağıdaki örnekleri vermektedir: Bir defasında Ebu Cehil, o sırada gencecik bir kız olan Rasulullah'ın kızı Fatıma'ya bir tokat patlatmıştı. Ebu Süfyan, bunun üzerine kızı yanına almış ve onun da bu kaba adama mukabil bir tokat atmasını sağlamak üzere birlikte Ebu Cehil'in yanına gitmişlerdi. Rasulullah, bundan son derece mütehassis olarak Ebu Süfyan'ı meth ü sena etmişti.(Belâzuri'nin Ensabından naklen). Diğer bir gün Rasulullah, bir yerden diğer bir yere yaya olarak giderken yolda Ebu Süfyan, zevcesi Hind ve oğlu Muaviye'ye rastladı; ayrı ayrı birer merkebe binmiş vaziyette idiler ve onlar da aynı istikamette yol alıyorlardı. Bunun üzerine Ebu Süfyan, oğlu Muaviye'ye, merkepten inip binitini Muhammed (s.a.v)'e bırakması için seslendi. Birlikte gidildiği müddetçe Rasulullah, Ebu Süfyan'a İslamın faziletlerini anlatmaya çalışıyordu. Fakat o, tam bir sükunet içerisinde Peygamberi dinlemeye devam ediyordu. Birbirlerinden ayrılacakları yol ayrımına geldiklerinde Rasulullah, merkebi Muaviye'ye iade ederken onlara teşekkürlerini bildirdi ve müsadelerini aldı. Müteakiben Hind, kocasına şunları söylemiştir:"Bütün bunları dinlemek için mi oğlunu merkepten indirdin?!" Ebu Süfyan ise ona şu cevabı vermişti:" öyle seyleme! O pek asil bir ruha sahiptir." Ayrıca Kastalani'nin **İrşad** adlı eserinde (II, 246-247), kaydedilmiş olduğuna göre, aynı senelerde Ebu Süfyan, Peygamber'den yağmur duasında bulunmasını istirham etmiştir.bkz., I, 99-100

<sup>62</sup> Peygamberimiz tarafından uygulanan bu plan Hamrau'l-Esed Gazvesi diye bilinen gazve ile gerçekleşmiştir. Bu gazve hakkında geniş bilgi için bkz., İbn İshak, s.234-235; Taberi, II, 212-215; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 154-155; Hamidullah, I, 237-238



Vahşi, anlaşma gereği Uhud savaşında Hz. Hamza'yı şehid etmiştir. Savaşın hemen akabinde Hind, diğer kadınlarla birlikte müsle yapmaya başlamıştır. Hind, Hz. Hamza'nın cansız bedenine de müsle yapmıştır. O, Hz. Hamza'nın karnının yarıp ciğerini çıkararak ağzında çiğnemiş, yutmadan geri çıkarmıştır. Bu sebeple kendisine "Ciğer yiyen", daha sonraki yıllarda ise oğlu Muaviye'ye "Ciğer yiyen kadının oğlu" denilmiştir.<sup>63</sup>

Bu arada başta İbn Hişam olmak üzere bazı tarihçiler, Ebû Süfyan'ın da Hz. Hamza'nın cansız bedenine karşı elindeki asası ile hakaretvari bir şekilde dürterek işkence yapma teşebbüsünden de bahsederler. Aynı tarihçiler Ebû Süfyan'ın yanındaki insanlardan birisi tarafından ikaz olunması üzerine "Bunu gizle, zayıf buldum ve böylesi bir işi yaptım" dediğini de naklederler.<sup>64</sup>

### **C-Hendek Savaşı ve Ebû Süfyan**

Ebû Süfyan, Uhud'da ceryan eden savaşın akabinde müslümanlara meydan okuyarak tam bir sene sonra tekrar Bedir'de karşılaşmak üzere bir savaş randevüsü vermişti. Gerçekten de müslümanlar ertesi yıl Bedir'deki buluşmaya gitmişler, fakat Mekkeliler, kıtlık sebep ile, karşılaşmayı bir yıl sonraya bıraktıklarını bildirmişlerdir. Müslümanlar, verilen randevu gününde ve mahallinde hazır bulunmuşlar, karşılarında düşman bulunmadığı için savaş yapmaksızın dönmek zorunda kalmışlardır.<sup>65</sup>

Uhud savaşından sonra, Hendek Gazvesine kadar geçen süreçte Ebû Süfyan ile ilgili fazlaca öneme haiz malumata rastlanılmadığı için, Hendek Gazvesi ve bu gazvede Ebû Süfyan'ın konumu üzerinde durulacaktır.

Bilindiği üzere Uhud Savaşından sonra Medine'de, Müslümanlar ile Yahudilerin arası oldukça açılmıştı. Özellikle Beni Nadir Oğullar'nın Medine'den sürgün edilmelerinden sonra, Yahudilerin, Müslümanlara karşı bir güç oluşturma çabalarına hız verdikleri görülmektedir. Hayber'de yuvalanan Yahudilerden bir grup da, Medine Şehir Devletine karşı bir diğer Şehir Devletini düşmanca tavır ve tutum içine itmek üzere Mekke'ye gelmiştir. Bu grubun gayretleri neticesinde diğer pek çok kabile gibi Kureyş Kabilesi de Müslümanlara karşı savaş fikrini benimsemişlerdi. Buradan da anlaşılmaktadır ki, Hendek Savaşına ordu toplayan ve teşvik eden bu defa Kureyş olmamış, Yahudiler olmuşlardı.<sup>66</sup>

Medine'ye doğru yol alan Mekke Müşrikleri ve beraberindekiler, Medine'ye vardıklarında daha önce hiç karşılaşmadıkları bir durumla karşılaşmışlardı. Müslümanlar, Medine'nin etrafına hendekler kazarak Medine'yi koruma altına almışlardı. Müşrikler, çaresizlik içerisinde Medine'yi kuşatma altına almışlardı. Kuşatma devam ediyor fakat gün

<sup>63</sup> Taberi, II, 203-205; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 152-153

<sup>64</sup> İbn Hişam, III, 44; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 151

<sup>65</sup> Bu konum hakkında geniş bilgi için bkz., İbn Hişam, II, 221-222; Hamidullah, I, 239

<sup>66</sup> İbn Hişam, III, 227-228; Taberi, II, 233-234; Hamidullah, I, 241

geçtikçe hazırlıksız gelen Müşrik ordusunun şartları kötüleşiyordu .Bu savaşta da Müşrik ordusunun komutanlığını Ebû Süfyan yapmakta idi.

Muhasaranın ilerleyen günlerinden birinde Müşrikler dağılmaya ve savaş alanını terketmeye başlamışlardı. Onların savaşı terketme sebepleri ve bu terkin nasıl gerçekleştiği üzerinde kısaca durlacaktır. Müşriklerin savaş alanını terketmelerinin sebepleri:

1-Müşrikler savaş alanına gelirken bir muhasara savaşı yapacaklarından habersiz oldukları için yiyecek, giyecek ve erzak bakımından hazırlıksız gelmişlerdi.

2-Bu orduda yapılan savaş itibariyle hiç bir menfaati olmayan pek çok kimse vardı. Bu kişiler içine düştükleri sıkıntılarla savaşa devam etmek istemiyorlardı.

3-Hava gün geçtikçe soğuklaşıyordu. Bu da Medine'de bulunan Müşriklerin sefaletini daha da artırıyordu.

4-Müşrik ordusunun liderliğini Ebû Süfyan yapıyormuş gözüküyordu, fakat pek çok kabileden bir araya gelen orduda dirlik ve düzenin sağlanması da oldukça güç bir işti.

5-Ayrıca Hamidullah'ın, ifade ettiğine göre haram aylar da yaklaşmakta idi. Savaşın son gününde, hava daha da soğuklaşmıştı.<sup>67</sup>

Yukarıdaki sebeplere bir de kuşatma esnasında İslâma giren bir sahabinin kurduğu ve uygulamaya koyduğu plan da eklenince ordunun liderliğini yapan Ebû Süfyan, çareyi savaşı terkte görmüş ve savaş alanını ilk terkeden kişi olmuştur

Ebû Süfyan, kendince durum değerlendirmesinde bulunduktan sonra, ordu içerisinde ayağa kalkmış ve şunları söylemiştir: "Ey Kureyş topluluğu! Vallahi siz durulacak gibi bir yerde sabahlamadınız. Atlar ve develer kırılmaya başladı. Beni Kureyza da bize ters düştü. Bize onlardan hoşumuza gitmeyecek haberler ulaşmaya başladı. Rüzgardan başımıza gelenleri görüyorsunuz. Vallahi, ne tencerelerimizi, ne ateşimizi, ne de çadırlarımızı yerinde bırakıyor. Hemen göç edip gidiniz, işte ben, gidiyorum" dedi. Sonra devesinin yanına vardı. Devenin bir dizi bağlı idi, ona bindi ve vurdu. Deve üç ayağı üzerine sıçrayıp kalktı. Devenin ayak bağı ancak ayağa kalkınca çözüldü.<sup>68</sup>

Ebû Süfyan ordunun lideri idi. Bu sebeple de onun savaş alanını terkettiğini görenler ve duyanlar da savaş alanını terketmeye başladılar. Bu savaştan sonra Müslümanlar, Kureyş'ten ciddi manada bir saldırıya maruz kalmamışlardır. Bilakis Peygamberimiz, bu savaştan sonra savunma savaşı yerine savunma amaçlı taaruz savaşını hedefleyerek Kureyş'e taarruzlarda bulunmuştur.<sup>69</sup>

### **D-Ebû Süfyan'ın Kızı Ümmü Habibe'nin Peygamberimizle Evlenmesi**

Bilindiği gibi Hendek savaşı sonrasında Medine Müslümanları ile Mekke Müşrikleri arasında bir sükunet ortamı oluşmaya başlamıştı. İki toplum arasında meydana gelen bu

---

<sup>67</sup> Hamidullah, I, 249

<sup>68</sup> İbn Hişam, III, 251; Taberi, II, 244; Yıldız, **İslâm Tarihi**, I, 479

<sup>69</sup> İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 172; Yıldız, **İslâm Tarihi**, I, 481

sükunet ortamında Peygamberimiz'in, Kureyş ile diyalog çabalarını hızlandırdığı görülmektedir.

Hendek savaşından sonraki yıllardan birinde, Mekke, büyük bir kıtlıkla karşıkarşıya kalmıştı. Mekke'ye buğday ithal olunan bölgenin reisi olan Sumame İbn Usal'ın müslüman olması ve Mekke'ye buğday sevkiyatını önlemesi üzerine Kureyş'in içinde bulunduğu sıkıntı daha da artmıştı. Bunun üzerine bazı Mekkeliler, onun hem cömertliğini ve hem de onunla akrabalık bağlarını öne sürerek bu yasakların kaldırılmasını rica etmek üzere Rasulullah'a haberci gönderdiler. Bu insancıl ricayı Hz. Muhammed, derhal kabul etmiş ve bu hususta teşebbüse geçerek Mekke üzerindeki ambargoyu kaldırmıştır.<sup>70</sup>

Yine bu sükun devresine ait olarak sahip olduğumuz bir malumata göre Hz. Peygamber, Mekke'nin ekonomik bir krizde olduğunu öğrenmişti. Bunun üzerine İslâma yaklaşımcı bir centilmenlik olarak elçisi ile Mekke rüesasına dağıtılmak üzere bir miktar altın gönderdi. Ebû Süfyan hariç, diğerleri bu nazik davranışı reddettiler. Ebû Süfyan ise, onların kabul etmediği meblağı da alarak bunları halka dağıtmış ve akrabası Muhammed'e hayır dualarda bulunmuştur.<sup>71</sup>

Hz. Peygamber, gene aynı maksatla, Hudeybiye sonrasında, elçilerinden birisi ile meşhur ve kıymetli Medine hurması hediye gönderdiği Ebû Süfyan'dan kendisine Arap Yarımadasının her tarafında ısrarla aranılan Mekke mamulü deri giyeceklerden hediye gönderilmesini talep etmişti. Ebû Süfyan da Peygamberimizin bu talebini yerine getirmişti.<sup>72</sup>

Mümkündür ve hatta muhtemeldir ki, bir yumuşama ihtimalini yoklayıp denemek maksadıyla Rasulullah, Ebû Süfyan'ın sahibi olduğu bir ticaret kervanı ile Suriye-Filistin yönüne doğru gidebilmesi için İslâm ülkesi topraklarından geçip gitmesine izin vermiştir.<sup>73</sup>

Yukarıda örneklerini verdiğimiz üzere Peygamberimiz, Kureyş ile uzlaşma gayretlerini son haddine vardırma çabasında idi. İşte bu noktada Peygamberimiz'in Ümmü Habibe ile evlenmesi oldukça önemli olmuştur.

Müslüman olması sebebi ile Mekke'de uğramış olduğu işkence ve hakaretlerden kurtulmak isteyen Remle bnt. Ebî Süfyan (= Ümmü Habibe), kocası Ubeydullah b. Cahş ile Habeşistan'a hicret etmişti. Ümmü Habibe'nin kocası, önce irtidat ederek Hristiyan olmuş, sonra da ölmüştür. Kocasının ölümünden sonra dul kalan Ümmü Habibe, Habeşistan'da bulunduğu müddetçe dininde sebat göstermiştir.<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> Hamidullah, I, 252

<sup>71</sup> Önkal, Ahmet, **Rasulullah'ın İslam'a Davet Metodu**, Konya 1989; Hamidullah, Peygamber tarafından gönderilen bu yardımın 500 dinar gibi önemli bir meblağdan oluştuğunu söylemektedir. I, 252

<sup>72</sup> İbn Abdilberr, **el-İstiab fî Esmâ'i'l-Ashâb**, II, 498 Beyrut 1940; Kettani, **et-Teratibü'l-İdariyye, Hz. Peygamber'in Yönetimi**, trc., Ahmet özel, I, 273, İstanbul 1990; Hamidullah, I, 252; Önkal, s.193

<sup>73</sup> Hamidullah, I, 252

<sup>74</sup> İbn İshak, s.96-97; İbn Hişam, III, 417-418; İbn Sa'd, VIII, 99; İbnü'l-Cevzi, **Sıfatu's-Saffe**, I, 22, Beyrut 1992/1413

Ümmü Habibe'nin, Habeşistan'da çektiği sıkıntılara rağmen dininde sebat göstermiş olduğunu öğrenen Peygamberimiz, Necaşi'ye haber göndererek, Ümmü Habibe'yi kendi nikahına almak istediğini bildirdi. Peygamberimiz, Amr b. Ümeyye ed-Damri'ye 400 dirhem para vererek Habeşistan'a nikah teklifi için göndermiştir. Peygamberimizin gönderdiği bu para mehir olarak Ümmü Habibe'ye verilmiştir. Nikahı bizzat Necaşi kıymıştır. 7/628-629 yılında gerçekleşen bu evlilik esnasında Peygamberimizin vekaletini Halid b. Said b. el-As yapmıştır.<sup>75</sup>

Peygamberimiz ile Ebû Süfyan'ın kızı Ümmü Habibe arasında gerçekleşen bu nikah, ileride de bahsolunacağı üzere özellikle Ebû Süfyan'ın İslâm'a karşı yumuşamasına vesile olmuştur. Bu evliliğin hemen öncesinde nazil olan:" Olabilir ki Allah (c.c), aralarınızda düşmanlık bulunan kimseler ile sizin aranızda dostluk tesis eder."<sup>76</sup> ayetinden de bu evlilik anlaşılmuştur.<sup>77</sup>

Yukarıda zikredilen teşebbüsler üzerine Ebû Süfyan'ın Müslüman olmasına giden sürecin daha da hız kazanmaya başladığı görülmüştür.

## **EBÛ SÜFYAN'IN İSLÂMA GİRİŞİ VE SONRASINDAKİ YAŞAMI I-MEKKE'NİN FETHİ VE EBÛ SÜFYAN'IN İSLÂMA GİRİŞİ**

---

<sup>75</sup> İbn İshak, s.259; İbn Hişam, III, 417-418; İbn Hacer, **el-İsâbe**, III, 413; İbn Sa'd, VIII, 99; İbnü'l-Cevzi, I, 22; Hamidullah, I, 252-253; İbn Kayyim el-Cevziyye, **Zadu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd**, thk., Suayb Arnavut-Abdulkadir Arnavut, III, 26, Beyrut, 1994/1414. Ümmü Habibe'nin, Peygamberimiz ile evliliği hususunda Müslim'de geçen bir hadis üzerinde de kısaca durmak istiyoruz. İbn Abbas, şöyle demiştir:" Müslümanlar, Ebu Süfyan'a bakmıyor, onunla oturmuyorlardı. Bunun üzerine Ebu Süfyan, Peygamber (s.a.v)'e : " Yâ Nebiyallah! Üç şey var; onları bana ver!" dedi. O da:" Pekala" dedi. Ebu Süfyan:" Bende Arabın en güzeli ve en iyisi Ümmü Habibe bnt. Ebi Süfyan var onu sana vereyim!" dedi. Peygamber (s.a.v):"Peki"yi" buyurdular. Ebu Süfyan:" Bir de Muaviye var. Onu huzurunda kâtip yaparsın." dedi. (Yine):"Peki"yi" buyurdular. Bunun üzerine Ebu Süfyan:" Bir de beni emir yaparsın. Ta ki vaktiyle Müslümanlara karşı çarpıştığım gibi kafirler ile çarpışayım" dedi. Peygamberimiz: (Yine) "Peki"yi" buyurdular. Ebu Zümeyl:"Eğer bunu Peygamber"den istememiş olmasaydı, ona bunu vermezdi. Çünkü kendisinden bir şey istenilirse mutlaka : "Evet! cevabını verirdi." demiştir. Görüldüğü gibi Müslim'de geçen bu hadis, Peygamberimizin, Ümmü Habibe ile evlenmesine farklı bir boyut kazandırmaktadır. Hadis-i Şeriften anlaşıldığına göre, Ebu Süfyan müslüman olduktan sonra bir takım şartlar karşılığında kızını, Peygamberimize nikahlamak istemiş, Rasulullah da bu şartları kabul etmiştir.

Müslim Şarihlerinden İmam-ı Nevevi'nin beyanına göre: Bu hadis müşkil olması ile meşhur hadislerdendir. İshak'ın vechi şudur ki: Ebu Süfyan, ancak hicretin sekizinci yılında Mekke'nin fethedildiği gün müslüman olmuştur. Bu meşhurdur, hilafsızdır. Halbuki Peygamberimiz'in Ümmü Habibe ile evliliği bundan uzun zaman önce gerçekleşmiştir.

İmam-ı Nevevi, yukarıdaki hadisi, aşağıdaki şekilde yorumlayan Ebu Amr İbn Salah'ın görüşlerine de yer vermiştir. İbn Salah'a göre, Ebu Süfyan, Peygamberimiz'in gönlünü alabilmek için nikahın yenilenmesini istemiştir. Çünkü kendi rızası olmaksızın kızının evlenmiş olmasını ihtimal reisliğine ve nesebine bir nakısa sayıyordu. Yâhut böyle bir vaziyet karşısında babanın müslüman oluşunun nikah akdini yenilemek iktiza edeceğini sanmıştır.

Buna karşılık Nevevi, şunları söylemiştir:" Hadiste Peygamberimiz'in, nikah akdini yenilediğine veya Ebu Süfyan'a nikahı yenilemek icap ettiğini söylediğine dair bir şey yoktur. İhtimal ki: Peygamber:"Peki"yi" sözü ile: Hakiki akidle olmasa da istediğin usul bulur, demek istemiştir. Davutoğlu, Ahmed, **Sahih-i Müslim, (Nevevi Şerhi) ve Tercümesi**, Fedâilu's-Sahabe, 2501, İstanbul, 1983; Aynı tartışmalar için bkz., İbn Kayyim el-Cevziyye, **Zadu'l-Mead**, I, 109-111

<sup>76</sup> Mümtahine, 7

<sup>77</sup> İbn Sa'd, VIII, 99; Hamidullah, I, 253; Aycan, 41

Hicretin 6. yılında gerçekleşen Hudeybiye antlaşmasından sonra iki taraf arasında meydana gelen huzur ortamı, Kureyş tarafından bozuluncaya kadar sürmüştür.

Hudeybiye Antlaşması gereğince Kureyş, Beni Bekr kabilesini kendisine müttefik olarak seçerken Müslümanlar da Huzâa kabilesi ile ittifak içerisine girmişlerdi. Beni Bekir ve Huzâa kabileleri arasında çıkan kavgada Kureyş müttefikleri ile hareket ederek antlaşmanın ihlaline sebep oldu. Kureyş, Müslümanların gerçek maksadını öğrenmesi ve icap ederse Hudeybiye antlaşmasını yenilemesi veya müddetini uzatması için Ebû Süfyan'ı müslümanların hareket etmelerinden evvel Medine'ye gönderdiler. Onlar, yaptıklarından pişman olmuşlardı.<sup>78</sup>

Mekkeliler tarafından görevlendirilen Ebû Süfyan, kızınının Muhammed (s.a.v)'in zevcesi olması sebebi ile doğruca onun odasına gitti. Kızı Ümm'ül-Mü'minin Ümmü Habibe'nin odasına giren Ebû Süfyan oda içerisindeki yatağın üzerine oturmak isteyince kızı yatağı dürüp kaldırdı. Bunu geren Ebû Süfyan şöyle söyledi:"Onu mu bana layık görmedin, yoksa beni mi ona layık görmedin?" Bunun üzerine Ümmü Habibe: "Bu Rasulullah'ın döşeğidir. Sen ise pis bir müşriksin, o bakımdan senin bu döşeğin üzerine oturmanı istemiyorum." Kızı tarafından bu şekilde azarlanılan Ebû Süfyan, kızının odasından ayrılırken şunları söylemiştir:"Benden sonra sana çok kötülükler isabet etmiş."<sup>79</sup>

Kızının yanından ayrılan Ebû Süfyan, Hz. Peygamber'in yanına gitmişse de Ondan da beklediği ilgi ve cevabı bulamamış üzerine Ebû Bekir (r.a)'ın yanına gitmiştir. Ebû Süfyan, Ebû Bekir'den antlaşmanın devam ettirilmesi için aracı olmasını istemiş, fakat Ebû Bekir:"Böyle bir şey yapamam" diyerek onu reddetmiştir.

Ebû Bekir 'den de menfi cevap alan Ebû Süfyan, aynı maksatla bu sefer de Hz. ömer (r.a)'ın yanına gitmişse de ondan da beklediği müsbet cevabı alamamıştır.

Ebû Süfyan, daha sonra da Hz. Ali (r.a)'ın evine gitmiş, ailenin bütün fertlerini kendisi için aracı olmaya davet etmiş, fakat gene aynı menfi cevap ile karşılaşmıştı. Medine'de var olan huzursuzluk ve antlaşmanın ihlalinden doğan öfkeyi ortadan kaldıramayan Ebû Süfyan, çaresiz bir şekilde Mekke'ye dönmek zorunda kalmıştır.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> İbn Hişam, IV, 12-13; Taberi, II, 325; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 224; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 404; Belâzuri, **Fütûh**, s.52; Aycan, "Ebu Süfyan", **DİA**

<sup>79</sup>İbn Hişam, IV, 12-13; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 224; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 404; İbn Kesir, **el-Bidaye**, IV, 289-290

<sup>80</sup> Ebu Süfyan'ın Medine'ye gidişi ve burada yapmış olduğu görüşmeler için bkz., İbn Hişam, IV, 12-13; Taberi, II, 326-327; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 224; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 404; Belâzuri, **Fütûh**, s.52-53; İbn Kesir, **el-Bidaye**, IV, 288-290; Ferruh, Ömer, **Tarih-u Sadri'l-İslâm ve'd-Devletü'l-Ümeviyye**, s.69, Beyrut 1986; Buhl, Mekke'ye gelen Ebu Süfyan'ın Mekke'de Hz. Peygamber tarafından bu şekilde karşılanmış olduğunu kabul etmemektedir. Ona gere, Peygamber için kaynatası ile anlaşmanın büyük önemi olduğuna göre Hz. Peygamber, onu iyi tarzda karşılamış ve kendisi ile Mekke'nin teslimi pazarlığına oturmuş olmalıdır. Nitekim Mekke'ye girilmek üzere iken söylenilen-"Kim Ebu Süfyan'ın evine girerse emniyettedir..." sözü bu antlaşmanın bir gereği olarak söylenmiştir.bkz., "Ebu Süfyan", **İA**

Bunun üzerine Hz. peygamber, o güne kadar Arap Yarımadasında benzeri görülmemiş bir ordu hazırlayarak Mekke'ye doğru hareket etti.

Hz. Peygamber, Mekke'ye gitmek üzere tertiplemiş olduğu bu harekatı gizli sürdürebilmek için gerekli tedbirleri de alarak Mekke yakınlarına kadar geldi. Bu esnada Mekke'de bulunan Abbas b. Abdulmuttalib, Mekkeliler'in endişe içerisinde beklediği bir esnada Mekke dışına çıktı ve Cuhfe'de konaklamış bulunan Müslümanlarla karşılaştı. Abbas, Müslümanların Mekke'ye savaşıarak girmesinden ve neticede orada her şeyin yerle bir olmasından endişe ederek bu esnada önemli bir rol oynadı. Cuhfe'de bulunan Müslümanlarla görüşen Abbas, daha sonra Mekkeliler'i teslim razı etmek maksadı ile Müslümanların yanından ayrılarak yola koyuldu.

Hz. Peygamber, yatsı vaktinde geldiği Mekke'ye çok yakın bir yer olan Merru'z-Zahran'da ordunun konaklamasını, geceleyin her askerin ateş yakmasını emretti. Daha önce de belirtildiği üzere bu harekat gizli sürdürüldüğü için Kureyş, Hz. Peygamber ve ordusuna dair henüz bir haber alamamıştı. Hatta o sırada sahabiler bile, ordunun nereye gideceğini açık bir şekilde bilmiyorlardı.

Diğer taraftan Mekke'den başarısız bir sonuçla dönen Ebû Süfyan olanları haber verdi. Bunun üzerine Mekkeliler:"Allaha andolsun ki senden daha ahmak birini görmedik. Sen bize savaş haberi getirmedi ki tedbir alalım; barış haberi getirmedi ki emin olalım" diyerek serzenişte bulunmuşlardı. Bir süre sonra ise başka alternatifleri bulunmayan Kureyşliler, bilgi toplamaları, şayet Peygamber ile karşılaşılırsa ondan eman almaları, veya duruma göre savaşmaya hazır olduklarını haber vermeleri için Ebû Süfyan ile Hakîm b. Hizam'ı göndermeyi kararlaştırdılar. Onlar, yolda karşılaştıkları Büdeyl b. Verka'yı da yanlarına aldılar. Ebû Süfyan ve arkadaşları Irak'a gelince, İslâm ordusunu görüp dehşete kapıldılar.<sup>81</sup>Bu sırada Müslümanların yanından Mekkelileri müslümanlara karşı direnmemeleri hususunda ikna etmek üzere Mekke'ye gitmek üzere ayrılan Abbas, Ebû Süfyan ve arkadaşları ile yolda karşılaştı.<sup>82</sup>

Ebû Süfyan ile karşılaşan Abbas:"İşte Rasulullah, müslümanlar arasında bulunuyor. Onbin kişi ile birlikte üzerinize gelmiş bulunuyor." deyince , Ebû Süfyan:" Peki ne yapmamı emrederesin?" diye sordu. Bunun üzerine Abbas: "Benim terkime bin, Rasulullah'tan senin için eman isteyeyim, çünkü Allah'a yemin ederim ki O, seni ele geçirecek olursa hemen boynunu vurur." dedi. Bu sözleri duyan Ebû Süfyan, daha fazla diretmeden Abbas'ın tergisine bindi. Ebû Süfyan'ı Peygamberin yanına gitmeye ve ondan eman talep etmeye ikna eden Abbas, terkisinde Ebû Süfyan olduğu halde Rasulullah'ın bulunduğu cihete gitmek üzere harekete geçti.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Taberi, II, 330; Belâzuri, 53; Fayda, Mustafa, **Halid b. Velid**, s.171, İstanbul 1990

<sup>82</sup> Ferruh, s.70

<sup>83</sup>Taberi, II, 330; İbn Kesir, **el-Bidaye**, IV, 288; Fayda, s.171; Belâzuri, Ebu Süfyan'ın Peygamber'in yanına gitme ve ondan eman alma hususunda ikna edilmesi hususund farklı bir bilgi vermektedir; Ona gere, Ebu

Rasulullah'ın huzuruna varan Ebû Süfyan, uzun münakaşalardan sonra İslâma girmeyi kabul etti. Hz. Peygamber, amcasından henüz İslâma girmiş bulunan Ebû Süfyan'ı Mekke'ye göndermemesini, onu sabaha kadar yanında alıkoymasını, Erâk yakınındaki dar bir boğazdan resmi geçit yapacak olan azametli İslâm ordusunu ona seyrettirmesini istedi. Abbas, Ebû Süfyan'ın müslüman olması üzerine Hz. Peygamber'e:"Ya Rasulallah! Ebû Süfyan tefâhuru (övünmeyi) sever. Keşke ona övünebileceği bir şey söyleseniz" dedi. Bunun üzerine Rasulallah:" Kim Ebû Süfyan'ın evine sığınırsa emniyettedir. Kim evine sığınırsa emniyettedir. Kim Mescid-i Haram'a sığınırsa emniyettedir." buyurdular.<sup>84</sup>

Anlaşılabildiği kadarı ile Hz. Peygamber bu şekildeki teveccühleri ile Ebû Süfyan'ın İslâma karşı daha da ısınmasını murad etmişti. Belki de Rasulallah, Mekke'de bulunan düşmanın, içinde bulunduğu karışıklığı ve tedirginliği büsbütün artırmak maksadıyla da bu sözleri söylemiş olabilir. Bu sözleri duyan Mekkeliler şöyle düşünecekti:"Acaba Ebû Süfyan da mı bize ihanet etti? Acaba o da mı İslâma katıldı?"<sup>85</sup>

Sabah namazı olupta insanlar, namaza kalkmaya başlayınca endişelenen Ebû Süfyan, Abbas b. Abdulmuttalib'e:" Ne oldu, yoksa bunlar beni öldürmek mi istiyorlar?" diye sorunca Abbas:" Hayır onlar, seni öldürmek için değil de sabah namazı kılmak için kalktılar" diye karşılık vermiştir. Müslümanlar namaza başladıklarında Ebû Süfyan, Rasulallah (s.a.v) rükua varınca onların da rükua gittiklerini, secde edince onların da secde ettiklerini görünce hayret etmiş ve şöyle demiştir:" Tanrı adına yemin ederim ki, oradan buradan gelen topluluğun bu günkü itaatini, ne cömert Farslılarda ne de yüzyıllarca saltanat süren Romalılarda gördüm."<sup>86</sup>

Ebû Süfyan'ı evinde misafir eden Abbas, sabah saatlerinde onu alıp dağın geçide hakim yerinde tuttu. Onun önünden kabileler geçtikçe:" bunlar kimdir?" diye sordu. Abbas:"Bunlar Eslem Kabilesidir" deyince O:"Eslem'den bana ne!" dedi. Daha sonra geçenler için:"bunlar kimdir?" diye sordu Abbas:"bunlar Cüheyne'dir" cevabını verince O:"Cüheyne'den bana ne!" dedi. Sonunda Rasulallah, askerleri arasında yeşil sancağı ile Muhacir ve Ensar ile birlikte geçti. Zırhlara bürünmüşlerdi. Sadece gözleri görünüyordu. Ebû Süfyan, Abbas'a dönerek:"Bunlar kim?" diye sordu. Abbas:"Bu, Rasulallah (s.a.v)'dir. Yanındakiler ise Ensar ve Muhacirlerdir" dedi. Bu sefer Ebû Süfyan ona:" Senin

---

Süfyan'ı bu hususta ikna eden kişi, o gece onu yakalayan İslâm askerlerinden birisi olmuştur. bkz., **Fütûh**, s.53; Hamidullah da aynı şeyi ifade etmektedir. I, 265

<sup>84</sup> Bazı tarihçiler, Hz. Peygamber'in ,Ebu Süfyan'ı böyle söyleyerek onura etmesinin altında yatan sebebi şu şekilde açıklamaktadırlar: Hz. Peygamber, Mekke sokaklarında eziyete maruz kaldığında Ebu Süfyan'ın evine sığınıyor ve İslam düşmanlarının saldırısından kurtuluyordu. Rasulallah, o sırada bir İslam düşmanı olan Ebu Süfyan'ın bu hareket ve davranışını asla unutmamıştı. Böyle söyleyerekte ona olan vefa borcunu ödemek istemiştir. bkz., İbn Hacer, **Tehzib**, IV, 377; İbn Kayyim, III, 302-303; el-Mizzî, XIII, 120; es-Safedi, XI, 285; Hamidullah, I, 99; Hz. Peygamber söylenilen bu ifadelerden hareketle Welhausen, her hangi bir kaynak göstermeksizin Mekke'nin Fethinin, Hz. Peygamber ile Ebu Süfyan arasında yapılan gizli bir teslim antlaşması neticesinde gerçekleşmiş olduğunu idda etmektedir.bkz., **Arap Devleti ve Sükutu**, trc., Fikret Işıltan, s.10, Ankara 1963

<sup>85</sup> Hamidullah, I, 266

<sup>86</sup> Belâzuri, s.54; Kettani, I, 145

kardeşinin oğlunun mülkü gerçekten çok büyümüştür" dedi. Abbas: "Hayır, bu mülk ve saltanat değil, Nübüvvettir" dedi. Abbas'ın bu sözüne Ebû Süfyan: "Peki! öyle olsun" diyerek karşılık verdi.<sup>87</sup>

Kureyş'in teşebbüs edebileceği muhtemel bir mukavemeti önlemek için Hz. Peygamber'in bir gece Mekke dışında alıkoyduğu Ebû Süfyan, İslâm ordusunun azametini görmüş, Kureyş'in böyle bir orduya mukavemet edemeyeceğini ve karşı koyamayacağını anlamış, maneviyatı sarsılmış bir halde Mekke'ye dönmüştür.<sup>88</sup>

Müslümanların yanından ayrılan Ebû Süfyan, doğruca Mekke'ye gitmiş ve mescitte şöyle söyleyerek nida bulunmuştur: "Ey Kureyşliler! İşte Muhammed hiç bir şekilde karşı koyamayacağınız son derece kalabalık bir orduyla gelmiş bulunuyor " Bu sözleri duyan Kureyşliler: " Peki ne yapacağız?" diye sordular. Ebû Süfyan gene sesli bir şekilde: "Kim benim evime sığınırsa emniyettedir, kim Mescid'e sığınırsa emniyettedir, kim kapısını üzerine kapatıp dışarı çıkmazsa emniyettedir." dedi ve ekledi: "Müslüman olun ki kurtulasınız."<sup>89</sup>

Ebû Süfyan'ın yukarıdaki şekilde nida etmesi üzerine karısı Hind bnt. Utbe, onun sakalını yakalayıp şöyle söylemiştir: "Ey Galiboğulları! Kavminin liderliğinden kovulmuş, Allah'ın cezası hayırsız adamı öldürünüz!" Buna karşılık Ebû Süfyan ise: "Ey Kureyş! bu sözler sizi aldatmasın. Muhakkakki Muhammed, daha önce hiç karşılaşmadığınız bir biçimde size geldi. Kim Ebû Süfyan'ın evine sığınırsa emniyettedir." demiştir. Bu sözler üzerine Kureyşliler: "Allah seni kahretsin! senin evin kime yeter ki?" diye çıkışınca O: "kim Mescid'e sığınırsa emniyettedir, kim kendi evine girer ve kapısını kapatırsa emniyettedir" demiştir. Bunun üzerine insanlardan bazıları Ebû Süfyan'ın evine, bazıları mescide, bazıları ise evlerine gitmeye başladılar.<sup>90</sup>

Bu sırada bazı müşriklerin direnmeleri ise fazla bir anlam ifade etmemiştir zira, başta liderleri Ebû Süfyan olmak üzere pek çok kimse ya Ebû Süfyan'ın evine, ya mescide, ya da kendi evlerine girerek çoktan teslim olmuşlardı. Zaten bu durum da mücadele azmindeki insanların azminin kırılmasına ve onların da fazla direnmeden teslim olmalarına sebep olmuştur. Böylece de Mekke, Müslümanlar tarafından müşrik Kureyşlilerin elinden kurtarılmıştır.

<sup>87</sup> Taberi, II, 331-332; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 228; İbnü'l-Esir, **Usdü'l-Gâbe**, V, 149; İbn Hacer, **Tehzib**, IV, 378-379; İbn Kayyım, III, 403; el-Mizzî, XIII, 120; es-Safedi, XVI, 284; Aycan, s.43

<sup>88</sup> Bazı tarihçiler, Ebu Süfyan'ın Mekke'ye gitmesi ve kavmini uyarması hususunda yönlendiren kişinin Abbas olduğunu söylerler. bkz., İbn Hişam, IV, 22-23; Taberi, II, 331-332; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 228; Fayda, s.172

<sup>89</sup> İbn Hişam, IV, 22-23; Taberi, II, 331-332; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 228-229; İbn Kayyım, III, 404; Hamidullah, I, 266; Hodgson M.G. S, Hz. Peygamber'in çadırına gelen ve gönülsüzce Müslüman olan Ebu Süfyan'ın Mekke'ye dönüp, Hz. Muhammed'in; eğer şehre girmesine izin verilirse bir genel af ilan edeceğini bildirdiğini ve Kureyş'in de bunu kabul ettiği için fazlaca direnmeden şehri teslim ettiğini söylemektedir. **İslâm'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, trc., Komisyon, I, 135, İstanbul 1995I

<sup>90</sup> İbn Hişam, IV, 23-24; Taberi, II, 332; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 229



## II-FETİHTEN SONRA EBÛ SÜFYAN

Mekke'nin fethi ile Ebû Süfyan'ın Mekke'deki konumu tamamıyla değişmiştir. Fetih'ten sonra o, Mekke'nin ve Kureys'in en güçlü ve en saygın lideri değildi. Belkide o, artık İslâma ve müslümanlara karşı ta ilk zamanlardan beri takınmış olduğu tavırdan dolayı bilerek ve bir anlamda da mecburen geri planda kalmaya çalışacaktır.

Aynı şekilde karısı Hind de İslâma geç girme ve daha önceki yıllardaki Müslümanlara karşı takınmış olduğu tavrı sebebi ile sürekli bir mahcubiyet ve eziklik içerisinde bulunmuştur. Hind bnt. Utbe, geçmişte yaptıklarının sıkıntısından dolayı, Hz. Osman ile veya kardeşi Huzeyfe ile birlikte Hz. Muhammed (s.a.v))'e beyat etmek üzere giderken yüzünü gizleme ihtiyacını hissetmiştir. Kendisine beyat şartlarından biri olarak çocukların öldürülmemesi hususunda söz vermesi teklif edilince O:"Sen bize çocuk mu bıraktın ki?" diyerek psikolojik olarak geçmişle hâla iç içe yaşadığını göstermiştir.<sup>91</sup>

Tarihi kaynaklara bakıldığında Fetih'ten sonra Ebû Süfyan'ın konumu itibarı ile geri planda kalmasından dolayı fazlaca bir malumatın olmadığı görülmektedir. Bu sebeple onun bundan sonraki hayatı hakkında bilgi verilirken onun bizzat bulandığı olaylar kısaca anlatılacak ve bu olayların Ebû Süfyan nokta-i nazarından nasıl irtibatlandırıldığına değinilecektir.

