



MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Cilt: 12, Sayı: 1, Bahar 2021

Journal of MESNED Divinity Researches

Volume: 12, Issue: 1, Spring 2021

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<http://dergipark.gov.tr/mesned>

mesned@inonu.edu.tr

**İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bulgurlu, 44000 Malatya
Battalgazi/Malatya**

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin
Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Marmara
Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara
Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul
Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ
Üniversitesi
Prof. Dr. Habib EL-MALLAOUKI
Universität Osnabrück (Almanya)
Prof. Dr. Gali GARBİ, Dr. Yahya Fares
Univesity (Cezayir)
Prof. Dr. Ralf ELGER, Martin-Luther
Universität (Almanya)
Prof. Dr. Bülent UÇAR, Universität
Osnabrück (Almanya)
Doç. Dr. Muratbek MYRZABEKOV,
Uluslararası Ahmet Yesevi Üniversitesi
(Kazakistan)
Dr. Khanom ALYAZIGI, Université de
Montpellier (Fransa)

Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk
Üniversitesi
Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul
Sabahattin Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara
Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz
Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz
Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. İmtiyaz YUSUF, Mahidol
University (Thailand)
Prof. Dr. Tarek BADAWIA,
Universität Erlangen (Almanya)
Dr. Beder AL-JABER, King Saud
University (Suudi Arabistan)
Prof. Dr. Muhammet BASCELİC
Prof. Dr. Dosay KENJETAY, Eurasian
National Univ. (Kazakistan)
Dr. Muhamed Bascelic, Eberhard
Karls Universität Tübingen
(Almanya)

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan uluslararası bir dergidir. 2019 yılında yayın hayatına başlayan Mesned Dergisi, 2010 yılı itibarıyla yayınlanmakta olan İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin devamıdır.

The journal of Mesned Divinity Researches is an international issue published semiannually by the Faculty of The Divinity of İnönü University on June 30 and December 31. Journal of Mesned started to be published in 2019, is the continuation of Journal of The Faculty of The Divinity of İnönü University which has been published since 2010.

Kapak Tasarım/Cover Design

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ZENGİN fatih.zengin@inonu.edu.tr

Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR serkan.dermir@inonu.edu.tr
Arş. Gör. Soner ERASLAN soner.eraslan@inonu.edu.tr

Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası Malatya 2021

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve Haziran-Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Yazılarının sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atf şeklinde kullanılabilir. © İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2021

Journal of MESNED Divinity Researches is a biannual peer-reviewed academic journal published in June and December. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty and Journal of MESNED Divinity Researches. Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media. Copyright©: İnönü University Faculty of Divinity 2021

Dergimizin Yayın ve Yazım ilkeleri, sayının son kısmındadır.

Yazışma Adresi/Correspondence

Tel/Belgeç: 0422 377 49 97- 0422 341 00 61
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Kampus -MALATYA

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605
<http://dergipark.gov.tr/mesned>

İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Kıyas İşleminde Teâruz ve Tercih Rifat YILDIZ	9-36
Muhammed b. Mustafa el-Bucevî el-İzmîrî'nin Kazâ, Kader, Fal ve Astrolojiye İlişkin <i>Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîn bi'l-fa'l ve'l-kehâneti ve'n-nücûm</i> Adlı Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi Mustafa BORSBUĞA - Coşkun BORSBUĞA	37-73
Arap Edebiyatında Tevkî'ât (Sadru'l-İslâm Dönemi) Ebubekir MATPAN.....	75-92
İslam Miras Hukukunda Tereke Taksiminde Paydaların Eşitlenmesi Metodunun Uygulanması Muhammed ÇUÇAK	93-120
İslam Kelamında Fıtratın Bilgisel Değeri İrem CEYHAN	121-142
Hanyalı Nuri Osman Divanında Celvetilik Edibali KARABIYIK	143-162
İbn Ebû'l-Hadîd'e Göre Hz. Ali'nin Siyasî Kişiliği Ahmet SONAY	163-190

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

İlahi Buyruk Teorisi -Kitap Değerlendirmesi- Musa YANIK.....	191-194
Belâğatu'l-Kelime fi't-Ta'biri'l-Kur'âni -Kitap Değerlendirmesi- Mehmet Burak ÇAKIN	195-201
Hadislere Gerek Yok Söylemi -Kitap Değerlendirmesi- Betül SATILMIŞOĞLU	203-207

CONTENTS

RESEARCH ARTICLE

- Taāruz and Tarjih in the Practice of Qiyas**
Rifat YILDIZ 9-36
- Critical Edition, Examination And Translation of The Risālah of Muḥammad al-Bujawī al-Izmīrī's Entitled *Risālah fi dhamm al-mushtaghīlīn bi'l-fa'l wa'l-kahānah we'n-nujūm* On Qaḍā, Qadar, Fortune telling and Astrology**
Mustafa BORSBUĞA - Coşkun BORSBUĞA37-73
- Tawqī'āt In Arab Literature (Sadru'l-Islamic (The Golden Age Of Islam) Period)**
Ebubekir MATPAN.....75-92
- Application Of The Method Of Equalization Of Denominators In The Tereke in Inheritance Law Of Islām**
Muhammed ÇUÇAK93-120
- Informational Value Of Disposition in Islamic Theology**
İrem CEYHAN121-142
- Jilwatiyya in Hanyali Nûrî Osman's Divan**
Edibali KARABIYIK..... 143-162
- 'Ali b. Abī Ṭālib's Political Persona According to Ibn Abī al-Ḥadīd**
Ahmet SONAY 163-190

BOOK REVIEW

- Divine Command Theory -Book Review-**
Musa YANIK..... 191-194
- Belāġatu'l-kelime fi't-Ta'bīrī'l-Kur'ānī - Book Review-**
Mehmet Burak ÇAKIN 195-201
- No Need For Hadith Discourse -Book Review-**
Betül SATILMIŞOĞLU 203-207

Editörden

Mesned Dergimizin 12. cildinin 1. sayısı ile karşınızda olmaktan son derece mutluyuz. Dergimiz çizgisinden ve kalitesinden ödün vermeden emin adımlarla alanında kaynak olacak makalelere yer vererek yayın faaliyetlerini sürdürmektedir. Bu sayımızda hocalarımız tarafından ilahiyat ihtisas alanında kaleme alınan birbirinden kıymetli on adet çalışma yer almaktadır.

Dergimizdeki ilk makale Rifat Yıldız tarafından yazılan “Kıyas İşleminde Teâruz ve Tercih” adlı çalışmadır. Yazar, öncelikle kıyasla ilgili usûl alimlerinin görüşlerini ele almış peşi sıra kıyasın önemli unsurlarından biri olan illetle ilgili bilgiler vermiştir. Bu amaçla kıyas işleminde illetin sıhhatini tespit için geliştirilen metotlardan birisi olan muâraza yöntemi ve illetlerin teâruzu durumunda tercih için uyulması gereken kıstasların neler olabileceğini değerlendirmiştir.

Mustafa Borsbuğa ve Coşkun Borsbuğa'nın birlikte hazırladığı ikinci makalemiz, “Muhammed b. Mustafa el-Bucevî el-İzmîrî'nin Kazâ, Kader, Fal ve Astrolojiye İlişkin Risâle fi zemmi'l-müşteğilîn bi'l-fa'l ve'l-kehâneti ve'n-nücûm Adlı Risâlesinin Tahkîk, Tahlil ve Tercümesi” başlığını taşımaktadır. Yazarlar çalışmalarında el-İzmîrî'nin fal, astronomi ve kehânetin teolojik sakıncaları ve bunların imân ve kaderle ilişkisini ihtiva eden risâlesini incelemiş ve risâlenin tahkikli neşri ve tercümesini yaparak literatüre kazandırmışlardır.

Ebubekir Matpan, “Arap Edebiyatında Tevkîât (Sadru'l-İslâm Dönemi)” adlı makalesinde tevkîâtın ortaya çıkıp geliştiği Sadru'l-İslâm dönemini ele almış, önce Sadru'l-İslâm döneminin sınırlarını belirlemiş, akabinde bu dönemde var olan nesir türlerinin neler olduğu hakkında kısa bilgi vermiştir. Bu sanatın ilk defa Hz. Peygamber'in (sav) Müseylimetü'l-Kezzab'a verdiği cevapla ortaya konulduğunu, daha sonra halifeler tarafından devam ettirildiğini, bu dönemde yazılan tevkîât temalarının, savaş, züht, din, ahlak, şahsi meseleler ve devlet idaresi ile ilgili olduğunu, zaman zaman ayetlerden ve atasözlerinden (mesel) iktibaslar yapıldığını tespit etmiştir.

Muhammed Çuçak, “İslam Miras Hukukunda Tereke Taksiminde Paydaların Eşitlenmesi Metodunun Uygulanması” yazısıyla İslam miras hukukunda tashîh-i mesâil'i konu edinmiştir. Tashîh-i mesâil ile ilgili geliştirilen yedi metodu açıklamış ve hisselerin mirasçılara kalansız biçimde bölünemediği meselelerin çözüm yollarını çalışmasında incelemiştir.

İrem Ceyhan, “İslam Kelamında Fitratın Bilgisel Değeri” isimli çalışmasıyla bilgi kaynaklarından biri olarak müstakil bir şekilde çalışılmayan fitrat kavramını kavramsal çerçevesi ve diğer bilgi kaynakları içerisindeki yeri bağlamında incelemiştir. Son kısımda ise fitratın bilgisel değerini mükellefiyet bağlamında inceleyerek çalışmasını tamamlamıştır.

Edibali Karabıyık, “Hanyalı Nûrî Osman Divanı'nda Celvetîlik” adlı çalışmasında, şair Hanyalı Nûrî Osman'ın hayatı hakkında bilgi vermiş, daha sonra hacimli bir divana sahip olan şairin şiirlerinde kullandığı Celvetî tarikatıyla ilgili kavramları tespit etmiştir. Yazar tarafından tespit edilen bu kavramların yer aldığı şiirler tahlil yöntemi kullanılarak yorumlanmıştır.

Ahmet Sonay, “İbn Ebû'l-Hadîd'e Göre Hz. Ali'nin Siyasî Kişiliği” başlıklı makalesinde İbn Ebû'l-Hadîd'in, Hz. Ali'nin siyasî kişiliği hakkındaki görüşlerini aktarmış, aynı zamanda konuya ilişkin diğer âlimlerden yaptığı nakillere de yer vermiştir. Çalışmasında İbn Ebû'l-Hadîd'in en önemli ve kapsamlı eseri olan *Şerhu Nehci'l-Belâga* adlı eserini merkeze almış olan yazar, tamamlayıcı bilgiler içeren farklı eserlere başvurarak araştırma konusundaki tespitlerini temellendirmeye ve zenginleştirmeye çalışmıştır.

Dergimizin bu sayısında üç adet de kitap kritiği yazısı yer almaktadır. Bunlardan ilki Musa Yanık tarafından yazılmış olup Ali Yıldırım'ın *İlahi Buyruk Teorisi* adlı eserini incelemeyi hedeflemektedir.. İkinci yazı Mehmet Burak Çakın tarafından kaleme alınmıştır. Çakın, Fâzıl Sâlih es-Sâmarrâî'nin *Belâğatu'l-Kelime fî't-Ta'bîri'l-Kur'ânî* adlı eserini kritik edip okuyucuya sunmuştur. Üçüncü kritik yazısı ise Betül Satılmışoğlu tarafından hazırlanmıştır. Satılmışoğlu, Enbiya Yıldırım'ın *Hadislere Gerek Yok Söylemi* adlı kitabının incelemiştir.

Bu sayının kisve-i tab'a bürünmesi için emek sarf eden başta editör kurulumuza, değerli katkılarını esirgemeyen hakemlerimize ve emek verip çalışmalarını siz kıymetli okuyucularımızla paylaşan saygıdeğer yazarlarımıza teşekkür ederken Yüce Allah'tan, daha nice kaliteli ve mesned olacak sayılarla karşınıza çıkmayı lütfetmesini niyaz ederiz.

Editörler Kurulu adına Dr. Selahattin Yıldırım



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 12 Sayı (Issue 1) Bahar - (Spring) 2021

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.893097

Gönderim Tarihi: 8.03.2021 | Kabul Tarihi: 11.05.2021

Kıyas İşleminde Teâruz ve Tercîh

- Taâruz and Tarjîh in the Practice of Qiyas -

Rifat Yıldız*

Atıf/Citation: Yıldız, Rifat. "Kıyas İşleminde Teâruz ve Tercîh/ Taâruz and Tarjîh in the Practice of Qiyas". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2021-1): 9-36.