### A-Huneyn Savaşı ve Ebû Süfyan

Mekke'nin fethinden kısa bir süre sonra gerçekleştirilen Huneyn savaşına pek çok Kureysli gibi Ebû Süfyan'ın da katıldığı görülmektedir. O, bu savaşta, uzun bir aradan sonra ilk defa sıradan bir nefer olarak bulunmuştur.

Bilindiği üzere Huneyn savaşının ilk safhasında Müslüman askerler, çeşitli sebeplerden dolayı düşman askerleri karşısında paniğe kapılarak dört bir tarafa kaçışmaya başlamıştır. Bu kaçış, Allah'ın lütfü ve başta Hz. Peygamber olmak üzere bazı müslümanların gayreti ile bir bozguna dönüşmeden sona erdirilmiştir.

Savaş esnasında müslümanların kaçışmaya başladığı bir dönemde Ebû Süfyan'ın bir müslümana yakışmayacak bir tavır üzerinde olduğu görülmüştür. Savaş esnasında müslümanların kaçışmaya başladığını gören Peygamber'in yakınındaki bir grup cahil Mekkeli, nefislerindeki düşmanlıktan dolayı ileri geri konuşmaya başladılar. Bunların hepsi de Fetih günü müslüman olmuş kimselerdi. Bu grup arasında yer alan Ebû Süfyan, kaçış manzarasını görerek:"Bunların bozgunu ancak (Kızıllı) denizde son bulur. Onun (Muhammed) sadağındaki oklar bile onu gözlerine kestirerek onu hedef almışlardı." demiştir. Gene aynı grup içerisinde yer alan Cebele b. el-Hanbel de bağırarak şöyle demiştir:" Bu gün büyü bozuldu." Bunun üzerine orada bulunan ve henüz müşrik olan Safvan b. Ümeyye:" Sus, dişlerin dökülsün! Andolsun ki Kureyşten birisinin bizi idare etmesi, Sakifli birisinin bizi yönetmesinden daha sevimlidir." demiştir.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Aycan, s.44

<sup>92</sup> İbn Hişam, IV, 72; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 244; Fayda, s.206-207

Yukarıdaki rivayetten hareketle daha sonraki dönemde yaşayan bazı tarihçiler, Ebû Süfyan'ın Mekke'nin fetholunduğu gün istemeyerek müslüman olduğunu ve bu isteksizliğinin daha sonraki dönemlerde de devam ettiğini söylemişlerdir. Bu rivayete ek olarak Hz. Peygamber'in, "kalpleri İslâma ısındırılacak insanlara verdiği maldan ona da vermiş olmasının da böylesi bir kanaate varmada büyük rolünün olduğu anlaşılmaktadır.<sup>93</sup>

Evet, belki de Ebû Süfyan, İslâma ilk girdiği dönemlerde diğer müslümanların kalplerinde taşıdıkları samimiyete sahip değildi, ancak şu kadar var ki Ebû Süfyan'ın daha sonraki hayatı, onun iyi bir müslüman olma yolunda gayret içerisinde olduğunun en büyük delili olmalıdır. Belkide bunun farkına varan Hz. Peygamber, hem onu onure etmek hem de kalbini İslâma ısındırmak için ona diğer "Müellefe-i Kulub'a tanımış olduğu imtiyazların ötesinde imtiyazlar tanımıştır.

Hiz. Peygamber, Huneyn'de elde edilen ganimetleri dağıtmaya başlayınca Ebû Süfyan'a 100 deve ile 40 ukiyye gümüş vermiştir. Oğulları Yezid ve Muaviye'yeyi de bu gruptan kabul ederek kendilerine 100'er deve vermiştir. Bir şehir devletinin başkanlığını yaparken sıradan bir insan haline gelen bu insanlara gösterilen bu ilgi onları ziyadesi ile memnun etmiştir.<sup>94</sup>

Rasulullah'ın kendisine böylesine bolca ganimetten pay verdiğini gören Ebû Süfyan, şöyle söyleyerek memnuniyetini belirtmiştir:"Anam babam sana feda olsun ey Allah'ın Rasulü! Muhakkakki sen çok cömertsin. Seninle savaştım, sen o zamanlar ne kadar iyi bir muhariptin. Şimdi sana teslim oldum, sen ne kadar güzel bir teslim olunansın. Allah seni hayırla mükafatlandırınsın!"<sup>95</sup>

### **B-Hz. Peygamber'in Vefatına Kadar Ebû Süfyan**

Huneyn savaşıdan sonra Peygamber'in teveccühüne mazhar olan Ebû Süfyan'ın, bizzat Rasulullah tarafından Menat putunu yıkmakla görevlendirildiği görülmektedir. Peygamberden almış olduğu emir gereğince o da gitmiş ve Menat putunu yıkmıştır.<sup>96</sup>

Ebû Süfyan, Taif savaşında da yer almış ve büyük bir gayretle düşmana karşı savaşmıştır. Hatta o, bu savaşta gözlerinden birisini kaybetmiştir.<sup>97</sup> Bir ok ile gözü çıkan

<sup>93</sup> İbnü'l-Esir, **Usdü'l-Gâbe**, V, 149; ez-Zehebî, **Nübelâ**, II, 106; İrfan Aycan, Ebu Süfyan'ın sonraki dönemlerde iyi bir müslüman olmadığını, hatta onun bir münafık olarak yaşadığını söyleyenlerin özellikleri Şii müellifler olduğunu söylemektedir. bkz., "Ebu Süfyan", **DİA**

<sup>94</sup> İbn Hişam, IV, 140; İbnü'l-Esir, **Usdü'l-Gâbe**, II, 392; İbn Kayyim, V, 473; ez-Zehebî, **Nübelâ**, II, 106; es-Safedi, XVI, 285; el-Mizzî, XIII, 120;

<sup>95</sup> İbnü'l-Esir, **Usdü'l-Gâbe**, II, 392; es-Safedi, XVI, 285; el-Mizzî, XIII, 120

<sup>96</sup> İbn Hacer, **Tehzib**, IV, 377/ **el-İsâbe**, III, 413; Bu putu Hz. Ali veya Ebu Süfyan yıkmıştır, bu konuda iki rivayet vardır diyen tarihçiler de bulunmaktadır. bkz., İbnü'l-Kelbi, **Kitabu'l-Esnâm**, thk., Ahmet Zeki Paşa, tarihsiz, s.10-11; Buhl, F., el-Menât, "**İA**"

<sup>97</sup> İbn Hacer, **el-İsâbe**, III, 414; Belâzuri, s. 80; ez-Zehebî, **Nübelâ**, II, 106; es-Safedi, XVI, 285

Ebû Süfyan, gözü çıkmış bir halde Rasulullah'ın huzuruna gelmiş ve Ona:"Ya Rasulullah! bu benim gözüm, bu savaşta şehid oldu." Bunun üzerine Peygamberimiz:" istersen dua edeyimde gözüne tekrar kavuşasın veya cennet" buyurmuşlardır. Hz. Peygamber'in bu teklifine karşılık Ebû Süfyan:"Cennet" diyerek gözüne tekrar kavuşmayı istemek yerine Cenneti istediğini ifade etmiştir.<sup>98</sup>

Tarihi kaynaklardan anlaşılabilirdiği kadarı ile Ebû Süfyan, Hz. Peygamber döneminde mâlî imtiyazların yanısıra bir takım siyasî imtiyazlara da sahip olmuştur. Hz. Peygamber, 9/630 yılında Necranlılarla yapılan antlaşmanın şahitleri arasında yer almış bulunan Ebû Süfyan'ı Necran'a vali olarak atamıştır. Necran'ın valiliğini Ebû Süfyan'dan önce Amr b. Hazm yapmaktaydı. Hz. Peygamber onu bir süre de Taif'in zekat amilliği ile görevlendirmiştir. Hz. Ebû Bekir onun valilik alanını daha da genişletmiştir. Hz. Peygamber vefat ettiğinde Ebû Süfyan, Necran valisi olarak Necran'da ikamet etmekteydi.<sup>99</sup>

### **C-Hulefa-i Râşid'in Döneminde Ebû Süfyan**

Peygamberimiz'den on yaş daha büyük olan Ebû Süfyan, Hz. Osman (r.a) dönemine kadar yaşamıştır. Ebû Süfyan, ilk halifenin tesbiti esnasında ortaya çıkan Hz. Ebû Bekir ismine karşı çıkmıştır. Riyaset makamının özellikle Ümeyye Oğullarının elinde kalmasını isteyen Ebû Süfyan, bu sebeple Ebû Bekir'in halifeliğine karşı çıkmışsa da daha sonra bu muhalefetten vazgeçerek yeni halifeye beyat etmiştir.<sup>100</sup>

Ebû Süfyan ilerlemiş yaşına rağmen Suriye'nin fethi için hazırlanmış orduya katılmıştır. O, oğlu Yezid'in idaresi altındaki askerlerle birlikte Yermük savaşına katılmış ve bu savaşta özellikle İslâm askerlerini savaşa teşvik ederek büyük hizmetlerde bulunmuştur. Ebû Süfyan, askerleri şu sözlerle savaşa teşvik etmiştir:" Allah, Allah...Sizler İslâm cengaverlerisiniz, Arapların iftihar kaynağı İslâm mücahitlerisiniz. Onlarsa, Bizansın çocukları, küfrün askerleridir. Ya Rabbi! İslâm askerlerine yardım gönder. Bu gün İslâmın günüdür."<sup>101</sup>

Belazuri'nin anlattığına göre Yermük savaşında, diğer müslüman kadınlar gibi Ebû Süfyan'ın karısı Hind bnt. Utbe de : "kılıçlarınızla sünnetsizleri kesiniz" diye bağırarak müslüman askerleri savaşa teşvik etmek suretiyle büyük yararlılıklar göstermiştir.<sup>102</sup>

12 Recep 15/20 Ağustos 636 tarihinde gerçekleşen Yermük savaşında kıyasıyla mücadele eden Ebû Süfyan, savaş esnasında gözlerinden birisini de kaybetmiştir.<sup>103</sup> Daha

<sup>98</sup> İbn Hacer, **el-İsâbe**, III, 415; es-Safedi, XVI, 285; el-Mizzî, XIII, 120

<sup>99</sup> İbnü'l-Esir, **Usdü'l-Gâbe**, II, 392; İbn Hacer, **Tehzib**, IV, 377; Belâzuri, s.84; Aycan, "Ebu Süfyan", **DİA**; es-Safedi, XVI, 284; F. Buhl, Ebu Süfyan'ın Ebu Bekir tarafından Necran valiliğine atandığına dair bir rivayetten de bahsetmektedir. bkz., "Ebu Süfyan", **İA**

<sup>100</sup> Aycan, "Ebu Süfyan", **DİA**; F. Buhl, Ebu Süfyan'ın, Hz. Ebu Bekir'in halifeliğine karşı çıkması ve Hz. Ali tarafından azarlanması şeklindeki rivayetlerin aslının olmadığını, bu tür rivayetlerin Emevi tarafgirliği çerçevesinde mütaala edilmesi gerektiğini söylemektedir., "Ebu Süfyan", **İA**

<sup>101</sup> İbnü'l-Esir, **Usdü'l-Gâbe**, II, 392; Belâzuri, **Fütûh**, s.193; ez-Zehabî, **Nübelâ**, II, 106; İbn Hacer, **Tehzib**, IV, 377; el-Mizzî, XIII, 121; es-Safedi, XVI, 285, Aycan, Ebu Süfyan", **DİA**

<sup>102</sup> **Fütûh**, s.193

önce de bahsolunduğu üzere Ebû Süfyan, gözlerinden birisini de Taif savaşında kaybetmiştir.

### **D-Ebû Süfyan'ın Vefatı ve Hadis Raviliği**

Tarihi kaynaklarda Ebû Süfyan'ın gerek vefat tarihi gerekse vefat ettiği yer hakkında bir birinden farklı rivayetler bulunmaktadır. Ancak bu rivayetler birbirleri ile karşılaştırıldıklarında şu sonuç ortaya çıkmaktadır:

Peygamberimizden 10 yıl önce yani takriben 560'lı yıllarda Mekke'de doğan Ebû Süfyan, 88 (takriben hicri 31) yaşlarında iken oğlu Muaviye'yi görmek için beraberinde karısı Hind de olduğu halde Şam'a gitmiş, daha sonra oradan Medine'ye dönmüş ve orada vefat etmiştir.<sup>104</sup>

Babasının ölüm haberini alan Ümmü Habibe, bunun üzerine sarı boya istemiş, bu boyayı ellerine ve yüzlerine sürdükten sonra şöyle söylemiştir: "Rasulullah (s.a.v)'in " Kadın kocasından başkası için üç günden fazla yas tutmasın' buyurduğunu işitmemiş olsaydım, bu şekilde hareket etmezdim"<sup>105</sup>

Hz. Osman döneminde vefat eden Ebû Süfyan'ın cenaze namazı, halife tarafından kaldırıldıktan sonra Bâki mezarlığına defnedilmiştir. Ebû Süfyan'dan hadis rivayet edenler; başta meşhur Hereklîous hadisini rivayet eden Abdullah b. Abbas olmak üzere Kays b. Hâzım, Müseyyeb b. Hazn, Said b. el-Müseyyeb ve oğlu Muaviye'dir.<sup>106</sup>

### **SONUÇ**

Kureyş kabilesine mensub olan iki kabile arasında daha Cahiliyye çağında iken var olan rekâbet, İslâmın gelişi ile farklı bir boyut kazanarak varlığını sürdürmüştür. İslâmın peygamberi olan Hz. Muhammed'in rakib bir kabileden gelişi, Ümeyye oğullarının bu yeni dine karşı ön yargılı davranmalarına sebep olmuştur. Ümeyye b. Abdüşşems'in torunu olan Ebû Süfyan, iki kabile arasında reketin kıysıya sürdüğü bir ortamda Mekke'de doğmuştur. İçerisinde yaşadığı çevre itibarı ile o da diğer kabile üyeleri gibi rakib kabileyeye karşı cephe almıştır. Belkide bu sebeple onun İslâma girişi ta Mekke'nin fethine kadar gecikmiştir.

Kureyş'in soylu bir ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelen Ebû Süfyan, çocukluk ve gençlik yıllarında iyi bir eğitim görmüş olmalıdır. Hatta o, Mekke'de okuma-yazma bilen 17 kişiden birisi idi. Gençlik yıllarında ticaretle meşgul olan Ebû Süfyan güvenilirliği ve

---

<sup>103</sup>İbnü'l-Esir, **Usdü'l-Gâbe**, II, 392; İbn Hacer, **Tehzib**, IV, 377; ez-Zehebî, **Nübelâ**, II, 106; Belâzuri, s.80; el-Mizzî, XIII, 121; es-Safedi, XVI, 285; İbn Hacer, ayrıca Ebu Süfyan'ın gözlerinden ikisini de kaybetmesinden sonra kölesi tarafından götürülüp getirildiğini zikretmektedir.**el-İsâbe**, III, 415

<sup>104</sup>Bu konudaki rivayetler için bkz., İbnü'l-Esir, **Usdü'l-Gâbe**, II, 393; İbn Hacer, **Tehzib**, IV, 377/ **el-İsâbe**, III, 415; Belâzuri, s.193; ez-Zehebî, **Nübelâ**, II, 107; el-Mizzî, XIII, 121; es-Safedi, XVI, 286;

<sup>105</sup>Bir başka rivayete göre Ümmü Habibe, bu sözleri kardeşi Yezid'in vefatını duyduğunda söylemiştir.bkz., Belâzuri, s.193

<sup>106</sup>İbn Hacer, **Tehzib**, IV, 377; el-Mizzî, XIII, 120; es-Safedi, XVI, 284; Aycan, "Ebu Süfyan", **DİA**; Ebu Süfyan'ın rivayet etmiş olduğu hadisler için bkz., Wensinck, **el-Mu'cem**, VIII, 105

ticaretten iyi anlaması sebebi ile Kureyş'in müştereken düzenlemiş olduğu ticaret kervanının başına getirilmiştir.

Ebû Süfyan, böylesi bir kervan ile Şam'dan dönerken istemeyerek sebep olduğu Bedir savaşı ile tarihin gündemine gelmiştir. Bedir savaşı, onun için bir dönüm noktası olmuştur. Bedir'de pek çok yakını kaybeden Ebû Süfyan, bu savaşta Kureyş'in önde gelenlerinin ölmesi sebebi ile Mekke Site Devletinin liderliğine getirtilmiştir.

Ebû Süfyan gerek Bedir'de yakınlarını kaybetmenin verdiği üzüntü, gerekse lider olmanın ona yüklemiş olduğu sorumluluk sebebi ile Medine'deki müslümanlara karşı üretilen politikalarda kimi zaman önder kimi zamanda tatbikatçı olmuştur.

Ebû Süfyan, Müslümanlarla Kureyş'in yapmış olduğu savaşların çoğunda yer almıştır. Tarihi gelişmelerden anlaşılabilirdiği kadarıyla o, bu savaşlarda diğer Kureyş büyükleri gibi çok sert ve tavizsiz olmamıştır. Belkide fitratından kaynaklanan insani özellikleri sebebi ile o, müslümanlara; özellikle de Hz. Peygamber'e karşı yumuşak davranmıştır.

Ancak şu kadar varki, Ebû Süfyan, İslâma karşı tamamiyle de tavizkar olmamıştır. Zaten onun İslâma karşı böylesi bir davranış içerisine girmesini zorlaştıran önemli sebepler vardı. Öncelikle o, İslâm'ın Peygamberinin mensup olduğu kabileye rakib olan bir kabilenin ferdiydi. Buna ilaveten Bedir harbinde en yakın akrabalarını kaybetmişti. Bu ise onda kin ve nefrete sebep olmuştur. Bu iki sebebin yanında Ebû Süfyan, Kureyş lideri olması sebebi ile de Müslümanlara karşı cephe almak durumunda kalmıştır. Kureyş arasında sahip olduğu nüfuz da dikkatlerden kaçmamalıdır. Zira o, İslâma girdikten sonra artık Kureyşin en saygın ve en otoriter lideri değil, sıradan bir müslüman olacaktı.

Bununla birlikte şu da bilinmelidirki; şayet Kureyşin bu dönemde liderliğinde Ebû Süfyan değil de Ebû Leheb veya Ebû Cehil gibi insanlar bulunmuş olsaydı Müslümanlar ile Kureyş arasındaki mücadele, daha sert ve daha tavizsiz olurdu.

Ebû Süfyan'ın müslüman olmasına giden süreç, Hudeybiye müsalahası ile başlamış, Peygamberimizin onun kızıyla evlenmesi ile devam etmiştir. Bu süreçte Peygamberimizin onunla hediyeleşmesinin de büyük rolü olmuştur.

Mekke'nin kuşatılması esnasında Peygamberimizle bizzat görüşen Ebû Süfyan, daha fazla direnmeksizin müslüman olmuştur. Ebû Süfyan'ın İslâma girişi ile hayatı tamamen değişmiştir. Tarihi kaynaklara bakıldığında görülmektedir ki; o, artık saygın, güçlü ve lider birisi değil, sıradan bir müslüman idi.

İslâma geç girmenin ezikliğinden kaynaklanan sebeplerle Ebû Süfyan, daha sonraki dönemlerde gelişen siyasi olaylarda hep geri planda kalmıştır. o, müslüman olduktan sonraki hayatını-belkide daha önceki günahlarını affettirme veya geç müslüman olmanın ezikliğinden kurtulma endişesiyle- cihat meydanlarında geçirmiştir. Bu uğurda gözlerinin ikisini de kaybeden Ebû Süfyan, Emevi devletinin kurucusu olan Muaviyenin babası olması sebebi ile de sık sık gündeme getirilmiştir.

## DİN BİLİMLERİ ARAŞTIRMALARINDA "BAKIŞ AÇILARI" ÜZERİNE\*

Arş. Gör. Üzeyir OK\*\*

Çevirisini yapmaya çalıştığımız bu metin, Winston L. King'in "*Introduction To Religion*" adlı eserinin "Giriş" bölümünden ibarettir. Bu çalışmada L. King, dinsel araştırmalarda izlenen yöntemler üzerinde durmakta, neden bu yöntemlerin seçildiğini, bunların başlıca sebeplerini, oluşumunu, felsefi ve kültürel arka planını ortaya koymaktadır.

Bilimsel disiplinlerde yöntembilimi konusunun inkar edilemez bir önem arzettiği düşünüldüğünde dini bilimlerin, kendi savunulabilir yöntembilimlerini ortaya koymaları gerektiği ortaya çıkar. Bu yöntembilimi sorununun, amaçlar dikkate alındığında çok yönlü olarak karşımıza çıktığını görmek güç değildir. Özellikle akademik çalışma yapanların, yapacak oldukları çalışmaların daha güvenilir olması için uygun metotlar seçmeleri gerektiğini düşünüyoruz.

Yöntem seçiminin, konunun ilgili olduğu bilim dalıyla, konunun özelliğiyle ve araştırmacının bakış açısıyla ilişkisi olduğu bir gerçektir.

Genelde din araştırmaları, özelde İslami araştırmalar söz konusu edildiğinde bilimsel yöntem konusunun sorgulamaya açılması ve konunun felsefi temellerine inilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Biz, değerlendirme bölümünde çalışmamızın sınırları içerisinde yöntembilimi konusunun günümüz Türkiye'sindeki durumunu, tartışma konularını, felsefi temelini, örneklerle kısaca ortaya koymaya çalışacağız. Bu kısa çalışma içerisinde son sözü söyleme amacında olmadığımızı, konunun en azından bir problem olarak görülmesi gerektiğine dikkat çekmek istediğimizi önceden belirtmek isterim.

### *DİN ARAŞTIRMASI ÜZERİNE* \*\*\*

Winston L. KING

Günümüzde dinle ilgili birden çok araştırma yöntemi olduğundan bunların ayırtdilmesi faydalı olur. Bu araştırma yöntemleri, temel bakış açılarına veya din karşısındaki durumlarına göre sınıflandırılabilirler. Böyle bir sınıflamayla çeşitli yöntemlerin neden o şekilde işlediklerini, neden o tür bir sonuca ulaştıklarını ve her bir yöntemin diğeriyle olan ilişkisinin ne olduğunu biraz anlayabiliriz.

#### *Dine Tarafgir (within) Yaklaşım*

---

\* Winston L. King'in "*Introduction to Religion*" Adlı Eserinin "*Din Araştırması Üzerine*" adlı "Giriş" Bölümünün Çevirisi ve Bir Değerlendirme

\*\* C. U. İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

\*\*\* Winston L. King, *Introduction to Religion*, Harper & Row Publishers, New York 1968, sayfa 1-8.

Bu başlığı "Taraftir" (Within) yaklaşım olarak seçmemizin nedeni (The Study of Religion From Within) psikolojik veya tecrübi bir iç yaklaşımı değil, dini taraftirliğı kastetmek içindir. Bu, dindar bir müminin ve belirli bir inancı yaşayan kimsenin bakış açısıdır. Onun yaptığı bu araştırma kendi inancını ve bu inançla baktığı dünyayı daha iyi anlama çabasıdır. Kısaca taraftir yaklaşım, bir inanç yaklaşımıdır.

İnanç perspektifleri, şüphesiz, bizim dini gelenek diye isimlendirdiğimiz materyalleri içeren büyük bir yekün üretmiştir ve üretmeye de devam etmektedir. Literatür öncesi kültürlerin yazıya geçirilmemiş (sözlü) geleneklerinin meydana gelişi de bu perspektiftendir. Yazılı kültürlerde ise dini konuların inanç açısından ele alınması, bir ibadetin nasıl yapıldığını anlatan ilmihaller, dini tecrübeyle ilgili yazılar, sonradan oluşturulmuş yorum ve tefsirleriyle kutsal yazılar veya metinler, formalize edilmiş akide ve nihayet doktrinin sistematik izahları gibi çok çeşitli birikintilerin oluşması sonucunu doğurmuştur. Bu son üç madde -kutsal metinler ve yorumları, formalize olmuş akide, doktrinin sistematik yorumu- Batı'nın teoloji, Doğu'nun öğretisi (The Teaching) veya hakikat (The Truth) dedikleri şeye tekabül etmektedir.

### ***Dine Yarı Taraftir (Semi - Within) Yaklaşım***

Dindar insanların büyük çoğunluğu, önceden yerleşmiş olan geleneksel dinsel inançların, yaşam biçimlerinin ve kutsal metinlerin geleneksel kalıpları içerisinde sorgulama yapmaksızın ve emin bir biçimde varlıklarını sürdürmeye razı olurlar. Hatta din bilginleri bile (papazlar, kelamcılar) kendilerini neredeyse sadece inanç yapılarının iç zenginliğini artırmak ve inceden inceye elden geçirmekle (genişletmekle) meşgul ederler. Bu "muhafazakar taraftir" eğilimin, tarihi dinsel geleneklerin pek çoğunda merkezi bir yer teşkil ettiği kabul edilebilir. Gerçekten de bir inanç ne kadar çok başarılı ve sağlam olursa muhtemelen kendi geleneksel yapısı içerisinde varlığını o kadar çok sürdürebilir.

Bununla birlikte, gerek içeriden gerekse dışarıdan olan bazı amiller vardır ki bunlar kişinin basitçe taraftir olarak kalmasına izin vermezler. Çünkü din aynı zamanda kişiyi derin bir araştırmaya sevkeder. Bazıları için din, bir sığınaktan ziyade bir araştırma yeridir. Her nesilde, hatta körü körüne inanan müminler arasında bile, şimdiye dek bildiklerinden daha büyük gerçeklik ve doğruluğu tecrübi ve akli olarak araştırmak için kendi inançlarının sınırlarını gözden geçirmeye uğraşanlar bulunacaktır. Bunun da ötesinde sosyo-politik sarsıntılar ve kültürel değişimler, inancın yapısı ne kadar sağlam ve köklü gözükmüşse gözüksün onun sağlamlığını tehdit edebilir. Ayrıca taassup şeklindeki güçlü bir inancın yer aldığı geniş coğrafi alanların sınırları içerisinde bile daima farklı inanç ve uygulama yapanlar bulunagelmiştir. Gerçekten de dinler tarihi boyunca bir inancın kendi içerisinde ("inside") dinin dışına kayan ("outside") düşüncelerin sık sık gelişme fırsatı bulunduğu görülmüştür. Yani farklı mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu, gerçek kabul edilen her dini yapının (tahrife uğramış) bir dış yapısı olduğu anlamına gelir. (Bu dış yapı başkalarına göre farklı bir iç yapı olabilir.) Bu tür dini karşılaşmaların

ardından mukayeseler er ya da geç her geleneğin karşısına çıkacaktır. İnsanlık tarihi boyunca şüphesiz neredeyse sayısız çokluk ve çeşitlilikte karşılaşmalar meydana gelmiştir. Bunlar da dostça tartışma, ateşli atışma, muvakkat düşünce farklılığı, acı ve kapsamlı polemik, farklı kültürlerin ve dinlerin peyderpey yakınlaşması ve amacı imha veya başka inanç sahiplerini kendi dinlerine çevirme olan haçlı seferleri ve dini savaşlar şeklinde olmuştur. Fakat ister hoşgörülü ister şiddetli olsun bazı karşılaşmalar vuku bulduğunda kişi, kendi geleneğinin dışında başka geleneklerin de bulunduğu farkına varır. Çünkü kişi direkt olarak başka bir inancın farkına vardığı zaman, kendi inancıyla ilgili yeni duygular oluşturmaktan kendini alamaz.

Böyle karşılaşmaya, diğer insanları kasıtlı olarak dine çevirme ve din dışı düşünce sahiplerini dini düşünce sahibi yapmak için yapılan ve modern dünyanın misyonerlik diye isimlendirdiği çalışmalarını örnek verebiliriz. Bu durumda her ne kadar misyoner, kendi inançlarını bir başkasına tamamen kendi terimleriyle ve kendi geleneği içerisinde sadece tebliğ ediyorsa da er ya da geç kendi dinine biraz olsun dışarıdan bakma durumuna gelecektir. İnanç yapısıyla ilgili aynı akıl yürütmemizi tekrar kullanmamız gerekirse, başka bir dine şöyle bir göz atmak için penceresinden başını uzattığında kendi inancından başkalarına vermek istediği görüntüyü, kişi, başkalarından elde edecektir. Hatta bu görüntüyü daha iyi anlamak için harekete bile geçebilir, belki daha da iyisini yapabilir! Her halükarda içinde bulunduğu kendi inancının harici bir bakış açısına sahip olduğunun farkına varır ve o böylece en azından bir müddet için yarı tarafgir bir düşünceye sahip olmuş olur.

### ***Dine Yarı Nesnel (Semi - Without) Yaklaşım***

Her şeye rağmen misyoner, henüz temelde kendi inancının dışında olmaktan ziyade içinde bulunmaktadır. Kendi inancının dışındakileri de sadece kendi inancına kazandırma amacıyla araştırma konusu yapmaktadır. Fakat herkes başka bir dini veya sistemi araştırırken bu araştırmasını sadece kendi geleneğinin penceresinden bakmakla sınırlı tutmayabilir. Bazıları her ne kadar kendi inanç yapısına tekrardan dönme niyetinde olsa ve ona bağlılığı en içten olsa da daha ileriye gidip kapsamlı bir araştırma yapmayı arzulayabilir. Burada dinsel endişe ve araştırma düşüncesinden doğan felsefeden bahsetmek istiyoruz.

Peki kişi, dine tarafgir veya yarı tarafgir yaklaşımla felsefi anlamdaki yarı nesnellik arasındaki çizgiyi nasıl belirleyecektir? İncancı açıklamak için kendi mantıksal kaynaklarını kullanan bir mümin teolog ne zaman bir teolog olmaya son verip bir filozof olmaya başlayacak? Bu ayırım kolay bir şey değil fakat şöyle güvenilir bir yöntem olabilir: Bir mütefekkir kendi inancını dahi tabii tutacağı/yargılayabileceği, gerçeklik ve doğruluğun harici bir ölçüsünü oluşturduğu takdirde artık bir teolog değil bir filozoftur. Teoloğun önceden belirlenmiş görevi, bizzat kabul etmiş olduğu inancın doğruluğunu açıklayıp ortaya koymaktır; buna karşılık filozofun bilinçli olarak seçilmiş görevi ise bütün doğruluk ve gerçeklik iddialarını (ki bunlara teologlarınkiler de dahildir) bir takım bağımsız rasyonel kriterlere bağlı olarak incelemek ve değerlendirmektir.



Şüphesiz felsefeler (ve filozoflar), dinle ilgili tutumlarında çok farklılık arzederler. Bu açıdan bakıldığında Doğu ve Batı felsefesi arasında önemli farklılıklar vardır. Doğu, özellikle de Hint felsefesi inançlarını güçlendirme eğilimi taşımıştır. Bu inançlar felsefi açıdan ele alınırken o inançların doğruluğunu ıspatlama hedef alınmış ya da saf aklın ötesindeki sadece zihin dışı sezgi ve doğrudan tecrübe yoluyla bilinebilecek yüksek mistik-dini gerçekliği ön planda tutma amacı güdülmüştür. Dolayısıyla Doğu felsefesini (dilsel analize ve mantığa büyük katkılar sağlamasına rağmen) gerçek hedefi insanları kurtuluşa erdirme amacı taşıdığı için felsefi teoloji olarak kabul etmek genellikle güçtür.

Buna karşılık Batı'da ise felsefe, Yunan'dan başlayarak bilinçli ve kasıtlı olarak dinden bağımsız varolagelmıştır. Elbette ki Sokrat, Eflatun ve Aristo gibi Yunan filozofları arasında da dini destekleyen ve genel olarak mitolojik Yunan dininin, kendisi için yapamayacağı teolojik misyonu yerine getiren filozoflar vardı. Ayrıca ortaçağ Hristiyanlık tarihinde de, felsefe, teolojinin hizmetçisi olarak kullanılmaktaydı. Buna karşılık Sokrat, Eflatun ve Aristo da dahil temel Yunan düşüncesinde felsefe dinden, (her ne kadar ikisi de insan oğlunun aynı köklü problemleriyle derinden ilgili olsa da) esas itibarıyla bağımsızdı. Ayrıca bu anlayış Batı'da baskın durumda olmuştur. Yani Batı felsefesi din konusunda nadiren yarı tarafgir genellikle ya yarı nesnel veya septik felsefelerde olduğu gibi tamamen nesnel olmuştur.

### ***Dine Nesnel (Without) Yaklaşım***

Din konusunda felsefenin kendiliğinden en azından yarı nesnel olduğu ve bazı felsefe sistemlerinin ise tamamen bilinçli bir şekilde bütün dinlerin dışında bulunup onlara tamamen ayrı hatta düşmanca baktığını söylemek yanlış olmaz. Bununla birlikte sosyal bilimler, dini dışarıdan objektif olarak ele alma konusunda bilinçli bir şekilde tam olarak gelişmelerini tamamlamışlardır.

Sosyal bilimler, şüphesiz yaklaşım biçimlerinde normatifliğin (değer koyucu olmanın) aksine deskriptiftirler. Onlar, felsefe veya teoloji gibi ne dinsel yapıların doğruluğu veya değeriyle ilgilenirler ne de birtakım kültür üstü (supracultural) veya kesin rasyonel ölçülerle onlar hakkında yargıda bulunurlar. Onların hedefi nerede ve ne zaman bulunursa bulunsun insanoğlunun dindarlığının bir sonucu olarak meydana gelen çeşitli tarihi ve kültürel şekilleri ortaya koymak ve anlamaktır. Dinsel faktörlerin empirik olarak gözlemlenebilir karakterleri ve onların çevresinde bulunan kültürel unsurların tamamıyla olan ilişkileri başlıca ilgi alanlarıdır. Böylece bir sosyal bilimci "Dini fenomenler" le hangi unsurları kastettiğini belirleme veya bir dinsel yapının diğerine göre daha sağlıklı işleyen bir ortamda bulunduğunu söyleme hakkına sahiptir. Buna karşılık böyle bir dinsel yapıyı diğerine göre "daha iyi" veya "daha doğru" diye yargılayamaz.

Betimleyici bakış açısına sahip sosyal bilimlerle normatif bakış açılarında sahip teolojik-felsefi yaklaşımlar arasındaki farkı anlamak için somut bir yöntem, her iki bilimin literatüründen bir kaç pasaj okumaktır. Okuyucu çok geçmeden sosyal bilimlerin fenomenolojik detaylarla yani ritüel örneklerin/modellerin fonksiyon ve

şekilleriyle, dini inancın davranış ve sosyal bünye üzerine olan etki derecesiyle, dinsel tecrübelerin psikolojik değerleriyle v.b. ilgilendiğini gözlemler. Buna karşılık felsefe ve teoloji yukarıda da belirtildiği gibi öncelikle dinin zihni formülasyonlarıyla (doktrinler, akideler ve önermelerle) ilgilenir. Ayrıca onların anlamsal açıdan doğru veya yanlış, kognitif veya non-kognitif olup olmadıklarını değerlendirir. Yine özellikle felsefe, şüphesiz, din üzerinde onu parçalara ayırarak düşünür, yani tarihsel dinlerin gizlenen kabukları içerisinde keşfedilmesi gereken safi hakikati düşünce konusu yapar; buna karşılık sosyal bilimler daha ziyade dinleri genel olarak ele alır ve dini fenomenleri yeterli bir şekilde ortaya koyabilmek için dinlerin tarihsel çeşitliliğini kendine temel yapar.

Dinle ilgili özel yaklaşımlar sergileyen üç sosyal bilimin her birinden ve onların dini fenomenlerle ilgili özel araştırma yöntemlerinden söz etmek faydalı olacaktır. Çok sıkı fizyolojik ve tecrübi dönemi bir tarafa bırakılırsa psikoloji, kaçınılmaz şekilde din konusunu içsel (ruhi) yaşamla açıklama iddiasında bulunur. Çünkü dindar insanlar konusunda hiç bir şey, onların şuurlarının hayli kişisel subjektif ifadeleriyle beliren iç yaşamları kadar açık değildir. (Dini) ritüelin ve örgütlenmenin dış kabuğunun içinde dışa akseden tarafı sadece bir görüntü olan kişisel tecrübenin önemli içsel (psikolojik) bir yönü vardır. Gerçekten de dini, kim, aynı zamanda yoğun duygu, vizyonlar, rüyalar, vecd halleri v.b.gibi kişinin yüksek dereceli özel tecrübelerinden ayrı olarak düşünülebilir? Diğer taraftan dinler, böyle derin kişisel tecrübi bir yapıya sahip olduğu kadar ayrıca bariz bir şekilde kurumsal ve sosyaldirler. Dini inançların ve değerlerin insan toplumları üzerindeki yaygın etkisi ve dini geleneklerin daha geniş toplumsal yapı içerisinde kendi özel sosyal gruplarını oluşturma biçimi söz konusu olduğunda Sosyoloji de üzerinde araştırma yapabileceği epey materyale sahip olmuş olur. Bunun tersi olarak dinlerin kendileri de genellikle içinde doğdukları toplumdan etkilenirler. Dinle ilgili bu sosyo-kültürel araştırmaya sosyal bilimlerin en yenilerinden olan Antropoloji de katıldı. Dini araştırmalar söz konusu olduğunda Antropoloji'nin Sosyoloji'den başlıca farkı, farklı coğrafi ve kültürel alanları araştırma alanı içinde bulundurması gözüküyor. Sosyoloji, başlıca Batı dünyasının daha fazla gelişmiş toplumlarını çalışmış iken antropologlar özelde Doğu ve ilkel toplumlar üzerine araştırma yapmıştır. Diğer önemli bir fark ta Antropoloji'nin kültürel ve etnik açıdan daha geniş bir ilgi alanına sahip olmasıdır.

Sosyal bilimlerin yöntembilimleriyle ilgili işaret edilmesi gereken bir nokta daha var; sosyal bilimlerin araştırma biçimleri belirgin biçimde Batı kaynaklıdır. Bunun da çift kökeni vardır: Birincisi, Batı felsefesinin, bağımsız tenkitçi-rasyonel uygulamasıyla, ikincisi, bu uygulamanın bir araya geldiği harici/nesnel gözleme dayanan Batı kökenli bilimsel tekniklerdir. İlkel toplumlarda din, daha ziyade kültürün kendi içindekiler tarafından üzerinde çalışılan kültürün ayrılmaz ve sorgulanmaz bir parçasıdır. Hindu-Budizm ve Taoizm'li Doğu söz konusu olduğunda onun felsefesi, daha ziyade yerleşik dini geleneklerin hedefiyle aynı hedefi taşır. Buna karşılık Batı bilimi, var olan dinin objektif ele alınmasının bir sonucu olarak kendi kültürüyle çok yüzeysel bir ilişkiye sahiptir. Dolayısıyla dinsel fenomenlerle ilgili araştırmalarda sadece Batı'da bağımsız düşünce biçimine ve disiplinlerde bilimin değer koymayan betimleyici metoduna rastlamak mümkündür.

### ***Dine Kendi İçinden Nesnel (Detached - Within) Yaklaşım***

Son olarak dini ele alma yöntemlerinden biri de yeni ve şimdiye dek biraz yanlış tanımlanmış olan Dinler Tarihi veya Dinler Fenomenolojisi gibi farklı şekillerde isimlendirilen yöntemdir. Bir disiplin olarak Dinler Tarihi'nin kökeni, tarihsel olarak Almanların "Religionswissenschaft" (teoloji) veya "din bilimi" ve Amerika'luların karşılaştırmalı dinler araştırması dedikleri şeye dayanır.

Peki "Dinler Tarihi" terimi ne anlama gelir? Buradaki "tarih" kavramı, çoğu kez belirli dinlerin büyüüp gelişmesinin kronolojik izahını (her ne kadar bu izah yararlı olsa da) ifade etmek için kullanılmaz; daha ziyade, sosyal bilimlerde de olduğu gibi dinlerin tarihi olarak ortaya çıkışını, onların bütün çeşitlilikleri içerisinde incelenmesini belirtir. Yine felsefede olduğu gibi burada da çok kültürlü bir bakış açısına köklü bir ihtiyaç vardır. Peki, Dinler Tarihi'yle dinin felsefi ve sosyal bilimsel incelenmesi arasındaki ilişki nedir? Şumüllülük açısından Dinler Tarihi daha ziyade felsefeye benzemektedir. Çünkü felsefe gibi Dinler Tarihi de özet (synoptic) bir bakış açısı/fikir yakalamaya çalışır; dini fenomenler arasında bir çeşit kavramsal bütünlük yaratmaya gayret eder. Mircea Eliade dinler tarihçisinin, tarihle ilgili çalışmasına bir tarihçi olarak başladığını fakat bu çalışmasını bir din felsefecisi veya fenomenoloğu olarak bitirdiğini belirtir. Bununla birlikte Dinler Tarihi, oluşturmaya çalıştığı bütünlüğün türü hususunda felsefeden ayrılır. Eğer söz konusu felsefe özelde Din Felsefesi ise bu felsefi bütünlük, temelde dinin dışında olan terimsel açıdan rasyonel anlam birliğidir. Buna karşılık Dinler Tarihi, dini kendi terimleri içerisinde ve bizzat dini anlamak için organik nitelikli dinin bir bütünlüğünü ortaya koymaya çalışır. Böyle bir bütünlük, nihayetinde, belirli üsluplar içerisinde anlamın toplam bütünselliğiyle ilişkili kılınmalıdır. Fakat bu disiplinin özel amacı olmadığı için nihai değer ve doğruluğun felsefi ve kelami meseleleri paranteze alınır ve direkt olarak ilgi alanına alınmaz.

Öyleyse Dinler Tarihi, sosyal bir bilim midir? Gerçekten de bu bilimin sosyal bilimlere gözdardı edilmemesi gereken bazı benzerlikleri vardır. Daha önce de ifade edildiği gibi Dinler Tarihi tek dinden ziyade genel olarak dinlerden bahseder. Buna ilaveten Dinler Tarihi, aynı tarzda yine dini tezahürlerin benzerlikleri gibi farklılıklarını da değerlendirmeye alır. Yine o felsefi tarzda dinin tabiatıyla ilgili a priori kesinliğindeki açıklama tarzından kaçınmalıdır. Belirli bir formdan ziyade fonksiyonu vurgulayan asgari ve sadece teşhis edici tanım türü ortaya koymaya çalışılmalıdır. Böylece kişi dinden, bir insanın kendisini varoluşsal açıdan nihai realitelerle ilişkili kılma teşebbüsü olarak bahsedebilir; (bunu yaparken kişinin tanrıyla olan bu ilişkisinin çok farklı şekillerde tezahür edebileceğini dikkate almalıdır.) Ardından, her fenomen, kendi bütünlüğü ve tabi kültürel konteksi içerisinde değerlendirilip tasvir edilmeli ve önceden kabul edilen bazı tanımlama kalıplarına sokulmaya çalışılmamalıdır.

Bütün bunlar dikkate alındığında Dinler Tarihi'nin sosyal bilimlere benzerliği açıktır. Diğer taraftan onlardan önemli ölçüde farklıdır. Sosyal bilimlerin her hangi birinden daha geniştir. Çünkü o, dinleri ele alırken tarihsel, psikolojik, teolojik ve

sosyal unsurları eşit ölçüde içeren bir bütünlük oluşturmaya çalışır. Öyleyse o az bir felsefi yönüyle birlikte sosyal bilimlerin sonuçlarının sadece bir özeti midir? Bir anlamda böyle bir özet sayılabilir. Çünkü Dinler Tarihi'nin sosyal bilimleriyle karşılaştırılabilecek özel bir araştırma tekniği yoktur ve bu konuda olgunlaşmamış bilgisinden dolayı hem sosyal bilimlere hem de diğer bilimlere dayanmak zorundadır. Fakat onu farklı yapan, bakış açısıdır. Burada din nev-i şahsına münhasır bir şey, orjinal olarak kendi konteksi ve terimleri içerisinde mülhaza edilmesi gereken bir varlık (entity) olarak ele alınır. Din, psikoloji veya sosyolojinin öğüteceği bir tahlil olarak değil, din olarak görülmelidir. Dini fenomenler - düşünce, aksiyon ve yaşam modelleri gibi - organik bütünlüklerine göre ele alınmalıdır. Kendi dinamiklerine ve yapısal şekillerine sahip olarak kültürün dini konteksi, kültürden bağımsız ele alınmalıdır. Bu elbetteki dini toplumların veya dini fenomenlerin diğer kültürel elemanlardan tamamen ayrı olduğu ve onlardan etkilenmediği anlamına gelmez.

Bu şu demektir; belirli bir kültürdeki objelerin, olayların, aktivitelerin ve kurumların birileri tarafından özel bir dini yorumu yapılması gerekiyorsa ve bu yorum da sağlıklı olmalıysa o zaman kültürün, kendi doğal yapısının terimlerine göre analiz edilmesi gereken belirli bir unsuru ve şekli (dinsel yorum) söz konusu demektir (ki bu unsurun ayırte edilmesi gerekir). Bir anlamda Dinler Tarihi (bir dereceye kadar seküler tarih gibi) safi bir bilim (science) den çok, yorumlayıcı bir insan bilimi (art) dir. Çünkü her ikisi de verilerini büyük oranda bilimlerin bulgularına dayandırmalarına rağmen neticede safi formel bir teknikten ziyade bir perspektifi ve bakış açısını temsil ederler.

Son olarak, öyleyse bizler, Dinler Tarihi'ni (veya Dinler Fenomenolojisi'ni) perspektif açısından şimdiye dek belirginlik kazanmış diğer perspektiflerle nasıl ilişkilendireceğiz? Dinlerin bu şekilde ele alınıp incelenmesi, en iyi dine kendi içinden nesnel (Detached-Withinness) yaklaşım olarak isimlendirilebilir. Yöntembilimi açısından Dinler Tarihi, her hangi bir dinden bağımsızdır; yani bir Hristiyanlığın, İslamiyet'in veya Budizm'in bakış açısından konuyu ele almaz. Başka bir dine göre her hangi bir dinin doğruluğu ve değer yargılarıyla direkt olarak ilgilenmez. Bununla birlikte yine de genel anlamda dinin içindedir yani bir *bütün olarak* dinin içindedir. Onun (dini) durumları karakterize edebilmesi keskin vukufiyetinden ve sempatik yorumundan dolayıdır. Yine o güvenilir bir şekilde dini-kültürel faktörleri belirlemeye ve bu faktörlerin organik sosyo-kültürel yapılar içerisindeki birbirleriyle olan ilişkilerini anlamaya çalışır. Dolayısıyla Dinler Tarihi, belirli bir dine alaycı, kibirli veya ahlaki açıdan karşı ("against") olmaktan ziyade onun tarafında ("for") dir. G. K. Chesterton'ın şu sözü belki de buraya çok uygun:

"Bir bilim adamına ilkel bir yerli tarafından (varlık olarak) önceleri büyük, kanatlı bir yılandan başka hiç bir varlık yoktu şeklinde bir şey anlatılsa, bu bilim adamı etkilenmedikçe ve bunun doğru olabileceğine az da olsa ihtimal vermedikçe böyle şeyleri hiç bir zaman bilimsel olarak yargılama yeteneğine sahip olamaz.<sup>1</sup>" İşte

---

1- G. Van der Leeuw'un *Religion in Essence and Manifestation* adlı kitabından alınmıştır. G. Allen, London 1938, Harper & Row (Harper Torchbook Paperback), New York 1963, Vol. II, p. 675.

bu tür şeyleri iyi yargılama yeteneğine sahip olmak dinler tarihçisinin kesinlikle olmayı hedeflediği durumdur.

### ***BİR DEĞERLENDİRME***

Yukarıda çevirisi yapılan makalenin seçilme nedeni, günümüz Türkiye'sinde en yüksek derecede din öğretimi veren ilahiyat fakültelerindeki bazı bilim dallarında yöntembilimsel açıdan bir belirsizliğin varlığına olan inançtır.

Genel olarak günümüz Türkiye'sinde dinle ilgili yazılan yazıların büyük bir bölümünde üçüncü şekline az rastlanan iki tür eğilimi kolayca görmek mümkündür. Bunlardan bir kısmı, dindar çevrelerde bir dereceye kadar da ilahiyat çevrelerinde yapılan çalışmalardaki savunmacı, övgücü ve öznel nitelikli yazılar, ikincisi ise dinin aleyhinde olan ve onu olumsuzlamaya çalışan, ona hayat hakkı tanımayan, üçüncü bir seçeneğin bulunup bulunmadığına bakmayan çevrelerde yapılan çalışmalardır. Örneğin ilahiyat çevrelerinde Kur'an'ın mükemmel ve muciz bir Allah kelamı olduğunu anlamak için insanlar Kur'an'ı incelemeye çağrılırken, diğer bir çevre de Kur'an'ın Allah kelamı olamayacağını muhataplara göstermek için onları yine aynı Kur'an'daki bir kaç pasajı okumaya davet edebiliyor.

İlahiyat fakültelerinde temelde yöntembilimsel açıdan iki farklı anabilim dalları grubundan söz edilebilir.

1- Dinsel bilimler: (Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam v.b.)

2- Din bilimleri: (Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi, Din Felsefesi, Din Fenomenolojisi v.b.)

Din bilimleri, sosyal bilimlerden herhangi bir branşın metotlarıyla dinin incelenmesi sonucunda meydana gelen, yakın bir geçmişe sahip, daha ziyade Batı kökenli disiplinlerin ortak adıdır. Dolayısıyla bu bilimler sosyal bilimlerin aşağıda özelliklerini belirteceğimiz yöntemini kullanmaktadır. Dinsel bilimlerin ise geleneksel olarak kullanmakta oldukları kendilerine özgü savunmacı yöntemlerinden (Tefsir Usulü, Fıkıh Usulü, Hadis Usulü v.b.) başka felsefi temelleri belirlenmiş modern anlamda herhangi bir bilimsel yöntemi yoktur. Böylece ilahiyat fakültelerinde, biri, kendi geliştirdiği yöntemi kullanarak bir dine mensup olan insanları dinleri konusunda daha fazla bilgi sahibi yapmak, inançlarını güçlendirmek, şüphelerini gidermek, yine bu dinin, mensup olunması gereken ilahi kaynaklı yüce bir din olduğunu göstermek veya kitlesel inanç birliğini sağlamak gibi normatif bir amaca sahip olan, diğeri, dini, kendi aralarında ortak bir bilimsel yöntem kullanarak, onun doğru veya yanlış olmasıyla ilgilenmeyen, fakat dinsel fenomenleri tasvir etmekle yetinen iki farklı bilimsel yöntem anlayışı olduğu kabul edilebilir.

Bu iki tür yaklaşımın dışında, İslami çevrede oluşmuş olan üçüncü bir eğilim olarak kabul edilebilecek farklı bir yaklaşım daha söz konusu edilebilir. Bu da bir dinin yaşanılabilir bir din olduğunu ortaya koymak, sistematik bir bütünlüğünü elde

etmek için bilimsel yöntem başvurmak şeklindedir. Bu bir anlamda teolojinin bilimsel olarak ele alınabileceği varsayımına dayanmaktadır. Örneğin, "Bilimin İslamlaştırılması" tartışmalarını bu grupta dile getirebiliriz. Son zamanlarda üzerinde bazı spekülasyonlarda bulunulan Fazlurrahman'ın şu tutumunu bu yaklaşım için daha somut bir örnek olarak verebiliriz: "İslam'ın sağlıklı bir bilimsel anlayışla ele alınmasının gerekli olduğunu söylemekteyiz. Buna ilaveten, bu tür araştırmaların bir amacı ve yapıcı bir durumda bulunması gerekir. Ancak ne gericilik ne de müdafaacı bir tutum içerisinde ve ne de müsteşriklerin yaptığı gibi sırf "objektif" veya "tarihsel" bir yaklaşımla, bu araştırmalar İslami açıdan renksiz bir hale getirilmemelidir. "Bilimsel" kelimesi, ilk iki çalışma şeklini (gericilik ve müdafaacı olma) kesin olarak dışlamaktadır."<sup>2</sup>

Burada Fazlurrahman'ın bilimsel çalışmayı belirli kayıtlara bağımlı tuttuğunu görmek güç değildir. Bu kayıtlar, bilimsel çalışmanın yapıcı olması, amacının bulunması, nihayet İslami açıdan renksiz bir hale getirilmemesi şeklindedir. Fazlurrahman, bir anlamda bilimselliği dinsel bir değerler sistemi içerisinde söz konusu etmektedir. Bu durum şu ifadesinde daha açık bir şekilde görülebilir: "Şayet İslam'ın günümüz dünyasında tatbik edilebilir bir doktrinler ve uygulamalar sistemi olduğunu ileri sürüyorsak, bunu ancak ilmi olarak gösterebiliriz."<sup>3</sup> Fazlurrahman, İslami, yani teolojik nitelikli de olsa bilimsel bir çalışmanın gerekliliğini farketmiştir. Bu durumun onun hayatının dönüm noktalarından birini oluşturması onun yöntembilimine verdiği önemi gösterir. Ona göre beyin yıkama manasında telkinde bulunma yoluyla gelecek nesiller yaratmanın gerçekte geri tepme ile neticeleneceği açıktır.<sup>4</sup>

Fazlurrahman'ın İslam'ı bilimsel olarak ortaya koyma arzusunu yadsımamak gerekir. Ancak değerler sistemi olarak bir dinin (burada İslam) bütün değerlerini bilimsel yöntemi kullanarak renksiz hale getirmeyecek bir biçimde veya önceden belirlenen ve beklenen bir bireysel bir amaca ulaşmak için ele alınıp incelemenin hem mümkün olup olmadığı hem de böyle bir yöntemle dar anlamdan "bilimsel" (scientific) denilebilir denilemeyeceği tartışılabilir. Çünkü özelden sosyal bilimlerin kullandığı bilimsel yöntemin, uygulandığı alanlarda, aşağıda da değinileceği gibi hangi sonuçlara varacağı, değerlerin hangi boyutta kalacağı gibi konularda bir kaygısı bulanmamaktadır.

Bize göre bu tartışmaların temelinde daha farklı bir sorun yatmaktadır. Dinsel yaşam biçimi İnsanların dünya görüşleriyle yakından ilintili olduğundan bilimsel tavır alışlarımızda da bu düşünce biçimi doğal olarak kendini hissettirmektedir. Böyle olunca şöyle bir soru gündeme gelmektedir: Din konusunda bilimsel bir araştırma yaparken o dinle ilgili önceki inançlarımızı bir kenara bırakmamız gerekir mi? Bu konuda kendi düşüncelerimize geçmeden önce bir iki yaklaşıma değinmek istiyorum: "Çalışmalarımızda "objektif" olmak, yani dinin lehinde veya aleyhinde bir tutum içerisinde olmaya peşinen karar vermeden araştırma ve incelemeye koyulmak

2- Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. A. Açıkgenç ve M. H. Kırbaşoğlu, Fecir Yay., Ankara 1993, s. 204.

3- Açıkgenç, Alparlan, *İslam ve Çağdaşlık* (önsöz), Çev. A. Açıkgenç ve M. H. Kırbaşoğlu, Fecir Yay., Ankara 1993, s. 37

4- Fazlurrahman, a.g.e., s. 292.

vazgeçilmez bir şarttır." diyor Mehmet Aydın ve ekliyor, "objektif olmak felsefi bir araştırma esnasında dini inançları bir tarafa bırakmak anlamına gelmez." Bu düşüncesine de "Önemli olan, inceleme konusu ile ilgili bir takım inançlara sahip olmak değil, verileri, düşünme ve tartışmayı söz konusu inançları haklı çıkaracak biçimde zorlamamaktır." şeklinde bir açıklık getiriyor.<sup>5</sup>

Başka bir yaklaşım biçimi ise; "Dini mensubiyetin, insanların kendi inançları dışındaki diğer inançların iyi taraflarını görmelerine kesinlikle engel olduğunu iddia etmenin doğru olmadığı kabul edilse de, dinin halkın his ve duyguları üzerinde derin bir tesire sahip olması sebebiyle dindar insanların, çoğu zaman başkalarının inançları konusunda objektif ve tarafsız olmalarının epeyce güç olduğu"<sup>6</sup> şeklindedir. Şüphesiz tamamen dinsiz veya din karşıtı kişilerin dinsel konulardaki araştırmalarında uzman olmaya çalışma istekleri olabilirken şahsi dindarlığın objektif, tenkitçi bilim adamlığı için zaruri olmadığını vurgulayan hatta böyle bir bilim adamlığı için engel teşkil edebileceği de düşünülmektedir."<sup>7</sup>

Böyle bir ikileme Batı bilim tarihinde de rastlamak mümkündür Bununla birlikte Batı üniversitelerindeki dinsel araştırmalar, genelde dinin bilimsel yöntemlerle çalışılması şeklindedir. "Dinsel Araştırmalar" kavramı (Religious Studies) biraz kapalı bir yapıya sahip olmakla birlikte daha ziyade üniversite veya kolejlerde dinlerin akademik tarzda çalışılmasını ifade etmek için kullanılmaktadır. Buradaki kapalılık, "çalışma" isminin "dinsel" olarak nitelendirilmesinin bu tür akademik araştırmalarda da kişisel inanç veya dindarlığın zaruri veya önceden gerekliliğini ima edebileceği gerçeğinde yatmaktadır. Gerçekte ise kesinlikle karşıt anlam kastedilmektedir. Çünkü dinsel araştırmalarla, dinin objektif, bilimsel, önyargısız çalışılmasını, amacı belirli bir dinde inancı ve anlamayı artırmak, bireylerin inanması için dinsel yorumlar geliştirmek olan teolojik ve doğrulama (confessional) amaçlı çalışmalardan ayırdetmek için kullanılmaktadır.<sup>8</sup>

"Din, iman konusunda kişileri eğitmek için mi bulunmalıdır, yoksa bilimsel araştırmaların bir şekli olarak mı? Bu konuda geniş çapta üzerinde durulan, dinle ilgili çalışmaların objektif bir araştırma alanı olması şeklindedir. Bu alan Amerika Din Akademisi'nin önde gelenleri tarafından bilimsel yönü vurgulanarak belirtilmiştir."<sup>9</sup>

Yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız yöntem problemiyle yakından ilgili olduğu için sosyal bilimlerin yöntemiyle ilgili bazı kısa hatırlatmalarda bulunmadan kendi düşüncelerimize geçmek istemiyoruz.

"Sosyal bilimler insanlar ve onların birey, grup ve kurumlarla olan ilişkileri konusunda detaylı, sistematik ve empirik çalışma yapan disiplinlerin ortak adıdır.

---

5- Aydın, Mehmet , *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara 1992, s. 4.

6- Smart, Ninian, *"Din ve İnsan Tecrübesi"*, D. E. İ. İlahiyat. Fak. Dergisi, İzmir 1992, s. 424-25.

7- Olson, A. M., *"Religious Studies"*. Harper's Encyclopedia of Religious Education, (ed. by) Iris V. Cully and Kending Brubaker Cully, Harper-Row, New York 1990, s. 549.

8- Olson, a, g, m.s, .549.

9- Moore, A. J., *"Higher Education, Religion in"*. Harper's Encyclopedia of Religious Education, (ed. by) Iris V. Cully and Kending Brubaker Cully, Harper-Row, New York 1990, s. 289.

(...) Sosyal bilimler, deneysel yöntem biliminden ortaya çıkar, onu kullanır ve geçerliliği de yine ona bağlıdır. Çünkü sosyal bilimler, ideoloji, felsefe ve teolojinin aksine insan davranışlarındaki gerçekliği ortaya koymaya çalışır. Buna karşılık felsefe ve teoloji, insan davranışlarından hangi davranışın doğru olup olmadığını inceler.

Sosyal bilimlerin başlıca yedi özelliği vardır, bunlar: Deneysellik, sayılabilirlik, tekrar edilebilirlik (bu özellik sosyal bilimleri kişisel görüşü (vision), tecrübeler, ön yargılar veya araştırmacının yaşam biçiminden bağımsız kılar.), herkese açıklık, nesnellik, şartlara bağlılık, her hangi bir değere bağlı olmamadır.

Sosyal bilimlerin deneysel olma özelliği gözlemlenebilir olgularla yakından irtibatlıdır. Öyle ki araştırma hangi sonuçlara ulaşırsa ulaşınsın, önemli olan bu araştırmaların tabii (naturally) olarak deneysel prosedürü takip etmesidir. Bu yaklaşım araştırmalarda, öznelliğe, başına buyrukluğa, kontrol edilemezliğe, aşkınlığa ve ön kabule (a priori) yer verilemeyeceği anlamına gelir."<sup>10</sup>

Nesnellik, bilimsel çalışmaların en önemli özelliklerinden biridir. "Tümelleştirilebilen her bilgiye nesnel diyebiliriz. Çünkü tümel olan, sözle ifade edilebilir yani iletişim konusu olabilir."<sup>11</sup> "Nesnellik, nesneye uygunluk, öznenin kendi duygu, görüş ve ön yargılarından uzakta kalarak ve her hangi başka bir etki altında kalmaksızın bir nesneyi kavrama niteliği, genel geçerliliğidir."<sup>12</sup> "Nesnellüğün en yüksek düzeye ulaştığı alan bilimsel bilgi alanıdır. (...) Nesnel doğruları kabul etmemekte hür değiliz. Nesnellikte insan hürriyeti olmaz."<sup>13</sup> "Gerçekten gerek öznel, gerekse nesnel bir sorun tecrübe olmadan bilinmez. Yani bütün insan bilgisi tecrübeden kaynaklanır. Yalnız nesnel bilgi için duyular yolu ile gelen tecrübe söz konusudur. Halbuki öznel bilgide elde ettiğimiz tecrübenin kaynağı duygulardır."<sup>14</sup>

Sosyal bilimlerin bu özellikleri uzun süren felsefi tartışmalardan sonra oluşmuştur. Yani bu yöntem biliminin felsefi temelleri bulunmaktadır. Gerçekten de bilginin açısından temellendirilmemiş bir bilimsel yöntemin kalıcı olma şansının az olduğunu çoğumuz kabul ederiz. Örneğin, bilgi kaynağı olarak akıl yerine deneyimi kabul eden deneycilik "daha önce varlığı kabul edilmekle beraber kökenlerine John Locke'un (1632-1704) yazılarında rastlıyoruz. Ona göre insanlar, idealleri doğuştan beraberinde getirmezler; bütün idealler duyu deneyimleri yolu ile elde edilir. Onun "tabula rasa" (boş levha) diye adlandırdığı insan anlayışı, bilginin alt yapısı olarak duyu deneyimlerini elde etme yeteneği ile dünyaya gelir ve bu deneyimlerine göre şekil kazanır."<sup>15</sup>

---

10- Lee, J. M., "Social Science". Harper's Encyclopedia of Religious Education, (ed. by) Iris V. Cully and Kending Brubaker Cully, Harper-Row, New York 1990, s. 598.

11- Açıkgenç, Alpaslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul. 1992, s. 122.

12- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, "Nesnellik". Mad, İnkılap Yay., Ankara 1975.

13- Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İst. 1992, s. 124.

14- Açıkgenç, a.g.e., s. 125.

15- Cram, R. H., H. C. Simmons, "Empiricism". Harper's Encyclopedia of Religious Education, (ed. by) Iris V. Cully and Kending Brubaker Cully, Harper-Row, New York 1990, s. 216.



Şimdi sosyal bilimlerin yukarıda belirtilen bilimsel yöntemine uygun olarak bir din araştırması yapıldığında bu araştırmanın sonuçlarının her zaman, araştırılan dinin lehine sonuç vermesi beklenebilir mi? Bilimsel yöntem değerlerden bağımsızdır ve insanlığın ortak mantıksal yapısıyla ilgilidir. Bunu başarabildiği sürece de evrensel olmaya adaydır.

Bu arada bilimsel yöntemin zaafalarını görmezlikten gelmek haksızlık olur. Her şeyden önce deneysel nesnel yaklaşımın her konuyu açıklığa kavuşturacağına güvenmek fazla bir iyimserlik olabilir. Sosyal bilimlerde mutlak bir kesinlikten söz etmek mümkün değildir.<sup>16</sup> Ayrıca nicel ve deneysel bilimsel yaklaşımla nitel din bilimlerinin ilişkileri tartışılmıştır. İkincisi birincisi tarafından genelde esnek (soft) ve bilim dışı olarak nitelendirilirken birincisi ikincisi tarafından katı (hard) ve indirgeyici olarak nitelendirilmiştir.<sup>17</sup>

Bilimsel bilginin öznelikten yoksun olamayacağını yukarıda belirtmiştik. Araştırmadaki objektiflik asıl bulgulara kadar olan kısımdadır.<sup>18</sup> "Bulguların yorumlanması değerlendirilmesi işine araştırmacının subjektifliği karışmaktadır. Ancak bunun yanlı bir subjektiflik olmaması gerekir."<sup>19</sup> "Akıl hastalıkları ile beyin arasındaki ilişkiler, gaibten haber verme karakteri, henüz doğru bir etüd konusu yapılmaya elverişli değildir."<sup>20</sup> "Bizim tekniklerimiz, övünmeyi, nefreti, aşkı, güzelliği, dindar ruhun tanrıya yükselişini, bilgin ve sanatkarın rüyasını ölçemiyor."<sup>21</sup> Yalnız, bu olguların örneğin gaibten haber verme işinin tekrarlanmadığı ve ölçülemediği bahanesiyle, gaibten haber verme olaylarının tetkikini ihmal etmeye hakkımız yoktur.<sup>22</sup> "Bir sosyoloğun tümüyle objektif olması imkansız olsa bile yine de yaptığı çalışmalarda gerçeği bulması veya bulunmasına yardımcı olabilmesi için tek yolun, elinden geldiği kadar objektif olmaya çalışması olduğu ortaya açık bir şekilde çıkmıştır. Bu inanç ve görüş uluslararası sosyoloji derneği içerisinde kabul edilmekte ve gerçekleştirilmektedir."<sup>23</sup>

Biz, dinin akademik yüksek kuruluşlar olan üniversiteler dışında imanı geliştirme, kişiyi dindar yapma amaçlı din araştırmalarının varlığını kabul etmekle birlikte - ki bunun toplumsal gerekçeleri olabilir - üniversitelerde bilimsel yöntemin ölçü olarak benimsenmesinin evrensel bilgi üretme anlayışına daha uygun olduğu düşüncesindeyiz.

Üniversite dışında savunma amaçlı yapılan bütün din araştırmalarına Batı'lı anlamda teoloji diyebiliriz. Teolojik çalışma yöntemini benimsemenin en önemli gerekçelerinden birinin "her dinin bağlılarına göre en doğru din olması."<sup>24</sup> inancı

---

16- Türkoğan, Orhan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, M. E. B. Yay., İst. 1989, s. 17.

17- Cram, H. C. Simmons, *a. g. y.*, s. 216.

18- Kaptan, Saim, *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*, Bilim Yay., Ankara (tarihsiz) s. 17.

19- Kaptan, a.g.e., s. 18.

20- Carrel, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, Derya Dağıtım, İstanbul. 1979, s. 76.

21- Carrel, a.g.e., s. 58.

22- Carrel, a.g.e., s. 56.

23- Mutlu, Kayhan, "*Bir Dindarlık Ölçeği* ", İslami Araştırmalar Dergisi, c. 3, sayı 4, Ankara, Ekim 1989.

24- Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara 1990, s. 8.

olabilir. Ayrıca, inançlı kişi, dinin öğretilerine belirli duygusal bağlarla da bağlıdır.<sup>25</sup> Bu arada bütün din mensuplarının kendi dinlerine objektif bakmalarını da beklemek gerçekçi olmayabilir.

Yalnız böyle bir teolojik yöntemi, "Saçma olduğu için inanıyorum" (Credo quia absurdum) şeklinde temellendirmeye çalışmanın da sağlıklı olmadığı kanısındayız. "Bu görüş, dinsel doktrinlerin mantığın yargılama alanı dışında - mantıküstü - olduğunu ileri sürer. Bu doktrinlerin gerçekliğini içimizde hissetmeliyiz, bunların kavranması gerekmez. Ama bu Credo -"saçma olduğu için inanıyorum"- ancak bir kişisel itiraf olarak ilgi çekebilir. Yetkili bir ifade olarak ise hiç bir bağlayıcı gücü yoktur. Ben her saçmalığa inanmak zorunda mıyım? Mantığın terazisinden başka yargı ölçütü yoktur. Dinsel doktrinlerin gerçekliği, bu gerçekliğe tanıklık eden bir içsel yaşantıya bağlıysa bu ender deneyimi yaşamamış olan çok sayıdaki insanı ne yapacağız? Her insandan sahip olduğu mantık yeteneğini kullanması istenebilir, ama yalnızca birkaç kişi için geçerli olan bir güdü temelinde herkese uygulanacak bir zorunluluk inşa edilemez. Bir insan kendisini aşırı derecede duygulandırmış olan bir vecd durumu sırasında dinsel doktrinlerin gerçekten doğruluğu konusunda sarsılmaz bir inanç edinmişse, bunun diğer insanlar için ne önemi olabilir?"<sup>26</sup>

Realiteyi kesin olarak kavramak için elimizde bulunan tek vasıta müşahade ve tecrübedir. Bunlar eksik olsa bile ebediyen doğru kalacaklardır.<sup>27</sup> "Bilimsel düşüncenin dönüşümleri devrimler değil, gelişme ve ilerlemelerdir. Önceleri geçerliliği evrensel olarak kabul edilen bir yasanın daha kapsamlı bir bütünün özel bir durumu olduğu ortaya çıkmakta veya bu yasa ancak daha ileride keşfedilebilen diğer bir yasayla sınırlanmaktadır; gerçeğe kaba bir yaklaşıklık, daha dikkatlice uyarlanmış ancak kendisi de ileride yetkinleşme sürecinden geçecek olan diğer bir yaklaşıklık ile yer değiştirmektedir."<sup>28</sup>"Bu gün bilimin yanıtlayamadığı birçok sorun vardır. Ama dışımızdaki gerçeklik hakkında bize bilgi verebilecek tek yol bilimsel çalışmadır. Sezgi ve iç gözlemden herhangi bir şey beklemek bir yanılsamadır".<sup>29</sup> Bilimsel hümanizm, bilimsel kafa yapısını insanlığın en büyük başarısı, bilimsel metodu da insanlığın en güçlü aracı olarak görür.<sup>30</sup>

Bütün tenkitlere ve olumsuz yaklaşımlara rağmen sosyal bilimlerin, bilimsel yönteminin nihai gerçeklik iddiasında bulunmamak üzere bilimsel çalışmalarda standart olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü her şeyden önce felsefi açıdan doğruluğu mutlak olan bir yöntem-bilimden söz edilemeyeceği bir gerçektir. Buna karşılık insanların doğruluğun ne olduğu konusundaki tartışmalarında, anlaşma zeminini aklın ilkelerinin oluşturduğunu düşünüyoruz.

---

25- Freud, Sigmund, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, Bilim ve İman, Çev. H. Zafer Kars, İkinci Baskı, Ankara 1994, s. 62.

26- Freud, a.g.e., s. 35.

27- Carrel, a.g.e., (önsöz), s. 27.

28- Freud, a.g.e., s. 73.

29- Freud, a.g.e., s. 41.

30- Wyckoff, D. C., "*Humanism*". Harper's Encyclopedia of Religious Education, (ed. by) Iris V. Cully and Kending Brubaker Cully, Harper-Row, New York 1990, s. 314

Çünkü onlardaki tek ortak yön bu anlamda akıldır, duyudur. Ayrıca böyle bir yöntembilimin alternatifinin de değeri tartışılacaktır.

Belirli bir değerler sistemi içerisinde doğmuş olmakla birlikte, burada insan doğuştan bu değerleri beraberinde getirmez. İnsanlar olarak bizler, içinde yetiştiğimiz değerleri sorgulama hakkına sahibiz. Bu bir anlamda "insan" olma önceliğine yer vermektir. Bizlerin yer yüzüne çıplak insan gerçekliğinden başka bir şey getirmediğimiz ve değerleri ise sonradan edindiğimiz göz önünde bulundurulursa, o takdirde bizim dışımızda olan değerler de dahil her şeye dikkatlice bakma, iyi ve kötü, doğru ve yanlış yönlerini birlikte görme haklarımızı da doğuştan getirmiş olacağız. Aksi takdirde, özellikle kendi düşünce ve değerlerinin evrensel olduğunu varsayarak onları yaymak isteyen dinlerin veya ideolojik sistem mensuplarının, kendileri dışında bulunanların evrensel gerçekliğe ulaşmak üzere, düşüncelerinin mutlak doğrular olmayabileceğini anlamaları için kendi değerlerini tenkide tabi tutmalarını ve gözden geçirmelerini onlardan bekleme hakları ortadan kalkar.

Bir araştırmacı, çalışmasına, o çalışmaya başlamadan önce edindiği inançların yanlış olabileceğini de doğru olabileceği değerde göremediği müddetçe ön yargılı davranabilme eğilimi daha ağır basabilir. Bilim adamının bu anlamda din taraftarı veya din karşıtı olması yerine çok yönlü ve her çeşit bilimsel bulgulara açık olarak yerini belirlemesinin daha uygun olabileceğini düşünüyorum. Bu duruma belki bir anlamda geçici bir agnostiklik (ya da sıfırlama) aşamasının yaşanması gerekebilir. İnsanların, dinleri de dahil genel anlamda önceden şekil kazanmış ideolojilerden birine bağlı olarak tavır geliştirmeleri insani bir olgudur. Bu durumda böyle bir tutuma sahip olabilmek için bir temele sahip olmak gerekir. Bu da bize göre en azından fikri açıdan çıplak insan gerçekliğine inmek gerektiği anlamına gelir.

Bilimsel çalışmadaki gözlem ve akıl yürütme aracılığı ile dış gerçeklik hakkında bir şeyler öğreneceğimize olan inancımızın daha iyi bir temeli olup olmadığını sorma konusunda, kuşkularımız bir kez uyandığına göre, insan olmanın gerektirdiği, bilmediğini araştırma güdüsünün güçlü yapısından dolayı artık geri duramayız. Hiç bir şey bizi, gözlemimizi kendi kendimize yöneltmekten veya düşüncelerimizi, kendi düşüncemizin eleştirisine uygulamaktan alıkoymamalıdır.<sup>31</sup> Dolayısıyla sorgulama başlayacaktır ve gerçeklerin peşinden koşmaya şüpheyile başlayacağız. Descartes'in net bir biçimde belirttiği gibi hakikati arayanın hayatında bir defa bütün şeylerden gücü yettiği kadar şüphe etmesi gerekecektir.<sup>32</sup> O'na göre bizler, eğer ilimlerden sağlam ve sabit bir şey kurmak istiyorsak, hayatımızda bir defa, bu zamana kadar edindiğimiz kanaatlerimizden ayrılarak her şeye yeni baştan, temelinden başlamaya ciddi bir suretle teşebbüs etmemiz lazım gelecektir.<sup>33</sup> Bu aşamada F. Bacon'ın önyargıyla ilgili, vurgulayarak belirttiği tüm idollerimizi mümkün olduğu kadar aşmaya çalışmamız gerektiğini düşünüyorum. O'na göre bizler, okuduklarımızı ne inkar ve reddetmek için, ne de inanmak ve garantiye almak

---

31- Freud, a.g.e., s. 45.

32- Descartes, R., *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mehmet Karasan, M. E. B Yay. İstanbul. 1967, s. 23.

33- Descartes, a.g.e., s. 24.

için okumalıyız.<sup>34</sup> Çünkü büyük bilginler daima derin bir entelektüel namusluluk taşır. Realite onları nereye sürüklerse oraya giderler Onlar hakikatin yerine asla kendi arzu ettikleri şeyi koymaya ve bu hakikat rahatsız edici bile olsa onu gizlemeye çalışmazlar.<sup>35</sup>

"Bir araştırmacı kişisel inançlarını, düşüncelerini, problemlerin çözümünde kullanacağı yöntem ve tekniklerle birleştirmemeli, bulgular inançlarına karşı yönde bile olsa yansızlıktan, nesnellikten ve doğruluktan ayrılmamalıdır. Buna araştırmacının "bilim ahlakı" denir."<sup>36</sup> Jung, psikologlar bilimsel bir tutumu benimseyen psikologların ebedi ve biricik hakikati bir tarafa bırakmaları gerektiğini belirtir.<sup>37</sup> Bilimsel çalışmalardaki tarafsızlık, bir anlamda, olaylarda şüpheli biçimde gerçeği arama ve bulma tutkusuna dönüşebilmelidir.<sup>38</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, sosyal bilimlerden sayılan mezhepler tarihinin yöntemiyle ilgili olarak şöyle demiştir: "Bir mezhepler tarihçisinin her şeyden önce olayları ve düşünceleri, bir fotoğraf makinasının doğruluk ve hassasiyeti içinde yalnızca aksettirmesi, kendinden beklenen en önemli işittir."<sup>39</sup> Burada özellikle ve öncelikle bizi ilgilendiren inanç, tutum ve eğilimlerimizi başkalarını ilgilendiren aktivitelerimize karıştırmamızın daha sağlıklı olacağı olgusunun bir prensip olarak kabul edilebileceğinin altını çizmek istiyorum.

Böyle bir entelektüel laik tutuma, mensubu olunan dinler tarafından her zaman izin verilip verilemeyeceği su götürür. Ayrıca böyle bir yaklaşım, netice itibariyle zorunlu olarak bilimsel disiplinlerde bazı değişiklikler meydana getirebilir. Örneğin geleneksel Kelam, yerini laik kelama yani Din Felsefesi'ne, Tefsir, yerini felsefenin bir branşı olan hermenoitçe bırakma durumunda kalacağı kolayca sezilebilir.

Burada çok önemli bulduğumuz bir tartışmayı daha açmak istiyoruz. Bildiğimiz kadarıyla insan, sadece mantıksal bir varlık değildir. En az mantıksal yönü kadar önemli duygusal bir boyuta da sahiptir ve mantıksal doyuma ulaşmaya çalışırken duygusal boşluğu gözardı etmemesi gerekir. Kaldı ki insandaki bu duygusal boyut doyuma ulaşmak için mantık ilkelerine ters düşme pahasına kendini gerçekleştirilmeye çalışır. Aynı insan yer yer mantıksal ve duygusal çelişki yaşayabilir. Örneğin din, insanlık tarihi tecrübelerinden edindiğimiz kadarıyla tarih boyunca hem mantıksal olarak ele alınmış ve uzun süren tartışma ortamları yaratmış hem de sadece yaşantı biçiminde gerçekleşerek duygusal boşluğu giderme konumunda bulunagelmiştir. Bizim dini geleneğimizdeki Tasavvuf-Felsefe-Kelam tartışmaları belki de bu ikilemin bir görüntüsü olarak örnek gösterilebilir. Böylece mantık ilkeleriyle (her türlü) yaşanan değerleri karşı karşıya getirmiş bulunmaktayız.