Öz:

Meydana gelen yeni gelişmeler insan açısından sürekli bir takım yeni sorunun ortaya çıkmasına neden olur. İslam Hukuku da kıyamete kadar geçerli olması hasebiyle ortaya çıkacak yeni problemlere çözüm üretebilecek bir yapıya sahip olduğu kabul edilir. Kur'an ve Sünnet yeni oluşan meselelerin halli için müracaat edilecek temel iki kaynaktır. Bu iki esas delilde inanç esasları gibi değişime kapalı ahkâm olduğu gibi, zaman ve şartlara göre aralarındaki ortak illet ve sebepler göz önüne alınarak yeni sorunların çözümüne yardımcı olacak hükümler de vardır. Fıkıh ilmiyle ilgili çalışmalar tetkik edildiğinde ta'lil ile ilgili işlemlerin İslam Hukuk tarihinin her döneminde yapıldığı görülecektir. İlk dönem yapılan fikhî işlemlerde kıyas genelde benzer durum ve akıl gibi mânalarda kullanıldığı için illet teorisi daha sonraki fakihlere göre daha geniş bir sahada kabul görmüştür. Kıyas işlemi İslam Hukuk ilminin önemli bir delil ve aracı olarak tarihi süreçte çok önemli işlevler ifa etmiştir. Kıyas işlemi fıkıh ilminin oluşmaya başladığı ilk dönemde daha sade ve esnek bir şekilde işlediği için meydana gelen yeni meselelere rahatlıkla çözüm bulunurdu. İki mesele arasında bulunan ortak temel bir özellik yolu ile ahkâmı birbirine bağlamak biçiminde yapılan küçük mantıkî önermeler o dönem henüz mevcut değildi. Birtakım nedenlerden ötürü zamanla keyfliğe engel olmak içtihat faaliyetini bir sisteme bağlamak amacıyla içtihadın en yaygın şekillerinden biri olan kıyas anlayışı bir takım ilke ve kaidelerle sınırlama yoluna gidildi. Tarihi süreç içerisinde bazı fakihler itiraz etmesine rağmen kıyas işlemi bir delil ve yöntem olarak işlemeye devam etti. Kıyas işlemi geçerli delil ve yöntem olarak gören fakihler gerekçe olarak bazı ahkâmın ta'lil edilmesini ileri sürdü. Bu fakihlere göre ta'lil faaliyeti nasların ihtiva ettiği ahkâmın maksat ve gayeleriyle ilgili zihni faaliyette bulunma ameliyesidir. Ta'lil teorisinin ortaya çıkışı durmadan devam edip gelişen olaylara sınırlı sayıda naslar aracılığıyla çözüm üretebilme ve yeni meselelerin hükümlerini tespit edebilme fikrinden kaynaklıdır. Özellikle fikhî sorunların çözümünde temel dayanak olan Kur'an detaylı bir şekilde tetkik edildiğinde bazı ahkâmın illetinin açık bir şekilde ifade edildiği fakat bunların da sınırlı sayıda olduğu görülecektir. Bu nedenle ta'lil nazariyesi, İslam Hukuk düşüncesinin temel taşlarından bi-

* Dr. Öğretim Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
r.yildiz@alparslan.edu.tr. Orcid: 0000-0002-3126-7854.

ri olarak kabul edilmiştir. Zira naslardaki illetin tespiti ile Şâri'in hükümleri vazederken dikkate aldığı esasları belirleme işlemi söz konusudur. Allah'ın teşri ettiği ahkâmın kulların maslahatına yönelik genel ve özel durumları bulunmaktadır. Kulların faydasına yönelik genel esaslar makâsîd diye ifade edilirken, özel esaslar da illet ve hikmet diye izah edilmiştir. Kıyas bazı usûlcülere göre 'fer' delil olarak kabul edilirken bazı usûlcülere göre de delillerden hüküm elde etme yöntemidir. Kıyas işlemini yöntem olarak kabul eden usûlcülere göre kıyasın dört rûknü mevcuttur. Bunlar asl, fer, illet ve hükümdür. Kıyası 'fer' delil olarak gören bazı usûlcülere göre ise kıyasın rûknü sadece illettir. Bu nedenle kıyas işlemini yaparken illeti sağlıklı bir şekilde tespit etmek önemlidir. Bu amaçla illetin sıhhatli bir şekilde tespiti yapılırken fer'de illet olabilecek unsurları seçmek, fer'de illet olamayacak unsurları ayıklamak ya da birbirine denk olan ve çatışan illetler arasında en uygun olanı tercih etmek gerekmektedir. Usûl âlimleri illeti tespit ederken bir takım kıstaslar geliştirdikleri gibi teâruz eden illetleri seçmede de bazı ilkeler belirlemişler. Bu çalışmada Hanefî ve Şâfiî alimlerin biri birine denk illetler arasında oluşan teâruz durumunda yapmış oldukları tercih işleminde gözettileri esaslar ve tercih nedenleri, usûl eserlerinden tespit edilmeye ve gözettileri esasların sonuçları ortaya konmaya çalışılacaktır. Yapılan çalışmada farklı yöntemler benimsemiş olan usûlcü ve fakihlerin sorunlara çözüm bulmak için olay ve olguların naslarla irtibatını sahih bir şekilde kurmak adına kıyasın rûknü olan illeti tespit için büyük bir çaba sarf ettikleri görülür. Nitekim bu amaçla ileri sürülen illetin sıhhatini tespit için bir takım eleştiri yöntemi geliştirdikleri ve bu metodlardan birinin de şüphesiz muâraza yöntemi olduğu anlaşılır. Usûlcüler bu yöntemle illetin tespitinde hem dikkat edilmesi gereken hususları açıklar hem de tespit edilen illetler teâruz ettiğinde tercih için uyulacak kıstasları da belirlerler. Bu amaçla teâruzu gidermek için Serahsî gibi bazı Hanefî usûlcüler kendi anlayışları gereği illeti merkeze alıp tercih sebeplerini illet etrafında inşa ederken Şâfiî usûlcüler de illetin tespit ve teâruzu anında tercih işlemi için kendi usûl kaidelerinden hareketle asıl, fer', illet ve hükümle ilintili bazı ölçütler geliştirirler. Usûlcüler ortaya koymuş oldukları bu kıstaslarla asıllarda bulunan ve illet olabilecek vasıfın doğru olarak tespitine çalışırlar.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Usûl, Kıyas, İlet, Teâruz, Tercîh.

Summary:

The new developments taking place today have caused many new problems for Muslims. It is accepted that Islamic law has a structure that can produce solutions to new problems that will arise due to its validity until the qiyamah. The Quran and Sunnah are the two main sources to be consulted for solving new issues. In these two main references, there are ahkâm closed to change, such as the principles of belief, as well as ahkâm that will help to solve new problems by considering the common 'illahs and causes according to the time and conditions. When the studies on Islamic law are examined, it will be seen that activities related to 'illah / ta'lil were carried out in every period of Islamic legal history. Since qiyas was generally used in the meanings of "similar situation" and "reason" in fiqh studies conducted in the first period, the theory of 'illah was accepted in a wider range compared to the later fuqaha. The practice of qiyas, as one of the important dalils and methods of Islamic law ilm, has performed very useful tasks. Since it was used in a simpler and flexible way in the early periods when Islamic law began to emerge, the new issues arising could be resolved easily. The small logical propositions made to link ahkâm to each other through a common basic feature found between the two issues did not yet exist at that time. For a number of reasons, in time, in order to prevent arbitrariness and link the ijihad activities to a systematics, some restrictions were made through some rules and principles in the understanding of qiyas; one of the most common forms of ijihad. Ta'lil activity is the mental activity related to the goals and purposes of the ahkâm contained in the nusus. The emergence of the ta'lil theory stems from the understanding of being able to find solutions to the everdeveloping events through a limited number of nusus and to determine the ahkâm of new issues. Especially when the Quran, which is the basic basis for the solution of fiqhi issues, is examined in detail, it will be seen that the 'illahs of some ahkâm are clearly explained, but they are also limited. For this reason, the theory of ta'lil has been accepted as one of the cornerstones of Islamic Law thought. Because, with the determination of the malady in the verses, it is possible to try to determine the basis that Shari takes into consideration while making the provisions. There are general and special issues regarding the interests of servants in the provisions that Allah imposes. While the general principles for the benefit of the servants are expressed as makâsîdu's-sharia, the special principles are described as malady and wis-

dom. In fact, although it is accepted that illness also includes wisdom, it is accepted that wisdom cannot always be considered as malady because it is not an objective, clear and stable feature in all situations. Comparison is the method of obtaining judgment from the evidence, according to others, while sherry is considered as evidence. Compared to the processors who accept the comparison process as a method, the comparison has four items. These; asl, fer, malady and provision. According to the operators who saw the cut as sherry 'evidence the sake of comparison is just the malady. For this, it is necessary to select the elements that may be a malady. The first processors call the "tahkiku'l-menât", while the second is called "tenkihu'l-menât". The third is called preference in the case of nations' offense. In this study, the principles and reasons of preference of Hanafî and Shafîî jurists in the choices they have made in case of offense between the same provinces and the results of the principles they observe will be tried to be determined. In the study, it was seen that the scholars and jurists, who adopted different methods, made a great effort to identify the illness, which is the pillar of comparison, in order to find solutions to the problems, in order to establish a sound connection between events and facts. As a matter of fact, it has been understood that they developed a number of criticism methods to determine the health of the malady put forward for this purpose, and one of these methods is undoubtedly the "muâraza" method. With this method, the proceduralians explained the points to be considered in the detection of the disease and also determined the criteria to be followed for the preference when the detected maladies occur. For this purpose, Hanafî practitioners such as Serahsî centered illness and built the reasons for their preference around malady in order to eliminate the disorder, while Shafîî scholars developed some criteria for the determination and treatment of malady based on their own methodologies. With these criteria, the uslists tried to accurately determine the qualities found in the originals that could be a disease. In this way, the uslists were able to defend the judgments they reached in fiqh as well as basing their own methodology.

Keywords: Islamic Law, Usul/Usool, Qiyas, 'Illah, Taâruz, Tarjih.

1. GİRİŞ

Fıkıh usulüyle ilgili yazılan eserlerde üzerine konuşulan ve tartışılan konulardan biri de kıyastır. Bunun nedeni ise insan ve toplum hayatının sürekli bir değişim halinde olması, yeni olaylara ve olgulara açık bulunmasının yanı sıra nasların sınırlı sayıda olmasıdır. Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) göre Allah, bütün şer'î hükümleri kesin ve net bir şekilde ortaya koymamıştır. Bazı hükümlerin bilinmesi ve anlaşılması için kesin, açık deliller vaz' edilmişken bazılarının delilleri zannî bırakılmıştır. Bunun sebebi ise bütün insanları tek bir görüşe mecbur ederek hayatı zorlaştırmamaktır.¹ Kur'ân ve Sünnet naslarının sınırlı, icmân da sayılı olması hasebiyle sınırsız sorunlara cevap bulunması, meydana gelebilecek yeni sorunlara naslar çerçevesinde çözümler üretilmesi gerekli görülmüştür. Naslardan aralarındaki bazı benzer özellikler yoluyla ortaya çıkan meselelere çözüm üretmek amacıyla başvurulan yöntemlerin en yaygını ise

¹ Bedruddin b. Bahâdır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fıkh* (Kahire: Dâru's-Safve, 1413/1992), 6/108.

kıyastır. Bu nedenle kıyas; ictihadın dayanağı, rey'in aslı, fıkıh ilminin ve şer'î yöntemlerin temeli kabul edilmiştir.²

Kıyas kelimesi sözlükte "takdir, ölçme, şiddet ve eşitlik" mânalarına gelir.³ Sözlük anlamıyla bağlantılı bir şekilde mantık, dil ve fıkıh ilimlerinin her birinde terim olarak farklı mânalara gelecek şekilde kullanılmaktadır. Dille ilgili ilimlerden sarf ve nahivde tümevarım yöntemiyle elde edilen ve ulaşılan ölçüye kıyas denirken, mantık ilminde kıyas, doğruluğu kabul edilen en az iki öncül-den zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaştırarak akıl yürütmeyi ifade eder. Cüveynî fıkıh usûlünde kıyasın tam tanımının yapılmasının güç olduğunu belirtmekte ve en yakın tanımın ise Bakillânî'nin (ö. 403/1013) tanımı olduğunu söylemektedir. Bu tanıma göre kıyas: "Bir hükmün ispatı veyahut nefyi için aralarındaki ortak bir durumdan dolayı bilinenin bilenene hamli." ⁴ şeklinde ifade edilmektedir. Kıyasın tanımının yapılmasının zorluğu nedeniyle Serahsî ve Pezdevî (ö. 482/1089) gibi bazı usûlcüler tanım yerine kıyasın rükün, şart ve vasfın geçişliliği gibi bir kısım özelliklerini zikrederek konuyu açıklamaya çalışmaktadırlar.⁵ Bu nedenle kıyas genel olarak, "aralarındaki ortak vasma veya benzerliğe dayanarak, hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek" şeklinde açıklanmaya çalışılmıştır.⁶ Ayrıca fıkıh çalışmalarında kıyas lafzı, "salt düşünme, doğruya ulaştırarak delil" anlamında ve birçok istidlâl çeşidini ifade etmek için kullanıldığı gibi rey, şer'iatın içeriği akılla anlaşılabilir ve ta'lil edilebilen kısmı ve genel ilke anlamında da kullanılmaktadır.⁷

Usûlcüler kıyas işlemini işlev yönünden değerlendirirken mensup oldukları mezhep ve takip ettikleri usûl açısından iki gruba ayrılmışlardır. Kıyas iş-

² İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meallî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân*, thk. Abdulazim ed-Dîb (1399), 2/743; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustaşfa min ilmi'l-usûl* (Mısır: Matbaatu'l-emîriye, 1334), 2/228.

³ Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şadr,), "Kıyas", 6/187.

⁴ Cüveynî, *Burhân*, 2/745 Gazzâlî, *Mustaşfa*, 2/228.

⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Seh es-Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî* (Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1414/1993), 2/143; Fatih Orum, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zâhiru'r-Rivâye Örneği)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 53.

⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Füşûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuini'l-İslamiyye, 1414/1994), 4/9; Cüveynî, *Burhân*, 2/747-748; H. Yunus Apaydın, "Kıyas (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/529.

⁷ Cüveynî, *Burhân*, 2/743; Gazzâlî, *Mustaşfa*, 2/228.

lemine çoğu usulcü şeri' bir delil olarak değerlendirirken⁸ Şirâzî (ö. 476/1083), Cüveynî ve Gazzâlî gibi gibi usûlcülere göre de kıyas delillerden hüküm elde etme yöntemidir. Kıyas işlemi genelde delil ve yöntem olarak kabul eden birçok usûlcüye göre kıyasın dört rüknü bulunmaktadır. Bunlar asl, fer, illet ve hükümdür.⁹ Pezdevî ve Serahsî gibi usûlcülere göre ise kıyasın rüknü sadece illettir.¹⁰

İllet kelimesi sözlükte “kişiyi ihtiyacını gidermekten alıkoyan durum, hastalık, zafiyet, gerekçe ve sebep” gibi mânalara gelir.¹¹ Mezkûr anlamların son ikisi kelimenin ıstilahî anlamına daha uygun düşmektedir. İlet kelimesi, daha çok “bulunduğu mahalde değişikliğe yol açan durum” olarak ifade edilir ve insan bedeninde oluşturduğu değişiklik nedeniyle hastalığın bu ismi aldığı belirtilir.¹² Terim anlamını ifade için birçok tanımı yapılmış olan illet; “hükümü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mâna, gerekçe” biçiminde ifade edilebilir.¹³

Bir hükmün birden fazla illetle ta'lilinin yapılıp yapılamayacağı hususu usûlcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Bazı detaylarda farklı görüşleri sürülse de cumhura göre birden fazla illetle bir hükmün ta'lilili mümkündür.¹⁴ Örneğin Şirâzî'ye göre kasten adam öldürme, zina ve dinden dönme durumlarında olduğu gibi şeri' bir hüküm bir, iki veya daha fazla illetle tespit edilebilir. Aynı şekilde cinsel münasebet yasağı da hayız, ihram, oruç ve itikâf gibi birkaç illetten kaynaklanabilir. Bir hüküm birçok illetle sabit olabildiği gibi birbirine benzer birkaç hükmün bir illetle tespiti de mümkündür. Nitekim ihramla; cinsel ilişki, koku sürünme ve dikişli elbise giyme yasaklı hale gelebilmektedir. Ayrıca bir illetle birbirine benzemeyen farklı hükümlerin tespiti de mümkündür. Buna hayzın; cinsel ilişkiyi, namaz kılmayı ve oruç tutmayı engellemesi örnek olarak verilebilir. Ancak cinsel münasebetin bir kişi hakkında aynı anda hem caiz hem de yasak olması gibi bir illetle birbirine ters hükümleri tes-

⁸ Serahsî, *Uşûl*, 2/65-66.

⁹ Ebû İshak İbrahim eş-Şirâzî, *Şerhu'l-luma'* (Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslamî, 1407/1988), 757, 824, 847.

¹⁰ Serahsî, *Uşûl*, 2/174; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an uşûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/501-502.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “‘alle”, 11/471.

¹² Cessâs, *Füşûl*, 4/9; Serahsî, *Uşûl*, 2/143-144; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “‘alle”, 11/471; İbrahim Kâfi Dönmez, “İllet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/117.

¹³ Cessâs, *Füşûl*, 4/9.

¹⁴ Abdurrahman Candan, *İslam Hukukunda İletli Tespit Yöntemleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 254.

pit etmek doğru olmaz. Bu iki hüküm birbirine zıt olduklarından aynı illetin bu iki hükmü aynı anda gerektirmesi düşünülemez.¹⁵

Usûlcülere göre birçok mâna illet olabilir. İlet vasıf olabileceği gibi, hüküm de illet olabilir, ayrıca Şîrâzî ve Gazzâlî gibi usûlcülere göre isim de illet olabilir.¹⁶ İlet, hükmün konulma amacının bilinmesine yarayan bir mâna olabileceği gibi hükmün konulma amacını kesin olarak ifade etmeyen bir mâna da olması mümkündür.¹⁷ Ayrıca illetin, fer'î asla bağlayan, ikisinin de sahip olduğu ortak bir özellik olması gerekir. Hükümlerin illeti, Şâri' tarafından belirlenmiş olabileceği gibi naslardan istinbat yoluyla da elde edilmiş olabilir. Birincisinde illet, Şâri' tarafından belirlendiği için ayrıca bir illet aramaya gerek yoktur. Şâri'in "şarap/hamr, sarhoş ediciliğinden dolayı size haram kılındı" örneğinde olduğu gibi hamr'ın haramlık illeti nas tarafından tespit edilmiştir. Hamrdaki sarhoş edicilik özelliğinin tespiti ve haramlığın onun dışındakilere aktarımı da istinbat yoluyla olmaktadır.¹⁸

Şîrâzî gibi bazı usûlcülere göre illetler; hükümlere delalet eden emâre, alâmet ve delildir. Bu nedenle illetin tespiti Kitap ve Sünnetle olabileceği gibi âm ve has olan illetlerle de bir şeyde hükmün tespiti yapılabilir. Çünkü nas, icmâ ve te'sîr yoluyla illetin sıhhatini gösteren yol bu iki illette de bulunmaktadır ki bu da her iki illetin doğruluğunu göstermektedir. Ona göre şayet illetten kasıt hükme uygunluğu ifade eden mâna ise hükmün bu iki illetten her birine bağlanması da mümkündür.¹⁹ Bu nedenle kıyas işleminde illeti sağlıklı şekilde tespit etmek önemlidir. İlet tespit edilmeye çalışılırken; illet olabilecek vasıfları seçmek, illet olamayacak unsurları ayıklamak, birbirine denk olan veyahut çatışan illetlerin arasını uzlaştırmak veya en uygun olanı tercih etmek gerekmektedir. Bu nedenle makalede bazı Hanefî ve Şâfiî fakihlerin birbirine denk illetler arasında oluşan "teâruz" durumunda yapmış oldukları tercihlerde gözettikleri esasları ve tercih nedenleri tespit çalışılacaktır.

Teâruz ve tercihin genelde bütün delilleri kapsayacak şekilde ele alındığı kitap ve makaleler olsa da yapılan araştırmada kıyas işleminde teâruz ve tercih konusunda yazılmış müstakil bir esere rastlanılmadı. Teâruz ve tercih konuları

¹⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, 836.

¹⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, 838; Gazzâlî, *Mustaşfa*, 2/335.

¹⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, 843; Gazzâlî, *Mustaşfa*, 2/336.

¹⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, 845.

¹⁹ Cessâs, *Füşûl*, 4/138-139; Şîrâzî, *et-Tabşıra fi usûli'l-fikh* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1403/1983), 481. Gazzâlî, *Mustaşfa*, 2/342; Serahsî, *Uşûl*, 2/174. Ali b. Muhammed Amidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Riyad: Dâru's-Samî, 1424/2003), 3/295-296.

genel olarak usûl eserlerinin teâruz, muaraza veyahut teâdül konu başlıklarında ele alınmaktadır. Bazı usûl eserlerinde teâruz ve tercih her bir delil için ayrı ayrı ele alınırken, birçoğunda ise bağımsız bir başlık altında incelenmiştir.²⁰ Bu sebepten farklı usûl anlayışına sahip âlimlerini görüşlerini tespit için konunun çalışılmasının faydalı olacağı düşünülmüştür.

2. TEÂRUZ

Teâruz kelimesi sözlükte “çatışmak, birbirine ters düşmek, karşılaşmak, çelişki” gibi mânalara gelirken,²¹ fıkıh usulünde ise aynı düzeydeki iki eşit delilden her birinin, diğer delilin gereğini yapmasını engelleyecek şekilde karşı karşıya gelmeleri anlamına gelir.²² Usûl eserlerinde teâruz konusunu ifade için muâraza, teâdül, temânu’, tedâfu’, tenâkuz, tezâd, tenâfi, ihtilâf gibi lafızlar da kullanılır. Pezdevî ve onun eserinin şârihi Abdülazîz Buhârî (ö. 730/1330) gibi bir kısım usulcünün, tenâkuz için “bazı durumlarda delilin hükmünün bulunmaması”, teâruz içinse “iki eşit düzeydeki delilin, aralarını uzlaştırmanın mümkün olmayacağı biçimde karşı karşıya gelmesi” şeklinde farklı bir tanım yaptıkları görülür. Ayrıca “tenâkuz”, delilin butlanını gerektiren bir hal iken “teâruz” ise delile ilişmeden ulaşılmak istenen hükmün oluşumunu engelleyen bir durumdur.²³ Buna mukabil Gazzâlî, teâruzu, tenâkuz olarak da ifade etmiştir.²⁴

2.1. Kıyasta Teâruz

Hanefî usûl kitaplarının dışındaki usûl eserlerinin çoğunda usûl âlimleri illete yönelik kusurları saydıktan sonra “mumânea” ve “muâraza” konularını ele alırlar. Muâraza konusuna müstakil bir başlık açmayan usûlcüler genelde illete yönelik eleştirileri işlerken doğrudan veya dolaylı olarak teâruzu ele alıp değerlendirirler. Bu eserlerde illete yönelik eleştirilerin büyük bir kısmı muârazayla ilgilidir. Bu nedenle illetin doğru bir şekilde tespitinde illete yöneltilen eleştirilerin iyi tespiti gerekir. Bu eleştirilerin hangileri haklı bir nedene, delile dayanmakta veya yapılan eleştirilerin hangilerinin zayıf, haksız olduğu ortaya

²⁰ Şükrü Özen, “Teâruz”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/208.

²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “arç”, 7/167.

²² Gazzâlî, *Muştaşfa*, 2/226, 395; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/75; Özen, “Teâruz”, 40/208.

²³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/75.

²⁴ Gazzâlî, *Muştaşfa*, 2/226, 395.

konmaya çalışılmalıdır. Hanefî usûlcülere göre illete yönelik haklı itirazlar iki şekilde olabilir. Bunlar “mumânea” ve “muâraza” şekilleridir. Bunlar dışındaki eleştiriler ise dikkate alınmaz. Muârazada muallilin/müstedilin²⁵ amacı iddia ettiği şeyi delillendirerek hasmını ilzam etmek, muarızın hedefi de muallilin delillerini çürüterek, iddia ettiği şeyi reddetmektir. İddianın ispatı ancak öncül-lerinin doğruluğu ve itirazlardan salim olduğu ortaya konarak yapılabilir. Bu nedenle muallilin iddiası ancak mumânea ve muâraza yoluyla çürütülebilir.²⁶

Tacuddin Sübkî'nin (ö. 771/1370) içinde yer aldığı bir kısım usûlcüye göre illete yönelik bütün eleştirilerin amacı, illetin dayandığı delillerin öncüllerini devre dışı bırakmaya yöneliktir. Hatta ona göre muârazada illeti işlevsiz bırakma çabası da bulunmaktadır.²⁷ Amidî (ö. 631/1233) gibi usûlcüler muarâza konusunu müstakil ve daha detaylı bir şekilde ele almış ayrıca “asılda muâraza” ve “fer'de muâraza” başlıkları altında konuyu incelemişlerdir.²⁸ İllete yönelik itirazlar hususunda Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usûlcüler diğerlerinden farklı bir yol izlemişlerdir. Onlar illete yönelik itirazlar başlığında illeti “mües-sir” ve “mutterid” diye ikiye ayırdıktan sonra bunlardan her birine yöneltilen eleştirileri ayrı ayrı ele alıp incelemişlerdir.²⁹

Mâlikî ve Şâfiî âlimler muârazayı kendi anlayışlarına/yaklaşımlarına göre asılda ve fer'de muaraza şeklinde ele almışlardır. Onlara göre asılda oluşan muaraza; itirazda bulunan kişinin, ister müstakil olsun ister müstakil olmasın illet olmaya uygun başka bir mânayı/vasfı ortaya koyması ve bununla muallile itirazda bulunmasıdır. Ta'lilde müstakil mânaya/vasfa; buğdayda riba'l-fadlın oluşumunun illetini yiyecek olma, tartılabilme veyahut saklanıp depolanabilen gıda maddesi olma özellikleriyle muârazada bulunma, örnek verilebilir. Müstakil olmayana da; ta'lile dâhil olan ve illetin bir parçası sayılan bir özellikle asla yapılan muârazadır. Bunun başka örneği de yaralayıcı bir aletle yaralama sonucu oluşan ölüm hususunda kisasın vücupluğuna yapılan muârazayı örnek verebiliriz. Mâlikî ve Şâfiî âlimlere göre fer'deki muaraza ise müstedillin ortaya

²⁵ Muallil veyahut müstedil, kıyas işleminde talilde bulunan kimseyi ifade için kullanılır. Muarız ifadesi de muallilin taliline itiraz edip illeti eleştiren kişiler için kullanılır.

²⁶ Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, *Şerhu'l-'ağud alâ muhtasari'l-münteha'l-uşûlî* (Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 339-340; Abdülhekim Abdurrahman Ased es-Sadî, *Mebâhîsu'l-ille fi'l-kıyas 'inde'l-uşûlîn* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1421/200), 644.

²⁷ Allame el-Bennânî, *Şerhu 'allametü'l-Bennânî 'alâ şerhi'l-Celâl Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mağallî alâ cem'i'l-cevâm'i* (Dâru'l-fikr, 1402/1982), 2:331; Candan, *İleti Tespit Yöntemleri*, 68-82.

²⁸ Ali b. Muhammed el-Amidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Riyad: Dâru's-Samî, 1424/2003), 4/112, 124.

²⁹ Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî* (Mîr Muhammed Muhammed Kütüphane Merkezi), 283; Serahsî, *Uşûl*, 2/232; Sadî, *Mebâhîs*, 644.

koyduğu hükmü çürütücü bir gerekçeyle illete itirazda bulunmaktır. Buna göre “muâraza”, müstedilin ortaya koyduğu delilin zıddını ifade eden bir delili veya o delili çürütücü başka bir delili ileri sürmektir. İmâmü'l-Haremeyn göre muâraza; eşitlik iddiasıyla hasma muhalefet edip engel olmak veya hasma, getirdiği delilin delaletine denk bir delil sunmak anlamına gelmektedir.³⁰

Hanefi bir kısım usûlcüye göre “muâraza”; itirazda bulunan şahsın, muallilin kendi ta'lilinde tespit etmiş olduğu illetin/vasfın delaletini kabul etmekle birlikte hasmının maksadının tersine başka bir delil ileri sürmesidir. Hanefilerden Abdülazîz Buhârî gibi usûlcüler “muâraza” için, müstedilin delilinin geçerliliğinin devam etmesini kabul etmekle birlikte hükümde ona muhalefet etmektir demişlerdir. İtirazda bulunan kişi, müstedille karşı şöyle bir gerekçelendirmede bulunmaktadır: Senin zikrettiğin vasıf hükme delâlet etse de bende senin vardığın hükmün hilafına delalet eden başka bir delil bulunmaktadır. Bu açıklamalardan anlaşıldığı gibi Abdülazîz Buhârî'ye göre “muâraza” hasmın delilini çürütmeye/geçersiz kılmaya yönelik bir itiraz değil onun vardığı hükmün aksini ispat etmeye yönelik bir itirazdır denebilir.³¹

2.2. Hanefiler'e Göre Kıyasta Teâruz

“Müessir” ve “mutterid” diye ikiye ayrılan illetlerden müessir illet, fasit ve sahih iki yoldan eleştirilebilmektedir. Müessir illetin defedilebildiği iki sahih şekil “mumâne'a” ve “muârazadır”. Serahsî ve Abdülazîz Buhârî gibi bazı Hanefi usûlcülere göre “muâraza” da iki şekilde yapılmaktadır. Bunlardan biri “munâkaza” mânasında muâraza bir diğeri de halis muârazadır.

2.2.1. Munâkaza Mânasında Muaraza

“Munâkaza mânasında muaraza” isminden anlaşıldığı gibi bu işlemde hem munâkaza hem de muaraza söz konusudur. İtirazda bulunan, muallilin ta'liline ilişmeden onun tespit etmiş olduğu illeti nefyeden farklı bir illet ortaya koyarak muârazada bulunmaktadır. Munâkazada ise itiraz eden, muallilin delilini iptal etme yoluna gitmektedir. Aslında yapılan işlemlere baktığımızda “munâkaza” ile “muârazanın” bir arada olması çelişki gibi görülmektedir. Çünkü muârazada muallilin delilinin tespiti uygun görülmekte ve ulaştığı hükmün doğruluğu kabul edilmekle birlikte munâkazada ise delilin geçersizliği ve hükmün olumsuzluğu ifade edilmektedir. Bu hususu Hanefi usûlcülerden Abdülaziz el-Buhârî şöyle açıklamaktadır: “Biz muârazanın mutlak mânada

³⁰ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel* (Kahire, 1399/1979), 412.

³¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/74.

muallilin delilinin kabulü mânasına geldiğini kabul etmiyoruz. Muâraza şekil olarak hükmü, mâna olarak da delili engellemek ve itirazdan uzak olmadığını ortaya koymaktır. Bu işlem yapılırken de asıl maksat yapılan kıyas işlemini iptal etmektir.”³²

İçinde munâkaza mânası bulunan muârazaya “kalb” denmektedir. Bu mânada yapılan işlemde muarız, muallilin kullanmış olduğu delili onun iddia ettiği hükmün aksine bir delil olarak kullanmaktadır. Kalb işlemi iki şekilde yapılmaktadır. İlkinde, itiraz edilirken muallilin illet olarak ileri sürdüğü delil ve ta’lilde bulunduğu mesele yani malul/asıl alt üst edilerek malul/asıl illet, illet ise malul yapılmaktadır. Diğer “kalb” işleminde ise muallilin delil olarak kullandığı illet ters yüz edilerek lehine olan illet aleyhine kullanılmaktadır. Muallilin deliline itiraz bulunduğu ve ta’lilin hilafına bir hüküm ileri sürüldüğü için bu işlem de muâraza olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda bu işlem munâkazadır da çünkü muarız bu yolla muallilin ta’lilini iptal yoluna gitmektedir.

Birinci *kalb* işlemine örnek olarak Şâfiîler, zina eden kişinin muhsân sayılması için Müslüman olmasını şart olarak görmezler. Bu görüşlerini gerekçelendirirken şöyle demektedirler: Kâfir olan bekârların yüz celdeyle cezalandırılması için “kâfir olmak” bir cins kabul edilir ve buna dayanarak evli olarak zina eden kâfirlerin Müslümanlara kıyasla recmedilmesi sonucuna varılır. Bunu gerekçelendirirken Şâfiîler, şöyle bir yol izlemektedirler: Celde; bekârken zina edenlerin, recim de evliyken zina edenlerin cezalarının üst sınırıdır. Bekârken zina edenlere cezalarının üst sınırı olan celde uygulamak gerekli görüldüğünden evliyken zina edenlere de zina cezasının üst sınırı olan recm cezası uygulanmalıdır. Bir şey nimet olarak görülüp gereğini yerine getirmek nasıl ki güzel bir hal ise o nimeti kötüye kullanmak ve ona karşı suç işlemek de o derece kötü bir durumdur. Bu nedenle cezası da ağır olmalıdır. Yani bekâr birisi yüz celdeyle cezalandırılıyorsa evlilik nimetiyle beraber bu işi yapan kişinin cezasının daha ağır olması gerekir. Dolayısıyla önümüzde, evliyken zina edenler için recm cezasından başka bir ceza yolu yoktur. Ayrıca şeriat celde cezasının üstünde recm cezası dışında başka bir ceza da vazetmemiştir.³³

Bu örnekte Şâfiîler bekâra uygulanan celdeyi, evliyken zina edenin cezası olan recm için illet kabul etmişler. Bu ta’lile Hanefî muarız itiraz ederek şöyle demektedir: Müslümanların evliyken zina edenleri recm edildiği için bekârları-

³² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/75.

³³ Zerkeşi, *Bahru'l-muhît*, 5/66.

na yüz celde uygulanmaktadır. Bu nedenle bekâr olanın celde cezasının, evli olanın recmine illet olarak kullanılmasını kabul etmiyoruz. Belki doğru olanı tersi durumdur. Evli olanın recm edilmesi bekârın celde cezasının illetidir. Hanefîler'in yapmış olduğu bu kıyas işlemi Şâfiîler'in yaptığı işlemin alt üst edilmiş şeklindedir. Şâfiîler'in belirlediği illet, malul; malulleri de illet konumuna getirilmiştir. Bu şekilde Hanefîler, Şâfiîler'in kıyasına itiraz ederek onu iptal yoluna gitmişlerdir.³⁴

İkinci *kalb* işlemine örnek ise Şâfiîler abdest alırken başı mesh etmek bir rükündür demektedirler. Yüz yıkamaya kıyasla başın üç kez mesh edilmesi, zikredilen gerekçeden dolayı onlara göre sünnettir. Hanefîler buna itiraz ederek şöyle demektedirler: Başı mesh etmek rükündür. Bir rükün tam olarak yerine getirildikten sonra üç kez yapılması gerekmez. Şöyle ki yüz, üç kez yıkandığında yüzün tamamının yıkanmış olduğu kabul edilir. Yıkama işlemi tam olarak yerine getirildiğinde teslis sünnet olmaz. Başı da farz olan miktardan/ölçüden fazla olarak bir kez mesh ederek farz olan yeri kapladıktan sonra mesh ikmal edilmiş olur. Dolayısıyla bu ikmalden sonra teslis sünnet olmaktan çıkar.³⁵ Bu işlemde Şâfiîler, asl ve fer'e bakınca ikisinin ortak özeliği olarak rükün olmayı görmekte ve bu rükün oluşu, teslisin sünnet oluş hükmüne illet olarak değerlendirmektedir. Muarız da işlem üzerine yoğunlaşmakta, rükün oluşun üç kez yapmayı değil de ister üç defayla gerçekleşsin isterse kaplamayla gerçekleşsin ikmal gerektirdiğini düşünmektedir. Muarıza göre başı mesh etmek başı istiab/kaplamayla gerçekleştiğinden, bu işlem bir defayla oluşmaktadır. Dolayısıyla Hanefîler'e göre fer'i asıldan fazla olarak hem kaplama hem üç kez mesh etme yoluna gidilmez.³⁶

2.2.2. Halis Muâraza

Bu muâraza çeşidinde "munâkaza" mânası bulunmamaktadır. Bu muâraza da aslın illeti ve fer'in hükmünde oluşan muâraza şeklinde oluşur. Bu iki kısmın sahih olanı bulunduğu gibi fasit olanları da bulunmaktadır.

2.2.2.1. Fer'in Hükmünde Oluşan Muâraza

Fer'in hükmünde bulunan teâruz beş şekilde oluşur. İlki aynı konuda bulunan illetin hükmünün tersine olan nasa dayalı teâruzdur. Hanefîler örnek olarak abdestte başın meshinin tekrar edilme meselesini verirler. Şâfiîler'e göre

³⁴ Serahsî, *Uşûl*, 2/238; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/77.

³⁵ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi uşûl'il-fıkh* (Beyrut: Dâru Kütu-bi'l-İlmiyye, 1421/2001), 332; Serahsî, *Uşûl*, 2/240; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/77.

³⁶ Serahsî, *Uşûl*, 2/242

başı mesh etme rükün olduğundan meshin, yıkanan organlarda olduğu gibi üç kez yapılması sünnettir. Hanefiler de itirazda bulunup şöyle derler: Başı mesh, abdestte mesh olduğundan, mesti mesh etme örneğinde olduğu gibi üçer kez mesh etmeye gerek yoktur. Serahsî'ye göre buradaki itiraz yerindedir. Çünkü aynı meselede nasa dayanarak hasmın hükmünün illetinin hilafına bir hüküm ortaya konmaktadır. Bu işlemde taraflar birbirinin yaptığı işlemi geçersiz saymamakta, kendilerinin doğru kabul ettiği başka bir illetle farklı hükme varmaktadır.³⁷

İkincisi: Yapılan işleme; konu hakkında varılan hükmü kabulle birlikte, o hükme ekleme yapılarak oluşan değişiklikle meydana gelen teâruzdur. Bu konuyu açıklarken Serahsî önceki örnek üzerinden hasmın "rükün olma" illetini kabulü üzerinden muârazada bulunmaktadır. Farz olan mahalde, farz kılınan miktarın fazlasıyla işlemin yerine getirilmesi durumunda yıkanan azalarda olduğu gibi başı üç kez mesh etmenin sünnet olmayacağını ileri sürer. Ona göre bu işlem, konu hakkında varılan hükmü tahrir ve yapılan ek bir değişiklikle oluşmuştur. Buradaki fazlalık tartışmalı konu hakkında bir açıklama görevini görmektedir. Serahsî'ye göre bu iki çeşit teâruz tercih gerektiren doğru/sahih bir teâruzdur. Ona göre muâraza ancak sağlıklı/doğru şekilde oluştuğunda tercih yoluna gidilir.³⁸

Üçüncüsü: Anlaşmazlık bulunan konuda, yapılan bir değişiklikle meydana gelen ihlal dolayısıyla oluşan teâruzdur. Baba ve dedesi hayatta olmayan küçük kız çocuğun evlendirilmesi meselesinde kimin veli olacağı hususu bu konuya örnek olarak verilir. Hanefiler'e göre kız çocuğu küçük olduğundan onun evlendirilebilmesi için babasının sahip olduğu velayet yetkisi gibi bir velayet gereklidir. Şâfiîler de kız çocuğu küçük olduğundan, ağabeyi nasıl ki kız çocuğun malında velayete sahip olamıyorsa babanın sahip olduğu evlendirme yetkisine de sahip olamaz diye muârazada bulunurlar. Bu muâraza, tartışma konusu olan meselenin konusu değiştirilerek yapılan bir muârazadır. Asıl mesele, küçük yetim kız çocuğunun evlendirilmesinde velinin tespiti meselesidir. Bizzat onu evlendirecek velinin tespiti meselesi değildir. Şâfiîler velayeti nefyederken bizzat şahıs tayiniyle ta'lilde bulunarak muâraza etmektedirler. Onlar bu yolla, asıl tartışma konusu olan küçük kız çocuğu için baba ve dede dışındaki akrabaların velayet hakkının belirlenmesi meselesinde, akrabalardan kıza en yakın kişinin de ağabeyi olduğunu söylemektedirler. Şâfiîler bu itirazla

³⁷ Serahsî, *Uşûl*, 2/242; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/88.

³⁸ Serahsî, *Uşûl*, 2/242-243.

ağabeyin velayet hakkını nefyetmektedirler. Ağabeyin küçük kız kardeşine velayet hakkı ortadan kalkınca ağabey dışındaki diğer akrabaların velayet hakkı da ortadan kalkmış olur. Güçlü olmasa da bu açıdan muâraza yapmanın doğru olduğu görülür.³⁹

Dördüncüsü: İletin konusuyla bağlantılı olması hasebiyle ta'lilde bulunanın tespit etmediği illeti nefyetme veya olumsuz görmediği illeti ispat şeklinde oluşan teâruzdur. Bu işlemde muallilin ulaşmış olduğu hükme itiraz bulunmakta ve muallilin tespit etmiş olduğu hükmün nefyi istenmektedir. Bu husussa Şâfiîler tarafından Müslüman köleyi satın alan gayri Müslim kişinin mülkiyet edinme hakkına yönelik yapmış oldukları itiraz örnek verilmektedir. Hanefîler'e göre Müslüman köle bir mal olarak kabul edildiğinden Müslüman olmayan bir köle gibi kâfir sahibi tarafından satılabildiği gibi satın da alınabilir. Hanefîler bunu söylerken kâfir maliki Müslüman malike kıyas etmektedirler. Şâfiîler, Hanefîler'in yapmış olduğu bu ta'lile karşı çıkararak gayri Müslim malikin Müslüman köleyi satma hakkına sahip olabilmesi için baştan/ilkten onu satma hakkıyla, sonradan mülkiyetini devam ettirme hakkına sahip olması gerektiğini iddia ederler. Onlara göre gayri Müslim malikin mülkiyet hakkının devam etmediği icmâyla sabit olduğundan sahip olduğu Müslüman köleyi elden çıkarmaya zorlanır. Bu nedenle gayri Müslim ilkten Müslüman bir köleye malik olamaz. Hanefîler bu itiraza şöyle cevap verirler: Yaptığınız bu muâraza örneğinde ta'lilde nefyedilmeyen vasfın ispatı bulunmaktadır. O da satın almanın asıyla, satın almayla oluşan mülkiyetin devam ettirilmesinin eşit kabul edilmesidir. Bu da ancak söz konusu meseleyle mülkiyetin devamlılığı ve satın almanın başlangıcında bulunan hükmün aynı olduğu ispatlanırsa kabul edilebilir. Bu nedenle muarız kişinin, mülkiyetin devamlılığı ve satın almanın başlangıcının aynı olduğu ön kabulüyle hareket etme hakkı yoktur. Her ne kadar mülkiyetin devamlılığı ve satın almanın başlangıcının aynı olduğu ön kabulüyle bu muârazanın doğru olduğu kabul edilse de detaylı düşünüldüğünde bu şekilde muârazada bulunmanın doğru olmayacağı anlaşılacaktır. Bu nedenle muallilin bu itiraza cevap verip görüşünü savunma yükümlülüğü yoktur.⁴⁰

Beşincisi de muallilin illetini tespit ettiği meselenin hükmü dışındaki başka bir meselenin hükmüyle önceki hükmün nefyi ile oluşan muârazadır. Buna örnek kocasının öldüğü zannedilip, ölüm iddetini bekledikten sonra başka bir erkekle evlenen bir kadın, yeni kocasından çocuk doğurduktan sonra

³⁹ Serahsî, *Uşûl*, 2/243.

⁴⁰ Serahsî, *Uşûl*, 2/243.