Mantık mı, değerler mi yoksa her ikisi mi? Günümüz insanında, saf mantıksal güdülerin tutku dolu güdüler karşısındaki etkinliği pek azdır.<sup>40</sup> "İnsan, aklının

34- Kaptan, a. g. e., s. 31.

35- Carrel, a.g.e., s. 168.

36- Kaptan, a.g.e., s. 17.

37- Yung, Carl Gustav, *Din ve Psikoloji*, İnsan Yay., Ankara (Tarihsiz) s. 22.

38- Türkoğan, a.g.e., s. 17.

39- Fığlalı, Ethem R., *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*, Selçuk Yay., Ankara 1996, s. 182.

40- Freud, a.g.e., s. 55.

içgüdüsel yaşama oranla güçsüz olduğunu istediğimiz sıklıkla dile getirebilir ve bu konuda haklı olabiliriz. Gene de bu güçsüzlükte garip bir özellik vardır. Aklın sesi yumuşaktır ama bir dinleyen bulana dek yorulmak bilmez. Sonunda, sayısız püskürtmelerden sonra başarıya ulaşır."<sup>41</sup> İnsan bir kez dinsel doktrinlerin önüne koyduğu her safsatayı eleştirmeksizin kabul etme ve hatta bunlar arasındaki çelişkilere önem vermeme noktasına geldi mi, aklının zayıflığı doğrusu bizi pek şaşırtmamalıdır. Ama içgüdüsel doğamızı denetlemek için aklımızdan başka bir araç yoktur.<sup>42</sup> Uzun vadede hiç bir şey mantık ve deneyime karşı koyamaz.<sup>43</sup>

Burada bu konuyu sorun olarak görenler için bilim ve dini karşı karşıya getirme amacıyla değiliz. Yani burada önümüzde ikiden çok seçenek te olabilir. Ya bu ya da ötekisi yerine dinin ve bilimin, gerçeklerin ve değerlerin sadece ve sadece karşıt uçlarda konumlandırılmasını ve böylesi bir karşılıklı reddedişi, sakat bir bilim, sakat bir din, sakat gerçeklikler ve sakat değerler yaratacağı gerekçesiyle reddedilerek üçüncü bir alternatif olan uzlaşmacı tavır benimsenebilir.<sup>44</sup>

Araştırmalarımızda takındığımız bilimsel tavrın, hedef kitlenin tüm insanlık olmasını ve bu insanların mantık ve sağ duyularının kabul edebileceği bilimsel çıkarımlara ulaşmamızı gerektirdiğini düşünüyoruz. Bunu başaran araştırma biçimleri evrensel olma hakkını da elde edebilir düşüncesindeyiz.

"Bir insanın, ömrü boyunca sadece okuyup bilgi edinmesi onun bir araştırmacı olması için yeterli değildir. Bunun yanında bağımsız yaratma gücünün de bulunması gerekir. "Dr. Maslow, "başarılı bir bilim insanının çalıştığı alanı iyi algılayabilmesi için, zihinsel sağlıklı, açık fikirli ve özgüven sahibi olması gerekir. Ego-merkezli değil, problem merkezli olmalı. Kendi konusunun dışında da genel bilgisi geniş ve kesinlikle felsefi, yaratıcı sezgisel boyutu olmalı. Ancak bu şekilde "realitenin bütünü"nü görebilir" diyor."<sup>45</sup>

Bilimselliğin gelişmesi için bilimsel ortama ihtiyaç vardır. "Düşünce yasaklamalarının etkisi altında olan insanlardan psikolojik ideale, aklın üstünlüğü idealine varmaları nasıl beklenebilir?"<sup>46</sup> Ortam bilim adamlarına cesaret verirse, sistem düşünceleri yargılamazsa nesnel kafa gelişir. "Aklın gelişmesi, her bireyin tam olarak saygı göreceği, devletin ya da toplumsal bir grubun aracı olmayacağı, bireyin eleştiri yapmaktan korkmasını gerektirmeyen, gerçeği arayan insanın kardeşlerinden soyutlanmak şöyle dursun, kendini onlarla birlik içinde hissetmesini sağlayacak toplumsal bir düzenin ortaya çıkmasına bağlıdır."<sup>47</sup>

Bu arada bilimsel araştırmalar yapılırken çalışma konusu olarak seçilecek konularda faydalı amaçların ve ülke geleceğinin dikkate alınması gerektiği

---

41- Freud, a.g.e., s. 70.

42- Freud, a.g.e., s. 63.

43- Freud, a.g.e., s. 71

44- Maslow, Abraham, *Doruk Deneyimler*, Çev. H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yay., İstanbul. 1996. s. 38-9.

45- Gün, Nil, *Doruk Deneyimler* (önsöz) Çev. H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yay, İst. 1996. s. 10.

46- Freud, a.g.e., s. 63.

47- Fromm, Eric, *Din ve Psikanaliz*, Çev. Şükrü Alpagut, Kabala Yay., İstanbul. 1990, s. 62.

düşüncesindeyiz. Böylelikle öncelikler sırası belirlenebilir ve zihni emek israfından kurtulmuş olunur.

"Yapılan araştırmaların gelecekte ülkeyi ileri götürecektir verimlilikte yapılması gerekir. Bu gün bu şekilde bir araştırma yapılamamasının nedenleri arasında, eğitim alanında olanların araştırma teknikleri hakkındaki bilgilerinin azlığı önemli yer tutmaktadır."<sup>48</sup>

---

48- Kaptan, a.g.e., s. 43.

## ANLAM KAYMASINA UĞRAYAN KUR'ÂNÎ BİR KAVRAM: FÂSİK

Arş. Gör. Metin Özdemir\*

Bu çalışmanın amacı, bir kavramın gerçek anlamını tespit etmenin ötesinde, Kur'an'ı anlamada yöntem sorununa bir ışık tutmaktır. Bir kavramın geçmişteki gerçek anlamından koparılarak, ona yeni bir anlam yüklenmesi ve yüklenilen bu yeni anlamla doğru bir iletişimin sağlanması mümkündür ve bu makul de karşılanabilir. Ancak, bir kavramın, sırf metod sorunundan dolayı bir anlam kaosu içerisine sürüklenmesine, aynı ölçüde toleranslı bir yaklaşımın sergilenmesinin-hele de bu Kur'ânî bir kavramsa-pek doğru olmadığı kanaatindeyiz. Dolayısıyla burada, sorunu, bir dil sorunu olmasının dışında bir yöntem sorunu olarak görmenin daha sağlıklı olacağını düşünüyoruz.

İslam düşüncesi tarihi içerisinde ortaya çıkan ihtilafların çoğunun, konuların Kur'ânî bütünlükten uzak bir şekilde ele alınmasından ve her fırkanın Kur'an ayetlerini kendi anlayışına uygun olarak yorumlamasından kaynaklandığını görmekteyiz. Nitekim aynı ayetten, değişik fırkalar, farklı sonuçlar çıkarmıştır. Fâsık kavramı da bu talihsizliğe uğrayan ve üzerinde en çok tartışılan kavramlardan bir tanesidir.

Fâsık, Kur'ânî bir kavramdır. Böyle olmasına rağmen, İslam Mezhepleri tarihi içerisinde yer alan fırkaların, ona, Kur'an'ın dışında kendi anlayışlarına uygun olacak şekilde farklı anlamlar yükledikleri görülmektedir. Biz bu farklılığın ve uyuşmazlığın, fâsık kavramının sadece ahlaki bir kavram olarak ele alınmış olmasından kaynaklandığı ve bu yüzden de, **mürtekib-i kebîre** kavramıyla özdeşleştirildiği kanaatindeyiz. Halbuki Kur'an'da, bu kavramın ahlaki boyutunun dışında, akîde (inanç) ile ilgili boyutunun da olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle fâsık kavramının, **kebîre** (büyük günah) sahibi bir mü'minin sıfatı olup olamayacağının yeniden gözden geçirilmesinin gerekliliğine inanıyoruz. İşte biz bu açıdan, fâsık kavramını Kur'ânî bütünlük içerisinde yeniden değerlendirmeyi uygun gördük.

Bu çalışmamızda, önce fâsıkın lügat ve ıstılah anlamlarını, sonra da fırkaların bu kavrama yüklediği anlamları vererek bunların, Kur'an ayetleri ışığında kısa bir değerlendirmesini yapacağız. Ardından da bu kavramı, fırkaların görüşlerinden bağımsız bir şekilde, Kur'ânî bütünlük içerisinde yeni bir değerlendirmeye tâbi tutacağız.

**Fâsık**, lügatta, "çıkılmak" anlamına gelmektedir. Nitekim Araplar, hurmaya kabuğundan çıktığı zaman fisk (**f-s-k**) kelimesini kullanırlardı. Yine fare, deliğinden

---

\* C. Ü. İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı Arş. Görevlisi.

çıkıp bozgun yaptığından dolayı "fuveysika" olarak isimlendirilmiştir.<sup>1</sup> Bu anlamıyla **feseka** fiili lügatlarda, "çıkma" anlamına gelen "**harece**" fiili ile karşılanmıştır.<sup>2</sup>

Terim olarak ise fisk, isyan etmek ve Allah'ın emrini terketmek anlamına gelir. Aynı kökten türetilen "**fusûk**" ise, "dinden çıkmak"<sup>3</sup>, "itaatten ayrılıp ma'siyete (günahlara ve isyana) dalmak ve yine imandan küfre geçmek"<sup>4</sup> anlamlarına gelmektedir. Ferrâ (ö. 207/822.), Allah Teâlâ'nın "Rabbinin emrinden çıktı (feseka)"<sup>5</sup> buyruğuna, "Ona itaat etmekten çıktı (**harece**)" anlamını vermiştir.<sup>6</sup> Ancak burada, **huruc** ile **fisk** arasında önemli bir farkın bulunduğu da işaret edilmektedir. el-Askerî (ö. 400/1009)'ye göre, fisk Arap dilinde, "kötü bir çıkış" anlamına gelmektedir. Ona göre, fareye fuveysika denmesinin sebebi, "onun deliğinden kötülük yapmak maksadıyla çıkmasından dolayıdır... Büyük bir günahla Allah'ın emrinden çıkmaya da bu yüzden fisk denilmiştir. Kısacası, hurucun övüleni ve yerileni vardır. Bu bakımdan, övülenine huruc, yerilenine ise fisk denir."<sup>7</sup> Bu bakımdan, İsrâ Sûresi'nin 16. ayetinde geçen, "**fefesekû**" ifadesi, "bize asi gelerek emrimizden çıktılar"<sup>8</sup>, "bu yüzden onlara azap vâcip (gerekli) oldu"<sup>9</sup> şeklinde anlaşılmıştır.

Bu anlamıyla fisk ve fâsık kavramları, cahiliyye döneminin Arap dili ve şiirinde asla insanlar için kullanılmamıştır. Bu bakımdan onun, Arap dilinde, terim anlamıyla ilk defa, Kur'ân'ın nuzûlü (inmesi)nden sonra kullanılmaya başlandığını söyleyebiliriz.<sup>10</sup>

Terim anlamıyla fisk, küfürden daha geneldir. Buna en güzel delil olarak şu ayet gösterilebilir. "Kim bundan sonra nankörlük ederse, (Allah'ın nimetini örtüp Ona itaat etmekten vazgeçerse)"<sup>11</sup>, işte onlar fâsıkların ta kendileridir!"<sup>12</sup> Bu ayet, fâsık'ın, kâfirlerin küfrünü de içine alan geniş kapsamlı bir sıfat olduğunu göstermektedir. Nitekim bu ve benzeri ayetlerden hareketle Râgıb el-İsfehânî (ö. 503/1109), fâsıkın

---

1- İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, Beyrut, 1389/1970, II, 1095-1096. Keza bkz., İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac, Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzir, Beyrut, 1987, s. 464; es-Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Aziz, Garîbu'l-Kur'an, tahkik, Ahmed Abdülkadir Salahiye, Dimeşk, 1993, s. 277.

2- Ezherî, Muhammed b. Ahmed, Tezhibu'l-Luğa, Kahire, 1964-1967, III, 414; Cevherî, es-Sihâh, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1990, IV, 1543; İbn Manzur, a.g.e., II, 1095.

3- İbn Manzur, a.g.e., II, 1096.

4- es-Sicistânî, a.g.e., s. 284.

5- Kehf, 18/50.

6- İbn Manzur, a.g.e., II, 1096.

7- el-Askerî, Ebu Hilal, el-Furûku'l-Lugaviyye, Mektebetü Basîretî, Kum, 1353, s. 191.

8- es-Sicistânî, a.g.e., s. 108.

9- İsrâ, 17/16.

10- el-İsfehânî, Râgıb, el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, Tahran, 1379, s. 387. İbn Manzur, a.g.e., II, 1096.

11- el-İsfehânî, Râgıb, a.g.y.

12- Nur, 24/55.



kâfirden, zâlimin de fâsıktan daha kapsamlı olduğunu söylemektedir.<sup>13</sup> Bununla birlikte fasık, çoğunlukla, dînî hükümleri kabul edip sorumlu (mükellef) olduktan sonra, onun bütün hükümlerini veya bazılarını ihlal eden kimseler için kullanılır. Gerçekte ise kâfir olan kimselere fâsık denilmiştir. Çünkü o, aklın ve fitratın gerektirdiği hükmü ihlal etmiştir. Nitekim Kur'an'da Allah, "fâsık"ı mü'minin karşıtı olarak zikretmiştir. "Hiç mü'minle fâsık bir olur mu?"<sup>14</sup> Buradan da anlaşıldığına göre fâsık kavramı, kâfir kavramını da kapsamaktadır.<sup>15</sup> Yine şehadet getirdiği ve inandığı halde, amel etmeyen kimselere de fâsık denilmiştir.<sup>16</sup> Tehnevî ise, yaygın olan kanaate göre, fâsık kavramı yerine fisk ve fusûk kavramlarını kullanarak bunu şöyle tanımlar: "Fısk, dinde, büyük günah işlemek ya da küçük günahlarda ısrar etmektir. Fusûk ise, büyük günah işleyerek Allah'a itaatten ayrılmaktır."<sup>17</sup>

Fırkaların bu kavrama yükledikleri anlamları değerlendirirken, onun lügat ve terim anlamlarının akılda bulundurulmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz. Çünkü bu, bizim, fırkaların kavramların içlerini nasıl kendi anlayışlarına uygun olarak doldurduklarını daha net bir şekilde görmemize yardımcı olacaktır. Şimdi bu kavram üzerinde çeşitli spekülasyonlarda bulunan önemli İslam fırkalarının değerlendirmelerine kısaca bir gözatalım.

#### 1. Hâricîlere Göre Fâsık:

Hâricîlere göre, kible ehlinde olan fâsık (mürtebib-i kebîre)<sup>18</sup> kâfirdir.<sup>19</sup> Bununla birlikte küçük farklılıklar da vardır. Haricî fırkalarından Ezârika'ya göre kâfir ve müşrik; Necedât'a göre ise, (ilahi) nimeti inkar edendir, ancak müşrik değildir.<sup>20</sup>

Hâricîler, namazın ancak fâdıl (fazilet sahibi) olan bir kimsenin arkasında kılınabileceğini, dolayısıyla fâsıkın arkasında kılınamayacağını ileri sürmüşlerdir.<sup>21</sup>

13- el-İsfehânî, Râgıb, a.g.y.

14- Secde, 32/18.

15- Râgıb, a.g.e., s. 387.

16- Cürânî, Seyyid Şerif, Kitâbü't-Ta'rifât, baskı yeri yok, 1300, s. 110.

17- Tehnevî, Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn, Dâru Sâdır, Beyrut, 1298, c. III, 1132.

18- Cürânî, Seyyid Şerif, Şerhu'l-Mevâkif, Mısır, 1907, VIII, 339.

19- el-İcî, Adudüddin, el-Mevâkif fi İlmi'l-Kelam, Beyrut, trhsz, s. 389.

20- Bkz., Bağdadî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, Usûlu'd-Din, Dâru'l-Medîne, Beyrut, trhsz., s. 249-250. Cürânî, Şerh, VIII, 339

21- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, el-Fasl Fi'l-Milel ve'n-Nihal, Mısır, 1317, IV, 176. İbn Hazm, bu görüşe, Zeydiyye'nin, Râfiziler'in, Mu'tezile'nin tamamının ve bazı Ehl-i Sünnet (alimlerinin) de katıldığını, bazı Ehl-i sünnet (alimlerinin) ise sadece cuma ve bayram namazlarının kılınamayacağını kabul ettiğini, ancak istisnasız olarak sahâbenin, tabi'in fakihlerinin hepsinin, onlardan sonra gelenlerin ve hadis ehlinin çoğunun-Ahmed b. Hanbel, Ebu Hanife, Şafiî, Ebu Dâvud ve diğerleri-cuma ve bayram namazları da dahil Fâsık'ın arkasında namaz kılınabileceği görüşünde olduklarını kaydeder. Bkz., a.g.y.; ancak Ahmed b. Hanbel'in, Fâsık'ın arkasında namaz kılmayı reddettiğine, bazen onlardan korktuğunda kılsa da daha sonra onu iade ettiğine dair rivayetler de mevcuttur. Bkz., el-Ahmedî, el-Mesâil ve'r-Rasâil el-Merviyeye ani'l-İmam Ahmed b. Hanbel fi'l-Akide, Dâru Taybe, Riyad, 1412 H., II, 415.

Buna karşın, diğer bir hâricî fırkası olan İbâdiyye, biraz daha farklı bir tutum sergilemiştir. Onlara göre, kebîre (büyük günah) işleyenler muvahhidirler, ancak mü'min değillerdir.<sup>22</sup> Bu nedenle onlarla evlenmek câiz olup mirasları helaldir. Kısacası, Hâricî tezine göre, genel olarak fâsık, kâfirdir ve ebedî olarak cehennemde kalacaktır.<sup>23</sup>

Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), Şerhu'l-Mevâkıf isimli eserinde, Hâricîlerin ileri sürdüğü delilleri zikrederek eleştirmektedir.<sup>24</sup> Ancak, bu delilleri ve eleştirilerini anlatmadan önce şu hususu hatırlatmakta yarar vardır. Bu konuda, bütün fırkalar, kendi görüşlerini destekler mahiyette gözüken Kur'an ayetlerini delil olarak ele almışlar ve onları kendi anlayışlarına uygun olarak yorumlamışlardır. Hatta, hemen hemen bütün fırkalar, aynı ayetlerin kendi görüşlerini desteklediklerini iddia edebilmişlerdir. Bunun yanında, Cürcânî'nin de yaptığı gibi, konu Kur'ânî bütünlük içerisinde değil de, parçacı bir yaklaşımla, tek bir ayet ele alınarak değerlendirildiği için, tutarsız ve zorlama yorumlara gidilmiş, bir yanlışlık reddedilirken başka bir yanlışlığın içine düşülmüştür. Biz bunlara yeri geldiğinde işaret edeceğiz.

Cürcânî'nin verdiği bilgilere göre, Hâricîlerin bu konuda ileri sürdükleri çeşitli delilleri vardır. Bunlardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz.:

"Kim Allah'ın hükmettiğiyle hekimetmezse onlar kâfirlerin ta kendileridir."<sup>25</sup> Cürcânî'ye göre Hâricîler, ayetteki (**men**) lafzının fâsıkı da kapsadığını, dolayısıyla onların da Allah'ın hükmettiğiyle hükmetmedikleri için kâfir olduklarını ileri sürmüşlerdir. O, buna şöyle itiraz eder. "İsm-i mevsuller, sadece geneli ifade etmek için değil, bilakis cinsin kapsamında olan genele ve özele ait kılınmak için de kullanılırlar. Bu bakımdan temelde, Allah'ın hükmettiğiyle hükmetmeyenlerin kâfir olduklarında ihtilaf yoktur. Ancak, bu ayette kastedilenler, Tevrat'la hükmetmeleri emrolunan yahudilerdir. Halbuki bizim ümmetimizin Tevrat ile hükmetme konusunda bir sorumlulukları yoktur. Buna göre zikredilen ayet yahudileri kapsamaktadır."<sup>26</sup>

Görüldüğü gibi Cürcânî, Hâricîleri eleştirirken kendisi de bir başka yanlışlığın içerisine düşmektedir. Zira, ayet özel bir durumu zikretmekle birlikte, genel bir duruma işaret etmektedir. "Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse..." ifadesi, genel bir ifadedir ve bunun içerisine bütün ilâhî buyrukların dahil olduğu açıktır. Çünkü burada açıkca

---

22- Bkz., Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, el-Milel ve'n-Nihal, Tahkik, Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1961, I, 134; Bağdâdî, el-Fark Beyne'l-Firak, çev: Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991, s. 74.

23- el-İsferâyinî, Ebu'l-Muzaffer, et-Tabsir Fi'd-Din, Kahire, 1940, s. 46; Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, İ'tikadâtü'l-Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn, Kahire, 1938, s. 46.

24- Cürcânî, Şerh, VIII, 334-338.

25- Mâide, 5/44.

26- Cürcânî, Şerh, VIII, 334.

görüldüğü gibi, önemli olan, indirilenlerin kimler olduğu değil, indirilenle hükmetme meselesidir. Bu durumda, müslümanlar da bu sorumluluğu üzerlerinde taşımaktadırlar. Müslümanların, Tevrat'la hükmetme konusunda bir sorumlulukları bulunmasa da kendilerine indirilenle hükmetme konusunda bir sorumluluklarının bulunduğu şüphe yoktur.<sup>27</sup> Hâricîler bu ayeti, tamamen Kur'ânî bütünlüğün dışında tek başına ele alarak değerlendirmişler, dolayısıyla ondan, kendileri gibi düşünmeyen herkesin kâfir olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Onların muhalifleri ise, aynı şekilde dikkatlerini sadece bu ayet üzerinde yoğunlaştırmışlar, ilgili diğer ayetlerin ışığında bütüncül bir değerlendirme yapma yoluna gitmemişlerdir. Mesela, aynı surenin 48. ayetinde, Hz. Peygamber'e, kendisine indirilenle onlar arasında hükmetmesi emredilmektedir. Burada, Hâricîlerin yaptığı hata, hükmü inkar etmekle onu ihmal etmeyi bir görmeleridir.<sup>28</sup> Nitekim Kur'an, bu konudaki farklılığa işaret etmektedir. "Güzel işler yapanlara cennet ve bir de ziyade vardır..."<sup>29</sup> Diğer taraftan güzel işlerine kötülük karıştıranların durumu da ümitsiz değildir. "Diğer bir kısmı da, günahlarını itiraf ettiler. Bunlar iyi bir iş ile diğer bir kötü işi karıştırdılar. Umulurki Allah, tevbelerini kabul eder. Çünkü Allah çok bağışlayıcı; çok merhametlidir."<sup>30</sup>

Hâricîlerin dayandığı diğer bir ayette şudur: "Bunu nankörlüklerinin cezası yaptık. Biz hiç nankör olanlardan başkasını cezalandırır mıyız?"<sup>31</sup> Onlara göre bu ayet, her ceza görenin kâfir olduğuna işaret etmektedir. "Bir mü'mini kasten öldüren bir kimsenin cezası cehennemdir"<sup>32</sup> ayetine göre fâsık da ceza görecektir. Şu halde fâsık kâfirdir. Yine Cürcânî'nin, bu ayete getirilen Hâricî yorumun eleştirisinde de, anlam bütünlüğünü dikkate almadığını, sadece "**ceza**" kavramını tahlil etmeye çalıştığını görmekteyiz. Ona göre, ayetin görünürdeki (zahirî) anlamı, nankörlerden başkalarının da ceza (karşılık) göreceğinden dolayı terkedilmelidir. Zira, ceza kavramı, sevabı ve

---

27- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, Tefsir, (İhtisar ve Tahkik: Muhammed Ali Sâbûnî), Derse'âdet, trhsz., I, 520.

28- İbn Arabî, bu ayetin yorumunda, Tavus b. Keysân (Ö: 106H.) ve diğerlerinin, bunun dinden çıkma anlamındaki küfürden daha hafif bir küfür olduğunu ifade ettiklerini kaydeder ve ancak kendi hükmünü Allah'ın hükmü imiş gibi uygulamanın onun hükmünü değiştirmek anlamına geleceğine, dolayısıyla sadece bunun küfrü gerektireceğine, aksine arzu ve hevesine uyararak, masiyet (günahkarlık) kabilinden bir hükümde bulunursa, bunun bağışlanma konusu olabilecek bir günah olduğuna dikkat çeker. (Bkz., el-Arabî, Ebu Bekr b. Muhammed b. Abdullah, Ahkâmü'l-Kur'an, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988, II, 127.) Keza, Taberî de, İbn Abbas'tan "onların, sadece o hükmü inkar ettiklerini, yoksa onların Allah'ı, meleklerini, kitaplarını ve peygamberlerini inkar eden kafirler anlamında bir kafir olmadıkları"nı nakleder, ancak onların, hükmü inkar ederek uygulamadıkları takdirde bu hükmün kapsamından kurtulamayacaklarına da işaret eder. (Bkz., Taberî, Ebû Ca'fer b. Cerîr, Tefsir, Beyrut, 1992, IV, 596-597.)

29- Yunus, 10/26.

30- Tevbe, 9/102.

31- Sebe, 34/17.

32- Nisâ, 4/93.

işlenen suçun karşılığını içine almaktadır. Dolayısıyla fâsıkın, kâfire verilen cezanın aksine bir ceza görmesi câizdir.<sup>33</sup> Burada Hâricîler (olumsuz anlamda) her ceza görenin kâfir olduğu noktasında hata etmişlerdir. Yoksa ceza kavramının, mü'minlerin işlerinin karşılığı için de kullanılmış olması, fâsıkın kâfirlerin gördüğü cezadan başka bir ceza görebileceğine delil teşkil etmez. Zira Kur'an'da, inandıktan sonra yoldan çıkanların tevbe etmedikleri takdirde zalim olacakları vurgulanmaktadır.<sup>34</sup> Zalim niteliği ise, fâsık niteliğine nazaran daha ağır ve daha kapsamlı bir niteliktir.<sup>35</sup>

Kısacası Hâricîler, küfretmelerinden ve yalanlamalarından dolayı ceza görecektir. Onların durumunu fâsıka da uygulamışlar ve tamamen kendi anlayışlarına uygun çarpık bir mantık geliştirmişlerdir. Onlar şöyle bir kıyas yürütürler: Kâfirler ceza görecektir; fâsıklar da ceza görecektir. O halde fâsıklar kâfirdir. Böyle bir mantığın, "her ceza gören kâfirdir" gibi bir ön kabule dayandığı açıktır. Halbuki Kur'an'da durum hiç de böyle gözükmemektedir. "Kim zerre miktarı bir iyilik yaparsa onun karşılığını, kim de zerre miktarı bir kötülük işlerse onun karşılığını görecektir."<sup>36</sup> Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta şudur; fâsıkların kâfir olduklarını, Kur'an çerçevesinde doğrulamak mümkün olmakla birlikte<sup>37</sup>, Hâricîlerin yürüttükleri mantığın doğal sonucu olan, "her ceza gören fâsıktır" hükmünü çıkarabilmek pek mümkün gözükmemektedir.

Hâricîlerin delillerini Kur'an açısından değerlendirdiğimizde, durumun hiç de onların iddia ettikleri gibi olmadığı görülür: Herşeyden önce, Kur'an'da bağışlanmayacak tek günahın **şirk** olduğu ifade edilmiştir. "Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz. Bundan başkasını dilediğine bağışlar."<sup>38</sup> Günahın ve sevabın karşılıkları belirlenmiştir. "Her kim bir günahla gelirse, ona ancak misliyle ceza verilir."<sup>39</sup> Halbuki, Hâricî tezine göre büyük günahın (kebîre) karşılığı ebedi cehennemdir.

Kur'an'a göre ameller, büyük günah işlemekle değil, dinden dönmek ve kâfir olarak ölmekle iptal olur. "Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, işte onların amelleri hem dünyada hem de ahirette boşa gider."<sup>40</sup> Yine Kur'an'a göre ancak imandan sonra küfre dönenler bağışlanmaz. "O kimseler ki iman ettiler, sonra

---

33- Cür'ânî, Şerh, VIII, 334-335.

34- Hucurât, 49/11.

35- Bkz., el-İsfehânî, Râgıb, a.g.e., s. 387.

36- Zilzal, 99/7-8.

37- Bu hususu, aşağıda delilleriyle birlikte göstermeye çalışacağız.

38- Nisâ, 4/48, 116.

39- En'am, 6/160.

40- Bakara, 2/217.

küfrettiler. Sonra iman ettiler, sonra inkar ettiler. Sonra küfürde ileri gittiler. Allah onları bağışlayacak değil."<sup>41</sup>

Günahları kendisini kuşatan kimsenin ebedi cehennemlik olduğu vurgulanırken<sup>42</sup>, iman edip Allah'tan korkanların günahlarının örtbas edilip bağışlanacakları ifade edilmektedir.<sup>43</sup>

Tüm bunlar göstermektedir ki, imandan sonra işlenen günahlar -hatta bunlar şirkin dışındaki kebîre (büyük günah)ler de olsa- insanı küfre düşürüp ebedi cehennemlik olmasını gerektirmez. Çünkü Kur'an'da, büyük günah sahiplerinin mü'min olarak kaldığı ve işledikleri günahları yüzünden cezalandırılacakları vurgulanmaktadır.

## 2. Hasan Basrî'ye Göre Fâsık ve İleri Sürdüğü Deliller:

Hasan Basrî (110/728)'ye göre fâsık , münâfıktır.<sup>44</sup> O, bu konuda Hz. Peygamber'in "Münafığın alameti üçtür. Söz verdiği zaman sözünden döner, konuştuğunda yalan söyler, ve kendisine bir şey emanet edildiğinde ihanet eder"<sup>45</sup>, şeklindeki hadisini referans olarak gösterir. Tâbiî'nin bu büyük müfessiri ve ilmî şahsiyeti, muhtemelen ilk defa, naklî delillerin yanında aklî deliller de ileri sürerek bunu ispatlamaya çalışır. O, bunu şöyle dile getirir. "Herhangi bir kimse, bir delikte yılan olduğuna inansa ve oraya elini sokmasa ve böyle bir iddianın ardından elini oraya götürse, söylediğinin inancından başka olduğu anlaşılır."<sup>46</sup>

Cürcânî, Hasan Basrî'nin bu yaklaşımını eleştirir ve şöyle der: "Bu üç özellik, bir şahsın tabiatında birlikte bulunduğu zaman münâfıklık alameti olur. Bunlardan biri bulunmadığı zaman nifak alameti olmaktan çıkarlar. Nitekim, Hz. Yusuf'un kardeşleri, babalarına onu koruyacaklarına dair söz vermişler ve bu sözlerine muhalefet etmişler, babalarına güven verdikten sonra, onu kurt yedi diyerek yalan konuşmuşlar ve ihanette bulunmuşlardır. Böyle olmakla birlikte onlar, 'bir şeye delalet eden alametin delaleti kesin olmadığı takdirde, medlûl (delalet edilen)ün kendisine muhalefeti câiz olur' ilkesine göre ittifakla münâfık değildir."<sup>47</sup>

Cürcânî, Hasan Basrî'nin aklî delilinin, Mürtekibu'l-Kebîre'ye uygulanmasına ise şöyle itiraz eder. "Yılanın zararı anidir, hemen gerçekleşir. Günahların cezası ise ertelenmiştir, hemen gerçekleşmez. Dolayısıyla tevbe ve affedilme imkanı vardır. Bu

---

41- Nisâ, 4/137.

42- Bakara, 2/81.

43- Enfâl, 8/29.

44- el-İcî, a.g.e., VIII, 391; en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în, et-Temhîd, (terc: Mustafa Said Yazıcıoğlu), Basılmamış Lisans Tezi, Ankara, 1971, s. 68.

45- A.g.e., VIII, s. 391.

46- A.g.y.

47- el-İcî, a.g.e., s. 338.

nedenle, bu ikisi ayrı şeylerdir.<sup>48</sup> O burada, Hasan Basrî'yi de anlamamış gözükmektedir. Çünkü o, fâsıkı, büyük günahlarla değil inançla ilgili bir kavram olarak görmektedir. Yılan örneği bunun açık bir kanıtıdır. Ancak Cürcânî, anlaşılmaz bir şekilde, ısrarla konuyu kebîre meselesi üzerine çekmektedir.

Hasan Basrî'nin, fâsıkı münâfık olarak tanımlaması, genelleme yapmış olması itibariyle yanlış olmakla birlikte kısmen doğrudur. Zira Kur'an'da fâsıkın münâfık olduğuna işare eden ayetler mevcuttur.<sup>49</sup>

### 3. Mu'tezile'ye Göre Fâsık:

İslamın ilk rasyonalistleri olarak kabul edilen Mu'tezilîler de, büyük günahkarla özdeşleştirdikleri fâsıkın durumu konusunda, akli bir temele oturtulması oldukça zor bir yaklaşım sergilemişlerdir. Onlar hem Hâricîlerden hem de Mürcie'den farklı bir söylem geliştirdiler. Bu, onların el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn (iki yer arasında bir yer) şeklinde ifade ettikleri esaslarıdır. Onlara göre, büyük günah işleyen kişi ne mü'min ne de kâfirdir. Böyle bir kimse fâsık olup iki yer arasında bir yerde bulunmaktadır.<sup>50</sup> Onlardan bu görüşü ilk ortaya atan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)<sup>51</sup>, bunu şöyle ifade etmektedir. "İman hayır özelliklerinden ibarettir. Bu özellikler bir kimsede bulunduğu zaman o, mü'min olarak isimlendirilir. Mü'min ise bir övgü ismidir. Fasık'a gelince o, hayır özelliklerini üzerinde bulundurmadığı için övgü ismini haketmez ve mü'min olarak isimlendirilmez. Ancak o, mutlak sûrette kâfir de değildir. Çünkü onda, **şehâdet** (Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini onama) ve diğer hayır işleri mevcuttur. Bunları inkar etme imkanı yoktur. Bununla birlikte fâsık, işlediği büyük günahattan dolayı tevbe etmeden dünyadan göçerse, ebedi olarak cehennemde kalır. Çünkü, ahirette sadece iki grup vardır. Bir grup cennette, bir grup ta cehennemdedir. Ancak fâsıkın azabı ve cehennemdeki derecesi kâfirinkinden daha hafiftir."<sup>52</sup>

Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025), Hasan Basrî ve Bekriyye'nin<sup>53</sup>, büyük günah işleyenlerin münâfık olduğu şeklindeki görüşlerini tenkid ederek, büyük günah işleyenin münâfık olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre münâfık büyük azaba

48- A.g.y.;İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, Tabakâtu'l-Mu'tezile, Beyrut, 1961, s. 8; Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, İstanbul, 1928, s. 258; İsfârâinî, a.g.e., s. 40; Râzî, a.g.e., s. 39.

49- Bkz., Tevbe, 9/8,67,80,84.

50- İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, Tabakâtu'l-Mu'tezile, s. 8; Eş'arî, a.g.e., s. 258; İsfârâinî, a.g.e., s. 40; Râzî, a.g.e., s. 39.İbn Murtazâ, a.g.e., s. 28; İsfârâinî, a.g.e., s. 40; Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, I, 48; Râzî, a.g.e., s. 40.

51- Bkz., İbn Murtazâ, a.g.e., s. 28; İsfârâinî, a.g.e., s. 40; Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, I, 48; Râzî, a.g.e., s. 40.

52- Şehristânî, el-Milel, I, 48.

53- Eş'arî, Makâlât, s. 273; İsfârâinî, a.g.e., s. 64; Râzî, a.g.e., s. 69; Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Huseyn, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Kahire, 1988, s. 714.

müstehak olan kimseye denir. Çünkü o küfrünü gizlemiştir, İslamı açığa vurmuştur, Büyük günah işleyen bir kimsede ise böyle bir durum yoktur.<sup>54</sup>

Mu'tezilenin çoğunluğu büyük günah işleyen fâsıkın, tevbe etmediği takdirde, Allah'ın onu bağışlamayacağı ve cehennemde ebedi olarak kalacağı görüşündedir. Bununla birlikte, Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden Muhammed b. Şebib el-Basrî, es-Sâlihî ve el- Hâlidî, büyük günah işleyenlerin kaderi hakkında kararsız kalmışlar ve bu gibi kimselerin günahlarının Allah tarafından tevbesiz bağışlanabileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>55</sup>

Buna karşın, Mu'tezile içerisinde Hâricî tezine uygun görüşler de vardır. Mesela Nazzam, iman, "büyük günahlardan sakınmak" olarak<sup>56</sup> tanımlamıştır. Bu durumda, kebire işleyen kimsenin imanı doğrudan ortadan kalkmış olmaktadır. Nitekim o, ancak zekat nisabı olan 200 dirhemden fazla çalanın hırsız sayılabileceğini kabul ettiği için, 199 dirhem çalanın bu fiili yüzünden **fıska** düşmediğini, sadece 200 dirhemden fazla çaldığı takdirde fâsık olacağını ifade etmiştir.<sup>57</sup>

Eş'arî ekolüne mensup olan Malatî (ö. 377/987), bu noktada Mu'tezile'nin tezini doğrular gibidir. Çünkü ona göre, büyük günah işlemiş birisinin Kur'an'da, mü'min ile kâfir arasında bulunduğu dair işaret vardır. O, namuslu kadınlara zina iftirasında bulunup da dört şahit getiremeyenlerin fâsıklar olduğunu söyleyen Kur'an ayetinde, Allah'ın, namuslu kadınları yalan yere suçlayanlara ne kâfir nazarı ile baktığını, ne de onları, günahlarına karşın mü'minler sınıfına koyduğunu, ancak fâsıklar olarak isimlendirdiğini<sup>58</sup> ileri sürmüştür.

Kısacası, Mu'tezile, büyük günah işleyen kimseyi fâsık olarak kabul etmekte ve fâsıkın mü'min ile kâfir arasında orta bir yerde bulunduğunu ifade etmektedir. Onların çoğunluğu, fâsıkın tevbe etmeden öldüğünde, ebedi olarak cehennemde kalacağını, ancak tevbe ettikleri takdirde tekrar mü'min olacaklarını ve küçük günahlarının da büyük günahları terkettikleri zaman ilahi bir lütuf olarak bağışlanabileceğini<sup>59</sup> ileri sürmüştür.

Mu'tezile, bu konudaki görüşlerini şu ayetlere dayandırır:

"Hiç mü'min olan fâsık gibi midir?"<sup>60</sup>

---

54- Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 714; Râzî, a.g.e., s. 71.

55- Bağdâdî, a.g.e., s. 84; Şehristânî, a.g.e., I, 45; Râzî, a.g.e., s. 71; İsferrâinî, a.g.e., s. 43.

56- İsferrâinî, a.g.e., s. 43; Bağdâdî, a.g.e., 106.

57- Bkz., Şehristânî, a.g.e., I, 58.

58- Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed el-Askalânî eş-Şâfiî, et-Tenbîh, tahkik, Yaman b. Sa'düddin el-Meyâdinî, Ramdîye li'n-Neşr, 1994, s. 64.

59- Eş'arî, Makâlât, s. 286.

60- Secde, 32/18.

"İffetli kadınlara zina isnad edip te sonra dört şahit getiremeyenlere seksen deynek vurun; ebediyyen onların şahitliğini kabul etmeyin. İşte onlar fâsıklardır."<sup>61</sup>

Birinci ayette fâsık, mü'min ile kâfir arasında görülmüştür. Ancak, burada fâsık kavramı, kâfir kavramıyla anlamdaş olarak da görülebilir.<sup>62</sup> İkinci ayette ise, Malatî'nin yorumuna göre, Allah fâsıkı ne mü'min ne de kâfir olarak görmüş, onu bu ikisinin arasında bir yere yerleştirmiştir.<sup>63</sup> Burada Malatî, namuslu kadınlara zina iftirasında bulunan kimselerin şahitliklerinin ebedi olarak kabul edilmemesinin tevbe ve ıslah olma şartıyla kayıtlı olduğunu dikkatinden kaçırmıştır. Bu iki şartın ortaya konmasından, böyle bir iftirada bulunan kimsenin, davranışlarının ötesinde imanında bir problem olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten de bu ayetlerde, zina iftirasının, imanı tehlikeye düşürecek kadar ağır bir suç olduğuna işaret edilmektedir. Çünkü aynı surenin diğer ayetlerinde şöyle buyurulmaktadır. "İffetli, habersiz mü'min kadınlara zina isnad edenler, dünya ve ahirette lânetlenmişlerdir. Kendi dilleri, elleri ve ayakları, yapmış olduklarına şahittik ettikleri gün onlar büyük azaba uğrayacaklardır. O gün, Allah onlara kesinleşmiş cezâlarını verecektir. Allah'ın apaçık hak olduğunu bileceklerdir."<sup>64</sup> Burada, bu kimselerin cezayı gördükten sonra, Allah'ın hak olduğunu bileceklerinin vurgulanması, bu insanların, böyle bir günahı işlerken Allah'ın hak olduğunu, hem kalpleriyle hem de davranışlarıyla reddetmiş olduklarını göstermektedir. Böyle bir durumdan tekrar imana dönüp ıslah olmanın tek şartı ise tevbedir. Nitekim Kur'an'da, iman bozukluğundan kaynaklanan davranış bozukluklarının affedilmesi, tevbe edip inanma ve yararlı iş yapma şartına bağlanmıştır.<sup>65</sup>

Görüldüğü üzere, çok uzak ihtimallerin dışında, Kur'an'da Mu'tezile'yi destekler mahiyette hiçbir ayet yoktur. Ancak, onlar yukarda zikredilenlerde olduğu gibi bazı ayetleri kendi anlayışları doğrultusunda yorumlamışlardır. Diğer taraftan onlar, savunulması güç birtakım aklî delillere de baş vurmuşlardır. Mesela onlara göre, iman itaat eylemlerinden ibaret olduğu için, onları terkeden mü'min değildir; ancak kâfir de değildir. Çünkü, sahabe ve onlardan sonra gelen selef, kebîre işleyenlere had cezası uyguluyorlar, onları öldürmüyorlar, mürted olduklarına hükmetmiyorlar ve onları müslüman kabristanlarına gömüyorlardı.<sup>66</sup>

---

61- Nur, 24/4.

62- Taftazânî, Sa'du'ddin Mesud b. Ömer, Şerhu'l-Akâid, Kahire, 1939, s. 414.

63- Malatî, a.g.e., s. 64.

64- Nur, 24/23-25

65- Bkz., Meryem, 59-61; Tâ-Hâ ,82; Furkan ,70; Kasas ,67.

66- Cürcânî, a.g.e., VIII, 339.



Mu'tezile'nin delillerini de Kur'an açısından değerlendirecek olursak şunları söylememiz mümkündür:

Kur'an'ı Kerim'de tüm insanlar, inanan ve inanmayanlar olarak iki gruba ayrılmışlardır. "O sizi yaratandır. Öyle iken kiminiz kâfir, kiminiz mü'mindir."<sup>67</sup> Kısacası, Kur'an'ın tasnifine göre insanlar, ya cennet ehli ya da cehennem ehlidir.<sup>68</sup> Kur'an'da sıkça anılan müşrikler ve münâfıklar, kâfir kategorisi içerisinde yer almaktadır. Kâfirler, müşrikler ve münâfıklar tereddütsüz cehennem ehlidirler ve orada ebedi olarak kalacaklardır.<sup>69</sup>

Bununla birlikte, Kur'an'a göre, tevbelerin kabul edilmesinin tek şartı mü'min olmaktır. Bu iki grup insanın durumu, aslında şu ayette çok güzel özetlenmektedir: "Allah, erkek-kadın bütün münâfıklara, erkek-kadın bütün müşriklere azap edecek; erkek-kadın bütün mü'minlerin de tevbelerini kabul buyuracaktır..."<sup>70</sup> Buna göre kalbinde nifak olmayan bir mü'minin, kebîre (büyük günah) işlemiş olsa da tevbe hakkından ve bağışlanma ümidinden dolayı yeri bellidir. O ne kâfir ne de iki yer arasında bir yerdedir. Allah'ın kendisine verdiği isimle mü'mindir.

#### 4. Mürcie'ye Göre fâsık:

Mürcie, sırf bu konudaki görüşlerinden dolayı bu isimle adlandırılmıştır. Çünkü onlar, asi mü'min hakkındaki hükümlerini ahirete erteliyorlardı.<sup>71</sup> Aynı şekilde, hangi günahı işlerse işlesin, herhangi bir müslüman aleyhinde hüküm vermekten sakınıyorlardı.<sup>72</sup>

Mürcie, mü'min hakkındaki konuşmalarını, çok aşırı noktalara vardırılmıştır. Onlardan İbn Kerram (ö. 255/869) şöyle söylüyordu: "İman dil iledir. Bir kimse, kalbiyle küfretse de, Allah katında mü'mindir, Allah dostudur ve cennet ehlidir. Mürcie'nin reislerinden Cehm b. Saffan ise daha da ileri gitmekte ve şöyle demektedir. "İman kalp ile inanmaktan ibarettir. Kalben inanan kimse, takiyye olmaksızın diliyle kâfir olduğunu söylese, putlara tapsa, İslam yurdunda, Yahudilik veya Hıristiyanlığa bağlansa bile Allah katında imanı bütün bir mü'mindir. Allah'ın cennet ehlerinden olan dostlarındandır."<sup>73</sup>

67. Tegâbun, 64/2; Bakara, 2/39; Nisâ, 4/145; Beyyine, 98/6.

68. Beyyine, 98/6-7; Bakara, 2/39; Nisâ, 4/145; Beyyine, 98/6.

69. Bakara, 2/39; Nisâ, 4/145; Beyyine, 98/6.

70. Ahzab, 33/73.

71. İsfârîni, a.g.e., s. 59-60; Şehristânî, a.g.e., I, s. 139; Emin, Ahmed, Fecru'l-İslam, Mısır, 1928, I, 333.

72. Bkz., Şehristânî, a.g.e., I, 139.

73. Eş'arî, a.g.e., I, 126-127; İbn Hazm, a.g.e., IV, 204; Emin, Ahmed, Duha'l-İslam, Mısır, 1934, s. 316.

Bunları dikkate aldığımızda, Mürcie ismine gerekçe gösterilen klasik söylemin pek de doğru olmadığını görmekteyiz. Çünkü bu ifadeler göre, onların mü'min hakkındaki hükmü ertelemek bir yana çok net hükümler verdikleri açıkça görülmektedir. Ortaya konan hüküm çok açıktır. Mü'min olmak için, inandığını dil ile ifade etmek, ya da kalben inanmış olmak yeterlidir. Hiçbir küfür eylemi bu imana zarar veremez. Doğal olarak o, sadece mü'min olma sıfatıyla, Allah dostu olmayı ve Onun cennetine girmeyi hak etmiştir.

Bazıları ise çok daha garip şeyler söylemişlerdir. Mesela Kerrâmiye'den bir grup şöyle söylemekteydi: "Münafıklar cehennem ehlinde olan mü'min müşriklerdir."<sup>74</sup> Başka bir grup ise şöyle söylemekteydi: "Her kim Allah'a inanır ve Hz. Peygamber'i inkar ederse, o hem mü'min hem de kâfirdir. Mutlak surette, sadece ne mü'min ne de kâfirdir."<sup>75</sup>

Ancak bu aşırı gruplar içerisinde ılımlı olanlar da yok değildir. Mesela, Mürciî alimlerden Ebu Muaz et-Tümenî şöyle söylüyordu: "İmandan olmayan farzlardan birini terkeden kişiye din emirlerini çiğnemiştir denir; fakat ona, bu farzı inat olsun diye terketmediği takdirde, kayıtsız şartsız fâsıktır denemez."<sup>76</sup>

Kısacası Mürcie, fâsıklığın imana hiçbir zarar vermeyeceğini ve bu kişilerin günahlarından dolayı ateşe atılıp atılmayacakları konusundaki son hükmü Allah'ın vereceğini -her ne kadar, yukarıda geçtiği gibi bazı aykırı görüşler dile getirilmiş olsa da- ileri sürmüştür. Onların bu konudaki temel tezleri şu ifadede özetlenmiştir. "Bir kâfire yaptığı iyilikler fayda vermeyeceği gibi bir mü'mine de işlediği günahlar zarar vermez?"<sup>77</sup>

Mürcie mezhebi mensupları bu tezlerine, tamamen iman konusundaki teorik yaklaşımları sonucunda ulaşmışlardır. Onlar bu konuda, sadece imanın ne olduğuyla ilgilenmişler, bunun ötesinde, imanın gereği olan hiçbir eyleme, onun geçerliliği açısından değer ve önem vermemişlerdir. Bu nedenle onlar, Kur'an'dan bir dayanak bulma endişesi taşımamışlar, sadece kendi iman anlayışlarına bağlı kalmışlardır.

Genel olarak Mürcie'nin iman teorisi yukarıda verildiğinden bu konuya tekrar dönme gereği duymuyoruz.

Malatî, Mürcie'nin delillerini değerlendirirken kısaca şunları söylemektedir:

"Bir mü'minin Doğu'ya ve Batı'ya doğru namaz kılmasına nasıl izin verilebilir. Bizzat Allah şöyle buyuruyor: "Ey Muhammed, yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu görüyoruz. Seni herhalde razı olacağın bir kıbleye döndürüyoruz. Artık yüzünü

---

74- İbn Hazm, a.g.e., IV, 205.

75- A.g.y.

76- Şehristânî, a.g.e., I,144; Bağdâdî, a.g.e., s. 149.

77- İbn Hazm, a.g.e., IV, 205; Râzî, a.g.e., s. 70; Emin, Ahmed , Fecru'l-İslam, I, 333.

Mescid-i Haram tarafına çevir. Nerde bulunursanız sizde yüzlerinizi o mescid tarafına çevirin."<sup>78</sup>

Bir mü'min, Hz. Peygamber "kim bir kavme benzerse o da onlardandır" buyururken nasıl olur da beline zımmî kuşağı takınabilir? Dil ile ikrar olmadan kalb ile bilmek nasıl yeterli olabilir? Halbuki Allah, "Ey iman edenler, Allah'a, Rasulüne ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin"<sup>79</sup> buyurmaktadır. Böyle bir itaatin söylemek ve uygulamak dışında başka bir şekilde gerçekleşmesi mümkün değildir."<sup>80</sup> Doğrusu burada Malatî'nin sözlerine eklenebilecek pek fazla bir şey yoktur.

#### 5. Ehl-i Sünnet'e Göre Fâsık:

Ehl-i Sünnet kelimcilerinden özellikle Eş'arîler, bu konuya, genel görüşlerini pekiştirmek amacıyla, linguistik bir yaklaşım sergilemişlerdir. Onların genel görüşünü şöyle özetleyebiliriz. Büyük günah işleyen kimse kendisinde bulunan imanı sebebiyle mü'min, işlediği büyük günah ve fısık sebebiyle de fâsık'tır. Bu şöyle delillendirilir:

Dil bilginleri, dövence **dârib**, öldürene **kâtil**, inkar edene **kâfir**, büyük günah işleyene **fâsık**, tasdik edene **musaddık** (doğrulayan) dedikleri gibi iman edene **mü'min** demektedirler fikir birliği içerisinde olduklarıdır."<sup>81</sup>

Eş'arî (ö. 324/936) bu yaklaşımını fâsıkın durumuna uyguladığında doğal olarak şu sonuca ulaşmaktadır: "Müslüman olan hiçbir kimse, zina yapmak hırsızlık etmek gibi günahları işlemek suretiyle kâfir olmaz. Zina, hırsızlık ve buna benzer büyük günahlardan birini işleyen kimse bunları helal kabul ettiği ve haram olduklarına inanmadığı takdirde kâfir olur."<sup>82</sup>

Ehl-i Sünnet'in diğer büyük kelimcisi Mâturidî (ö. 333/944) de, ısrarla büyük günahkarın mü'min sıfatını kaybetmediği üzerinde durur.<sup>83</sup> O, işe öncelikle büyük günah işlemenin imanın yokluğundan değil, "şehevî istekler, aşırı öfke, gaflet ve fanatizm (hamiyyet) gibi psikolojik etkenlerden kaynaklandığına işaret etmekle başlar."<sup>84</sup> Hâricî tezine, hakkında **va'id** (azab hükmü) gerçekleşmiş olan birisinden Allah'ın iman sıfatını kaldırmadığını ileri sürerek karşı çıkar ve bununla ilgili şu ayetleri delil olarak gösterir: "Ey iman edenler, yapmayacağınız şeyi niçin söylersiniz?"<sup>85</sup> O, bu

---

78- Bakara, 2/144.

79- Nisâ, 4/59.

80- Malatî, a.g.e. s. 158-159.

81- Eş'arî, el-Luma, Beyrut, 1953, s. 75.

82- Eş'arî, Kitâbu'l-İbâne, Haydarabad, 1321, s. 10.

83- Maturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, K. et-Tevhid, tahkik, Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, 1970, s. 329-365.

84- A.g.e., s. 329.

85- Saf, 61/2.

ayeti şöyle yorumlar. "İman sıfatıyla birlikte, böyle bir kimse hakkında Allah'ın gazabı (makt) gerekli olmuştur. Makt (öfke ve gazab) ise hikmet açısından bağışlanması gereken (küçük günahlar) hakkında sözkonusu değildir."<sup>86</sup> (Yani burada, gazabın zikredilmesiyle işlenen günahın büyük olduğu anlaşılmaktadır.) Diğer bir ayette ise şöyle buyurulmaktadır. "Eğer mü'minlerden iki grup çatıştırlarsa..."<sup>87</sup> Savaşma konusunda, bu iki gruptan birisine, bağı (taşkınlık) sıfatı gerekli görülmesine rağmen her ikisi için iman sıfatı sabit olmuştur. Hatta taciz edilen tarafa, taşkınlık eden tarafı, Allah'ın emrine dönünceye kadar öldürmesi de bir görev olarak yüklenmiştir. Eğer bu imandan çıkmak olsaydı, buna benzer durumlarda gerçek, zikredilenden başka türlü olurdu. Yine bazı ayetlerde şöyle buyurulmaktadır: "İman edip de hicret etmeyenler ise, hicretlerine kadar sizin için onlara velilik namına bir şey yoktur. Ama dinde sizden yardım isterlerse, onlara yardım etmek üzerinize borçtur..."<sup>88</sup> Hicret etmekten kaçınanların durumunu anlatan bu ayette, bu gibi kimselerin cehennemlik olduğu anlatılmaktadır. Mâturidî, bu ayeti, müslüman olup da hicret etmeyen kimseleri anlattığı için zikretmiş olmalıdır. Bir başka ayette ise şöyle buyurulmaktadır. "Ey iman edenler! Düşmanlarımı ve düşmanlarınızı dostlar edinmeyin..."<sup>89</sup> O bu ve benzeri ayetlerde, çirkin fiillerde bulunanlarda iman sıfatının sabit olduğuna işaret edildiğini, dolayısıyla bunların küfürle itham edilemeyeceklerini vurgular.<sup>90</sup>

Mu'tezilî görüşe de Allah'ın rahmetini daralttıkları noktasından itiraz ederek karşı çıkar: Yüce Allah şöyle buyurmaktadır. "'Doğrusu kâfirlerden başkası Allah'ın yardımından ümidini kesmez..."<sup>91</sup> Bunlar (küfür ve ümitsizlik)dan birisi bulunduğu diğeri de gerekli olur. Bize ve Mu'tizile'ye göre onlar (büyük günah işleyenler) kâfir değillerdir. Çünkü örfte göre küfür, yalanlamaktır. Halbuki büyük günah işleyen kimse Allah'ın affını ümit etmesi ve azabından korkması durumunda (Onun varlığını) tasdik ediyor demektir...Dolayısıyla o, yalanlayıcı (**mükezzib**) değildir. Gerçekte küfür, örtmeye ve gizlemeye denir. Halbuki, büyük günah işleyen kimse, Allah'ın nimetlerinden hiçbirini gizlememiş ve Onun hak olduğunu inkar etmemiştir. Öyleyse ona kâfir demek doğru olmaz. İman da aynı şekilde, örfte ve dinde tasdik demektir. Büyük günah işleyenin, hiçbir konuda Allah'ı yalanlamadığı bilindiğine göre, onun mü'min olduğu sabit olmuştur."<sup>92</sup> Buradan da anlaşıldığına göre Mâturidî, Mu'tezile'nin

---

86- Bkz., Maturidî, a.g.e., s. 332-333.

87- Hucurât, 49/9.

88- Enfâl, 8/72.

89- Mumtehine, 60/1.

90- Maturidî, K. et-Tevhid, s. 333.

91- Yusuf, 12/87.

92- Maturidî, a.g.e, s. 334.

ara formülünün, yukardaki ayetin işaret ettiği doğrultuda yaptığı çıkarsama sonucunda, mantıksal olarak ta mümkün olmadığı kanaatindedir.

Mâturidî, büyük günahların tevbesiz bağışlanacağı kanaatindedir. O, "Allah kendisine ortak koşmayı elbette bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar"<sup>93</sup> ayetini yorumlarken, Mu'tezile'nin bağışlanma şartı olarak tevbeyi ileri sürmesine itiraz eder ve şöyle der: "Ancak şirkin tevbe ile bağışlanması câizdir. Bundan başka diğer günahlar, Allah'tan bir lütuf olarak ya da birtakım iyiliklerin günahları örtmesiyle bağışlanır. Kur'an'ın böyle bir ayrımı yapmasıyla bu kanaat doğrulanmaktadır."<sup>94</sup>

Kısacası, Mâturidî, büyük günahkarın Allah'ın varlığını tasdik ettiği sürece mü'min sıfatını koruduğunu göstermeye çalışır ve en önemlisi de diğer Ehl-i Sünnet alimlerinin aksine, onun için fâsık ismini kullanmamaya özen gösterir. Hatta bir yerde, **fâsık** ismi verilenlerin kâfir olduklarını açıkca gösterdiği ifade edilir.<sup>95</sup> Meşhur eseri Te'vilât'taki yorumları da bu görüşü destekler mahiyettedir. Mesela, Bakara Sûresi'nin, Allah'ın sivrisinek örneğiyle sadece fâsıkları saptırdığını anlatan 26. ayetinin yorumunda, Fasık'ı şöyle tanımlar: "**Fâsıklar**, istidlali (delil getirmeyi) terkedip küfrü ve sapıklığı seçenlerdir."<sup>96</sup> Bu görüşünü, fillerin yaratılması meselesini de dikkate alarak şöyle pekiştirir. "Allah'ın onları saptırması, onlarda dalâl, (sapıklık) fiilinin bulunmasından dolayı değil, küfrü ve dalâli (sapıklığı) seçmelerinden dolayıdır."<sup>97</sup> Bu açıklamalar onun, fâsıkı sadece ahlaki değil aynı zamanda inançla ilgili bir kavram olarak gördüğünü kanıtlamaktadır. Çünkü onlar, (fâsıklar) kendilerinde herhangi bir sapıklık fiili yaratılmadan önce, küfür ve sapıklık filini tercih etmişlerdir. Hucurât Sûresi'nde imandan sonra **fusûk** (fâsıklık ismi)un çok çirkin bir iş olduğundan bahseden ayetin yorumunda da aynı görüşünü tekrarlar. "Onlar (fâsıklar), iman ismini ve fiilini seçtikten sonra fâsıklığı (**fisk**) tercih ettiler."<sup>98</sup> Yine o, Hucurât Sûresi'nde, fâsıkın getirdiği haberin araştırılması uyarısında bulunan ayetin yorumunda müfessirlerin, bu ayetin, Velid b. Ukbe b. Ebi Muayt isimli bir zâtla ilgili rivayete dayanarak, münafıklar hakkında indirildiği şeklindeki kanaatlerine, hernekadar ayetin zahirinden böyle bir anlam çıkarılabilse de, münafıkın münafıklığı bizim tarafımızdan kestirilemeyeceği ve yine şayet böyle bir olay gerçekleşmişse, ayetin o olaydan sonra inmesinin bir anlamı olmayacağı, dolayısıyla ayetin onun haberinin araştırılmasını

---

93. Nisâ, 4/48, 116.

94. Maturidî, a.g.e., s. 338.

95. Bkz., a.g.e., s. 330.

96. Bkz., Semerkandî, Ali Bekr b. Muhammed b. Ahmed, Şerhu't-Te'vilâtî'l-Mâturidî, Süleymaniye, Hamidiye Böl., kayıt no: 176, cilt, I, var. 17b

97. A.g.y.

98. A.g.e., cilt, 4, var. 721b.

emretmiş olmasının düşünülmemeyeceği gerekçesiyle katılmaz.<sup>99</sup> O, burada zikredilen kimsenin sadece bir fâsık olduğunu ifade etmekle yetinir.<sup>100</sup> Gerçekte fâsıkın kim olduğuna ise, yukarıda işaret ettiğimiz türden ayetlerde açıklık getirmeye çalışır.

Diğer büyük bir Mâturidî kelamcısı olan Neseî, fâsıkın mü'minin karşıtı olduğunu farketmekle birlikte meseleyi çok daha karmaşık bir hale sokar ve bu tavrıyla da, en azından bu konuda, hem Mâturidî'den hem de Ehl-i Sünnetten ayrılır. O, büyük günahkarın, "ne mü'min ne kâfir ve ne de münâfik olduğunu, onun fâsık olduğunu"<sup>101</sup> kabul eder. O (büyük günah sahibi) diyor Neseî, fâsık, câir (zâlim), fâcir (günahkar) ve zâlim gibi çirkin isimlerle isimlendirildikten sonra, temiz isimlerle isimlendirilemez. Mü'min ise temiz isimlerdendir.<sup>102</sup> O, "Hiç mü'min olan fâsık gibi midir?" ayetini, fâsıkın mü'minin karşıtı olduğunun açık bir kanıtı olarak gösterir.<sup>103</sup> ve bu konuya fâsıkın lügat anlamından hareket ederek daha bir acıklık kazandırmaya çalışır:

"Fısk, lügatte çıkmak demektir. Allah'ın emirlerinden birisini terkeden fâsık olur. Aynı şekilde, isyan da ilahi emre fiilî olarak muhalefet etmek demektir; yoksa inkar etmek ve yalanlamak değildir. Tekzib (yalanlama) emre muhalefet etmenin ya da onu terketmenin şartlarından birisi değildir."<sup>104</sup> Şöyle devam ediyor Neseî, "emredileni inkar etmeden ya da hafife almadan sırf tembelliğinden veya zafiyetlerinden dolayı birtakım ilahi emirlere muhalefet eden fâsık konusunda, bizimle hasımlarımız arasındaki ihtilaf, bu şekilde emirlerden ayrılmakla tasdik (inanç esaslarını kabullenme) arasında bir zıtlığın bulunmadığıdır..."<sup>105</sup> Burada durumun iyice bulanıklaştığını görmekteyiz. O, hem fıskı imanın karşıtı olarak görmekte hem de inkar ve alay etmeden büyük günah işleyen birisinin mü'min olduğunu kabul etmekte ve onu fâsık olarak nitelendirmektedir.

Tüm bunlara rağmen, Ehl-i Sünnet'in fâsık konusundaki kanaati, onun arkasında namaz kılmanın câiz olduğu<sup>106</sup> şeklindeki fetvasıyla yaygınlık kazanmıştır. Onların bu konudaki kanaatini şöyle özetlemek mümkündür:

Büyük günahkar (fâsık), yaptığını helal görerek, hafife alarak ve alay ederek yapmazsa dünyada küfrüne hükmedilemez.<sup>107</sup> Mü'minler gibi ganimetten kendisine pay

---

99- Bu olayın detayları ve onunla ilgili rivayetler hakkında, bkz, Taberî, Tefsir, XI, 383-385.

100- Bkz., a.g.e., cilt, 4, var. 720a.

101- en-Neseî, Ebu'l-Mu'in, Tabsıratu'l-Edille, tahkik, Claude Salamé, Dimeşk, 1993, II, s. 768.

102- A.g.y.

103- Bkz., a.g.e., II, s. 769.

104- A.g.e., II, s. 770.

105- A.g.y.

106- İbn Hazm, a.g.e., IV, 176; İbn Ebi'l-Iz el-Hanefî, Şerhu'l-Akideti't-Tahavî, Beyrut, 1993, s. 533.

107- Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Muhammed Sultan el-Herevî, Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber, Dâru'l-Kutub, Beyrut, 1984, s. 102.

ayrılır, cenaze namazı kılınır, müslüman mezarlığına gömülür.<sup>108</sup> Ahirette de, Allah dilerse, işlediği büyük günahı rahmeti ve fazîleti ile affeder; yahut işlediği günah miktarı cezalandırır. Fakat kalbinde imanı bulunduğu için neticede cennete girdirir.<sup>109</sup> Ancak Nesefî, büyük günah işleyen kimsenin tevbesiz öldüğü takdirde cehennemlik olduğu kanaatindedir.<sup>110</sup>

Ehl-i Sünnetin de bu konudaki delillerini şöyle değerlendirebiliriz: Ehl-i Sünnet, fâsıkın ebedi cehennemlik olmadığı, onun mü'min olduğu ve günahlarının da tevbesiz bağışlanmasının câiz olduğu konusundaki görüşünü esas itibariyle şu ayete dayandırmaktadır: "Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar."<sup>111</sup> Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadis de onlar için güçlü bir dayanaktır. "Kalbinde zerre kadar imanı bulunan bir kimse cehennemden çıkar."<sup>112</sup>

Onların, genel olarak iman ve ameli birbirinden ayırması tutarlı görünmekle birlikte, buradan hareketle fâsıkın konumunu tespit etmeye çalışmaları konusunda bazı güçlüklerin olduğu da bir gerçektir. Bununla birlikte, burada işaret etmemiz gereken en önemli nokta, ilk defa Mâturidî'nin, mürtekib-i kebîre (büyük günahkar) hakkında fâsık ismini kullanmadığını ve fâsık olarak isimlendirilenlerin kâfir olduklarını kabul etmiş olmasıdır. Onun dışında, hemen hemen tüm fırkalar, mürtekib-i kebîreyi, hep fâsık olarak nitelendirmişlerdir. Halbuki, bu kavram Kur'an'da, özel bir sıfat olarak, sadece kâfirler ve münâfıklar için kullanılmaktadır. Dolayısıyla, kebîre kavramı ile fâsık kavramının özdeşleştirilmesinden kaynaklanan yanlışlığın düzeltilmesi, her iki kavramın Kur'ânî bütünlük içerisinde değerlendirilerek anlamlarının tesbit edilmesiyle mümkündür. Ehl-i Sünnet, kebîre konusundaki yaklaşımında haklı olmakla birlikte, fâsıkı, mürtekib-i kebîre olarak görmesinde-bu durumu farkedenden Mâturidî hariç- aynı ölçüde haklı görünmemektedir. Zira fâsıkın, imanın iç yapısıyla yakın bir ilişkisinin olduğu görünmektedir. Mürtekib-i kebîre'nin ise imanı doğru olmakla birlikte davranışlarında bozukluk vardır. Bu husus, Kur'an'da fâsık kavramının geçtiği ayetlerde açık bir şekilde görülmektedir. Şimdi bu konuyu ayrıntılarıyla görmeye çalışalım.

### 3. Kur'an'da Fâsık:

Kur'an'da fâsık kavramı, lügat anlamına uygun olarak Allah'a itaatten çıkan, günaha ve isyana yönelen kimse anlamında kullanılmıştır. Ancak, bu anlamıyla bazen kâfirleri<sup>113</sup> bazen de münâfıkları<sup>114</sup> nitelemektedir.

<sup>108</sup>- Cüveynî, İmamul-Harameyn Abdülmelik b. Abdillah, el-Akâidetü'n-Nizâmiyye, Mısır, 1948, s. 62; Cürçânî, a.g.e., VIII, 338-339.

<sup>109</sup>- İbn Ebi'l-Izz, a.g.e., s. 524; en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în, et-Temhîd, s. 69.

<sup>110</sup>- Nesefî, a.g.e., s. 68.

<sup>111</sup>- Nisâ, 4/48, 116.

<sup>112</sup>- Bkz., İbn Ebi'l-Izz, a.g.y.

<sup>113</sup>- Bkz., Bakara, 2/26, 99; Kasas, 28/32; Zuhuruf, 43/54; Zâriyat, 51/46.

Kur'an tefsirlerinde fâsık'a, Allah'a itaatten tamamen çıkan<sup>115</sup> ya da birtakım emirlere karşı gelen, küfrederek itaatsizlikte bulunan, Allah'ın dininden çıkan, küfür içerisinde isyan eden<sup>116</sup>, büyük günah işleyerek Allah'ın emirlerinden dışarı çıkan kimse<sup>117</sup> anlamları verilmiştir. Şimdi bu anlamları ayetlerin ışığında irdelemeye çalışalım.

"Artık kim bundan sonra (itaatten) yüzçevirirse, işte onlar fâsıkların ta kendileridir."<sup>118</sup> Bu ayette fâsıkın, Allah'a ittatten yüzçeviren kimse olduğu açıkça görülmektedir. Şeytanın itaatten çıkması, **feseka** fiili ile ifadelendirilmiştir. "Bir zamanlar Biz meleklerle, 'Adem'e secde edin!' demiştik. Onlar hemen secde ettiler. Yalnız İblis secde etmedi. O, cinlerden idi ve Rabbinin emrinden dışarı çıktı (**feseka an emri Rabbihi**)."<sup>119</sup> Fâsıklığın Allah'a itaatten yüzçevirmek anlamına geldiği bu ayetlerden açıkça anlaşıldığına göre, burada asıl tartışmaya açtığımız konuya gelebiliriz. Gerçekten de burada, sözkonusu olan itaatsizliğin, çoğunluğun kabul ettiği gibi imanla birlikte bireysel zaafardan kaynaklanan bir itaatsizlik mi? yoksa iman probleminde kaynaklanan bir itaatsizlik mi? olduğu meselesi konumuzun en önemli noktasını oluşturmaktadır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, esas mesele, fâsıkın Kur'an'a göre, iman ve amel ilişkisi yönünden konumuzun tespit edilmesidir. Dolayısıyla, bu durum açıklığa kavuşturulduğunda, **Mürtekib-i Kebîre**'nin de durumu aydınlatılmış olacaktır.

Kur'an'a göre fâsık, hem akîdevî (inançsal) hem de ahlakî boyutu olan bir kavramdır. Mürtekib-i Kebîre'nin davranışları ise, sadece ahlaki çerçeve içerisinde yer almaktadır. Onun imanı doğrudur, ancak Mâturidî'nin de işaret ettiği gibi, afv (bağışlanma) ümidi, şehvetin esiri olma ve öfkelenme gibi<sup>120</sup> birtakım psikolojik nedenlerden dolayı büyük günah işlemektedir. fâsıkın ise hem imanı hem de davranışları bozuktur. Kur'an'a göre mü'min, Allah'a ve Rasulüne iman ettikten sonra

---

114- Bkz., Tevbe, 9/53,80,96.

115- Bkz., İbn Atıyye, el-Garnafî, el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz, Mağrib, 1977-1981, V, 28.

116- Bkz., Bagavî, Ruknuddin Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud el-Ferrâ, Me'âlimu't-Tenzil fî't-Tefsîr, Bombay, 1269, s. 20; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, Tefsîr, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1985, I, 245; Taberî, Tefsîr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, II, 138; III, 333, 392; IV, 605

117- Bkz., Beydavî, Nâsiruddin Abdullah b. Ömer, el-Kâdî, Envâru't-Tenzil, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I, 46. Beydavî, bunun; **et-teğâbî** (büyük günahı çirkin görerek ara sıra işlemek); **el-inhimâk** (büyük günahı önemsemeksizin alışkanlık haline getirerek işlemek) ve **el-cuhûd** (büyük günahı, yaptığını doğru görerek işlemek) şeklinde üç aşamada gerçekleştiğini, ancak üçüncü aşamadaki büyük günahkarın imandan çıkacağını ifade etmektedir. (Bkz., a.g.y.)

118- Âl-i İmran, 3/110.

119- Kehf, 18/50.

120- Maturidî, a.g.e., s. 329.



şüpheye düşmeyen ve bu imanını da amelleriyle doğrulayan kimsedir.<sup>121</sup> Fâsıklar ise, hak yoldan sapıp eğilmelerinden dolayı Allah'ın kalplerini saptırdığı kimselerdir. Bu gibi kimselere Allah hidayet vemez.<sup>122</sup> Yine fâsıklar, ağızlarıyla söylediğini kalpleri desteklemeyen kimselerdir.<sup>123</sup>

Kur'an'da mü'minin kalbi ile fâsıkın kalbi şöyle nitelendirilmektedir: "İman edenlere, zamanı gelmedi mi ki, kalpleri Allah'ın zikrine ve inen Kur'an aşkına coşsun; ve bundan önce kendilerine kitap verilmiş, sonra üzerlerinden uzun zaman geçip de kalpleri katılaştırmış ve çoğu fâsık olmuş kimseler gibi olmasınlar."<sup>124</sup> Görüldüğü üzere, bu ayet fâsıkın hem imanının hem de davranışlarının bozuk olduğunu gayet açık bir şekilde ifade etmektedir.

Yine Kur'an'a göre fâsık, bazen kâfir bazen de münafıkın sıfatı olarak zikredilmektedir:

"Sana apaçık ayetleri indirdik, onları ancak fâsık olanlar inkar eder."<sup>125</sup>

"Onlardan bir kısmı mü'min çoğu ise fâsıklardır."<sup>126</sup>

Kur'an'a göre cennet ve cehennem ehli olmak üzere iki grup insan vardır.<sup>127</sup> Cennet ehli içerisine sadece mü'minler<sup>128</sup>, cehennem ehli içerisine ise, kâfir, müşrik, münâfık ve fâsıklar<sup>129</sup> dahildir. Bu ikinci grubu, genel olarak kâfir kavramı kapsamaktadır. Nitekim bir başka ayette şöyle buyurulmaktadır. "O sizi yaratandır, öyle iken kiminiz kâfir kiminiz mü'mindir."<sup>130</sup> Aslında bu ayet, Secde Sûresi'nde, mü'minle fâsıkı karşılaştıran ayetteki fâsıkın durumuna da açıklık kazandırmaktadır. Yüce Allah şöyle buyuruyor: "Hiç mü'min olan kimse fâsık olan gibi midir? Bunlar bir olamazlar."<sup>131</sup> Malatî'nin işaret ettiği gibi fâsık küfürle iman arasında bir yerde<sup>132</sup> değildir. O, tamamen imanın karşıtı olan bir cephededir. Kısacası Kur'an'a göre, bir kimse ya mü'mindir ya da mü'min değildir. Mü'min olmayanların farklı sıfatlar alması ise konularını değiştirmez.

Şu ayetlerde de fâsıkların münâfıklar olduğu açıkça belirtilmektedir:

---

121- Bkz., Bakara, 2/177; Hucurât, 49/15.

122- Saf, 61/5.

123- Tevbe, 9/8.

124- Hadid, 57/16.

125- Bakara, 2/99.

126- Al-i İmran, 3/110.

127- Bkz., Beyyine, 98/6-7.

128- Bkz., Beyyine, 98/7.

129- Bkz., Bakara, 2/39; Nisâ, 4/145; Beyyine, 98/6.

130- Teğabün, 64/2.

131- Secde, 32/32.

132- Malatî, a.g.e., s. 64.

"De ki, 'eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, kabileleriniz, kazandığınız mallar, geçersiz olmasından korktuğunuz bir ticaret ve hoşunuza giden meskenler, size Allah ve Rasulü'nden daha sevgili ise artık Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin! Allah fâsık bir kavme hidayet vermez.'"133

"De ki: 'İster gönül rızası ile ister rızasız harcayın, sizden asla kabul edilmeyecektir. Çünkü siz fâsık bir kavim oldunuz.'"134 Ayette, sırf fâsık oluşlarından dolayı, gönül rızası ile bile verdikleri sadakaların kabul edilmeyeceğinin vurgulanması ilginçtir. Buradan da fâsıklığın inanç yönünden bir sapkınlık olduğunu anlayabiliriz.

"Onlar (münâfıklar) için ister bağışlanma dile ister dileme! Onlar için yetmiş kere bağışlanma da bulunsan, yine Allah onları asla bağışlayacak değildir. Bunun sebebi şudur: Onlar Allah'ı ve Rasulü'nü inkar ettiler. Allah ise fâsık bir kavme hidayet vermez."135 Bu ayet de fâsıkın hem inancının hem de davranışlarının problemliliğine tanıklık etmektedir.

Bu noktada mürtekib-i kebîre ile fâsıkın iman yönünden farklılığını değerlendirmemiz yerinde olacaktır. Herşeyden önce Kur'an'da, Allah'ın varlığını kabul etmekle ondan yüz çevirmenin arası ayrılmıştır:

"Yemin olsun ki onlara, 'şu gökleri ve yeri yaratıp, güneşi ve ayı buyruğu altında kim tutuyor?' diye sorsan, elbette, 'Allah' derler. O halde nasıl döndürülüyorlar?"136

Yine şeytan Allah'ın emrine karşı gelirken Onun varlığını inkar etmiyordu. Sadece kibre kapılarak açık bir şekilde, Ona itaatten yüz çevirmişti. Bu yüzden de kâfirlerden olmuştu.<sup>137</sup> Yani, kâfir olmak, mutlak anlamda Allah'ın varlığını inkar etmek değildir. Zira şeytan Rabbinden emir almış ve bu emre de karşı çıkmıştı. Bu durumda onun, Allah'ın varlığını bütünüyle inkar etmiş olması mümkün gözükmemektedir. Burada küfrün, nankörlük anlamındaki ahlaki tezahürünü görmekteyiz. Fâsık için de aynı durum sözkonusudur. O Allah'ın varlığını kabul etmiş olabilir. Ancak bu kabul bir iman tarzında değil, gerçekliği onaylama tarzında da tezahür edebilir. Nitekim bir hükümdarın varlığını kabul etmekle onun otoritesini kabul etmek aynı şeyler değildir. Peki bu durumda mürtekib-i kebîre'nin durumu ne olacaktır? Onun durumunu fâsıkın durumundan nasıl ayırd edeceğiz? Öyle görünüyorki burada en önemli husus Allah'ın varlığını kabul edip etmemeye ilgili değil, Ona itaati kabul edip etmemeye ilgilidir. Genel olarak Kur'an'a baktığımızda, itaatin en asgari ölçüsünün

---

133- Tevbe, 9/24.