öldüğü zannedilen ilk koca çıkagelse çocuk kimin sayılacaktır? Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) göre çocuğun nesebi ilk kocaya ait olmalıdır. Çünkü ilk koca sahih akit sahibi olduğundan firaş sahibi⁴¹ de odur. Bu nedenle firaş sahibi olması hasebiyle çocuğun nesebi ona aittir. Muarızlar ise yeni kocayı şahit bulundurmadan fasit akitle evlilik yapan kişi gibi değerlendirip doğan çocuğun nesebinin ona ait olması gerektiğini iddia ederler. Görüldüğü gibi Şâfiîler'in görüşüyle Ebû Hanife'nin görüşü teâruz etmektedir. Bu teâruz; ta'lilde bulunulan meseleyle aynı olmayan, başka bir mesele hakkında hüküm tespitinde bulunarak oluşmaktadır. O da meselenin şahitsiz nikâha benzetilmesidir. Ebû Hanife'ye göre fasit olanla sahih olan akitler aynı olmadığından, bu iki mesele birbirine kıyas edilemez. Ona göre birinci koca, firaş hakkındaki öncelikten dolayı firaş hakkı devam ettiği sürece nesebe hak sahibi sayılır. Bu nedenle teâruz eden iki görüş arasında tercih yoluna gidilmelidir. Bu meseleyi çözebilmek için öncelikle şu sorulara cevap bulmak gerekir. Birincisi; ikinci koca, hazır firaş sahibi olduğundan asıl firaş sahibi durumunda bulunması ve çocuğun dünyaya gelmesini sağlayan suyun sahibi olması hasebiyle birinci ve sahih firaş hakkına sahip kocaya tercih edilemez mi? İkincisi, birinci kocanın firaş hakkı nesih edilebilir mi edilmez mi? Bu sorulara cevap olarak Ebû Hanife, meselenin tercih yapılabilecek bir mesele olmadığını söyler. Ayrıca ona göre bir şey ancak kendi misli veya daha üstünüyle neshedilebilir. Bu nedenle fasit firaş sahibi, sahihin misli ve üstünü olmadığından onu neshedemez. Muârazada bulunulan şahitsiz nikâh meselesi de konuyla ilgili bir mesele olmadığından yapılan muârazanın aynı konu hakkında olmadığı anlaşılır. Ona göre illetin aslına yapılan muâraza her yönüyle fasittir. Çünkü asılda bulunan başka bir illeti zikretmesi sebebiyle muarızın ta'lili, muallilin zikrettiği ta'lil nedeniyle kesintiye uğruyor. Dolayısıyla asılda bulunan iki vasıftan sadece biri aracılığıyla aslın hükmü fer'e geçebilir. Muarızın zikrettiği vasıf aslın hükmünü eğer fer'e aktaramıyorsa onun vasıtasıyla hüküm fer'e geçmiyorsa bu illet geçersizdir. Bu nedenle aslın hükmünü ortaya çıkaramayan, ta'lil yönünden geçersizdir. Ona göre Şâfiîler'in tespit ettikleri illet şayet fer'e geçebiliyorsa da onların tespit ettiği illet, tartışılan konuyla ilgili değildir. Bu durumda bahsedilen illet konu hakkında yok hükmündedir. Daha önce de açıklandığı gibi illetin bulunmaması hükmün yokluğunu gerektirmez. Bu nedenle bahsedilen illetin tartışılan hükmün tespit veya nefye-

⁴¹ Firaş yatak, döşek, sergi anlamındadır. Sahibu'l-firaş; cariyeyle cinsel münasebette bulunabilen sahibi veyahut kadının kocası anlamına gelen, ondan faydalanma hakkına sahip kişiyi ifade etmektedir. Bkz. Ebu Velid Süleyman b. Halef b. S'ad b. Eyyub b. Vâris el-Bâci, *Kitâbu'l-müntekâ şerhu Muvatta'* (Kahire: Dâru Kütübî'l-İlâmî), 6/8.

dilmesiyle bir ilgisinin olmadığı anlaşılır. Hakkında ittifak bulunan fer'e geçişken olma, hakkında ihtilaf bulunan fer'e geçişlilikten daha kuvvetlidir. Dolayısıyla tartışılan meseleye geçişi olmayan bir illetle muârazada bulunmanın geçersiz olduğu anlaşılır. Bu tür muârazaya baktığımızda tespit edilmeye çalışılan veya nefiy edilmeye uğraşılan meseleler aynı meseleler değildir. Bu nedenle aynı meselede teâruz vardır diyemeyiz.⁴²

Bu konuda şöyle bir çözüm yoluna gidilebilir. Kocalardan biri gaip diğeri de hazır oldukları halde çocuğun her iki kocadan da olduğu iddia edilemez. Normal bir duruma göre nesebin sahih evlilik akdine sahip olan kocaya ait olması gerekirken fiiliyatta biyolojik olarak nesebin, fasit akit sahibi olan ikinci kocaya ait olması gerekir. Çünkü birinci koca gaip ve biyolojik olarak çocuğun babası olmadığından nesep yönünden fasit firaş hakkına sahip olacak; ikinci koca ise hazır ve çocuğun biyolojik babası olduğundan fiili olarak nesep ona ait olacak fakat akit açısından fasit olacaktır. Bu durumda iki fasit durum birbiriyle teâruz edeceğinden fiili olarak biyolojik babaya nesebin isnadı sahih olabilecektir.

2.2.2.2. Aslın İletinde Oluşan Teâruz

Bu muârazadan maksat itiraz edenin kıyas yapılan asla ilişkin fer'de bulunmayan başka bir illeti zikredip hükmü de ona isnat ederek muallilin illetine itirazla oluşan muârazadır. Aslın illetinde oluşan teâruz da üç çeşittir.

İlki asılda bulunup fer'e geçişi olmayan illetin zikredilmesiyle oluşan teâruzdur. Bunun örneği muallilin; demirin demir karşılığında, birinin diğerinden fazla olarak satışını, tartılan maddeler olması hasebiyle altın ve gümüşe kıyasla satışının caiz olmadığını söylediğinde oluşan teâruzdur. Muarız kıyas yapılan aslın (altın-gümüş) illetinin semeniyet (para olma) olduğunu, tartılabilme özelliğinin olmadığı şeklinde itiraz eder. Demirde bu özellik bulunmadığından bu satımın caiz olacağı yönünde itirazda bulunur. Bu muâraza muallile göre geçersizdir. Çünkü muarız geçişlilik özelliği bulunmayan bir vasıfla ta'lilde bulunduğu için ta'lili geçersizdir. Muallile göre asılda hükmün tespiti, illetle değil nasla olduğundan, kasır illetle hükmün tespiti gerekli değildir. Geçişlilik özelliği bulunmayan vasfın illet olarak kullanılması uygun olmadığından bununla ta'lilin

⁴² Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 336-338; Serahsî, *Uşûl*, 2/243-244; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/88-92.

faydası da yoktur ve bu ta'lil şekli doğru da olmadığından bu kısımda muâraza oluşmaz.⁴³

İkincisi, hakkında ittifak bulunan, fer'e geçişi olan illeti zikrederek asılda meydana getirilen teâruzdur. Bunun örneği muallilin; ölçülebilir mal cinsinden oluşu, illet olarak kabul edip kirecin kireç karşılığında bir tarafta fazlalık bulunacak şekilde satışın yasak olduğunu ancak eşit olmaları durumunda satışlarının caiz olacağını ileri sürmesidir. Muallile göre kirecin durumu buğday ve arpanın durumu gibidir. Muarız bu duruma itiraz ederek buğday ve arpadaki fazlalık illetinin tartışılabilir değil yiyecek veya iddihâr/depolanabilir özelliğinin olduğunu, bunun fer'de bulunmadığını ileri sürerek kirecin biri birine karşılık bir tarafta fazlalık bulunacak şekilde satışının caiz olduğunu iddia eder. Bilindiği gibi yiyecek ve depolanabilir gibi özellikler pirinç, darı, mısır, susam, mercimek gibi haklarında icmâ bulunan fer'lerde bulunmaktadır.

Üçüncüsü, hakkında ihtilaf bulunan fer'in hükmüne, geçiş özelliği bulunan illeti zikrederek asılda oluşan muârazadır. Buna örnek, muarızın önceki örneğe itiraz ederek asılda yasaklığın illetinin tartışılabilir değil yiyecek olma özelliği olduğunu ve bunun da fer'de bulunmadığını söyler. Ona göre bu özellik, hakkında ihtilaf bulunan meyvelerde de söz konusudur.⁴⁴ Dolayısıyla bu muâraza uygun bir itiraz değildir.

Bu aslın illetinde oluşan muâraza şekli; zikredilen üç çeşidiyle geçersiz muâraza şeklidir. Çünkü muallil ile muarızın, ta'lil sırasında ileri sürmüş olduğu illetler biri birinden farklıdır. Aslın hükmü bir veyahut daha fazla vasıfla tespit edilebildiğinden bu ikisinin ileri sürdüğü vasıflar biri birini engellemez ve nefyetmez.

2.3. Şâfîler'e Göre Kıyasta Teâruz

Şâfî usûlcülerin çoğu muârazayı ikiye ayırmaktadırlar. Bunlar asılda oluşan teâruzla yapılan muâraza ve fer'de meydana gelen muârazadır. Zerkeşî, bu iki çeşide bir üçüncüyü de eklemektedir. Ona göre bir diğer muâraza da vasıfta oluşan muârazadır.⁴⁵ Amidî ise bu tür muârazayı asılda oluşan teâruz

⁴³ Debûsî, *Ta'vîmu'l-edille*, 338; Serahsî, *Uşûl*, 2/244; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/92-95.

⁴⁴ Debûsî, *Ta'vîmu'l-edille*, 338; Serahsî, *Uşûl*, 2/244; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/92-95.

⁴⁵ Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Burhân fî uşûli'l-fıkh* (Katar: 1399), 2/1066-1068; Amidî, *İhkâm*, 4/112, 124; Zerkeşî, *Bahru'l-muhtâ*, 5/334.

konusu içinde değerlendirmekte farklı bir başlıkta ele alınmasını uygun görmemektedir.⁴⁶

2.3.1. Aslın İletini Tespitte Oluşan Teâruz

Asılda meydana gelen muâraza, itiraz edenin ister müstakil ister müstakil olmasın asılda hükmün tespitine uygun bir mânayı illet olarak ortaya koyarak yapmış olduğu itirazdır. Şöyle ki itirazda bulunan kişi muallilin ta'lilde bulunduğu asılda tespit etmediği, fer'de de bulunmayan bir illetin asılda bulunduğunu ve aslın hükmünün de buna bağlı olduğunu iddia eder. Hükmün de hasmın belirlediği illetten kaynaklanmadığını ileri sürer. Şâfiîler, Ramazan ayının farz orucu için imsaktan önce niyet edilmesinin gerekliliğiyle ilgili görüşlerini savunurken bu türden örnek verirler. Hanefîler'e göre farz oruca niyet etme süresi zeval vaktine kadar devam etmektedir. Onlara göre imsak vaktinden sonra zevalden önce niyet getiren kişinin orucu geçerlidir. Bu görüşlerine gerekçe olarak da zeval vaktinden önce nafîle oruca niyet edilebilmesini öne sürerler. Nafîle oruca bu süre içinde niyet edilebildiğine göre farz orucuna da bu vakitte niyet getirilebilir. Şâfiîler bu ta'lile karşı çıkararak nafîle orucun farz orucu için asıl kabul edilemeyeceğini, nafîle oruçta zevale kadar niyete izin verilmesinin de kolaylık sağlama amaçlı olduğunu söylerler. Bu nedenle farz oruçların tersine nafîle oruçlarda, ibadete başlanmış olsa da zevale kadar niyet getirilmesine izin verilmiştir.⁴⁷

Asla yönelik itirazlara cevap verilip verilmemesi hususunda iki görüş bulunmaktadır. İbn Âkil (ö. 513/1119) gibi usûl âlimleri muarızın yapmış olduğu itiraza cevap verilmesinin gerekli olmadığı görüşüne sahiptirler. Onlara göre bir hüküm, iki veya daha fazla illetle ta'lil edilebileceğinden, yapılan itiraz haklı bile olsa muallilin tespit etmiş olduğu vasfın uygun illete zarar vermeyeceğini ileri sürerler. Bu nedenle mualil, itiraz edene bu hükmün birden fazla illetinin bulunabileceğini bu nedenle ikisinin illetleri arasında bir çelişki bulunmadığını söyler. Aslın hükmünün illetini tespit çalışmasında; muallilin tespit etmiş olduğu illetin geçerlilik şartı, bu illete itirazın bulunmuyor olması değildir. İletinin geçerliliği ancak o illetin gerekli şartları taşıması ve sahih bir şekilde ortaya konmasıyla meydana gelir. Dolayısıyla illetin sıhhati, itiraz edilmemesine değil sahih bir şekilde tespit edilmiş olmasına bağlıdır. İlet hükme delalet eden sahih bir mâna olduğu müddetçe başka etkenler onun sıhhatine engel oluşturmaz.⁴⁸

⁴⁶ Amidî, *İhkâm*, 4/143.

⁴⁷ Zerkeşi, *Bahru'l-muhtât*, 5/334.

⁴⁸ Amidî, *İhkâm*, 4/113; Zerkeşi, *Bahru'l-muhtât*, 5/334.

Amidî ve İbn Hâcib (ö. 646/1249) gibi usûlcülerin de yer aldığı çoğunluğa göre yapılan itirazın muallil tarafından dikkate alınması ve cevaplandırılması gerekir. Çünkü muarız tarafından itiraz esnasında ortaya konan illetin kabulü durumunda aslın hükmünü gerektiren geçerli ve müstakil iki illet ortaya çıkacaktır. Bu durumda biri biriyle muarız üç ihtimal söz konusu olacaktır. Buna göre illet ya müstedillin belirlediği vasıftır ya muarızın belirlediği vasıftır veya bu iki vasıf birden gerçek vasıftır. Bu ihtimaller teâruz ettiklerinde sadece bu illetlerden birini illet olarak belirlemek zorlama bir tutum olacaktır.⁴⁹

2.3.2. Fer'in İletini Tespite Oluşan Teâruz

Fer'de oluşan muâraza, itiraz edenin fer'deki hükme muhalif veya o hükümle çelişecek bir başka hükmü ileri sürmesiyle oluşur. Bu muâraza itiraz eden kişi tarafından ya bir nas ya bir icmâ ya hükmün oluşumuna engel bir mani veya gerekli bir şartın yokluğu durumunda yapılır. İtiraz eden, müstedille senin zikrettiğin vasıf fer'in hükmünü tespite yarıyorsa da bende, tespit ettiğin vasfın zıddına veya o vasfı nakz eden bir vasıf bulunmaktadır.

Müstedillin, karnında taşıdığı çocuk istisna edilerek hamile olan cariye-nin satılmasını uygun görmesi, nakza örnek verilmektedir. Müstedil, cariye-nin bu satışını; "bu iki sa'dan bir sa' istisna olarak sattım" meselesine kıyas ederek uygun görmektedir. Muarız buna itiraz ederek iki meselenin biri birine kıyas edilmesinin uygun olmayacağını söyler. Bu durumdaki cariye-nin satışının uygun olmayacağını gerekçesi olarak "cariye-nin tamamının satılıp elinin bu satıştan istisna edilemeyeceği" meselesini zikreder.

Zıt vasıfla muârazada, muallil vitir namazını, namazda teşehhüde kıyas ederek hükmünün vacip olduğunu iddia eder. Gerekçe olarak Hz. Peygamber'in bu ikisini sürekli yerine getirip hiç terk etmediğini söyler. Şâfiîler bu kıyasa itiraz ederek vitrin teşehhüde değil sabah namazının sünnetine kıyas edilmesinin daha uygun olacağını ve hükmünün de sabah namazının sünneti gibi müstehap olduğunu söylerler. Gerekçe olarak bu iki namazın ortak illetinin belirli bir vakitte bir farza bağlı olarak kılınıyor olmasıdır. Yani sabah namazının sünnetinin sabah vaktinde, vitir namazının da yatsı vaktinde kılınmasıdır. Ayrıca şer' de bir vakitte iki farz/vacip namazın emredildiği nakledilmemiştir.⁵⁰ Bu konuya yapılan itirazın cevaplandırılıp cevaplandırılmaması hususunda

⁴⁹ Amidî, *İhkâm*, 4/113; Zerkeşi, *Bahru'l-muhît*, 5/334; İcî, *Şerhu'l-'Adu*, 355.

⁵⁰ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Menhûl min t'aliqâti'l-uşûl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1419/1998), 521-522; Amidî, *İhkâm*, 4/124; Zerkeşi, *Bahru'l-muhît*, 5/339; İcî, *Şerhu'l-'Adu*, 358.

Gazzâlî gibi bazı usûlcüler itiraza cevap verilmesi gerektiği, müteahhir bir kısım usûlcüler de cevap verilmesi gerekmediği görüşünü ileri sürmektedirler.⁵¹

3. TERCİH

Sözlükte tercih kelimesi “bir şeyi başkasından üstün tutmak, tartmak, yeğlemek” anlamına gelmektedir. Amidî, Zerkeşî, ve İcî (ö. 756/1355) gibi usûlcüler tercihin tanımı için delilleri dikkate alarak “bir tarafın ağır basması” şeklinde bir kayıta bulunurken Serahsî ve Abdülaziz Buhârî gibi bazıları da tercih yaparı vurgulayarak “bir tarafın ağır bastığının açıklanması ve izhar edilmesi” türünden bir yaklaşım benimsemişlerdir.⁵² Istılahta ise fıkihta ispat vasıtaları, fıkıh usulünde ise deliller arasında teâruz oluştuğunda bir emâreye binaen bir tarafı destekleme, onu üstün görme ve yeğlemeye denir. İspat vasıtasına veya tercih edilen delile râcih, tercih edilmeyip terk olunana mercûh, delillerden birinin güç kazanmasını sağlayan ilâve özelliğe rüchân (müreccih) denilir. Usûl ve fıkıh eserlerinde rüchânı ifade için üstünlük, emâre, kuvvet, meziyet ve ziyade kelimeleri de kullanılır.⁵³

Bir kısım delillerin atıl bırakılabileceği endişesiyle tercih yönteminin geçerliliği sorgulanmıştır. Buna rağmen usûlcülerin cumhuru teâruz şartlarının bulunması ve teâruz eden delillerin arası herhangi bir şekilde uzlaştırılmaması durumunda tercihe başvurulabileceğini kabul etmişlerdir. Tercih farklı düzeydeki deliller arasında gerçekleşmez. Cumhura göre eşit düzeyde bulunan delillerden güçlü emâre taşıyanın üstün olacağından onunla amel edilebileceği tezi savunulmuştur. Ayrıca sahâbe ve sonradan gelen fakihlerin, Resulullah’tan (s.a.s) nakledilen rivayetler arasında teâruz gördüklerinde tercih yöntemine başvurularını da tercih için dayanak olarak ileri sürmüştür. Bunun yanı sıra bir takım vasıflarla üstün olanın olmayanla aynı kabul edilip tercihe başvurulmaması aklın ilkeleriyle de uyuşmamaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Bâkılânî, Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Şehâbeddin el-Karâfî (ö. 684/1285) gibi âlimlerce teâruz durumunda muhayyerliğin devreye gireceği ve tercihe başvurulmadan delillerden herhangi biriyle amel edilebileceği görüşü

⁵¹ Amidî, *İhkâm*, 4/124-125; Zerkeşî, *Bahru'l-muhtât*, 5/340; Adud, *Şerhu'l-'Aduğ*, 358-359.

⁵² Serahsî, *Uşûl*, 2/249; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/110; Amidî, *İhkâm*, 4/291; Zerkeşî, *Bahru'l-muhtât*, 6/130; Adud, *Şerhu'l-'Aduğ*, 393; Şükrü Özen, “Tercih”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/484.

⁵³ Serahsî, *Uşûl*, 2/249; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/110; Amidî, *İhkâm*, 4/291-292; Zerkeşî, *Bahru'l-muhtât*, 6/130-131; Adud, *Şerhu'l-'Aduğ*, 393-394; Özen, “Tercih”, 40/484.

kabul edilir.⁵⁴ Zira bu durumda her hâlükârda şer'î bir delile göre hareket edilmiş olur. Ayrıca tercih sonucunda terk edilip, amel edilmeyen delil de geçersiz hale getirilmemiş sayılır.⁵⁵

Deliller arasında tercih yöntemine başvurulabilmesi için bazı şartların bulunması gerekir. Bu nedenle tercihte bulunulacak delillerin ihtimale açık olması gerekmektedir. Bu sebeple tercih sadece zannî deliller arasında gerçekleştirilebilir, kesin bilgi ifade ettikleri için kat'î deliller arasında ise tercihe gerek yoktur. Kesin deliller, kendi aralarında; kolay elde edilme, açıklık ve bedihî olma yönünden farklılık arz etseler de bu delillerden elde edilen bilgilerden her biri diğerinden daha güçlü olmayıp tamamı kesin niteliktedir. Diğer yandan zan ile kat'î bilgi aynı düzeyde olmadığından kesin olan delille zannî kabul edilen delil arasında da tercihten bahsetmek olmaz. Buna göre Kitabın ve mütevâtir olan Sünnet'in delâleti zannî ve ihtimale açık kısımlarıyla, âhâd hadis ve kıyas işleminde tercih mümkündür.⁵⁶ Delillerden birinin asıl yönünden değil de vasıf bakımından diğer delilden üstün olması durumunda da tercihe başvurulur. Örneğin; âyet ve hadislerdeki lafızların mânaya delaletleri farklı olduğunda; muhkem olanlar, zâhirle; zâhir olanlar, mücmel lafızlarla karşı karşıya geldiğinde birincileri tercih edilir.

Deliller arasında teâruz oluşturan şartlar tam mânasıyla ortaya çıkınca tercih yöntemine başvurulur. Buna göre tercih işlemine başvurabilmek için güç yönünden aynı düzeydeki deliller arasında mahal, nispet, zaman birliğinin olması ve hüküm karşıtlığının bulunması gerekir.⁵⁷ Tercihin yapılabilmesi için ayrıca delillerden birinde diğerine üstünlük sağlayabilecek bir emârenin de bulunması gereklidir. Aksi durumda tercih bilâ-müreccih durumu söz konusu olacaktır.

3.1. Hanefî Usûlcülere Göre Tercîh

Debûsî (ö. 430/1039) ve Serahsî gibi Hanefî usûlcülere göre tercîh, aynı düzeydeki deliller arasında illetin aslına bağlı olarak değil vasfındaki bir meziyete bağlı bir fazlalık, güçlü oluşunun ortaya çıkışıyla bir delilin diğerine üstün gelmesidir. İlk önce aynı düzeyde oldukları zannedilen iki delil değerlendirildikten sonra bunlardan birinin bir takım özellikler yönünden diğerinden ayrıştı-

⁵⁴ Hindî, *Nihâyetu'l-vüşûl*, 3617

⁵⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/110.

⁵⁶ Pezdevî, *Uşûl*, 291; Gazzâlî, *el-Mustaşfa min ilmi'l-uşûl* (Mısır: Matbaatu'l-emîriye, 1334), 2/392-395; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl* (Katar: 1404/1984), 730.

⁵⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/110.

ğı/farklılaştığı anlaşılır. Daha sonra bu ayrıcalık dikkate alınarak güçlü olan illet tercih edilip hüküm ona bağlanır. Bu usûlcülere göre baştan bir illetin, hükmü gerektirici olduğu biliniyorsa bu illet hususunda tercih işlemi düşünülemez. Çünkü tercih ancak tereddütlü illetler arasında gerçekleşir. Aynı düzeyde illetlerden birinin birden fazla illetle destekleniyor olmasıyla diğerinin az sayıda illetle destekleniyor olması arasında tercih sebebi olma bakımından bir fark yoktur. Ancak illetlerden biri bazı özellikler bakımından diğerinden daha güçlü olduğu ortaya konabilirse tercih söz konusu olabilir.⁵⁸

Tercih konu başlığı altında genellikle kıyaslar arasında illet yönünden tercih sebepleri olarak; illetin tesiri, kendisine şahitlik ettiği hükme delaletinin istikrarı ve devamlılığı, dayandığı asılların çokluğu ve illetin yokluğunda hükmün bulunmaması şeklinde dört özellik zikredilmektedir. Bu usûlcüler Kitap, Sünnet ve icmâ delilleri arasındaki tercih ölçütlerinin hem metin hem de senet yönünden bu bahislerin ele alındığı bölümlerden çıkarılabileceğini ileri sürmektedirler.⁵⁹

Hanefî usûlcülerden Serahsî, tercih sebebi olan ve tercihi gerektiren özellikleri zikrettikten sonra geçersiz tercih şekillerini açıklama yoluna gider. Ona göre fasit tercihler dört şekilde gerçekleşir. Bunlardan ilki bir kıyasın başka bir kıyasla tercihi veya iki kıyastan birinin bir hadisle tercih edilmesidir. Gereğe olarak ise Serahsî, “hadisin olduğu yerde kıyasa gidilmez” demektedir. Bu nedenle bir mesele hakkında hadis olduğunda kıyas terk edilir. İkincisi ise benzerliklerin çokluğuyla yapılan tercihtir. Ona göre birçok illetin varlığıyla bir illetin varlığı etki olarak aynı derecededir. Bu nedenle benzerlik yönünden; birçok yönden benzeyen illetle birkaç yönden benzeyen illet aynı derecededir. Üçüncüsü illetin umum ifade ediyor oluşuyla yapılan tercihtir. Serahsî’ye göre illetin âm veya hâs oluşu hükme ulaşmak için engel değildir. İletinin gücü; hükme etkisine göre, âm veyahut hâs oluşuna göre değişir. Âmin hükmü hâssa, hâssın hükmü de âma verilebilir. Bu nedenle âm veya hâs oluş tercih hususuna etkide bulunmaz. Dördüncü fasit tercih, vasıfların azlığı ile yapılan tercihtir. Dolayısıyla birçok vasa sahip olan illetle bir veya birkaç vasa sahip illet arasında hükme etki bakımından fazladan bir özellik bulunmamaktadır.⁶⁰ Bu konuda Hânefî usûlcülerin görüş birliği içinde olmadıkları, konuyla ilgili farklı görüşlerin bulunduğunu söylemek de mümkündür.⁶¹

⁵⁸ Debûsî, *Taḳvîmu’l-edille*, 339; Serahsî, *Uşûl*, 2/250; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/114.

⁵⁹ Debûsî, *Taḳvîmu’l-edille*, 340; Serahsî, *Uşûl*, 2/262; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/119.

⁶⁰ Serahsî, *Uşûl*, 2/264-265.

⁶¹ Cessâs, *Füṣûl*, 4/209-210.

Kıyaslar arasında gerçekleşen tercih nedenlerinin çokluğu ve elde edilmek istenen hükmün illete oranla daha önemli olması hasebiyle genelde Hanefî usûlcüler eserlerinde illete dayalı olan tercih sebeplerinden sadece dört sahih ve dört fâsid olanını ele alıp değerlendirmişlerdir.⁶²

3.2. Hanefî Usûlcülerin Tercih Örnekleri

Makalenin sınırlarını aşmamak adına konuyu açıklamaya yönelik örneklerin bir kısmını vermeye çalışacağız. Örnekleri özellikle Debbûsî (ö. 430/1039) ve Serahsî gibi usûlcülerin eserlerinden vermeye çalışacağız. Hanefî usûlcüler abdest sırasında Şâfiîler'in başın üç kez meshinin sünnet oluşuyla ilgili görüşlerini değerlendirirken başvurdukları ölçütlerden biri illetin tesiri şartıdır. Onlara göre başın meshi sırasında bir kez mesh etmenin yeterli oluşunun delili mest üzerine mesh örneğidir. Çünkü mest üzerine mesh vasfı, mesh ile yıkama vasfı arasında kolaylaştırma prensibi açısından, farklılaşan bir özelliktir. Mesh, yıkamadan daha kolay olduğundan mesh sırasında organın bir kısmının mesh edilmesi, mesh vasfının hükme tesirini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Şâfiîler'in başı mesh, yüz yıkama gibi bir rükündür bu nedenle üç kez mesh edilmesi sünnettir görüşü yıkama işlemine benzediğinden illet olarak hükme etkisi yoktur.⁶³

Serahsî, illetin şahitlik ettiği hükmün sebatının kuvvetiyle ilgili tercih hususunda başın mesh edilmesi örneğini yinelemektedir. Teyemmüm, mest üzerine mesh, caiz görenlere göre çorap üzerine mesh ve yara üzerine sarılmış sargı üzerine mesh meselesinde, yükümlülüğü hafifletmek amacıyla mesh işleminin tekrarı gerekmemektedir. Ayrıca "rükün" olmayla yapılan ta'lille hükmün sürekliliği arasında bağ bulunmamaktadır. Hâlbuki namazda bulunan kıyam, rükû ve secde gibi rükünlerin tekrarı değil tam olarak yerine getirilmesi istenmektedir. Dolayısıyla rükün oluş vasfının başın üç kez mesh edilmesi yönünde sabit bir vasıf olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁶⁴

Dayandığı asılların çokluğu meselesine Debbûsî, rivayet edilen hadislerin râvi sayılarının çokluğu örneğini vermektedir. Ona göre ravi sayısı fazla

⁶² Abdülâlî b. Muhammed b. Nizammuddin el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmut* (Mısır: Matbaatu'l-Emîriye, 1334), 2/324-325.

⁶³ Debbûsî, *Ta'vîmu'l-edille*, 345; Serahsî, *Uşûl*, 2/258.