134- Tevbe, 9/53.

135- Tevbe, 9/80.

136- Ankebut, 29/61.

137- Bkz., Bakara, 2/34; Sad, 38/74.

şirk koşmamak olduğunu görmekteyiz.<sup>138</sup> O halde burada en önemli nokta şirkin ne olduğunun tespit edilmesidir: Şirkin en açık tezahürü, Allah'ın varlığını kabul etmenin yanında, putlara tapmaktır.<sup>139</sup> Bu somut örneğin dışında daha genel ve karmaşık şekliyle şirk, Allah'ın nimetlerine nankörlük etmektir. Öyleki bu, saf ve tam bir imandan sonra bile ortaya çıkabilir. Şu ayete dikkat edelim: "Gemiye bindikleri zaman, dini yalnız Allah'a haskılarak O'na yalvarırlar; ama Allah onları karaya çıkararak kurtarıncı, kendilerine verdiği nimete nankörlük ederek Ona hemen eş koşarlar. Zevklensinler bakalım, yakında bileceklerdir."<sup>140</sup> Tehlike içerisindeyken tam bir muvahhid olan bu insanlar, güvene kavuşunca, Allah'ın kendilerine verdiği nimeti unutup eski alışkanlıklarına dönecek kadar büyük bir zafiyet içerisinde düşebilmektedirler. Küfrün en belirgin tezahürlerinden olan nankörlük, bir başka sûrede çarpıcı bir örnekle şöyle tasvir edilmektedir. "Allah size güven ve huzur içinde olan bir kasabayı misal verir: Her taraftan oraya bolca rızık geliyordu. Ama Allah'ın nimetlerine nankörlük ettiler; bu yüzden Allah onlara yaptıklarına karşılık açlık ve korku belasını taddırdı. And olsun ki, aralarından kendilerine bir peygamber gelmişti, onu yalancı saydılar. Haksızlık ederken (**vehum zâlimûn**) azaba uğradılar."<sup>141</sup> Allah'ın peygamberini yalanlamak ve haksızlık (**zulüm**) etmek, bu nankörlüğün en açık işaretleri olarak gösterilmiştir. Burada **zulmün** fâsık'tan daha ağır ve kapsamlı bir kavram olduğu hatırlanırsa<sup>142</sup> fâsık ile **mürtekib-i kebîre** arasındaki fark hemen hemen ortaya çıkmış olmaktadır: Fâsık, ilahi buyrukları yalanlayarak haksızlık yapan ve ilahi nimetlere karşı şükretmeyen kimsedir. Kısacası bu ayetleri dikkate aldığımızda kâfirin, müşrikin ve münâfıkın fâsık olarak nitelendirilebileceğini ama asla bir mü'minin onunla nitelendirilemeyeceğini söyleyebiliriz. Çünkü fasıklığın, mürtekib-i kebîre'nin durumunda olduğu gibi bireysel zafiyetlerden kaynaklanan bir davranış bozukluğunun ötesinde iman promleminden kaynaklanan bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Şu ayet, bize bunu açıkça göstermektedir. "İnananların gönüllerinin Allah'ı anması ve Ondan inen gerçeğe içten bağlanması zamanı gelmedi mi? Onlar, daha önce kendilerine kitap verilenler gibi olmasınlar; onların üzerinden uzun zaman geçti de kalpleri katılaştı; çoğu, yoldan çıkmış (**fasikûn**) kimselerdir."<sup>143</sup> Şimdi, fâsıklarla mü'minlerin arasının ayrıldığını gösteren çok daha kesin örnekleri görelim:

---

138- Bkz., Nisâ, 4/48,116.

139- Bkz., En'am, 6/74; A'raf, 7/138; İbrahim, 14/35.

140- Ankebut, 29/65-66.

141- Nahl, 16/112-113.

142- Râgıb el-İsfehânî, a.g.e., s. 387.

143- Hadid, 57/16.

"Ve onlardan ölen birinin üzerinde ebediyyen cenaze namazı kılma, kabri başında durma. Çünkü onlar, Allah'ı ve Rasûlü'nü tanımadılar ve **fâsık** olarak can verdiler."<sup>144</sup> Tevbe ile iman çizgisine dönenler hakkında ise şöyle buyurulmaktadır:

"Ancak tevbe ve iman edip yararlı iş görenler müstesna. Çünkü böylelerinin kötülüklerini Allah iyiliğe çevirir. Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir."<sup>145</sup> Burada önemli bir noktaya daha işaret etmemizde yarar vardır. Nisâ Sûresi'nde, "Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar" buyurulmasına rağmen, Zilzal Sûresi'nde, "Kim zerre miktarı bir iyilik yaparsa onun karşılığını, kim de zerre miktarı bir kötülük yaparsa onun karşılığını görecektir" buyurulmaktadır. Öyle ise bağışlanma nasıl gerçekleşecektir? Bu konuda da bize diğer ayetler ışık tutmaktadır. Her şeyden önce Nisâ Sûresi'ndeki ayette mutlak bir bağışlamadan ziyade şartlı bir bağışlamadan söz edilmektedir. Orada, "**dilediğini bağışlar**" ifadesi geçmektedir. Bir başka ayette Allh'ın hangi günahları bağışlayacağı şöyle ifade edilmektedir. "Eğer siz yasak edildiğiniz günahların büyüklerinden sakınırsanız, diğer kabahatlerinizi biz örteriz."<sup>146</sup> Bununla birlikte burada, bağışlanmanın, sadece bu şartla sınırlı olduğu düşünülmemelidir. Çünkü Kur'an'da, hidayete çağrı süreklidir ve insanları İslam'a kazandırmanın en önemli unsurlarından birisi de tevbedir. Aslında, kelamcıların bazılarının Allah'ın şirkin dışındaki günahları tevbesiz bağışlayabileceğini, sadece şirki tevbe ile bağışlayacağını<sup>147</sup> ileri sürmeleri manidardır. Nitekim Kur'an'da da açıkca, Allah'tan ümit kesmenin küfür olduğu ifade edilmiştir.<sup>148</sup> Bu bakımdan şirk hariç diğer günahların tevbesiz olarak, şirkin de tevbe ile bağışlanma kapsamına alınması ilahi bir lütuftur. Ancak Kur'an'ın, kurtuluşa erecek mü'minlerin asgari niteliklerini sıralaması,<sup>149</sup> zerre miktarı her şeyin karşılığının verileceğini bildirmesi gibi hususlar, aslında kötülüklerden kurtulmanın birinci basamağının **şirkten** kurtulma olduğu izlenimini vermektedir. Zira Kur'an, kötülükleri kendisini kuşatan kimsenin ebedi çehennemlik olduğunu bildirmektedir: "Hayır kim günah kazanır da günahları kendisini kuşatarsa, işte çehennemlikler bunlardır. Onlar orada ebedi kalacaklardır."<sup>150</sup> Bununla birlikte, Kur'an'da iyiliklerin karşılığının kat kat, kötülüklerin karşılığının ise sadece misliyle olacağını ifade edildiğini<sup>151</sup> dikkate

---

144- Tevbe, 9/84.

145- Furkan, 25/70.

146- Nisâ, 4/31.

147- Maturidî, a.g.e., s. 338.

148- Bkz., Yusuf, 12/32.

149- Bkz., Mü'minûn, 23/1-9.

150- Bakara, 2/81.

151- Bkz., Bakara, 2/245; Nisâ, 4/40; Yunus, 10/27.

alacak olursak, zerre miktarı bir iyiliğin karşılığının tüm günahlardan arınma şeklinde gerçekleşme ihtimalinin bulunduğunu da söyleyebiliriz.

Yine, burada üzerinde durulması gereken diğer bir husus daha vardır; mü'minlerin sakınmaları gereken birtakım isyan fiillerine dalmaları "**fisk**" ve "**fusûk**" kavramlarıyla nitelendirilmiş ve bu konuda uyarılmışlardır:

"Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilenler, canları çıkmadan önce kesmemişseniz, boğulmuş, bir yerine vurularak öldürülmüş, düşüp yuvarlanmış, başka bir hayvan tarafından süsülmüş, yırtıcı hayvan tarafından yenmiş olanlar, dikili taşlar üzerine boğazlananlar ile fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı; bunlar yoldan çıkma (**fisk**)dır."<sup>152</sup>

"Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilmiş hayvanları yemeyin, bunu yapmak Allah'ın yolundan çıkmak (**fisk**)tır."<sup>153</sup>

Bakara Sûresi'nin borçlanmayla ilgili ayetinde, katibe ve şahitlere zarar verilmesi itaatsizlik (**fusûk**) olarak nitelendirilmektedir.<sup>154</sup> Buna göre fisk ve fusûkla nitelendirilen bu davranışları yapan mü'minlerin durumu ne olacaktır? Ya da daha kesin bir ifadeyle, bunları yapanlar imandan çıkmış **fâsıklar** mıdır? Bu sorunun cevabı Kur'an'da, Hucurât Sûresi'nde verilmektedir:

"İmandan sonra fâsıklıkla (**fusûk**) adlanmak ne kötü bir isimdir!"<sup>155</sup> Bu ayetin bir kaç ayet öncesinde ise şöyle buyurulmaktadır. "... Allah size imanı sevdirmiş, onu gönüllerinize güzel göstermiş; inkarcılığı, yoldan çıkmayı (**fusûk**) ve başkaldırmayı size iğrenç göstermiştir..."<sup>156</sup> Buna göre imanın iç yapısında küfürden, **fusûk** ve isyandan nefret duygusunun bulunduğu anlaşılmaktadır. Eğer bir mü'min, fisk ve fusûkla nitelendirilen davranışları tiksinti duymadan yapıyorsa, imanın karşıtı olan fâsıklıkla nitelendirilmesi kaçınılmaz olmakta ve bu durumda da derhal tevbe etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde o, zâlimlerden olacaktır.<sup>157</sup>

Fusûk, asla Allah'ın razı olmadığı bir durumdur. Bu nedenle kınama edatı olan **bi'se** ile takbih edilmiştir.<sup>158</sup> Şimdi, durumu daha da netleştirmek için **bi'se** edatının kullanıldığı bir kaç ayete göz atalım.

"Onlardan bir çoklarını görürsün ki, günaha girmekte, zulmetmekte ve haram yemekte birbirleriyle yarış ederler. Yapmakta oldukları şey ne fenadır! (**Le bi'se mâ kânû yesna'ûn**)."<sup>159</sup>

---

152- Maide, 5/3.

153- En'am, 6/121.

154- Bkz., Bakara, 2/282.

155- Hucurât, 49/11.

156- Hucurât, 49/7.

157- Bkz., Hucurât, 49/11.

158- Bkz., a.g.y.

Onlardan çoğunu görürsün ki, kâfirlere yordaklık ederler. Nefislerinin kendileri için takdim ettiği Şey ne kötü! (**Le bi'se mâ kaddemet lehum enfusuhum**). Allah onlara gazap etti, azapta ebedi kalıcılar da onlardır."<sup>160</sup> Görüldüğü üzere fık ve fusûkla nitelenen davranışlar, Allah'ın asla razı olmadığı, işlendiği takdirde hemen tevbe ile dönülmesi gereken davranıŐlardır. Bu davranışlarda ısrarlı olan bir kimse, fusûkla isimlendirilmiştir. "İmandan sonra fusûkla adlanmak" ise, yukarda zikredilen ayetlerde görüldüğü gibi, ilahi gazabı hak ettiği için, bi'se takbih edatıyla kınanmayı gerektirecek kadar ağır bir suçtur.

Tüm bunların yanında, fâsıkların niteliklerini ve dünyadaki ve ahiretteki durumlarını anlatan ayetler de bize onun mü'minin sıfatı olamayacağını gösteren kanıtlardandır. **İzutsu**, Tevbe Sûresinin 49-60. ayetlerinden, fâsıkların belli başlı özelliklerini çıkarmıştır. Biz burada, bu özellikleri zikretmeyi yeterli buluyoruz.

1-Fâsıklar mü'minlerden yana olduklarına dair Allah'ı Şahit tutarak yemin ederler. Bunu sadece müslümanların askeri gücünden korktukları için yapmaktadırlar.

2-Kalben inançsızdırlar (kâfir) ve küfür içerisinde canları çıkana kadar böyle olmakta devam edeceklerdir.

3-Tabiatlarındaki küfrü, davranışları açığa vurmaktadır; namaza üŐenerek gelmektedirler ve Allah yolundaki harcamalarını istemeye istemeye yapmaktadırlar. Bu konu ile ilgili olarak (Hz.) Muhammed'e "isteyerek de verseniz istemeyerek de verseniz, sizden kabul edilmeyecek, zira siz fâsıklarsınız" tebliğini yapması emredilmektedir.

4-Allah'dan daha fazla korkmaları için uyarıldıklarında da, 'Bırak, beni alıkoyma!" demektedirler.

5-Eğer (Hz.) Muhammed'in başına iyi bir hal gelirse rahatsız olmakta, bir Şer musallat olursa sevinmekte ve neşe içinde yanından ayrılmaktadırlar.

6-Zekatın dağılımı hakkında hep homurdanmaktadırlar; eğer kendilerine bir pay verilirse, memnun olmakta, verilmezse öfkelenmektedirler...<sup>161</sup>

Yine Kur'an'da, **fâsıkın** dünyadaki ve ahiretteki durumu açık bir Şekilde belirlenmiştir. Allah onları fıkklarından dolayı hidayete erdirmeyecektir.<sup>162</sup> Allah onları asla bağışlamayacaktır.<sup>163</sup> Yine onlarla inanan kavmin arası ayrılmıştır.<sup>164</sup> Allah onlara

---

159- Maide, 5/62.

160- Maide, 5/80.

161- İzutsu, Toshihiko, Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar, çev: Selâhattin Ayaz, İstanbul, 1991, s. 214-215.

162- Bkz., Tevbe, 9/24; Saf, 61/5.

163- Bkz., Münafikûn, 63/6.

164- Maide, 5/25-26.

kendilerini unutturmuştur.<sup>165</sup> Onlar helak edileceklerdir.<sup>166</sup> Ayrıca fıska düşen insanların çoğu varlıklı kimselerdir.<sup>167</sup>

Nifak ehlinde olan fâsıklara gelince, onlar kâfirler gibi muamele görmemişler, mü'minlerin yararlandıkları haklardan mahrum edilmemişlerdir. Mesela Hz. Peygamber onlara, sadakadan pay ayırmıştır.<sup>168</sup> Bu da bize onların ismen müslüman tarafta olduğunu ancak, nifak tiynetini her vesile ile belli eden mütereddit<sup>169</sup>, son derece güvenilmez kimseler olduklarını göstermektedir. Nitekim Hucurât Sûresi'nde bu durum çok daha açık bir şekilde ifade edilmiştir. "De ki, 'İnanmadınız ama İslam olduk deyin; inanç henüz gönüllerinize yerleşmedi...'"<sup>170</sup>

Fâsıkların ahiretteki durumları ise, dünyadaki durumlarının doğal bir sonucudur. İster inkarcı fâsıklar olsun ister nifak ehlinde olan fâsıklar olsun, asla bağışlanmayacaklar<sup>171</sup> ve ateşe atılacaklardır.<sup>172</sup> Onların bağışlanmayışlarının ve azaba uğratılışlarının sebebi, yeryüzünde haksız yere kibirlenmeleri ve Allah'a itaatten çıkmalarıdır.<sup>173</sup>

Sonuç olarak, fâsık kavramına, Kur'an'da ve İslam Kelam tarihi içerisinde yüklenen farklı anlamları ve bu farklılığın nereden kaynaklandığını şöyle özetleyebiliriz:

Her şeyden önce, Kelam literatüründe fâsıkın tartışma konusu olması, onun "mürtebib-i kebîre" kavramı ile özdeşleştirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Hariciler bu kavramı, teorik bir inceleme konusu olduğu için değil, pratik amaçlarına uygunluğundan dolayı kullanmışlardır.<sup>174</sup> Onlar Mü'min'in ya da fâsıkın kim olduğu üzerinde durmaksızın doğrudan mürtebib-i kebîre'yi kâfir olarak kabul etmişlerdir. Haricîlerin bu katı ve İslam ümmetinin birliği açısından son derece tehlikeli yaklaşımına, Mürcîler karşı yönde fakat aynı derecede bir aşırılıkla anlaşılmaz ve sorumsuz bir tutum sergileyerek, fâsıkı gerçek bir mü'min olarak kabul etmişlerdir. Mu'tezile ise onu ne mü'min ne de kâfir olarak görmüş, bu ikisi arasında orta bir yerde olduğunu söyleyerek tevbe etmeden öldüğü takdirde ebedî cehennemlik olacağını ileri sürmüştür. Ehl-i Sünnet'e gelince, mürtebib-i kebîre konusunda olumlu görüşler ileri

---

165- Haşr, 59/19.

166- Ahkaf, 46/35.

167- İsrâ, 17/16.

168- Tevbe, 9/58.

169- Tevbe, 9/44.

170- Hucurât, 49/14.

171- Münafikûn, 63/6.

172- Secde, 32/20.

173- Ahkaf, 46/20.

174- Bu meseleyi, müslümanların gündemine ilk getiren kişiler olan Hâricîlerin esas amacı, siyasî nitelikliydi. Konu daha sonra teorik planda bir tartışma konusu olmuştur. Bu konunun geniş ve güzel bir değerlendirmesi için, bkz., İzutsu, Toshihiko, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, çev: Selahaddin Ayaz, İst., 1984, s. 11-21.

sürmekle birlikte, fâsıkı, kebîre (büyük günah) sahibi bir mü'min olarak kabul ettikleri için kavram kargaşasına yol açmışlardır. Aslında bütün bu ayrılıkların kaynağı, fâsık kavramının Kur'anî bir bütünlük içerisinde değil de, her fırkanın kendi anlayışı doğrultusunda yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Halbuki fâsık kavramı, Kur'an'da sadece, kâfirler ve münâfıklar için kullanılmıştır. Kur'an'a göre fâsık, inancı ve davranışları sapkın olan kimsedir. Bu nedenle o, Allah'ın, şirk hariç diğer günahlarından dilediğini bağışlayacağı grubun içerisinde yer almamaktadır. Allah fâsıkları, fisklarından dolayı asla bağışlamayacaktır. Böylesine ağır bir tehdit ve ceza, bir mü'min için asla sözkonusu değildir.

Kısacası, Allah tarafından bu kadar ağır ve ciddi ithamlara maruz kalan kimselerin sıfatı olan bir kavramın, rastgele kullanılması kavram kargaşasına yol açacağından, kanatimize göre, onu mürtekib-i kebîre ile karıştırmamak ve ayrı olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Kafire ve münafıka yakıştırılan bir ismin, mü'min için de kullanılması, gerçekten tam bir anlamsal kaosa yolaçmış ve insanlar bu konuda ihtilaftan kurtulamamışlardır. Biz, Kur'an'ın verdiği anlamdan başkasını vermekten kaçınarak, fâsıkların, sadece kâfirler, müşrikler ve münâfıklar olduğunu söylemekle yetiniveriz.

#### BİBLİYOGRAFYA

Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Muhammed Sultan el-Herevî, Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber, Dâru'l-Kutub, Beyrut, 1984.

Bagavî, Ruknuddin Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud el-Ferrâ, Me'âlimu't-Tenzil fi't-Tefsir, Bombay, 1269.

Bağdadî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, Usûlu'd-Din, Dâru'l-Medîne, Beyrut, trhsz.

Bağdâdî, el-Fark Beyne'l-Firak, çev: Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara, 1991.

Beydavî, Nâsıruddin Abdullah b. Ömer, el-Kâdî, Envâru't-Tenzil, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Cevherî, İsmail b. Hammad, es-Sihâh, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1990.

Cürcânî, Seyyid Şerif, Kitâbü't-Ta'rifât, baskı yeri yok, 1300.

Cürcânî, Seyyid Şerif, Şerhu'l-Mevâkıf, Mısır, 1907.

Cüveynî, İmamı'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdillâh, el-Akîdetü'n-Nizâmiyye, Mısır, 1948.

el-Ahmedî, el-Mesâil ve'r-Rasâil el-Merviyeye ani'l-İmam Ahmed b. Hanbel fi'l-Akîde, Dâru Taybe, Riyad, 1412

el-Arabî, Ebu Bekr b. Muhammed b. Abdillâh, Ahkâmu'l-Kur'an, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1988.

el-Askeri, Ebu Hilal, el-Furûku'l-Lugaviyye, Mektebetü Basîretî, Kum, 1353.

el-İcî, Adudüddin, el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam, Beyrut, trhsz.

el-İsfehânî, Râgıb, el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân, Tahran, 1379.

el-İsferâyinî, Ebu'l-Muzaffer, et-Tabsir Fi'd-Din, Kahire, 1940.

Emin, Ahmed Duha'l-İslam, Mısır, 1934.

Emin, Ahmed Fecru'l-İslam, Mısır, 1928.



- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în, et-Temhîd, (terc: Mustafa Said Yazıcıoğlu), Basılmamış Lisans Tezi, Ankara, 1971.
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în, Tabsıratu'l-Edille, tahkik, Claude Salamé, Dimeşk, 1993.
- es-Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Aziz, Garîbu'l-Kur'an, tahkik, Ahmed Abdülkadir Salahiye, Dimeşk, 1993.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, İstanbul, 1928
- Eş'arî, el-Luma, Beyrut, 1953.
- Eş'arî, Kitâbu'l-İbâne, Haydarabad, 1321.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed, Tezhîbu'l-Luğa, Kahire, 1964-1967.
- İbn Atıyye, el-Garnatî, el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri Kitâbi'l-Azîz, Mağrib, 1977-1981.
- İbn Ebi'l-Iz el-Hanefî, Şerhu'l-Akideti't-Tahavî, Beyrut, 1993.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, el-Fasl Fi'l-Milel ve'n-Nihal, Mısır, 1317.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, Tefsir, (İhtisar ve Tahkik: Muhammed Ali Sâbûnî), Derse'âdet, trhsz.
- İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, Beyrut, 1389/1970.
- İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, Tabakâtü'l-Mu'tezile, Beyrut, 1961.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac, Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzir, Beyrut, 1987.
- İzutsu, Toshihiko, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, çev: Selahaddin Ayaz, İst., 1984.
- İzutsu, Toshihiko, Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar, çev: Selâhattin Ayaz, İstanbul, 1991.
- Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Huseyn, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Kahire, 1988.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, Tefsîr, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1985.
- Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed el-Askalânî eş-Şâfiî, et-Tenbîh, tahkik, Yaman b. Sa'düddin el-Meyâdinî, Ramdîye li'n-Neşr, 1994.
- Maturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, K. et-Tevhid, tahkik, Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, 1970.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, İ'tikadâtü'l-Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn, Kahire, 1938.
- Semerkandî, Ali Bekr b. Muhammed b. Ahmed, Şerhu't-Te'vilâti'l-Mâturidî, Süleymaniye, Hamidiye Böl., kayıt no: 176.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, el-Milel ve'n-Nihal, Tahkik, Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1961.
- Taberi, Ebû Ca'fer b. Cerîr, Tefsir, Beyrut, 1992
- Taftazânî, Sa'du'ddin Mesud b. Ömer, Şerhu'l-Akâid, Kahire, 1939.
- Tehanevî, Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn, Dâru Sâdır, Beyrut, 1298.

Bilindiği üzere, Cenâb-ı Allâh'ın güzel isimleri (Esmâ-i Hüsnâ)'sı vardır. Bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli âyet-i kerîmelerde belirtilmiştir. Allah Taâlâ, yüce zâtını bizlere tanıtırken şöyle buyurmaktadır :

® AĒ «€ «€€ «€»«– «€Ā'Ē– €A «€ "Ā«j ħ  
Ā« €È «€"ĀĒ« Ē «€ – Ē ĀĒ «€€"Ī" «€Ō€

"O, yaratan, var eden, varlıklara şekil veren Allâ'dır. En güzel isimler (el-Esmâü'l-Hüsnâ) O'na mahsustur. Göklerde ve yerde olanlar O'nun şânını yüceltmektedir. O gâlibdir ve her şeyi hikmeti uyarınca yapandır. "<sup>4</sup> \_

"A«j «€O"EE €€EA

"En güzel isimler (el-Esmâü'l-Hüsnâ) Allâh'a mahsustur. O'na o isimlerle duâ ediniz... "<sup>5</sup> \_

Diğer bir âyet-i kerîme de şöyledir :

® €€ « €Ē« «€€A Ē « €Ē« «€–OAE IO«Ī A«

"De ki : İster Allâh diye, ister Rahmân diye duâ edin. Çünkü en güzel isimler (el-Esmâü'l-Hüsnâ) O'na mahsustur. "<sup>6</sup>

€A €«O AĒ €A «€ "Ī

"Allah, kendisinden başka ilâh olmayandır. En güzel isimler O'na mahsustur. "<sup>7</sup>

Görüldüğü gibi bu âyetlerin hepsinde en güzel isimlerin (el-Esmâü'l-Hüsnâ) Allah'a mahsus olduğu belirtilmekte, ancak sayı verilmemektedir. Meşhur hadis kitaplarında şu hadîs-i şerîfte bu isimlerin 99 adet olduğu belirtilmektedir :

"Şüphesiz Allâh'ın doksandokuz ismi vardır. Kim onları esberleyip, mânâsını düşünerek onun kadar sayarsa<sup>8</sup>, cennete girer. "<sup>9</sup>

Aynı hadîsin Tirmizî ve İbn-i Mâce'deki metninden sonra Allah'a mahsus olan bu isimler de sayılmıştır. Burada sayılan isimler şunlardır : Allâh (c.c.), er-Rahmân, er-Rahîm, el-Melik, el-Kuddûs, es-Selâm, el-Mü'min, el-Müheymin, el-Azîz, el-Cebbâr, el-Mütekebbir, el-Hâlık, el-Bâri', el-Musavvir, el-Gaffâr, el-Kahhâr, el-Vehhâb, er-Rezzâk, el-Fettâh, el-Alîm, el-Kâbız, el-Bâsit, el-Hâfid, er-Râfi', el-Muizz, el-Müzill, es-Semî', el-Basîr, el-Hakem, el-Adl, el-Latîf, el-Habîr, el-Halîm, el-Azîm, el-Gafûr, eş-Şekûr, el-Aliyy, el-Kebîr, el-Hafîz, el-Mukîr, el-Hasîb, el-Celîl, el-Kerîm, er-Rakîb, el-Mücîb, el-Vâsi', el-Hakîm, el-Vedûd, el-Mecîd, el-Bâis, eş-Şehîd, el-Hak, el-Vekîl, el-Kavî, el-Metîn, el-Velî, el-Hamîd, el-Muhsî, el-Mübdi', el-Muîd, el-Muhyî, el-Mümîr, el-Hayy, el-Kayyûm, el-Vâcid, el-Mâcid, el-Vâhid, el-Ehad, es-Samed, el-Kâdir, el-Muktadir, el-Mukaddim, el-Muahhir, el-Evvel, el-Âhir, ez-Zâhir, el-Bâtın, el-Vâlî, el-Müteâl, el-Birr, et-Tevvâb, el-Muntekım, el-Afüvv, er-Raûf, Mâlikü'l-Mülk, Zü'l-Celâli ve'l-İkrâm, el-Muksit, el-Câmi', el-Ganî, el-Muğnî, el-Mâni', ed-Dârr, en-Nâfi', en-Nûr, el-Hâdî, el-Bedî', el-Bâkî, el-Vâris, er-Reşîd, es-Sabûr<sup>10</sup>

bakımdan, ya "Esmâ-i Hüsnâ" şeklinde Farsça tamlama olarak, ya da "el-Esmâü'l-Hüsnâ" şeklinde Arapça tamlama olarak kullanmak gerekmektedir.

<sup>4</sup> Haşr LIX, 24.

<sup>5</sup> A'râf VII, 180.

<sup>6</sup> İsrâ XVII, 110.

<sup>7</sup> Tâhâ XX, 8.

<sup>8</sup> Bu şekilde tercüme için bkz. Ali Osman Tatlısu, **Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi**, Ankara 1972, s. 13, 14.

<sup>9</sup> Buhârî, **Sahîh**, Tevhîd, 12; Şurût, 18; Daavât, 83; Müslim, **Sahîh**, Tevhîd, 5; Tirmizî, **Sünen**, Daavât, 83; İbn-i Mâce, **Sünen**, Duâ, 10.

<sup>10</sup> Burada Allah'ın 99 ismi sayılmış olmakla beraber, Allâh'ın isimlerinin 99'dan ibârit olmadığı ve başka isimlerinin de olduğu kabul edilir.

Bir hadîs-i şerîfde de, "*Ey Allâh'ım! Sana en güzel isimlerlerinin hepsiyle duâ ederim...*"<sup>11</sup> buyurulmuştur.

## 2. Esmâ-i Hüsnâ'nın Havâssı

Allâh'ın isimlerinin her birinin lugat mânâsı vardır. Bu isimler Cenâb-ı Allâh'ın kudretinin değişik şekillerde tecellîlerinin isimleridir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu isimler, hemen hemen her yerde taşıdığı mânâyâ uygun ve Cenâb-ı Allâh'ın kudretinin tecellîsini ifâde edecek tarzda kullanılmıştır. Müslümanlar Cenâb-ı Allâh'dan bir dilekte bulunacakları zaman veya duâ edecekleri zaman genellikle Allâh'ın isimlerinden bazılarını zikrederek dilekte bulunurlar ve duâ ederler. Meselâ, bol rızık istemek için O'nun Rezzâk olduğunu, günahlarını afvetmesini diledikleri zaman O'nun Rahîm, Gafûr ve Afüvv olduğunu vurgularlar; çok bunaldıklarında O'nun Vâsi' ismiyle kendilerine ferahlık nasib etmesini dilerler. Bu örnekler daha da çoğaltılabilir. Zaten yukarda verdiğimiz İsrâ sûresi 110. âyette de, "ister Allâh diyerek, ister Rahmân diyerek" duâ edilebileceği belirtilmiştir. Buradan dilek ve duânın, amacına göre Allah'ın isimlerinden biri seçilerek yapılabileceğini düşünmek mümkündür.

Bu kelime ve lugat mânâları dışında Esmâ-i Hüsnâ'nın her birinin ayrı bir özelliğinin olduğu kabul edilir. Bazı dileklerin ve istenilen şeylerin yerine gelmesi, duâların kabul edilmesi için, ya da bazı sıkıntıların gitmesi, hastalıkların geçmesi ve buna benzer hususlar için Allâh'ın bazı isimlerinin belli miktarlarda zikredilmesi gerektiğine, ya da o miktarlarda zikredildiği zaman istenilenin yerine geleceğine inanılır. İşte buna "Esmâ-i Hüsnâ'nın havâssı (hususiyetleri, özellikleri)" denir. Esmâ-i Hüsnâ'nın bu özelliklerini anlatan bazieserler de yazılmıştır. Bunlardan bazıları şu eserlerdir :

1. Şeyh Şihâbüddîn et-Tebrîzî, **Havâssu Menâfii Esmâi'llâhi Taâlâ**, Süleymaniye Kth. Serez Bl. No. : 347/2, vr. 47a - 48a,

2. Nahîfî, **Şerh-i Şâfi ez-an Nahîfî**, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kth., M. Con. Bl. No. : 695, vr. 41b - 51a.

3. İmâm Şebrâvî, **Şerhu Esmâi'llâhi'l-Hüsnâ ve Havâssuhâ**, Mısır 1304/1886.

Halk arasında Esmâ-i Hüsnâ'nın havâssı meselesi oldukça yaygındır. Hattâ halk arasında, elden ele dolaşan, bu husuları anlatan kitaplar vardır. İnsanlar derdlerinden kurtulmak, sıkıntılarını atlatabilmek, dilek ve arzularının yerine gelmesini sağlamak amacıyla bunlardan istifâde etme yolları ararlar. Halk arasında dolaşan bu eserlerden birisi de **Kenzü'l-Havâss**<sup>12</sup> isimle eserdir. Bu kitapta Esmâ-i Hüsnâ'nın havâssı genel olarak şöyle anlatılmaktadır :

"İşbu Esmâ-i Celîle-i Hüsnâ'yı her gün sabâh namâzını müteâkib okuyan kimse dünyâ ve âhirette azîz olur. Azâb-ı kabrden, cehenneme duhûlden mahfûz olup cennete girer.

Herhangi bir maksad-ı hayriyye ve kazâ-yı hâcet niyyeti ile Esmâ-yı Hüsnâ'yı sülûs-i ahîr-i leytle kırkbir def'a okuyup, ba'dehû dergâh-ı Kâdıyü'l-hâcât'dan taleb ider ise, o hâceti bi-izni'llâhi taâlâ revâ olur.

Her gün sabâh namâzını müteâkib Esmâ-i Hüsnâ'yı kırâat iden kimse o gün akşama kadar ve akşam namâzını müteâkib kırâat iden kimse de o gece sabâha kadar şerr-i şeytândan ve bi'l-cümle belâ ve kazâdan emîn ve mahfûz olur."<sup>13</sup>

Adı geçen eserde her ismin havâssı ayrı ayrı anlatılmaktadır. Bunlardan sâdece ikisini örnek olarak vermek istiyoruz :

"el-Kerîm İsm-i Celîli :

1. "Yâ Kerîm" ism-i şerîfinin zikrine muvâzabet iden kimseye Cenâb-ı Hak, müşkilâtsız rızık ihsân buyurur. Dûçâr-ı fakr u zarûret olan kimse bu zikri i'tiyâd idinür ve bâb-ı Kâdıyü'l-hâcât'a kalben ilticâ eder ise o fakr u zarûretten kurtulur. Eğer, "Yâ Kerîm, Yâ Vehhâb ve Yâ Ze't-tavl" sûretinde zikr iderler ise te'sîrât-ı acîbesi pek çabuk müşâhede olunur.

2. Vefk-ı şerîfini yazup üzerinde taşıyan kimse metâlibiniñ bilâ-müşkilât müyesser olduğunu görerek kendi de dûçâr-ı hayret olur. Bu vefk-ı celîli hâmil bulunan ve her gün ala's-Sabâh, 48 def'a "Yâ Kerîm" zikriyle iştigâl iden zâtın rızkı bol olur. Cenâb-ı Hak anı niam-i zâhire vü bâtnasına nâil kılar.

Ba'z-ı ulemâ-yı havâss bu ismi şerîfin vefkını bu sûretle tanzîm itmişlerdir."<sup>14</sup>

<sup>11</sup> İbn-i Mâce, a.g.e., Duâ, 9; Mâlik b. Enes, **Muvatta'**, Şi'r, 12.

<sup>12</sup> Seyyid Süleymân el-Hüseynî, **Kenzü'l-Havâss (Keyfiyyet-i Celb ü Teshîr)**, Cem'iyet Kth. neşri, Tevsî-i Tâat Matbaası, 1332/(1916).

<sup>13</sup> Seyyid Süleymân el-Hüseynî, a.g.e., s. 27.

<sup>14</sup> Seyyid Süleymân el-Hüseynî, a.g.e., s. 108, 109.

"el-Müntakım ism-i celili :

1. Bu ism-i celilü'l-kadri zikre muvâzabet iden kimse bir zâlimiñ zulmünden ve şerr-i a'dâdan masûn ve mahfûz olur. Her gün 602 def'a "Yâ Müntakım" okuyan zâta bir kimse fenâlık idemez.

2. Bir zâlim-i müstehak ve fâsık-ı elîkiñ helâki için bir kimse tenhâ bir mahalde târet-i kâmile ile kıbleye müteveccihen oturup, 2636 def'a "Yâ Müntakım" didikden soñra, "Ey Müntakım-ı Cebbâr, fülân b. fülândan inîtkâmımı al." diye duâ ider ve bunu yedi gece birbirini müteâkib icrâ eyler ise zâlim-i müstehak helâk olur.

3. Bu ism-i şerîfiñ vefkını bir kurşun levha üzerine yazup, üzerine 603 def'a "Yâ Müntakım" okudukdan soñra sar'aya mübtelâ olan kimseniñ üzerine ta'lîk olunur ise, bi-izni'llâhi taâlâ marîz ifâkat bulur. Aña musallat olan cin muhterik olur."<sup>15</sup>

İbn-i İsâ'nın babası için yazdığı manâkıbnâmede, Şeyh İsâ'nın insanlara bazı dileklerinin yerine gelmesi için bazı isimlerin zikrini tavsiye ettiği anlaşılmaktadır :

Akhisar'da Şeyh İsâ'nın komşusu olan bir karı-koca arasında geçimsizlik zuhûr eder. Neredeyse ayrılacak noktaya gelmişlerdir. Fakat iki kız ve üç oğul sâhibi olan anne ayrılmak istememektedir. Kocasından habersiz Şeyh İsâ'ya durumu anlatır. O da kadına, her gün, 614 def'a "Yâ Halîm Yâ Şekûr" okumasını tavsiye eder. Kadın, bunları okumaya başlar ve devâm eder. Günler geçtikçe kocası yumuşar ve araları gittikçe düzelir. Fakat bu sefer kadın geçimsiz hâle gelir. Bunun üzerine kocası kadından habersiz Şeyh'e durumu anlatır ve nasıl düzelebileceğini sorar. Şeyh İsâ, ona da, günde, 744 kere "Yâ Muktedir" okumasını tavsiye eder. O da bu tavsiyeye uyarak her gün belitilen sayıda, "Yâ Muktedir" ismini okur. Günler geçtikçe kadın düzelir ve böylece yuva yıkılmaktan kurtulur<sup>16</sup>.

### 3. Esmâ-i Hüsnâ Şerhleri

Hadiscilerce mevzû kabul edilen bir haber<sup>17</sup> şâirlerimizi çok sayıda manzum ve mensur "kırk hadis tercümeleri" yazmaya sevk etmiştir<sup>18</sup>. Bunun gibi, yukarıda zikrettiğimiz âyet ve hadislerdeki bazı hususlar da Esmâ-i Hüsnâ şerhlerinin yazılmasının temelini oluşturmuştur.

Haşr sûresi 24. âyette, en güzel isimlerin Allâh'a mahsus olduğu belirtildikten sonra, "Göklerde ve yerde olanlar O'nun şânını yüceltmektedirler." ifâdesi yer alıyor. A'râf sûresi<sup>180</sup> âyette de, yine en güzel isimlerin Allâh'a mahsus olduğunun beyânından sonra, "O'na o isimlerle duâ edin." buyurulmuştur. İbn-i Mâce ve **Muvatta'** hadîsinde belirtildiği üzere, Peygamberimiz de, " o isimlerin hepsiyle duâ" etmiştir. Diğer hadîs-i şerîfte de, Esmâ-i Hüsnâ'yı ezberleyip sonuna kadar sayanın cennete gireceği müjdesi verilmiştir. İsrâ sûresi 110. âyette de Allâh'ın hangi adı anılarak duâ edilirse edilsin farketmeyeceği özellikle vurgulanmıştır.

İşte bütün bu teşvik ve müjdeler, müslümanlar arasında, özellikle de târifatlarda ve tasavvuf erbâbı arasında Esmâ-i Hüsnâ zikrine özel bir önem verilmesine vesîle olduğu gibi, kalem erbâbına ve şâirlere de ilhâm kaynağı olmuş ve Esmâ-i Hüsnâ ile ilgili birçok eser vermelerinin sebebini teşkil etmiştir. Bu meyânda çok sayıda manzum ve mensur Esmâ-i Hüsnâ şerhinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

İlk Esmâ-i Hüsnâ şerhleri Arapça ve mensur olarak yapılmıştır. Bu şerhlerin büyük bir kısmı Arap âleminde ve Arap olanlar tarafından yapıldığı gibi, önemli bir kısmı da Arap âleminin dışında ve Arap olmayanlar tarafından yazılmıştır.