⁶⁴ Serahsî, *Uşûl*, 2/258.

olan bir hadis, râvi sayısı az olana tercih edilecektir. Çünkü râvi sayısı fazla olan hadisin sahih olma ihtimali daha yüksektir.⁶⁵

Serahsî, illetin yokluğunda hükmün de bulunmaması şartının, en zayıf tercih yöntemi olduğunu söylemektedir. Serahsî konuyla ilgili başın mesh örneğini yinelemektedir. O, rükünle ta'lil yerine, meshle ta'lilde bulunulmasının daha doğru olacağını iddia eder. Çünkü tekrar etme hükmünün devamlılığı, rükün olmayışla ortadan kalkmamaktadır. Nitekim mazmaza ve istinşak rükün olmadıkları halde tekrar etme hükümleri sürmektedir.⁶⁶

3.3. Şâfiî Usûlcülere Göre Tercîh

Şâfiî usulcüler, kesin deliller arasında teâruz bulunmayacağı fikrinden hareketle zannî delil olan haber-i vahid ve kıyasların tercihi konusuna yer vermişlerdir. Onlara göre aynı düzeyde olmayan deliller arasında teâruz olmayacağından aralarında tercih de söz konusu olmayacaktır. Şirâzî'ye göre asılların delilleri ve illetleri örneğinde olduğu gibi kesin ilim gerektiren iki delil ve iki illet arasında tercih gerçekleşmez. Tercih iki delilden birinin diğerine karşı gücünü açıklamaktır. Kesin bilinen bir konu hakkındaki ilim artıp çoğalmayacağı için tercih ancak tereddütlü zannî deliller arasında olabilir.⁶⁷ Ayrıca kesin bilgi ifade eden deliller arasında bir teâruz oluşmadığından onlar için de tercih söz konusu olamaz. Bu nedenle kesin bilgi ifade eden delillerle zan ifade eden deliller arasında tercih söz konusu değildir. Çünkü zan, kesin bilgi karşısında bir değer ifade etmediğinden aynı düzeyde sayılmazlar. Zerkeşî'ye göre tercih, doğru olanın uygunluğunu ve doğrulunu tespit, yanlış olanın geçersizliğini ortaya koymaktır.⁶⁸

Bir kısım Şâfiîler; teâruz eden delillerden birinde bulunup da diğer delile karşı üstünlük ifade eden her özelliğin tercih sebebi olabileceğini belirtmişlerdir. Buna rağmen hangilerinin tercih sebebi sayılacağı hususunda görüş birliğine varamamışlardır. Bu usûlcülere göre kıyaslar arasında teâruz oluştuğunda teâruz ya kıyasın rükünlerinden asla, ya fer'e, ya illet veya hükme dayalı bir hususla tercih yapılarak giderilir. Bazen tercih rükünler dışında ulaşılan bir gerekçeyle de yapılır.⁶⁹ Bu nedenle Seyfeddin el-Âmidî, kıyasın bütün rükünle-

⁶⁵ Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 345.

⁶⁶ Searahsî, *Uşûl*, 2/261.

⁶⁷ Şirâzî, *Şerḥu'l-luma'*, 950.

⁶⁸ Zerkeşî, *Baḥru'l-muḥîṭ*, 6/108.

⁶⁹ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî, *el-Maḥşûl fî ilmi uşûli'l-fıkh* (Müessetü'r-Risâle) 5/444: Zerkeşî, *Baḥru'l-muḥîṭ*, 6/108

rini ve harici bazı hususları dikkate alarak birçok tercih sebebi olabilecek hususları zikredip peşi sıra bu sebeplerin sayılamayacak kadar çok olduğunu söyler.⁷⁰

İlletler arasında teâruz durumunda Şâfiî usûlcülerden Râzî (ö. 606/1210) ve takipçileri, illeti üç farklı özelliğine göre değerlendirerek aralarında tercih yapmaktadırlar. Bunlardan biri illetin mahiyetine göre yapılan tercih, diğeri illetin tespitine delalet eden delile göre yapılan tercih son olarak da illiyetliğine delalet eden husus hasebiyle yapılan tercihtir.⁷¹ İletinin tespitinde; illete delalet yönünden tercihte, mukaddimleri yakine dayalı olan illet, zanna dayalı olana tercih edilir. İletinin tercihiyle ilgili üçüncü durum ise illetin illiyetliğini gösteren yollarla ilgilidir. Bu açıdan tercih de naklî ve akli diye ikiye ayrılmaktadır. Nakli olanlar: Nas ve ima yoluyla illete delalet eden lafızlarla yapılan tespittir. Nasla yapılan tespit; “bu illet dolayısıyla”, “bu nedenle” veyahut “bunun için” ifadeleri illetin tespitinde diğer yollardan daha önceliklidir. İma yoluyla tespit edilen illet de münâsebe; deveren ve sebr gibi akli yönü ağır basan yollarla tespit edilen illetten daha önceliklidir.⁷² Ayrıca Şirâzî ve Zerkeşî gibi bazı Şâfiî usûlcüler yukarıda saydığımız şartların dışında başka hususların da tercihte göz önünde bulundurulması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁷³ Örneğin illetlerden birinin nasla belirtilmiş diğerinin de istinbâtla tespit edilmiş olması halinde nasla tespit edilen illetin daha uygun olacağı söylenmektedir. Ayrıca illetlerden birinin olumlu bir sıfat olması diğerinin olumsuz bir sıfat olması durumunda olumlu olanın daha uygun olacağından tercih edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bir diğer şart olarak da illetlerden birinin vasfının isim olması diğerinin sıfat olması durumudur. Şirâzî’ye göre illetin vasfı/sıfat olması isim olmasından daha uygundur.⁷⁴

⁷⁰ Râzî, *Maḥşûl*, 5/397; Amidî, *İḥkâm*, 4/349; Zerkeşî, *Baḥru’l-muḥîṭ*, 6/180.

⁷¹ Râzî, *Maḥşûl*, 5/444-460; Amidî, *İḥkâm*, 4/349; Ebû Abdullah Safiyyüddin Muhammed b. Abdurrahim b. Muhammed el-Hindî, *Nihâteyetu’l-vüṣûl fi dirâyeti’l-uṣûl* (Mekke: el-Mektebetü’t-Ticâriyye), 3757-3762; Tâcuddin Abdulvahhab b. Ali es-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’* (Beyrut: Dâru Kütubi’l-İlmiyye, 1424/2002), 116-117.

⁷² Râzî, *Maḥşûl*, 5/444-460; Kâdî Nasıruddin Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Minhâcü’l-vuṣûl ilâ ilmi’l-uṣûl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008), 245.

⁷³ Şirâzî, *Şerhu’l-luma’*, 959; Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem’ânî, *Kâva’ti’u’l-edille fi’l-uṣûl* (Beyrut: Dâru Kütubi’l-İlmiyye, 1418/1997), 2/236.; Zerkeşî, *Baḥru’l-muḥîṭ*, 6/181-186.

⁷⁴ Şirâzî, *Şerhu’l-luma’*, 951-964.

3.4. Şafîî Usûlcülerin Tercih Örnekleri

Bu örneklerden biri; illetlerden birinin sıhhati Kitab ve icmâ ile kesinleşmiş olan bir asla dayanması diğer illetinse bu kesinlikte olmamasıdır. Bu kısma dilsiz kişinin lianının, yeminine kıyas edilmesi örneği verilmiştir. Nitekim Şirâzî'ye göre dilsizin yemininin geçerli olduğu, icmâ ile sabittir. Hanefîler ise kıyaslarında lianı, şahitliğe kıyas etmişlerdir. Şirâzî'ye göre dilsizin şahitliği konusu ihtilafli bir meseledir ve bu konuda icmâ bulunmamaktadır. Bu nedenle kıyaslarında dayandıkları asıl kesinleşmiş icmâyken Hanefîler'in dayandıkları asıl ise icmâ değildir. Bu nedenle Şirâzî, yaptıkları tercihin daha doğru olduğunu savunmaktadır.⁷⁵

İlletlerin dayandıkları asıllardan birinin kıyasa konu olması hakkında nas bulunması; diğerinin ise kıyasa konu olmaması hususunda nasın bulunmaması halidir. Şirâzî buna "kişinin ölümüyle hac borcunun düşmeyeceği" örneğini vermektedir. Gerekçe olarak haccı borca kıyas etmektedir. Hanefîler ise meseleyi namaz ve oruca kıyas etmişlerdir. Şirâzî'ye göre kendilerinin kıyası daha uygundur. Çünkü kendilerinin tespit ettiği illet, kıyası nasla belirlenmiş bir asla dayanmakta, Hanefîler'in illeti ise böyle bir delile dayanmamaktadır. Şirâzî'nin dayandığı delilde Hz. Peygamber konuyla ilgili sorulan soru üzerine: "Babam eda etmesi gereken haccı yerine getiremeden vefat etti onun yerine hacetsem olur mu?" Hz. Peygamber ona 'Babanın bir borcu olsaydı ve onu ödemen durumunda ne olurdu dersin, bu ona fayda verir miydi?' O da 'Evet' der. Hz. Peygamber de 'O vakit Allah'ın borcu ödenmeye daha layıktır.'" cevabını verir. Şirâzî'ye göre Hz. Peygamber bu meselede, haccı borca benzetmiş, ona asıl kılmıştır. Bu nedenle onların konuyla ilgili kıyaslarının daha uygun olduğunu iddia eder.⁷⁶

Şirâzî'ye göre tercih sebeplerinden biri, bir illetin muttarid ve mun'akis olması diğer illetin muttarid olup mun'akis olmaması durumudur. Buna örnek olarak küçük kızın babası ve dedesi dışındaki biri tarafından evlendirilmesi meselesini verir. Şafîîler kız çocuğunu evlendirmede velayet hakkının illeti kızın malı üzerinde bizzat tasarrufta bulunabilmeyken, Hanefîler'in illeti ise asabe olmaktır. Şirâzî'ye göre Şafîîler'in ta'lili daha doğru bir ta'lildir. Çünkü baba ve dede gibi küçük kız çocuğun malı üzerinde tasarrufta bulunabilen kişi ancak onu evlendirmede de hak sahibi olabilir. Onun malı üzerinde tasarruf yetkisi olmayan onu evlendirme yetkisine de sahip olamaz. Ona göre Ha-

⁷⁵ Şirâzî, *Şerhu'l-luma'*, 951.

⁷⁶ Şirâzî, *Şerhu'l-luma'*, 952.

nefiler'in illeti mun'akis değildir. Çünkü hâkim asabe olmadığı halde küçük kız çocuğunu evlendirebilmektedir. Şirâzi bu görüşünü şöyle gerekçelendirmektedir: "Aks'in illetin geçerliliği hususunda görüş birliği varken tardın geçerliliği konusunda görüş birliği bulunmamaktadır. Dolayısıyla bizim ta'lilimiz daha doğrudur."⁷⁷

4. SONUÇ

Kıyas naslara bağlı hükümlerin genişletilmesi yönünde büyük bir önemi ve işlevi haizdir. Ayrıca bu ilmin öğrenilmesiyle yeni oluşan meselelere benzer yollarla çözümler de üretilebilecektir. Bu çalışmada fakihlerin sorunlara çözüm bulmak için olay ve olguların naslarla irtibatını sahil bir şekilde kurmak adına kıyasın rüknü olan illetin tespiti için büyük bir çaba sarf ettikleri görülmüştür. Nitekim bu amaçla ileri sürülen illetin sıhatini tespit için bir takım eleştiri yöntemleri geliştirdikleri ve bu yöntemlerden birinin de şüphesiz "muâraza" yöntemi olduğu anlaşılmıştır. Usûlcüler, bu yöntemle illetin tespitinde dikkat edilmesi gereken hususları açıkladıkları gibi tespit edilen illetler teâruz ettiğinde tercih için uyulacak kıstasları da belirlemişlerdir. Bu amaçla teâruzu gidermek için Serahsî gibi Hanefî usûlcüler kendi anlayışları gereği illeti merkeze alıp tercih sebeplerini illet etrafında inşa ederken, Şâfiî usûlcüler de illetin tespit ve teâruzu durumunda tercih işlemi için kendi metodolojilerinden hareketle asıl, fer', illet ve hükümle ilgili bazı kıstaslar geliştirmişlerdir. Bu yolla usûlcüler, kendi metodolojilerini temellendirdikleri gibi fûr'û-i fıkhıta varmış oldukları hükümleri savunabilmişlerdir.

5. KAYNAKÇA

Amidî, Ali b. Muhammed. el-İhkâm fî usûli'l-aşkâm. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî, 1. Basım, 1424/2003.

Apaydın, H. Yunus. "Kıyas (Fıkıh)", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 25/529-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Bâcî, Ebu Velid Süleyman b. Halef b. S'ad b. Eyyub b. Vâris. Kitâbu'l-muntekâ şerhu Muvatta'. 9 Cilt. Kahire: Dâru Kütubi'l-İlâmî, 2. Basım.

⁷⁷ Şirâzi, Şerhu'l-luma', 959.

- Bennânî, Allame. Şerhu 'allametü'l-Bennânî alâ şerhi'l-Celâl Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Maḥallî alâ cem'î'l-cevâmî'. Dâru'l-Fikr, 1402/1982.
- Beydâvî, Kâdî Nasıruddin Abdullah b. Ömer. Minhâcü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1429/2008.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. Keşfü'l-esrâr an uşûli Faḥri'l-İslam el-Pezdevî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Candan, Abdurrahman. İslam Hukukunda İleti Tespit Yöntemleri. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. el-Füşûl fi'l-uşûl. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuini'l-İslamiyye, 1414/1994.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf. Burhân fi uşûli'l-fıkh. 2 Cilt. Katar: 1. Basım, 1399.
- Cüveynî, el-Kâfiye fi'l-cedel. Kahire, 1399/1979.
- Debbûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. Taḫvimu'l-edille fi uşûl'il-fıkh. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İlet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. Sünenü Ebî Dâvûd. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye.
- Ensârî, Abdülâlî b. Muhammed b. Nizammuddin. Fevâtiḥu'r-raḥamût. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Emîriyye, 1. Basım, 1334.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. Menḥûl min ta'likâti'l-uşûl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1419/1998.
- Gazzâlî, el-Mustaşfa min 'ilmi'l-uşûl. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Emîriyye, 1. Basım, 1334.
- Hindî, Ebû Abdullah Safiyyüddin Muhammed b. Abdirrahim b. Muhammed. Nihâteyetu'vüşûl fi dirâyeti'l-uşûl. 9 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye.
- İbn Menzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükrim, Lisânu'l-'Arab, 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr.
- İcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. Şerḥu'l-'adud alâ muḥtaşari'l-münteha'l-uşûlî. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2000.
- Orum, Fatih. Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zâhiru'r-Rivâye Örneği). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Özen, Şükrü. "Teâruz". Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi. 40/208-211. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Özen, Şükrü. "Tercih". Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi. 40/484-487. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