Tesbit edebildiğimiz Arapça Esmâ-i Hüsnâ şerhlerinin, mensur olanlarından önemli bazılarını, sêdece isim olarak şöyle sıralayabiliriz :

1. Ebû Bakr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî (öl.: 458/1065), **Kitâbu Esmâ'i'llâhi ve"-s-Sifât.**

2. Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hüseyin el-Kuşeyrî (öl.: 465/1072), **Şerhu'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ.**

3. Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (öl.: 505/1111), **el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ.**

4. İbn-i Berrecân Ebu'l-Hakem Abdüsselâm b. Abdurrahmân b. Muhammed el-İşbilî el-Endelüsî (536/1141). **Şerhu'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ.**

5. Fanrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî (öl.: 606/1209), **Şerhu'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ.**

6. Sadrüddîn Muhammed b. İshâk el-Konavî (öl.: 672/1273), **Şerhu'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ.**

<sup>15</sup> Seyyid Süleymân el-Hüseynî, a.g.e., s. 154.

<sup>16</sup> Bkz. İbn-i İsâ, **Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddîn**, vr. 23a, 23b.

<sup>17</sup> Bu konuda bkz. Ali Yılmaz, "Edebiyatımızda 'Kırk Hadis'ler", **İlim ve Sanat**, sayı : 15, Eylül-Ekim 1987, İstanbul, s. 85 - 88.

<sup>18</sup> Bkz. Abdülkadir Karahan, **İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama Tercüme ve Şerhleri**, 2. baskı, Ankara 1991.

7. Abdullâh b.Ömer el-Beyzâvî (685/1286), **Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ**.
8. Şeyh İmâm Süleymân et-Tilemsânî (öl.: 690/1291), **Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ**.
9. Ali b. Şihâbüddîn el-Hemedânî (öl.: 786/1384), **Şerhu'l-Esmâi'llâhi'l-Hüsnâ (Hakâyıku'l-Esmâ)**.
10. Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî (öl.: 816/1413), **Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ**.
11. Ubeydullâh b. Muhammed es-Semerkandî (öl.: 953/1546), **Şerhu'l-Esmâi'llâhi'l-Hüsnâ**.
12. Aliyyü'l-Kârî Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî (1010/1601), **er-Rütbetü'l-Ulyâ fi Şerhi'l-Esmâi'l-Hüsnâ**.<sup>19</sup>

Arapça manzum Esmâ-i Hüsnâ şerhleri de şunlardır :

1. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dimyâtî ed-Deyrûtî (öl.: 921 /1515), **Manzûmatü Esmâi'llâhi'l-Hüsnâ**.
2. Handânî (XVI. y.y.), **Kasîdatü'l-Esmâi'l-Hüsnâ (Kasîde-i Esmâü'l-Hüsnâ alâ-Tertîbi'l-Hurûfi ve Menâzili'l-Kamer)**.
3. Abdülganî en-Nablûsî (1143/1731), **Manzûmatü Esmâi'llâhi'l-Hüsnâ**.
4. es-Seyyid Mustafâ el-Bekrî (1162/1749), **Manzûmatü Esmâi'llâhi'l-Hüsnâ**.
5. Haşmet Efendi (Haşmet b. Abbâs-ı Pîrânî) (1182/1768), **Manzûme-i Ta'rîfâtü'l-Esmâi'l-Hüsnâ**.
6. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Adevî ed-Darîr (öl.: 1201/1786), **Manzûmatü Esmâi'llâhi'l-Hüsnâ (et-Teveccühü'l-Esnâ bi-Nazmi Esmâi'llâhi'l-Hüsnâ)**.
7. Ahmed b. Süleymân el-Evrâdî (öl.: 1275/1858), **Manzûmatü Esmâi'llâhi'l-Hüsnâ**.
8. Sa'd-ı Bâz (öl.: 1289/1872), **Manzûmatü Esmâi'llâhi'l-Hüsnâ**.<sup>20</sup>

Farsça olarak da Esmâ-i Hüsnâ şerhleri yapılmıştır. Bunlardan tesbit edilebilenler şunlardır :  
Mensur olanlar :

1. Çarhî Ya'kûb b. Osmân (öl.: 851/1447), **Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ**.
2. Abdurrahmân Ahmed el-Câmî (Molla Câmî) (öl.: 898/1492), **Muammâ-yı Câmî (Risâle-i Muammâ-yı Nefise)**.
3. Yazarı belli olmayan **Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ**.
4. Yazarı belli olmayan başka bir **Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ**.

Manzum olanlar :

1. Hüseyin b. Muhammed el-Hüseynî eş-Şîrâzî (Mîr Hüseyin) (öl.: 904/1499), **Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ**.
2. Nasrullâh Riyâzî-i Şîrâzî, **Esmâü'l-Hüsnâ**.<sup>21</sup>

Esmâ-i Hüsnâ şerhleri Türk edebiyatında epeyce çoktur. Bunların bir kısmı mensur olduğu halde, birçokları manzum olarak yapılmıştır. Bunlardan önemli bulduklarımızı sâdece yazar ve eser adıyla zikretmek istiyoruz.

Mensur olanlar :

1. Sinânüddîn-i Yûsuf (Sinân Paşa) (öl.: 891/(1486), **Tazarru'-nâme**.
2. Abdullâh-ı Simâvî (Şeyh-i ilâhî) (öl.: 893/(1487), **Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ**.
3. Şeyh Şa'bân-ı Velî (öl.: 976/1568), **Vird-i Settâr ve Tercümesi**.
4. Ebu's-Suûd el-İmâdî (öl.: 982/1574), **Duâ-nâme-i Ebu's-Suûd**,
5. Muhammed Niyâzî-i Mısrî (öl.: 1105/1693), **Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ Risâlesi**.
6. Muhammed İbrâhîm. **Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ**, İstanbul 1326/1908.
7. Mehmet Hamdi Erdem, **Esmâü'l-Hüsnâ (Tanrının Güzel İsimleri Şerhi)**, İstanbul 1945.
8. M. İhsan Oğuz, **Şerhu Risâle- Esmâü'l-Hüsnâ**, Kastamonu 1963.
9. Ali Osman Tatlısu, **Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi**. Bu şerhin birçok baskısı yapılmıştır. (Elimizdeki Yağmur Yayınları, İstanbul 1982, 7. baskıdır.)
10. Metin Yurdagür, **Allâh'ın Sıfatları (Esmâü'l-Hüsnâ)**, İstanbul 1984. <sup>22</sup>

<sup>19</sup> Bunlarla birlikte yazarı belli olan ve olmayan diğer Arapça mensur Esmâ-i Hüsnâ şerhleri hakkında geniş bilgi için bkz. H. İbrahim Şener, **Türk Edebiyatında Manzum Esmâü'l-Hüsnâlar**, basılmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1985. s. 47 v.d..

<sup>20</sup> Bunlar hakkında geniş bilgi için bkz. H. İbrahim Şener, a.g.e., s. 61 v.d..

<sup>21</sup> Geniş bilgi için bkz. H. İbrahim Şener. a.g.e., s. 65 v.d..

Manzum olanlar :

1. Şeyhoğlu Mustafâ, (öl.: 804/1401), **Manzûm Havâss-ı Esmâ-i Hüsnâ**.
2. Hüseyin b. Ahmed-i Sirozî 1000/1591), **Esmâ-i İlâhî Kasîdesi**.
3. Dervîş Subhî-i Burusavî (X y.y.), **Mukaddime-i Der-iktizâ-i Şerh u Nazmü'l-Esmâ-i Hüsnâ**.
4. Hâkim Seyyid Muhammed Efendi (öl.: 1184/1770), **Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi**.
5. Trabzonî Ahmed Şâkir Paşa (öl.: 1234/1818), **Ravd-ı Verd (Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi)**, İstanbul 1328/1908.
6. İsmâîl Sâdık Kemâl b. Muhammed Vecîhî Paşa (öl.: 1310/1892), **Âsâr-ı Kemâl ( Şerhu'l-Esmâ-i Hüsnâ)**, İstanbul 1284/1867.
7. İbrâhîm-i Cûdî (1345/1926), **el-Kenzü'l-Esnâ fi- Şerhi'l-Esmâ-i Hüsnâ**, Trabzon 1325/1907.
8. Bıçakçı-zâde İsmâîl Hakkı b. Osman (öl.: 1352/1933), **Esmâü'l-Hüsnâ'nın Nazmen Tefsîri**.
9. Enver Tuncalp, **Allah'ın Güzel İsimleri (Esmâü'l-Hüsnâ)**, Ankara 1960.
10. Veli Recâi Velibeyoğlu, **Esmâü'l-Hüsnâ (En Güzel İsimler)**, Mucur 1962.
11. Mehmet Topkaya, "Esmâü'l-Hüsnâ", **Diyânet Gazetesi**, 76/3, 81/10, 83/2, 84/4, 86/9, 87/9 88/7, 89/5, 223/13, 224/13, 225/13, 226/5, 228/14, Ankara, 1973-1980.
12. Hamdi Efendi, **Münâcât ve Manzum Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi**.<sup>23</sup>

Görüldüğü üzere, gerek mensur, gerekse manzum Esmâ-i Hüsnâ şerhi geleneği İslâm âleminin edebiyat çevrelerinde oldukça rağbet görmüş bir meşgale alanı olmuştur. Sadece yazar ve eser isimlerini yazdığımız bu Esmâ-i Hüsnâ şerhlerine, yeni kaynak ve kütüphâne taramalarıyla birçok yeni ilâvelerin yapılabileceğinden hiç şüphe yoktur.

Bir örnek olması bakımından **Osmanlı Müellifleri** isimli kaynak eserimizde yapılan bir tarama neticesinde tesbit edilmiş olan Esmâ-i Hüsnâ şerhlerini, sâdece yazar ve eser ismi ile takdim etmek istiyoruz :

1. Ebû Abdullâh Muhammed Muhyiddîn b. Süleymân Rûmî-i Kâfiyeci (öl.: 879/1474), **Şerhu'l-Esmâ-i Hüsnâ** (II, 5).
2. Lâmiî Çelebi (öl.:938/1331-32), **Şerh-i Muammâ-yı Esmâ-i Hüsnâ, Mir'âtü'l-Esmâ ve Câm-ı Cihân-nümâ** (II 493).
3. Bahâüddîn-zâde Muhyiddîn Muhammed Efendi (öl.:951/1544), **Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ** (I, 41).
4. İbn-i İsâ-yı Saruhânî (öl. 967/1559-60), **Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ** (I, 18).
5. Selâmî Mustafa Efendi (öl.: 993/1585), **Risâletü'r-Reşâd fû Tahkîki Sebîli's-Sedâd** (I, 8).
6. Subhî Muhammed Ali Çelebi (öl.: h. X/m. XVI. y.y.), **Esmâ-i Hüsnâ Şerhi** (II, 284).
7. Muhammed Muhyiddîn-i Gülşenî (öl.: 1014/1605-06), **Risâle fi-Beyâmı Esmâ-i Hüsnâ** (I, 163).
8. Zeynelâbidîn b. Halîl Efendi (öl.: 1056/1646). **Zeynü'l-Bedûr Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ** (III, 219).
9. Muhammed Niyâzî-i Mısrî, **Şerhu'l-Esmâ-i Hüsnâ** (I, 173). (Bu, yukarıda da zikredilmişti.)
10. Haşmet Efendi, **Esmâ-i Hüsnâ Manzûmesi** (II, 141). (Yukarıda zikredilmişti.)
11. Hâkim Seyyid Muhammed Efendi, **Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi** (I, 142). (Yukarıda da zikredilmişti.)
12. Lutfullâh b. Muhammed-i Erzurûmî (öl.: 1202/1287-88), **Meâricü'n-Nûr fi Şerhi'l-Esmâ-i Hüsnâ** (I, 12).
13. Trabzonî Şâkir Ahmed Paşa, **Ravd-ı Verd (Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi)** (II, 265). (Yukarıda zikredilmişti.)
14. İbrâhîm Nûrüddîn Efendi (öl.: 1260)/1818-19), **Ferâidü'l-Leâlî fi-Şerhi Esmâ-i Hüsnâ** (I, 38).
15. Muhammed Rüstem Râşid Efendi (öl.: 1280/1863-64), **Esmâ-i Hüsnâ Şerhi** (I, 77).
16. Muhammed Şerîf Efendi (1308/1890-91), **Esmâ-i Hüsnâ Şerhi** (I, 340).
17. Süleymân Hakkı Efendi (1315/1897-98), **Esmâ-yı Hüsnâ Manzûmesi** (I, 330).<sup>24</sup>

#### 4. İbn-i İsâ'nın Esmâ-i Hüsnâ Şerhi

<sup>22</sup> Bunlar hakkında geniş bilgi ve daha başka mensur Esmâ-i Hüsnâ şerhleri için bkz. H. İbrahim Şener, a.g.e., s. 121 v.d..

<sup>23</sup> Bu Esmâ-i Hüsnâ şerhlerinin nüshaları, muhtevâları ve diğer özellikleri hakkında geniş bilgi için bkz. H. İbrahim Şener, a.g.e., s.128 v.d..

<sup>24</sup> Bu liste, Arş. Gör. Zülfikar Güngör tarafından Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde (Ank. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak) Türk-İslâm Edebiyatı Yüksek Lisans öğrencisi iken hazırladığı bir seminer çalışmasından alınmıştır.

Yukarıda **Osmanlı Müellifleri**'nden yapılan tarama sonunda ortaya çıkan listede de görüldüğü gibi, edebiyat târihimiz içinde yer alan Esmâ-i Hüsnâ şârihlerinden biri de, XVI. y.y. Osmanlı ilim adamı, mutasavvıf ve yazarlarından, Bayramiyye tarîkatı şeyhi İbn-i İsâ-yı Sarûhânî'dir<sup>25</sup>. Onun **Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ** isimli eseri, Allâh'ın 99 isminin manzum olarak şerhidir.

Şerh, "açma, ayırma; açıklama; en ince noktalarına kadar ele alıp anlatma" gibi mânâlara gelir. İbn-i İsâ da bu eserinde Allâh Tââlâ'nın güzel isimlerinin her birini ayrı ayrı ele alarak, o mübârek ismin anlamına uygun olarak nasıl tecellî ettiğini, insanların dünyâda karşılaştıkları ve karşılaşılabilecekleri hâdiselerin kendileri için hayra dönmesini ve sıkıntılardan kurtulmalarını, belli sayılarda zikrederek nasıl sağlayacaklarını anlatmaktadır.

Eserin ismi **Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**'dır. Ancak bazı elyazması nüshalarında, **Esmâ-i Hüsnâ Şerhi**, **Yâdigâr-ı Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**, **Şerâit-i Esmâ-i Hüsnâ**, **Esmâ-i Hüsnâ Hakkında Manzûme Şerhi**, **Havâssu'l-Esmâ-i'l-Hüsnâ** şeklinde değişik yazılmış olanları da vardır.

#### a Edebiyatımız İçindeki Yeri

İbn-i İsâ'nın **Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**'sı, yukarıda Türk edebiyatındaki Esmâ-i Hüsnâ şerhlerine örnek olabilecekleri sıralarken görüldüğü gibi, bu türdeki örneklerden birdir. İbn-i İsâ'dan bahseden kaynaklarda, sâdece onun böyle bir eserinin mevcûdiyeti belirtilmiş, hakkında başka bir bilgi verilmemiş ve herhangi bir değerlendirme de yapılmamıştır. Sâdece **Bahrü'l-Velâye**'de, "sekizyüz beyit" olduğu belirtilmiştir<sup>26</sup>. Yakın zamana kadar başka bir değerlendirme yapıldığına rastlayamadık.

Bunlara rağmen, İbn-i İsâ'nın bu manzum şerhinin en meşhur Esmâ-i Hüsnâ şerhi olduğu anlaşılmaktadır. Zîrâ, basılmamış olan bu eser, kütüphanelerimizde en çok nüshası bulunan Esmâ-i Hüsnâ şerhidir. Nüshalarının bu şekilde çok olması onun halk arasında yaygın olarak okunmuş olduğunu göstermektedir.

Merhum Âmil Çelebioğlu, bir eserinde bu şerhi, Kânûnî devrinde yazılmış dînî mesnevîlerden biri olarak zikrettikten sonra, "sekizyüz kûsur beyit civârındaki" bu manzûmeyi, "Devrinde ve daha sonraki devirlerde sahasında tanınmış eserlerdendir." şeklinde takdîm ediyor<sup>27</sup>. Merhum Çelebioğlu bir makâlesinde ise, bu eseri, Türk edebiyatında manzum Esmâ-i Hüsnâ şerhlerinin en önemli ve en meşhur örneği olarak takdîm ediyor<sup>28</sup>. Yine merhûm Âmil Çelebioğlu, başka bir makâlesinde bu şerhi şu şekilde değerlendiriyor : "Türk kültür ve edebiyat tarihinde bilhassa ulûm-ı hafîyye veya ulûm-ı garîbe (gizli ilimler, garip ilimler, occult sciences) nev'inden eserleriyle meşhur olan İlyas b. Mecdüddîn İsâ-yı Sarûhânî'nin 948/1541'de tamamladığı dokuzyüzcü beyit civârındaki ve mesnevî tarzındaki **Esmâ-yı Hüsnâ Şerhi**, sahasının tanınmış eserlerindendir."<sup>29</sup>

İbn-i İsâ'nın eserinin günümüzde yapılmış başka bir değerlendirmesini göremedik.

#### b. Yazılış Gâyesi ve Sebebi

<sup>25</sup> İbn-i İsâ'nın asıl adı İlyas'tır. Ancak babası Necdüddîn İsâ'yı Akhisâsî'ye izafeten "İbn-i İsâ" (İsaoğlu) diye tanınmıştır. 902/1496'da Akhisar (Manisa)'da doğmuştur. Akhisar, o sırada livâ olan Saruhan'a bağlı bir kasaba olduğu için "Sarûhânî" nisbetiyle anılır. Doğduğu yer ve memleketi olan Akhisar'a nisbet edilerek "Akhisâr" diye de anılır.

İbn-i İsâ, nerelerde olduğu belli olmamakta beraber medreselerde okumuş ve "ulûm-ı resmiyyeyi tahsîl" ederek yetişmiştir. "Ulûm-ı garibe" denilen cifr, havâs, vefk ve ilm-i nucûm gibi hususlarda özel bir ihtisasa sahip olduğu belirtilir. Çok şiir yazmış ve bu şiirlerinde tasavvufî konulara ağırlık vermiştir.

İbn-i İsâ, Bayramiyye tarikatının Akşemseddin yoluyla gelen Şemsiyye kolunun Tennûriyye şubesine mensuptur. Kendisinin sonra "İseviyye" adıyla yeni bir kol haline gelmiştir. Ancak bu kolun İbn-i İsâ'dan sonra nasıl devam ettiği belli değildir.

İbn-i İsâ adına, kütüphanelerimizde hepsi el yazması ondört adet kitap mevcuttur. Bunlardan birisi de **Şer-i Esmâ-i Hüsnâ**'dır.

İbn-i İsâ için bkz. İbn-i İsâ, **Menâkıb-ı Şeyh Mecdualdin**, İstanbul Belediyesi Ktb, Osman Ergin Yazmaları Bl. No: 323; Kâtip Çelebi, **Süllemü'l-Vusûl**, vr. 2946; a.g.y., **Keşfü'z Zünûn**, I, 913; 11, 1108, 1253, 1270; Müstakim-zâde, **Mecelletün Hisâb**, vr.. 406; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemü'l-Müellifin**, II, 315; Bursalı Mehmet Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 18.

<sup>26</sup> Bkz. Köstendilli Süleyman Şeyhî, **Bahrü'l-Velâye**, vr. 172a. Şerhin beyit sayısı üzerinde ileride durulacaktır.

<sup>27</sup> Bkz. **Kanunî Sultan Süleyman Devri Türk Edebiyatı**, s. 85.

<sup>28</sup> Bkz. "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler", **Şükürü Elçin Armağanı**, Ankara 1983, s. 156.

<sup>29</sup> Bkz. "Kültür ve Edebiyatımızda Allah (c.c.)", **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, sayı : 1, İstanbul 1994, s. 42.

İbn-i İîsâ, eserini yazışındaki gâyesini açıkca yazmamışsa da, yukarda zikrettiğimiz âyet ve hadislerdeki tavsiye ve müjdelerle, isimlerin havassı hakkındaki kanâatlerin böyle bir eseri yazmasının temel gâyesi olabileceği açıktır.

Bu şerhi yapmasına babası ve şeyhi olan Mecdüddîn İîsâ'nın tavsiyesi sebep olmuştur. İbn-i İîsâ, bunu eserinin başında şu şekilde belirtir :

Tuş oldu çeşme sırr-ı Şeyh 'İîsâ  
Didi nazm eyle turma şerh-i Esmâ

Yeterken kudretüñ söze çü bülbül  
Bu gül-zâr içre eyle sen de gulgul

Gözüñ aç h'âb-ı gafletden uyana  
Dimâguñ işbu bûylardan boyana

Ola kim mevt ire gafletde cânâ  
Mecâl irişmeye nutka zebâna

Cevâ vü serden semâ' itdi anı cân (\*\*\*)  
Neşâtundan semâ' itdi hemân ân

Çobân bu sözleri hôş eyledi gûş  
Neşâtundan hemân-dem eyledi cûş

Uyandı uyhudan göz açdı çün rûh  
Ki gaflet olmuşiken anda matrûh

Çevirdi mâ-sivâdan rûyî ila'llâh  
Şürû' itdi münâcât itmeğe ân-gâh

(13-20)

### c. Yazıldığı Târih

**Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ** 848/(1541) senesinde yazılmıştır. Bunu İbn-i İîsâ, eserinin sonunda, şerhin tamamlandığını belirten kısımda şu şekilde ifâde etmiştir :

Tamâm oldu kitâb el-hamdü li'llâh  
Ümîzdür ki ola makbûl-i dergâh

Tokuzyüzkırksekiz oldukda hicret  
Bu nazma irdi Hak'dan 'avn ü nusret

(866, 867)

Buradaki târih C ve D nüshalarında "Tokuzyüzkırksekiz" yerine "Tokuzyüz kırkdört" (944/1537-38) olarak geçmektedir. Nüshaların çoğuna uymayan bu değişikliğin nereden kaynaklandığını bilmiyor ve bir istinsah hatâsı olarak kabul ediyoruz.

**Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'nın** 848/(1541) senesinde tamalanmış olduğu buradan anlaşılacakla berâber, hangi ayda olduğuna dâir bilgi yoktur. Ancak İbn-i İîsâ'nın şeyhi ve babası Mecdüddîn İîsâ'nın tavsiyesi ile, şerh işine, ilkbaharda, bir Nevruz gününde başladığını belirtmiştir. Güzel bir bahar tasviri olan bu kısım şöyledir :

Nazar ideridüm Esmâ'ya bir rûz  
Bu rûza rağm iderdi 'îd-i nev-rûz

İrişmişdüm o gün bir mürğ-ı zâra  
Seherde başladıydı mürgi zâra



Şu deñlü zîvar irişdi cihâna  
Cihân dönmişdi hey'etde cinâna

Zümürürd hil'atin giymişdi eşcâr ;  
Komişlar başlarına tâc-ı envâr

Hubûb ideridi lutfuñ nesîmi  
Düşerdi yir yüzine her na'îmi

Pür olmuşdı bu 'âlem her nevâdan  
Per açmışlardı bülbüller yuvadan

Açılmışdı o dem bâb-ı felekler  
İrişmişdi cihâna her dilekler

Gül açılmışdı bitmişdi sipergam  
Ki bülbül gulgulu götürdi hem gam

İrişmişdi kamu gam-gîne şâdî  
Dañi bulmuşdı kayd ehli güşâdî

Benefşe yâsemîn sûsen semen-ber  
Öyünmişler idi hem lâle âb-her

Öterdi kumriler her bir tarafda  
Şakırdı tûtiler her bir gurefde

(1 - 11)

#### d. Nüşhaları

İbn-i İsâ-yı Saruhânî'nin **Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**'sı basılmamıştır. Buna karşılık birçok elyazması nüshası mevcuttur. Bu da, bu şerhin ne kadar çok rağbet gördüğünü ve sahasının en meşhur eseri olduğunu göstermektedir.

Bu elyazması nüshalardan Ankara Millî Kth.'de bulunanları tanıtacağız ve tesbit edebildiğimiz diğer nüshaların sâdece yerlerini belirtmekle yetineceğiz<sup>30</sup>.

1. Ankara Millî Kth. Yz. A. 488

(**Manzûm Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**)

Özellikleri : Harekeli nesih yazı. esmer su yolu fligranlı kağıt; ser-levha müzehheb nakışlı, altın yaldızlı, ser-kûşe meşinden, şemseli sahtiyan cilt.

Vr. sayısı : 33.

Ölçüleri : 187 - 130 / 130 - 85 mm.

Satır sayısı : 14.

Müstensihi : Muhammed Dede b. Şükrullah Halife.

İstinsah tarihi : Belli değil.

2. Ankara Millî Kth. Yz. A. 864

(**Yâdigâr-ı Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**)

Özellikleri : Büyük çoğunluğu harekeli nesih yazı. Krem rengi yerli kağıt; oldukça güzel tezhibli; mihrâbiyeli, altın yaldız cetvelli, çürük vişne rengi meşin cilt.

Vr. sayısı : 26.

Ölçüleri : 165 - 103 / 120 - 66 mm.

Satır sayısı : 17.

Müstensihi : Belle değil.

<sup>30</sup> Ankara Millî Kütüphane'deki bu nüshaların edisyon kritiği yapılarak tarafımızdan karşılaştırmalı bir metin ortaya çıkarılmıştır. Bu çalışma yayımlanmak üzere hazır durumdadır.

İstinsah tarihi : Belli değil.

3. Ankara Millî Kth, Yz. A. 3189/1

**(Yâdigâr-ı Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ)**

Özellikleri : Nesih yazı; kenar çizgileri ve başlıkları kırmızı. Arma fligranlı kağıt, yıldız şemseli, meklepli, siyah meşin cilt.

Vr. sayısı : 30 (1b-30a)

Ölçüleri : 205 - 138 / 150 - 90 mm.

Satır sayısı : 17.

Müstensihi : Osman Dede

İstinsah tarihi : 1173/(1759-60), Ruscuk.

4. Ankara Millî Kth. Yz. A. 4187/1

**(Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ)**

Özellikleri : Ta'lik kırmızı yazı; kenar çizgileri ve başlıklar kırmızı. Üç ay fligranlı kağıt; şirâzesi bozuk, siyah meşin cilt.

Vr. sayısı : 30 (1b-30a).

Ölçüleri : 210 - 150 mm. Yazılar başka bir eserin kenar boşluklarına yan olarak yazılmıştır.

Satır sayısı : Muhtelif.

Müstensihi : Belli değil.

İstinsah tarihi : 1044/(1634-35).

**Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**, sayfa kenârlarındaki boşluklara oldukça düzensiz bir şekilde yazılmıştır. Ortada (vr. 1-35), **Kitâbü'l-Melhane** isimli bir eser vardır. Her ikisinin yazısı da birbirine yakın gözükmekte ise de, kenardaki daha soluktur ve ayrı kalemlerden çıktığı anlaşılmaktadır. Ortadaki metinde târih yoktur.

Bu cilde vr. 38b-54b arasında, **Rûz-nâme** başlıklı bir takvîm vardır. Vr. 50b'de 4 Şevvâl 967 târihi yazılıdır. Baştaki **Kitâbü'l-Melhane** ile bunların yazıları ve kağıtları farklıdır. Sonradan bir araya getirilerek ciltlendiği anlaşılmaktadır.

5. Ankara Millî Kth. Yz. A. 2733 .

**(Esmâ-i Hüsnâ Şerhi)**

Özellikleri : Bozuk nesih yazı; ilk 5 vr. harekesiz, 6. vr.'tan itibaren harekeli. Beyaz, kılıç fligranlı kartonumsu kağıt. Ciltsizdir. Yaprakların birbirleriyle irtibatları kopmuş, dağılmayı önlemek üzere pelür kağıdı geçirilmiştir. Baş tarafı eksiktir. Bir kısmının kaybolduğu anlaşılmaktadır.

Vr. sayısı : 13.

Ölçüleri : 176 - 128 / 157 - 100 mm.

Satır sayısı : 13 (bazı s.lar 14).

Müstensihi : Belli değil.

İstinsah tarihi : Belli değil.

6. Ankara Millî Kth. Yz. a. 3796

**(Esmâ-i Hüsnâ Şerhi)**

Özellikleri : Harekesiz nesih yazı. Sarımtırak, üç hilâl fligranlı kağıt; başlıklarda kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Sayfa kenarları, bazan her ismin şerhinin arası ve şerhlerin sütun araları altın yıldızlı. Ortalar ikişer sıra olmak üzere, yıldız çizgileri ayrıca siyah çizgilerle sınırlandırılmış. Ciltsizdir. Cildi dağılmış ve 1. vr.'tan itibaren epeyce bir kısım kaybolmuştur. 1. vr. tamâmen kopuktur ve sayfa ebâd ile satır sayısı diğerlerinden farklıdır.

Vr. sayısı : 13.

Ölçüleri : 220 - 160 / 155 - 80 mm.

Satır sayısı : 19.

Müstensihi : Belli değil.

İstinsah tarihi : Belli değil.

7. Ankara Millî Kth. Yz. A. 4468/12.

**(Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ)**

Özellikleri : Ta'lik kırmızı yazı. Taç fligranlı kağıt. Başlıklar ve çizgiler kırmızı mürekkeble yazılmış. Sırtı kahverengi meşin, yeşil bez cilt.

Vr. sayısı : 11 (vr. 99b-110b).

Ölçüleri : 175 - 95 mm. Metin, başka bir eserin kenarlarındaki boşluklara düzensiz bir şekilde yazılmıştır.

Satır sayısı : Muhtelif.

Müstensihi : Süleymân b. el-Hâc Mahmûd el-Artvînî.

İstinsah tarihi : 1119, Şevvâl ayı ortası / (1708, Ocak ayının yaklaşık 10. günü).

**Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**'nın içinde bulunduğu mecmûa bir cönk şeklindedir. İçinde bazılarının başı ve sonu belli olmayan çok çeşitli yazılar vardır. Birçok yerinin belli bir satır düzeni de yoktur, satırlar çeşitli yönere uzanmıştır.

8. Ankara Millî Kth. Yz. A. 2856/1.

**(Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ)**

Özellikleri : Nesih yazı. Arma fligranlı kağıt; başlıklar ve çizgiler kırmızı; şemseli, köşebentli, şirâzesiz meşin cilt.

Vr. sayısı : 27 (1b-27b).

Ölçüleri : 245 - 170 / 173 - 90 mm.

Satır sayısı : 17.

Müstensihi : Muhammed b. Hüseyin-i Köstencevî (vr. 33a).

İstinsah târihi : 23 Receb (10)54/(25 Eylül 1644).

**Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**'nın içinde bulunduğu mecmûanın vr.28a-33a arasında, "**Hâzâ Kitâb-ı Mekşûf-ı Müşkilât-ı Lugat-ı İnşâ**" başlıklı bir sözlük; vr. 33b'de, Muhammed isimli bir zâtın, "**Ehl-i Sünnet İle Ehl-i Mu'tezile'nin Muhâsabeleri**" başlıklı bir risâlenin 1. sayfası; vr. 34a-35a arasında çeşitli şairlerin ilâhîleri; vr 35b'de Muhammed Es'ad'a âit, "**Tefsîru Âyeti'l-Kürsî**"nin 1. sayfası; vr. 36a-50b arasında, "Kapı Kethudâsı'ndan" diye başlayan, "Kethüdâya" ve "Efendimize" şeklinde çeşitli başlıklarla devâm eden mektuplar yer almaktadır.

9. Ankara Millî Kth. Yz. A. 2153/5 .

**(Şerâit-i Esmâ-i Hüsnâ)**

Özellikleri : Nesih yazı. Ayyıldızlı taç fligranlı kağıt; başlıklar ve çizgiler kırmızı; sırtı ve kenarları kahverengi meşinle kaplı karton cilt.

Vr. sayısı : 9.

Ölçüleri : 195 - 137 / 123 - 67 mm.

Satır sayısı : 13.

Müstensihi : Belli değil.

İstinsah târihi : Belli değil.

İçinde yer aldığı mecmûada, vr. 1B-8a arasında, Arapça sarf-nahiv bilgileri; vr. 9b-22a arasında, müellifi ve ismi belli olmayan, Kur'ân'la ilgili bir risâle; vr. 23a-26a arasında bir tecvîd; 27b-34b arasında **Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**'nın kenârında çeşitli şiirler; vr. 35a-36b'de çeşitli yazılar bulunmaktadır.

10. Pof. Dr. Cemal Kurnaz'da bulunan nüsha.

**Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**'nın bu nüshası bir mecmûa içindedir. Bu mecmûa Prof. Dr. Cemal Kurnaz'da iken, Ankara Millî Kth.'ye teslim edilmiştir. Fakat henüz kataloglara geçmediği için mecmûayı incelemek mümkün olmamıştır. Biz karşılaştırmamızı, Sayın Kurnaz'ın elinde iken alınmış sûretinden yaptık.

Özellikleri : Nesih yazı.

Vr. sayısı : 25.

Ölçüleri :

Satır sayısı : 21.

Müstensihi : Belli değil.

İstinsah târihi : 1009/1600-01.

**Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**'nın Ankara Millî Kth. dışındaki kütüphanelerimizde bulunan diğer nüshalarından tesbit edebildiklerimiz şunlardır :

1. Topkapı Sarayı Müzesi Kth. No. : 3629.
2. Kayseri Râşit Efendi Kth. N.o : 1325.
3. Bayezit Devlet Kth. Bâyezit Bl. No. : 7910.
4. İstanbul Süleymaniye Kth. Lala İsmail Bl. No. : 730.
5. Bayezit Devlet Kth. Bayezit Bl. No. : 1375.
6. Hacı Selimağa Kth. Kemankeş Bl. No. : 315.
7. İst. Ü. Merkez Kth. TY Bl. No. : 3487.

8. İstanbul Üniversitesi Merkez Kth. TY Bl. No. : 7243.
9. İstanbul Üniversitesi Merkez Kth. TY Bl. No. : 2310.
10. İstanbul Üniversitesi Merkez Kth. TY Bl. No. : 3417.
11. İstanbul Üniversitesi Merkez Kth. TY Bl. No. : 7231.
12. İstanbul Üniversitesi Merkez Kth. TY Bl. No. : 7272.
13. Tercüman Gazetesi Kth. No. : 170.
14. Tercüman Gazetesi Kth. No. : 319.
15. Bayezit Devlet Kth. Veliyyüddîn Efendi Bl. No. : 3222.
16. İstanbul Süleymaniye Kth. Lâleli Bl. No. : 3724.
17. İstanbul Süleymaniye Kth. Tâhir Ağa Tekkesi Bl. No. : 590.
18. İstanbul Belediye Kth. Osman Ergin Yazmaları Bl. No. : 1328.
19. İstanbul Belediye Kth. Osman Ergin Yazmaları Bl. No. : 1402.
20. İstanbul Belediye Kth. Osman Ergin Yazmaları Bl. No. : 1467.
21. İstanbul Süleymaniye Kth. Hacı Mahmud Efendi Bl. No. : 3629.
22. İstanbul Süleymaniye Kth. Lâleli Bl. No. : 1591.
23. İstanbul Süleymaniye Kth. Esad Efendi Bl. No. : 3700.
24. İstanbul Süleymaniye Kth. Hacı Mahmud Efendi Bl. No. : 3629.
25. İstanbul İstanbul Millet Kth. Ali Emîrî Bl. No. : 531.
26. İstanbul İstanbul Millet Kth. Ali Emîrî Bl. No. : 1337.
27. Bursa Eski Eserler Kth. Ulu Câmi Bl. No. : 1764/3.
28. Bursa Eski Eserler Kth. Ulu Câmi Bl. No. : 1746/3.
29. Bursa Eski Eserler Kth. Genel Bl. No. : 2391/5.
30. Bursa Eski Eserler Kth. Orhan Bl. No. : 2081/6.
31. Bursa Eski Eserler Kth. Genel Bl. No. : 4389/1.
32. Bursa Eski Eserler Kth. Genel Bl. No. : 4983/1.

#### e. Muhtevâsı

İbn-i İsâ-yı Saruhânî'nin **Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**'sı, esâsen yukarıda zikrettiğimiz hadîs-i şerîfde yer alan, Allâh'ın 99 isminin manzum olarak şerhidir. Ancak isimlerin şerhine geçmeden önce, bu şerhin yapılma sebebini anlatan bir kısım (1 - 29. beyit)<sup>31</sup>, Esmâ-i Hüsnâ zikrinin nasıl ve hangi şartlarda yapılaması gerektiğini anlatan bir giriş (30-52) yer almaktadır.

Eserin, başında yer alan kısımlar da dâhil olmak üzere tamâmı manzûmdur ve mesnevî tarzında yazılmıştır. Toplam beyit sayısı nüshalara göre farklılıklar arz etmektedir. Bizim bu çalışmamızda, 6 nüshanın karşılaştırılması sonucu meydana getirdiğimiz metin 868 beyit tutmuştur.

Allâh'ın isimleri şerhedilirken belli bir beyit sayısı gözetilmemiştir. Meselâ "Allah" ismi 24 beyitle şerhedilirken (53-76), "Rahmân" ismi 13 (77-89), "Rahîm" ismi 11 (90-100), "Melik" ismi 7 (101-107), "Cebbâr" ismi 14 (160-173), "Gaffâr" ismi 6 (216-221), "Rezzâk" ismi 3 (247-249), "Muizz" ismi 5 (294-298), "Müzill" ismi 4 (299-302), "Hamîd" ismi 14 (515-528), "Mümît" ismi 20 (564-583), "Müteâl" ismi 8 (693-700), "Nûr" ismi 19 (796-814) beyitle şerhedilmiştir. Rastgele seçtiğimiz bu örneklerden de anlaşıldığı gibi, Allâh'ın isimlerinin her biri, en az 3 beyit olmak üzere, muhtelif adetteki beyitlerle açıklanmıştır.

Yapılan şerhler, Allâh'ın isimlerinin her birinin kelime olarak ifâde ettiği mânâ ve bu mânâ çerçevesinde îzâh değildir. Yapılan iş, daha çok, Allâh'ın kudretinin, o isminin ifâde ettiği mânâ çerçevesindeki tecellîleri, bu tecellîlerin insanların hayâtındaki olaylara etkileri üzerinde durulmuştur. Ancak genel olarak, ismin yukarıda zikrettiğimiz havâssı da gözönünde bulundurulurken, isimlerin mânâlarıyla bağlantılı olmadan, Allâh'ın o isminin zikredilmesinin, insanın hayâtında karşılaşılabilecek hangi olayın nasıl tahakkuk etmesini sağlayacağı; hangi sıkıntının giderilmesinin, hangi isteğin yerine gelmesinin çâresi olacağı belirtilmiş; hangi dünyevî ve uhrevî kazançların elde edileceği anlatılmıştır. Bunun için bir ismin ne zaman ve ne kadar zikredilmesi gerektiği de belirtilmiştir.

Bu anlattıklarımız için bazı örnekler şöyledir :

"Hâfi" isminin belli sayıda zikredilmesi, düşmanlar karşısında üstünlük elde edilmesini (277,278), düşmanın dize gelip yalvarmasını, hattâ elçi göndererek teslim olmasını (278-281) sağlar. "Râfi" ismi, köle, hür, genç, ihtiyar herkesin işlerini yoluna koyar (291, 292); rüzgâr estirir (298). "Muizz" ismi. ebedî saâdete erdirir (296); dünyâda ve âhirette iyi nâm kazandırır (297). "Basîr" ismi, kişinin sevdiği kimseyi görmesine (313, 314), büyük insanların huzurunda kolaylıklar elde etmesine (317) vesîle olur. "Halîm" ismine devâm

<sup>31</sup> Bundan sonra verilecek olan rakamlar, hazırladığımız karşılaştırmalı metnin beyit numaralarıdır.

eden kederli ise neşeye kavuşur, hapiste ise kurtulur (340), zâlimin zulmünden ve gazabından emîn olur (341), sihirden korunur (343), sihir yapan bu huyundan vaz geçer (345).

Diğer bazı isimleri zikredenlerin elede edecekleri şunlardır :

Selâm :

Bu ismi zikredenler, âfetlerden korunur (121); kazâlardan, belâlardan emîn olur (122); yangından kurtulur ve yangın söner (123); su taşkınlardan (124), denizde fırtınadan (125) ve yırtıcı hayvanlardan (126) korunur.

Vehhâb :

Vehhâb ismini belirtilen sayıda zikredenin, dünyâ, emrine musahhar olur, malı ve itibârı artar (243); uğursuzluk gider, büyük mutluluk elde edilir (246).

Gafûr :

Günahlar afv olur (358), Allâh'ın rahmeti nasîb olur (359, 360), fakirse zenginleşir (361).

Kerîm :

Dertliler devâ bulur (407), zehirlere karşı panzehir olur (408), zayıflar kuvvet bulur ve fakirler zenginleşir '09), borçlu borcunu öder (410); sevgili, cevrinden vaz geçer (411).

Vedûd :

Sevenle sevileni birleştirir, aradaki soğukluğu giderir, sevenler birbirine kavuşurlar (435-437); düşmanla dost olunur (438); gönlün pası gider (439), gönle rahatlık ve güzellik gelir (441, 442).

Muahhir :

Sultanın yanında bulunanları, onun gazabından korur (647, 648); onun sevgisini kazanmaya vesîle olur (651); başkalarının hased ve kininden emîn kılar (649, 650).

Afüvv :

Büyük günahlardan alıkor (722); günahlar afv olur, her türlü derdin devâsı elde edilir (723); kötülüklerden uzak olunur, gönül karanlığı gider, gönle nûr dolar (724), kişi ahlak güzelliğine kavuşur (727, 728).

İşlenilen konular arasında, düşmanlarla münâsebetler; düşman karşısında güçlü olma, düşmana karşı gâlip gelme, düşmanı mağlup etme, düşmanın dize gelmesi, teslim olması, düşmanla barış yapma gibi konular sık sık işlenmiştir. Bunun İbn-i İsmâ'nın yaşadığı Kânûnî döneminin özelliklerinden kaynaklandığını kabul etmek herhalde yanlış olmaz. Zîrâ o dönem, Osmanlı Devleti'nin çok güçlü olduğu, Doğu'da ve Batı'da birçok savaflara girdiği, düşmanlarla karşı karşıya bulunduğu bir dönemdir. Bu bakımdan, insanların cebhede savaşırken veya cebhe gerisinde, evinde otururken Esmâ-i Hüsnâ zikri ve duâlarla Allâh'ın yardımını talep etmelerinin yolu gösterilmiş olmalıdır. Bu konuların işlendiği isimler şunlardır : Melik, Mü'min, Müheymin, Cebbhar, Mukît, Vedûd, Mecîd, Bâis, Kavî, Velî, Mümît, Kâdir, Muktader, Âhir, Zâhir.

**Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**'da, Esmâ-i Hüsnâ şerhlerinin içinde dikkati çeken çok önemli bir husus, canlı bir hayâtın yer almasıdır. İbn-i İsmâ, açıklamalarını âfâkî ve teorik konulara göre yapmamıştır; yaşanan ya da kendisinin ve çevresindeki insanların yaşadıkları ve yaşayabilecekleri hâdiseleri dile getirmiştir. Bunlardan, İbn-i İsmâ'nın gerçekten hayâtın içinde, halkın arasında yaşamış, hayâtın her türlü çilesini çekmiş ve görmüş bir halk adamı olduğu; bir köşeye çekilip hayattan kopuk bir tekke hayâtı yaşamadığı anlaşılmaktadır. Onun Esmâ-i Hüsnâ şerhi içinde yer alan, bahsettiğimiz canlı hayatla ilgili bazı örnekleri zikretmek istiyoruz :

Yağmurun bitkilerin canı olması :

Anuñ lutfi imiş âbı hayâtuñ  
Nitekim cânıdur yağmur nebâtuñ (61)

Yangın :

Eğer bir 'arzı âteş tutsa nâ-gâh  
Bu ismi turma sür def' itsün Allâh (123)

Irmak taşkını :

Tarîkından çıka ger taşra ırmak  
Koma dilde Selâm isterseñ ırmak (124)

Dedi-kodu :  
O mü'min kurtula hasmuñ elinden  
Emîn ola dahi halkuñ dilinden (134)

İş-âlet, insanın âlete olan ihtiyâcı :  
Mukadder işde var elbetde âlet  
Mukadder olmayanı kesmez âlet  
  
Hudâ kâdirdurur âletsüz işler  
Kul işinde gerek âlet dimişler (157, 158)

Göze kül dolması :  
'Adem rengini bağlar ol hatab tek  
Gerek gözine kül tolnca sürmek (224)

Fısatcılık :  
Kadîm düşmen gibi fırsat gözetme  
Değül erlük buña fırsat gözetme (233)

Sakat at ve serçe :  
Sakat atuñ getür yirine sagın  
Hatâ'en serçenuñ kesme ayagın (239)

Güreşmek, silah tutmak ve yay çekmek :  
Güreş tutan silâh tutan çeken yay  
Mukît ismin süreler çekeler yay (390)

Altın sayma ve borç ödeme :  
Bula kâdir değülken sayup altın  
Edâ-i deyn ide sürdükce medyûn (410)

Gül-bülbül :  
Bu güllerden kohu almadı kimse  
Bu bülbüllerden işitmedi nagme (493)

Unutkanlık ve sevdâ :  
Şunuñ kim 'aklınuñ noxsânı vardur  
Unudur bildüğün nisyânı vardur  
  
Kaçar hâtırda kalmaz görse rü'yâ  
Yahûd 'ârız olupdur aña sevdâ (529, 530)

Nehir-deniz-kayık :  
Gerek nehre girüp mâdan geçerken  
Ya zevrak üzre deryâdan geçerken (635)

Atla sudan geçmek :  
Dinile tehlike yirlerde karşı  
Ya at koşup ya geçerken akarsu

Âile hayâtı :  
Karı-koca ola yâhûd kız oğlan  
Ki cezb itmekde kalbi cümle yeksân (690)

Katında bir er ü 'avret kız oğlan  
Ulu kiçi ber-â-ber bende sultân

Yavaş eyler yavuz olanları bu  
Yüzsüzlere viren budur eyü hû

Şular kim yüzsüze ‘avret olupdur  
Elinden rûz şeb ‘âciz kalupdur

Ne kahr itse çeker koyup gidemez  
Ogul kız hâsıl itmiş redd idemez

Soñun sanar yahûd sâhib nesebdür  
Ki redd-i ‘ırza yâ ‘azle sebebdür

Dilirse ol zenile zindegâni  
Ra’ûf ismine depretsün zebânı (733-738)

Ya şol hâtûn ki erle birliğı yok  
Gice gündüz çekişdür dirliğı yok

Erinüñ başı taşra gayrı gözler  
Eve gelse ider bî-hûde sözler

Titizdür dirliğı yavuz hûludur  
Fu’adı kibr ü kinile toludur

Anuñ gibi ere hâtûn bu nâmı  
Sürüp de başına daksun licâmı

Anı hayvân gibi yetsün yürisün  
Murâd idindüğün itsün yürisün (739-743)

Seven - sevilen ilişkisi :

Ferah buldum bu teşhîre irişdüm  
Sanasın sevdüğüm buldum görüşdüm (264)

Şu dil-ber kim ide cevri ü cefâ çok  
Yalandur kavli hiç ‘ahde vefâ yok (411)

Kanı şol yârı görmez gözledükce  
Bulumaz yolca izin izledükce (414)

Kanı ‘âşık ki yâre irişmemişdür  
Kulakdan ‘âşık olmuşdur görmemişdür

Ne zâhirde ne bâtında görüpdür  
Hemân gönlünü semâ’ıyla virüpdür (535, 536)

**Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**'da, aşağıdaki örneklerde, âyetlerden Arapça metin hâlinde iktibaslar da yapılmıştır :

Hayât âbına isterseñ eğer râh  
Beğüm zikri it dinildi "fe'zküru'llâh" (60)

Buradaki "fe'zküru'llâh" ibâresi, bu şekliyle çeşitli âyet-i kerîmelerde<sup>32</sup> yer almakta; bazı âyetlerde de "ve'zküru'llâh" şeklinde geçmektedir<sup>33</sup> ve "*Allâh'ı zikrediniz.* " anlamındadır.

<sup>32</sup> Bakara II, 198, 200, 239; Nisâ IV, 103.

<sup>33</sup> Bakara II, 203; Enfâl VIII, 45; Cumua LXII, 10.

Dilerse "kâbe kavseyn"e irişe  
Musavvir ismine dâyim dürişe (205)

Bu beyitte geçen "kâbe kavseyn" ibâresi, "Onunla arasındaki mesâfe, iki yay kadar, yahut daha da az kaldı." meâlindeki âyetin<sup>34</sup>, "iki yay kadar" meâlindeki kısmıdır.

Günâh için ideler tevbe her-gâh  
Didi Kur'ân'da "tûbû ila'llâh" (419)

Buradaki, "Allâh'a tevbe ediniz." anlamındaki "tûbû ila'llâh" ibâresi Kur'ân-ı Kerîm'de iki âyette geçmektedir. Bunların birincisi uzun bir âyetin son kısmıdır ve meâli şöyledir :

"...Ey mü'minler! topluca Allâh'a tevbe edin ki, felâha eresiniz." <sup>35</sup>

Diğeri de şu âyetin baş kısmındadır :

"Ey îmân edenler! Allâh'a yüreğin tevbe edin. Umulur ki, Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter ve Allâh'ın, peygamberi ve onunla berâber îmân edenleri utandırmayacağı günde, sizi, altlarından ırmaklar akan cennetlere sokür. (O gün) onların nûru, önlerinden ve yanlarından koşar. Derle ki : Rabbiniz! Nûrumuzu tamamlama, bizi bağışla; çünkü sen her şeye kâdirsin." <sup>36</sup>

İlâh ol "kul hüva'llâhü Ehad"dür  
Sanem bâtil Hak "Allâhü's-Samed"dür (619)

Bu beyitteki Arapça ibâreler, Kur'ân-ı Kerîm'in 112. sâresi olan İhlâs sûresinin 1. ve 2. âyetidir ve mealleri şöyledir :

"Deki : O Allah birdir. tekdir. Allah, Samed'dir (Her şey varlığına ve varlığının devâmını O'na borçludur. Her şey O'na muhtaçtır; O hiç bir şeye muhtaç değildir.)"

Kebâyir niyyetin itme hatâdur  
Ki bu "lâ takrabû" emr-i Hudâ'dur (761)

Buradaki "lâ takrabû" ibâresi, çeşitli âyetlerde geçmektedir<sup>37</sup>; buradaki yerine uygun âyetin ilgili kısmının meâli şöyledir :

"... Kötülüklerin açığına da, kapalına da yaklaşmayın ve haksız yere, Allâh'ın yasakladığı cana kıymayın. Düşünesiniz diye Allah size bunları tavsiye etti." <sup>38</sup>

**Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**'da dikkati çeken diğer bir husus da peygamber kıssalarına yer verilmiş olmasıdır. Bu kıssalarda geçen bazı hususlar, bazan bir benzetme unsuru olarak, bazan da o peygamberin sâhip olduğu mertebeye ve nimete nasıl ulaştığına işaret edilerek yer verilmiştir. Bu örnekler şöyledir :

Hız. Yûsuf :

Hız. Yûsuf'a çeşitli beyitlerde yer verilmiştir. Bunlardan birinde, "Azîz" ismini zikrederek Mısır'a sultan olduğuna işaret edilmiştir :

Makâm-ı Yûsuf iken çâh-ı Ken'ân  
Sürüp bu ismi oldu Mısır'a sultân (153)

Yine başka bir beyitte, Hız. Yûsuf'un Mısır'a sultan oluşu, "Aliyy" ismini zikredenlerin, insanların gönlünde nasıl taht kuracaklarının bir örneği olarak getirilmiştir :

Olasın Yûsuf-ı cân Mısır-ı dilde  
Ki sultân olasın her bir gönülde (376)

Hız. Yûsuf'un Mısır'a sultan oluşu, bu defa, "Nâfi" ismini zikredenlerin ulaşacağı mertebeye örnek olarak getirilmiştir :

Kıyâs it fazlını bu nâmuñ iy cân  
Süren ednâ kul olur Mısır'a sultân

<sup>34</sup> Necm LIII, 9.

<sup>35</sup> Nûr XXIV, 31.

<sup>36</sup> Tahrîm LXVI, 8.

<sup>37</sup> Nisâ IV, 43; En'âm VI, 151, 152; İsrâ XVII, 32, 34.

<sup>38</sup> En'âm VI, 151.



Hz. Yûnus :  
Sâdece bir beyitte Hz. Yûnus'un balık karnındaki hâline işâret edilmiş ve "Müheymin" ismini zikrederek duâ ettiği belirtilmiştir :

Balık karnında Yûnus oldu meşgûl  
Du'âsı müşterîde oldu makbûl (146)

Hz. Süleymân :  
"Hakîm" ismi açıklanırken bir beyitte, insanların gönlünü elde etmek için bu ismin zikredilmesi gerektiği belirtildikten sonra, buna örnek olarak Hz. Süleyman ile Belkıs'ın münâsebetleri örnek gösterilmiştir :

Bunuñla sayd olur oldukca cânân  
Bunuñla irdi Belkıs'a Süleymân (433)

Hz. Îsâ :  
"Muîd" ismi açıklanırken, Hz. Îsâ'nın, nefesiyle ölüleri diriltmesine işâret edilmiştir :  
Nebiyi-i mürsel olan İbn-i Meryem  
Hayât için ururdu mürdeye dem (552)

Hz. İbrâhîm ve Hz. Mûsâ :  
"Kahhâr" isminin şerhinde Nemrûd'un Hz. İbrâhîm'e, Fir'avun'un da Hz. Mûsâ'ya olan düşmanlıkları dile getirilmiştir :

Kadîm düşmân Halîlu'llâh'a Nemrûd  
Kelîmu'llâh'a hem Fir'avn bî-sûd (228)

Hz. Mûsâ :  
Hz. Mûsâ'nın "Halîm" ismini zikrederek Allâh'ın Kelîm'i olduğu üzerinde duruluyor :  
Sürüpdür Hazret-i Mûsâ Halîm'i  
Kim oldur Hazret-i Hakk'uñ Kelîm'i (342)

Halîm ismi mukadder olmayaydı  
Ki Mûsâ'nuñ diline gelmeyeydi (348)

Ko cebri gel beru cânâ Halîm'i  
Sür imdi sürdi Allâh'uñ Kelîm'i (350)

"Vâcid" isminin şerhinde Hz. Mûsâ'nın Fir'avun karşısında ejderhâ hâline gelen asâsına ve Hz. Mûsâ ile Fir'avun'un birbirleri karşısındaki durumlarına telmih vardır :

'Asâdur bu ol ejderhâ gibidür  
Kim ol Fir'avn bu Mûsâ gibidür (597)

Hz. Eyyûb :  
"Muahhir" isminin açıklanmasında Hz. Eyyûb'un sabrı örnek gösterilerek sabrın önemine işâret edilir :

Sabır def-i belâdur hulk-ı Eyyûb  
Anuñçün her işüñ te'hîri mergûb (656)

f. Edebî Yönü

**Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**, mesnevî tarzında yazılmış, karşılaştırmalar sonucu bizim elde ettiğimiz ortak metne göre, 868 beyitten meydana gelmiş bir manzûmedir<sup>39</sup>. Edebîyatımız içindeki yerini anlatırken belirttiğimiz gibi, edebiyat târihimiz içinde, Esmâ-i Hüsnâ şerhi türünün en tanınmış ve rağbet görmüş eseri olmakla birlikte, edebî özellik bakımından vasat bir şiirdir. Çok güçlü ve özgün söyleyiş biçimleri pek göze çarpmamaktadır. Bunun yanında şiir değeri olmayan, basit sözler de değildir. İbn-i Îsâ'nın diğer şiirlerinde tasavvufî konuların bütün derinlikleri, özellikle vahdet-i vücûd konusu çokca işlendiği halde, Esmâ-i Hüsnâ şerhinde o konulara hemen hemen hiç yer verilmemiştir. Bu eser, fayda umularak halk için yazılmış; her tür

<sup>39</sup> C nüshasının sonunda, "Cümle İbn-i Îsâ'nun beyiti : 916" şeklinde bir not var ise de, eserin, C nüshası da dahil olmak üzere, karşılaştırmalar bonucunda ortaya çıkan metni bu kadardır.

insanın okuyup rahatlıkla anlayabileceği bir üslupla işlenmeye çalışılmıştır. Bu bakımdan o insanların yerine getireceği konular ele alınmış ve bu konular çerçevesinde derin şiir temalarına yer verilmemiştir.

Baştan sona manzum olan mesnevî tarzındaki eser, "**me fâ î lün / me fâ î lün / fa û lün**" kalıbı ile yazılmıştır. Vezin genellikle doğru uygulanmıştır. Sadece birkaç mısırda vezin tutmamaktadır. Metin içinde vezni tutmayan mısraların sonunda, (\*\*\*) işâreti ile bu durum belirtilmiştir.

Arapça ve Farsça asıllı bazı kelimeler, çoğu yerde asıl kalıplarıyla kullanıldığı halde, bazı yerlerde, bilinçli bir şekilde veznin tutması için Türkçe'de söylendiği şekliyle kullanılmıştır. Bunlara âit bazı örnekler şöyledir : Hayavân - hayvân (32), ismse - isimse (50), Hakk'uhn - Hak'uhn, adlden - adilden (98), fazldur - fazıldur (99), elf - elif (159), fakr - fakır (247), bî-zehr - bî-zehir (280), hüzn - hüzün (462).

Mesnevînin kâfiyeleri de kurallara uygundur. Genellikle tam ve zengin kâfiye kullanılmış, rediflere çok az yer verilmiştir. Kâfiyenin uygun düşmesi için mânâ zorlanmamıştır. Kâfiyelerde bazan, başarılı bir şekilde cinâs kullanılmıştır :

‘Aceb kâdirdür O ne istersi işler  
Ki âsândur aña her dürlü işler (56)

Yine bir isme başladum Rahîm ol  
Gel iy şâhum gazab terk it rahîm ol (90)

Tarîkından çıka ger taşra ırmak  
Koma dilde Selâm isterseñ ırmak (124)

Dime sen görmedüm hiç Anı cebbâr  
Benüm cevher didüğüm ism-i Cebbâr (161)

Ki seksenbir ile oniki kez yüz  
Süren bulur yavuzlardan yüz (219)

Ki sürdükce yediyüz yetmiş olsun  
Belâ burcına mirrîh yetmiş olsun (302)

Mukadderdür eğerçi cümle işler  
Sebebsüz sanma anı kimse işler (347)

Gelür karşısına geñez tolanur  
Tecellî şevkına âlem tola nür (474)

Aded ell'altı sâ'at müşterîdür  
Bu nâma ‘ışk eri hep müşterîdür (542)

Şerhde mânâyaya dayalı edebî sanatlarla pek az rastlanır. Ancak bir yerde, Hz. Peygamber'in medhi için hüsn-i ta'lîl sanatına başvurulmuştur :

Anuñ ‘ışkında ser-gerdândur eflâk  
Safâdan çarh urur cûst-i câlâk

Güneş her günde devr ider semâyı  
İder nûrın ala andan bahâyı

Koñusun almaga dâyim yeler yil  
Geçer her gün nice sahrâ nice il

Yüzün yire koyup dâyim akar su  
O zât-ı pâki bulmakçün tutar cû (26 - 29)

g. Dili

Edebî yönünü anlatırken **Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**'nın halk için ve halkın anlayacağı şekilde, derin edebî sanatlarla yer verilmeden kaleme alındığını belirtmiştik. Aynı durum kullanılan dilde de kendini

göstermektedir. Ağır ağıdalı dil kullanılmamıştır. Arapça ve Farsça tamlamalara çok az yer verilerek, o dillerden dilimize geçen kelimeler, genellikle Türkçe'deki normal cümle yapısı içinde müstakil olarak kullanılmıştır. Arapça ve Farsça kelimelere, bir özentî şeklinde özellikle yer verlimediği gibi, gerekli olduğu yerde de hiç tereddütsüz kullanılabilmiştir. Bu bakımdan dilinde, Arapça ve Farsça asıllı kelimelerle Türkçe kelimeler arasında denge oluşmuştur. Kullanılan Arapça ve Farsça asıllı kelimeler, genellikle çok kimsenin bileceği ve anlayacağı kelimelerdir.

Mesnevî zâten 11 hecelik mısralardan oluştuğu için cümleler de buna göre kısadır. Genellikle her mısra bir cümledir; iki mısra tek cümle olarak kullanıldığı yerler çok azdır. Vezin ve kâfiye zarûreti dolayısıyla cümlelerin devrik olması kaçınılmaz olmakla beraber, karmaşık değildir.

Anlattığımız dil ve cümle özelliklerini gösteren bazı örnekler sunmak istiyoruz :

Hudâ zulm eylemez ağıyâra yâre  
Çeker kul kendüzin kendüsü dâre (70)

Selâm ismin süren olur selâmet  
Gelürse başına biñ dürlü âfet (121)

Mukadder işde var elbetde âlet  
Mukadder olmayanı kesmez âlet (157)

Olur mı ol saña yâr-ı muvâfık  
Gelür mi fi'line kendi mutâbık (258)

Ululardan ulunuñ virdidür bu  
Bunu vird idinen çekmeye korhu (353)

Velî ola Velî ismine meşgûl  
Velîler zümresinde haşr ola ol (512)

Götür havfî gider vehm ü hayâli  
Bulardan eyle dâyim kalbi hâlî (609)

Ehad'dür eyleyen kalbi mücellâ  
Ehad'dür eyleyen kalbe tecellâ (616)

Yavaş eyler yavuz olanları bu  
Yüzsüzlere viren budur eyü hû (734)

Bunuñla bendeler sultân olupdur  
Bunuñla derdlüler dermân bulupdur (864)

İbn-i İsâ'nın bu eserinde kullandığı dilde dikkati çeken hususlardan biri de, aynı mânâyâ gelen farklı kelimeleri, yerine ve gerekliliğine göre kullanabilmiş olmasıdır. Bunun başlıca örnekleri şu kelimelerdir : Aded - şumâr - sağış - sayı / güneş - hurşîd - şems / sâat - vakt / su - âb - mâ / düşmân - adû - hasm / kalp - fuâd.

Uyku, korku, koku ve yoksul kelimelerindeki (k)lar, uyhu, korhu, kohu ve yohsul şeklinde (h) ile yazılmıştır.

Üzerinde çalıştığımız harekeli metinlerden tesbit edebildiğimiz bazı teleffuz şekilleri şöyledir :

1. -di'li geçmiş zaman 1. ve 2. tekil şahıs ile, 1. ve 2. çoğul şahıs ekleri vokallerle, yani (u) ve (ü) ile dir : İtdüm, geldüm, alddum, virdüñ, aldduñ, didiñ gibi.

2. -di'li geçmiş zaman 3. şahıs ekleri (-dı) veya (-di) şeklindedir : Oldı, gördi gibi. Osmanlı dönemi alfabesinde bu ekler istisnâsız ( È ) ile yazılır. ancak okurken dilimizde nasıl teleffuz ediliyorsa öyle okunur. Fakat **Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**'nın harekeli metinlerinde ( È )'dan ayrı olarak bir de hareke (kesre) konulmuştur. Biz bunu özel bir vurgu olarak kabul ettik ve metinde tamâmını (-dı) veya (-di) olarak yazdık.

3. -miş'li geçmiş zaman ekleri (-miş) veya (-miş) şeklinde kesre ile dir : Düşmiş, komş gibi.

4. Kelime ve zamirlerin sonuna gelen mülkiyet eklerinde yuvarlak vokaller kullanılmıştır : Anuñ, enbiyânuñ, ismüñ, beğüm, şâhum, benüm, senüñ, dilüñ gibi.

5. Haber eki tamâmen yuvarlak vokallerle yazılmıştır : Gerekdür, ümüddür, güneşdür, fazıldur, tolupdur gibi.

6. Bir isimden isim yapma eki olan -lık, -lik ekleri yuvarlak vokallerle dir : Erlük, eylük gibi.

7. Mensubiyyet ve donanma ifade eden, ekin hem omlumlu, hem olumsuz şekli yuvarlak vokallerle kullanılmıştır : Deñlü, gereklü, âletsüz, sebebsüz gibi

Verdiğimiz bu örnekler ile, burada zikredemediğimiz diğer teleffuz şekilleri, mümkün olduğu kadar metne yansıtılmıştır. Harekeli metinler, bu hususlarda hareket esaslarımızı oluşturmuştur.

##### 5. Esmâ-i Hüsnâ Zikri ve Adâbı

Yukarıda Esmâ-i Hüsnâ konusunu anlatırken A'râf sûresi 180. âyette, "*O'na (Allâh'a) o isimlerle duâ edin.*" buyrulduğunu, bir hadis-i şerîfde de Allâh'ın güzel isinlerini ezberleyip sonuna kadar sayanların cennetle müjdelendiğini belirtmiştik.

İşte bu Allah buyruğu ve peygamber müjdesi, Esmâ-i Hüsnâ'nın tarîkat mensûbu olan veya olmayan bütün müslümanların dilinden düşürmedikleri zikri, yani virdi olmuştur. Bu husus tarikatlarca daha sistemli ve tertipli hâle getirilmiştir.

Allâh'ı zikretmek Kur'ân'da çeşitli yerlerde emredilmiştir. Bu âyetlerden birisi şöyledir :

"*Ey mü'minler! Allâh'ı çok zikredin. O'nu sabah akşam tesbîh edin.*"<sup>40</sup>

İşte Kur'ân'daki bu âyetler, müslümanlar arasında Allâh'ı zikretmenin, bir ibâdet olarak müslümanlar arasında yaygınlaşmasına vesîle olmuştur. Esmâ-i Hüsnâ zikri de, yukarıda bahsettiğimi âyetlerin de işâretiyle bu ibâdetin ayrılmaz bir unsurudur. Zikri tarikatlar bir sisteme bağlamışlardır. Her tarîkatın kendi mensuplarına tavsiye ettiği bir zikir âdabı, usûlü ve sayısı vardır. Bu, o tarîkatın virdi, yani belli zamanlarda, belli miktarda tekrar edilerek okunan şeyler olarak kabul edilir. Esmâ-i Hüsnâ zikri de bazı tarikatların virdleri (evrâdı) arasındadır.

Bazı tarikatlar, Esmâ-i Hüsnâ'dan bazılarının asıl, bazılarının da fer' (fürû') olarak kabul etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı şöyledir :

Halvetiyye tarîkatı : Bu tarîkatta şu yedi Esmâ asıl kabul edilmiştir : Kelime-i tevhîd, Allâh, Hû, Hak, Hayy, Kayyûm, Kâhâr. Şu beş isim de fûrû' kabul edilmiştir : Fettâh, Vâhid, Ehad, Samed, Allâh. Bu son beş isim, asıl kabul edilenlere ilâve edilir<sup>41</sup>.

Kâdiriyye tarîkatı : Kelime-i tevhîd, Allâh, Hû, Hayy, Vâhid, Aziz, Vedûd asıl kabul edilirken, Hak, Kâhâr, Kayyûm, Vehhâb, Müheymin, onlara ilâve edilecek fûrû' isimler olarak kabul edilir<sup>42</sup>.

İbn-i Îsâ-yı Saruhânî de hem bir tarîkat şeyhi, hem de halkın her türlü derdiyle ilgilenip onlara çâre arayan bir halk adamı olarak Esmâ-i Hüsnâ zikrine önem vermiştir. Esmâ-yı Hüsnâ'yı nazmen şerh ederken, onların zikir olarak hangi esaslar ve usuller gözetilerek okunması gerektiğini de çeşitli yerlerde açıklamıştır.

İbn-i Îsâ'ya göre Esmâ zikri bütün nebîlerin, bütün velîlerin ve bütün mü'minlerin evrâdıdır :

Budur evrâdı cümle enbiyânuñ  
Dañi gelmiş gelecek evliyânuñ

Kamu ümmet olanlar Mustafâ'ya  
Ki kâyillerdür Esmâ-i Hudâ'ya (35, 36)

Bir beyitinde hangi şartların ve kâidelerin var olduğunu açıkladığını belirtir :

Şerâyitden kavâyiddin ne kim var  
İdelüm iktidâr oldukça izhâr (41)

Gerçekten de eserinin çeşitli yerlerinde bunları değişik vesîlelerle açıklamıştır. İbn-i Îsâ'ya göre Esmâ zikri için bir mürşidden icâzetli olmak gerekmektedir :

Şu kimse isme meşgûl olmak ister  
İcâzet çün gerekdür aña reh-ber (42)

Ancak böyle bir icâzete ve bağlılığa sâhip olmayanların da Esmâ zikrinden mahrûm kalmaları söz konusu değildir :

Eğer reh-ber yoğusa çekmesün gam  
Disün ol İbn-i Îsâ'dan mücâzem (43)

<sup>40</sup> Ahzâb XXXIII, 41, 42.

<sup>41</sup> M. Sâdık Vicdânî, **Tomar-ı Turuk-ı Aliyye (Halvetiyye Silsile-nâmesi)**, s. 29.

<sup>42</sup> M. Ali Aynî, **Tasavvuf Târîhi**, s. 250. Diğer tarikatların evrâdı içinde Esmâ-i Hüsnâ'nın yeri hakkında geniş bilgi için bkz. H. İbrahim Şener, **Türk Edebiyatında Manzum Esmâü'l-Hüsnâlar**, s. 87, 88.

Buna niyetlenenin her şeyden önce vaktini bilmesi gerekir :  
Gerekdür sâatin bilmek daḥî hem  
Kişi bir isme meşgûl olduğu dem (52)

İşte bu vakit tesbît edildikten sonra, zikre başlamadan önce abdest almak ve nâfile namâz kılmak gerekmektedir :

Alup âb-dest iki rek'at namâzı  
Nevâfilden kılup itsün niyâzı (46)

Arkasından yedi kere nefy-i isbât, bundan sonra da, Eûzü-Besmele ve yedi salavât getirilir :  
Yedi kerre gerekdür nefy-i işbât  
E'ûzü Besmele seb'a salavât (47)

Bu vakitte yiyip içmek söz konusu değildir, aç bulunulmalıdır :  
Yiyüp içme dilek vaktinde aç ol  
Dilerseñ bulasın maksûduña yol (320)

Bütün bunlar şekli ve zâhiri hallerdir; esas olan dâhilî ve mânevî hâlin uygun olmasıdır :  
Hem ol tâlib ola sâdık müselmân  
Bulna kalbi içre nûr-ı îmân

Helâl ola yidüğü giydüğü hem  
Ola hem i'tikâdı pâk ü muhkem (44, 45)

Bütün bu şartlar yerine getirildikten sonra artık Esmâ zikrine başlanabilir. İlk önce İhlâs ve Fâtiha sûreleri ile Âyete'l-Kürsî okunur :

Yüz İhlâs Fâtiha toksantokuzdur  
Hemân bir Âyete'l-Kürsi'yle yüzdür (48)

Sonra her ismin başına "yâ" nidâsı getirilmek sûretiyle, hangi isim kaç kere söylenecekse o kadar tekrâr edilir :

Gerek yâ-yı nidâ ism evveline  
Teleffuzdan tazarru'lar biline (49)

Bittikten sonra da duâ edilir :

Tamâm oldukda her ismüñ şumârı  
Duâ itsün kabûl eyleye Bârî (51)

Zikrin ve duânın tesirli olması için Allâh'ın rızâsını gözetmek şarttır :

Rızâsı olmadığı yirde anuñ  
Ebed te'sîri olmaz işbu nâmuñ (762)

İbn-i İsâ, Esmâ zikrine başlamadan önce bu şartların yerine getirilmesini tavsiye etmektedir. Ondan sonra zikre başlanabilecektir. O, eserinde her ismin hangi vakitte ve kaç adet zikredilmesi gerektiğini de, genellikle son beyitte belirtmiştir. Buna göre her ismin zikredileceği vakit ve adet bellidir.

İbn-i İsâ'nın belirttiği bu vakitler yedi tânedir :

1. Güneş,
2. Müşteri (Jüpiter, Mars),
3. Zühre (Venüs, Çobanyıldızı),
4. Mirrîh (Merih),
5. Kamer (Ay).
6. Utârid (Merkür),
7. Zuhâl (Satürn).

Görüldüğü gibi, Allâh'ın isimlerinin zikredileceği vakitler bazı gezegenlerin isimleriyle anılmaktadır. İbn-i İsmâ, eserinde<sup>43</sup>, şema hâlinde, bu vakitlerin hangi günün hangi kısmına isâbet ettiğini takdîm etmiştir. Günün bu kısımları da şunlardır :

1. Sabah,
2. Kuşluk,
3. Zevâl (Güneşin tam tepe noktaya ulaştığı ân),
4. Öğle,
5. Mâ-beyn (Öğle ile ikindei arası),
6. İkinci,
7. Akşam.

İsimlerin zikredileceği vakitler, her günün bu kısımlarından farklı birine isâbet etmektedir. Onların isâbet ettiği, günün bu kısımları daşunlardır :

Güneş : Pazartesi, mâ-beyn ; Salı, kuşluk ; Çarşamba, ikindi ; Perşembe, zevâl ; Cuma, akşam ; Cumartesi, öğle ; Pazar, sabah.

Müşteri : Pazartesi, zevâl ; Salı, akşam ; Çarşamba, öğle ; Perşembe, sabah ; Cuma, mâ-beyn ; Cumartesi, kuşluk ; Pazar, ikindi.

Zühre : Pazartesi, ikindi ; Salı, zevâl ; Çarşamba, akşam ; Perşembe, öğle ; Cuma, sabah ; Cumartesi, mâ-beyn ; Pazar, kuşluk.

Mirrîh : Pazartesi, öğle ; Salı, sabah ; Çarşamba, mâ-beyn ; Perşembe, kuşluk ; Cuma, ikindi ; Cumartesi, zevâl ; Pazar, akşam.

Kamer : Pazartesi, sabah ; Salı, mâ-beyn ; Çarşamba, kuşluk ; Perşembe, ikindi ; Cuma, zevâl ; Cumartesi, akşam ; Pazar, öğle.

Utârid : Pazartesi, akşam ; Salı, öğle ; Çarşamba, sabah ; Perşembe, mâ-beyn ; Cuma, kuşluk ; Cumartesi, ikindi ; Pazar, zevâl.

Zuhal : Pazartesi, kuşluk ; Salı, ikindi ; Çarşamba, zevâl ; Perşembe, akşam ; Cuma, öğle ; Cumartesi, sabah ; Pazar, mâ-beyn.

**Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**'dan yaptığımız tesbitlere göre bu vakitlerde okunacak isimler ve adetleri şunlardır :

Güneş : 1. Allâh (66), 2. er-Rahmân (298), 3. er-Rahîm (386), 4. el-Melik (90), 5. es-Selâm (131), 6. el-Hâlık (731), 7. el-Bârî (204), 8. el-Bâsıt (72), 9. er-Râfi‘ (351), 10. el-Muizz (117), 11. el-Basîr (300), 12. el-Hakem (68), 13. el-Adl (104), 14. el-Gafûr (1286), 15. el-Aliyy (110), 16. el-Hafîz (998), 17. el-Mukît (550), 18. el-Celîl (73), 19. el-Bâis (573), 20. el-Muhsî (148), 21. el-Hayy (18), 22. el-Kâdir (305), 23. el-Muktedir (744), 24. el-Evvel (37), 25. el-Vâlî (47), 26. el-Afüvv (156), 27. Zül-Celâli ve'l-İkrâm (1100), 28. el-Ganî (1060), 29. el-Mâni‘ (161), 30. en-Nûr (256), 31. el-Hâdî (20), 32. el-Bâkî (113), 33. er-Reşîd (514), 34. es-Sabûr (298).

Müşteri : 1. el-Kuddûs (170), 2. el-Müheymin (145), 3. el-Mütekebbir (662), 4. el-Kahhâr (306), 5. el-Alîm (150), 6. el-Kâbîz (903), 7. es-Semî‘ (180), 8. el-Kebîr (231), 9. el-Müşteri (55), 10. eş-Şehîd (319), 11. el-Hamîd (62), 12. el-Mübdî (56), 13. el-Kayyûm (156), 14. es-Samed (134), 15. et-Tevvâb (409), 16. el-Muksıt (219), 17. el-Câmi‘ (114), 18. el-Bedî‘ (86).

Zühre : 1. el-Mü'min (136), 2. el-Gaffâr (1281), 3. el-Vehhâb (14), 4. er-Rezzâk (308), 5. el-Latîf (129), 6. eş-Şekûr (526), 7. el-Hasîb (80), 8. el-Kerîm (270), 9. er-Rakîb (312), 10. el-Mecîd (57), 11. el-Vekîl (66), 12. el-Mefîn (500), 13. el-Muhyî (68), 14. el-Mâcid (48), 15. el-Birr (202), 16. el-Muğnî (1100), 17. el-Vâris (707).

Mirrîh : 1. el-Azîz (94), 2. el-Cebbâr (206), 3. el-Müzill (770), 4. el-Kavî (110), 5. el-Velî (46), 6. el-Mümît (490), 7. el-Vâhid (19), 8. el-Ehad (13), 9. el-Âhir (801), 9. el-Müntakim (630), 10. ed-Dârr (Ġ).

Kamer : 1. el-Musavvir (336), 2. el-Habîr (812), 3. el-Vâsi‘ (137), 4. el-Hakîm (78), 5. el-Vedûd (20), 6. el-Bâtn (62).

Utârid : 1. el-Fettâh (489), 2. el-Azîm (1020), 3. el-Muîd (124), 4. er-Raûf (286), 5. Mâlikü'l-Mülk (212).

Zuhal : 1. el-Hâfîz (1481), 2. el-Halîm (88), 3. el-Vâcid (14), 4. el-Mukaddîm (184), 5. el-Muahhir (184), 6. ez-Zâhir (1106), 7. el-Müteâl (551), 8. el-Nâfi‘ (201).

<sup>43</sup> Bkz. **Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**, A, vr. 42b; C, vr. 30; H, vr. 27b; K, vr. 1a.