- Pezdevî, Ali b. Muhammed, Uşûlü'l-Pezdevî. Mîr Muhammed Muhammed Kütüphane Merkezi.
- Razî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. el-Maḥşûl fî 'ilmi uşûli'l-fıkh. 6 Cilt. Müessesetü'r-Risâle.
- Sadî, Abdülhekim Abdurrahman Ased. Mebâḥisu'l-ille fi'l-kıyas 'inde'l-uşûlîn. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2. Basım, 1421/200.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar. Kâva'tiu'l-edille fi'l-uşûl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Semerkandî, Alâeddin. Mizânu'l-uşûl. Katar: 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. Uşûlu's-Serahsî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1414/1993.
- Sübkî, Tâcuddin Abdulvahhab b. Ali. Cem'u'l-cevâmi'. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1424/2002.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim. Şerhu'l-luma'. Beyrut: Dâru ğerbi'l-İslamî, 1. Basım, 1407/1988.
- Şirâzî, et-Tabşıra fî uşûli'l-fıkh, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- Zerkeşî, Bedruddin b. Bahâdır b. Abdullah. Baḥru'l-muḥît fî uşûli'l-fıkh. 6 Cilt. Kahire, Dâru's-Safve, 1413/1992.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 12 Sayı (Issue 1) Bahar - (Spring) 2021

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.828422

Gönderim Tarihi: 19.11.2020 | Kabul Tarihi: 16.04.2021

Muhammed b. Mustafa el-Bucevî el-İzmîrî'nin Kazâ, Kader, Fal ve Astrolojiye İlişkin *Risâle fî zemmi'l-müşteğîlîn bi'l-fa'l ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* Adlı Risâlesinin Tahkîk, Tahlil ve Tercümesi

-Critical Edition, Examination And Translation of The Risâlah of Muḥammad al-Bujawî al-İzmîrî's Entitled Risâlah fî dhamm al-mushtaghilîn bi'l-fa'l wa'l-kahânah we'n-nujûm On Qaḏâ, Qadar, Fortune telling and Astrology-

Mustafa Borsbuğa*

Coşkun Borsbuğa**

Atf/Citation: Borsbuğa, Mustafa; Borsbuğa, Coşkun. "Muhammed b. Mustafa el-Bucevî el-İzmîrî'nin Kazâ, Kader, Fal ve Astrolojiye İlişkin *Risâle fî zemmi'l-müşteğîlîn bi'l-fa'l ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* Adlı Risâlesinin Tahkîk, Tahlil ve Tercümesi/ Critical Edition, Examination And Translation of The Risâlah of Muḥammad al-Bujawî al-İzmîrî's Entitled Risâlah fî dhamm al-mushtaghilîn bi'l-fa'l wa'l-kahânah we'n-nujûm" On Qaḏâ, Qadar, Fortune telling and Astrology." *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2021-1): 37-73.

Öz:

Çalışma, Muhammed b. Mustafa el-Bucevî el-İzmîrî'nin fal, astronomi ve kehânetin teolojik sakıncaları ve bunların imân ve kaderle ilişkisini ihtiva eden risâlesini incelemeyi hedeflemektedir. Ayrıca risâlenin tahkikli neşri ve tercümesi de yapılarak literatüre kazandırılacaktır. Risâle müellifin makâle şeklinde isimlendirdiği iki bölümden oluşmaktadır. Bucevî, makalelere giriş yapmadan önce çalışmasına giriş niteliğinde açıklamalar yapmaktadır. O, kendi dönemindeki insanların birçoğunun, fal ve yıldızların hareketlerinden hükümler çıkardıkları ve söz konusu bu fal ve yıldızların hükümleriyle olacak olan şeyleri haber verdikleri ve de bunları işiten kimselerde inanç konusundaki sav-

* Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr. Orcid: 0000-0001-8556-0661.

** Arş. Gör., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, coskunborsbuga@harran.edu.tr. Orcid: 0000-0001-6258-306X.

rulmalarının bu risâleyi telif etmesine neden olduğunu kaydeder. Ancak müellif, gayba ilişkin bilgiyi bırakın insan ve cinlerin bilmesini peygamberler, evliyâ ve Allah'a yakın meleklerin dahi bilmesinin söz konusu olmadığını söyler. Müellif, bu durumu gördükten sonra kendisinin, devlet adamları ve yöneticilere fal ve yıldızların hareketlerinden kehanetler çıkarmanın teolojik açıdan insan ve toplum üzerindeki zararını izah etmek ve bu sorunların yöneticiler tarafından ortadan kaldırılması gerektiğini bildirmek için bu risâleyi yazdığını izah etmektedir.

Bu açıklamadan sonra gelen ilk makâlede kadere imân, insan fiilleri ve irâdesi gibi konular incelenirken Mâtürîdî ve Eş'arî geleneklerine atıfta bulunmaksızın selevin fiiller hususunda "Ne cebir ne de tefvîz vardır yalnızca bu ikisi arasında bir durum vardır" şeklindeki yaklaşımı ön plana çıkarılarak teyit edilmektedir. Ona göre kadere imân, evrende meydana gelen bütün olay ve varlıkların Allah'ın kazâ ve kaderiyle olduğunu bilip inanmaktır. Muhammed el-İzmîrî, bu söylemi, Ehl-i sünnet anlayışının varlıktaki tek mutlak müessir ve yaratıcının Allah olduğu ve O'nun dışındaki bütün varlıkların ise sebepler ve şartlar olduğu ilkesine dayanmaktadır. Müellif, muhtemelen Mu'tezile'nin kötülüklerin Allah tarafından yaratılmadığı yahut Mecûsiler gibi bazı düalistlerin kötülüğün kaynağının, şer ve karanlık ilkesi olduğu şeklindeki anlayışın doğru olmadığını ortaya koyma ve bunu daha da anlaşılır kılma gayesiyle detaylı şekilde hayır ve şer; fayda ve zarar; Müslüman olma ve inkâr etme; itâat ve günah; kâr ve zarar; istençler ve tehlikeler; hareket ve sükûn; güneş tutulması ve ay tutulması; rüzgar ve deprem; yağmur ve kar; sıcak ve soğuk; savaş ve çekişme gibi durumların/şeylerin tamamının Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu vurgular. Fakat müellif, insan eylemlerini de kapsayan ve cebrî bir yaklaşımı ihsâs ettiren bu genel ifadesine şerh düşmekte ve kulların kendi fiilleri için tercihlerinin olduğuna dikkat çekerek, kulların fiilleri hususunda cebir altında olmadığını altını çizer.

Müellif ikinci bölümde Birgivi'nin (ö. 981/1573) et-Tarîkatu'l-Muhammediyye eserinden istifade ederek, astroloji ve fal gibi şeylerle iştigal etmenin teolojik zararları üzerinde durmaktadır. Muhammed el-İzmîrî, yıldız ilimleriyle uğraşmanın şer'î yönden nehyedilen ilimler kategorisine dahil olduğunu ancak bazı şer'î ilimlerin bilinmesine vesile olması durumunda caiz olduğunu kabul etmektedir. Müellif bu ilimlerin gaybî olan durumların ve olayların bilinmesinde bir faydalarının olmadığını izah etmektedir. Dahası müellif, insanın imtihan edildiğinin bilincinde olması, şer'î amel ve iyiliklere sarılması gerektiğini tavsiye vermektedir. Bu fikre paralel olarak müellif, ilk aşamada yıldızlara ilişkin bilginin ilimler tasnifinde nerede bulunduğunu belirlemek ve bu ilmi konumlandırmak için Birgivi'nin (ö. 981/1573) et-Tarîkatu'l-Muhammediyye'deki taksime uygun şekilde ilimlere ilişkin kategorik bir ayrımına giderek ilimleri iki kısma taksim etmektedir. Bu taksime göre ilk kısım, kelâm yahut akâid ilmi gibi bizzât kendileri amaç edinilen ilimlerdir. İkinci kısım ise bizzât kendileri amaç olmayıp başka ilimler için vasıta ve tamamlayıcı olan ilimlerdir. Müellif bu ikinci kısmı da Birgivi'ye uygun şekilde kendi içinde üç kısma ayırmaktadır. Bunlar: yapılması emredilen ilimler, yapılması menedilen ilimler ve yapılması müstehap olan ilimlerdir. Müellif söz konusu bu bağlamda yapılması emredilen ve müstehap olan ilimlerin inceleme konusu olmadığını yalnızca yapılması nehyedilen ilimleri burada ele alır. Müellif, bu tasniften sonra yıldızlara ilişkin bilginin ve bu ilimle iştigal etmenin dinî açıdan nehyedilen ilimler kategorisinde kabul edildiğini söylemekte ve söylemini bu bağlamda Ebû Dâvûd'un es-Sünen eserinde İbn Abbas'tan merfû' senetle ta'hrîc ettiği "Her kim yıldızlardan bir bilgi öğrenirse muhakkak sihirde bir parça almıştır." şeklindeki rivâyetle teyit etmektedir. Ancak müellif, bu yıldız ilminin tamamen yasaklı olmadığını ve dinî bir fayda gözetmek kaydıyla belli bir ölçü dâhilinde maslahat gereği istifade edileceğini ima etmektedir.

Muhammed el-İzmîrî bu ifadesini delillendirme ve teyit etme gayesiyle ez-Zebîdî'nin el-Hülâşa eseri, Ebû'l-Leyş es-Semerqandî'nin Büstânü'l-ârifin eseri ve Burhânüddin ez-Zernûcî'nin Ta'limü'l-Müte'allim isimli eserinden kişinin namaz vakitlerini belirlemesi, kibleyi tayin etmesi ve hesap işlemlerini bilecek ölçüde yıldız ilmini öğrenmesi ve uygulamasında bir beis olmadığını ancak bunlar dışında kehanetlerde bulunmak ve olacak olanları haber verme için yıldız ilmiyle uğraşmanın caiz olmadığı şeklinde iktibaslar yaparak bu konudaki kaynaklardan istifade eder. Müellif, kısaca fal hususuna da değinerek bunun dinde kabul edilir şeyler olmadığını ve âlimlerin işaret ve sebepler yoluyla gâipten haber veren kâhin ve benzerlerini tasdik etmeyi küfür kabul ettiklerini ve bu konuda birçok hadisin var olduğunu kaydeder.

Anahtar Kelimeler: Kazâ, Kader, Fal, Astroloji, Kehânet, Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî.

Summary:

The study aims to examine Muḥammad al-Bujawî al-İzmîrî's risâlah, which contains the theological drawbacks of fortune-telling, astronomy and prophecy, and their relationship to faith and destiny. In addition, the book will be brought to the literature by making the verified critical edition and translation of the booklet. It consists of two chapters named by the author as an maqâlah. Bujawî, makes an introductory explanation to his work before entering the maqâlah. He notes that many of the people of his time draw judgments from the movements of fortune telling and stars and inform, the things that will happen with the judgments of these fortunes and stars, and that the people who hear them swirl about faith cause the reason this risâlah to be written. However, the author says that only Allah knows the information about the invisible, it is not possible for man and jinn to know the invisible, even prophets, saints and close angels do not know the invisible. After seeing this situation, the author explains that he wrote to statesmen and rulers to explain the theological harm of making prophecies from the movements of fortunes and stars on human and society and to inform that these problems should be eliminated by the rulers.

In the first maqâlah/chapter, the author; by dealing with issues such as faith in destiny, human acts and free will, he emphasizes the approach of the Salaf scholars as "There is neither jabr nor tafwîz, there is only a situation between these two" without reference to the traditions of Mâturîdî and Asharî. According to him, belief in destiny is to know and believe that all events and beings that occur in the universe are through Allah's predestination and destiny. Muḥammad al-İzmîrî, this discourse, is based on the principle of Ahl al-Sunnah, that the only absolute influence and creator in existence is Allah, and that all beings other than Allah are based on causes and conditions. The author, probably, in order to reveal that Mu'tezilite thought that evil is not created by Allah or that some dualists such as Zoroastrians are the source of evil, the evil and dark principle is not true; benefit and harm; Being a Muslim and denying; obedience and sin; profit and loss; wills and dangers; movement and tranquility; solar and lunar eclipses; wind and earthquake; rain and snow; hot and cold; He emphasizes that all situations / things such as war and strife are due to Allah's predestination and destiny. However, the author explains this general statement, which includes human actions and makes us feel a jabr approach, and points out that people have preferences for their own actions, and underlines that people are not under jabr in terms of their actions.

In the second maqâlah/chapter, the author focuses on the main subject of the risâlah. The author emphasizes the theological harms of dealing with astrology and fortune-telling by using al-Birgivi's (d. 981/1573) *al-Ṭarîqah al-Muḥammadiyyah* book. Muḥammad al-İzmîrî acknowledges that dealing with information about the stars is included in the category of religiously prohibited knowledge, but it is permissible if it is a means of knowledge and contribution to some religious sciences. The author explains that such information and sciences have no use in knowing the invisible situations and events. Moreover, the author advises that people should be aware that they are being tested and that they should stick to religious deeds and good deeds. Parallel to this idea, the author divides the sciences into two parts in accordance with al-Birgivi's (d. 981/1573) *al-Ṭarîqah al-Muḥammadiyyah* in order to determine where the knowledge about stars is included in the classification of sciences and to position this science. According to this section, the first part is the sciences themselves, such as kalam or aqâid science. The second part, on the other hand, is the sciences that are not themselves goals, but a means and complementary to other sciences. The author divides this second part into three parts in accordance with Birgivi. These are the sciences that are ordered to be done, the sciences that are forbidden to do, and the sciences that are mustahab to do. The author, in this context, deals with the sciences that are ordered to be done and that are mustahab, not the subject of examination, but only the sciences that are denied to be done. The author says that, after this classification, knowledge about the stars and dealing with this science are accepted in the category of religiously prohibited sciences, and in this context, in this context, Abu Dawud in his *Sunan* from Ibn Abbas "Whoever learns a piece of magic from the stars will surely get a piece of magic." confirms. However, the author implies that this stellar science is not completely forbidden and that it will be used as a matter of interest to a certain extent, on the condition of a religious benefit.

With the aim of confirming this statement of Muhammad al-Izmîrî, it is from the work of Muṭahhar ez-Zebîdî's *al-Khulâṣah*, Abu Leys al-Samarḳandî's *Bustân al-ârifîn* and Burhânuddîn ez-Zarnûjî's *Ta'lîm al-Muta'allim*. It states that there is no problem in determining the times of prayer, determining the qibla and learning the science of the star to the extent that they know the calculations. However, he explains from the sources that it is not permissible to deal with the science of stars in order to make prophecies and inform what will happen.

Keywords: Qaçâ, Qadar, Muḥammad al-Bujawî al-Izmîrî, Divine knowledge, Free will, Kasb.

1. DİRÂSE

1.1. Müellifin Hayatı

1.1.1. Müellifin İsmi, Nesebi ve Hayatı

Kaynaklarda hayatı hakkında doyurucu ve yeterli bilgi bulunmamaktadır. XVII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden olan müellifin tam ismi Muhammed b. Mustafa el-Bucevî el-İzmîrî'dir.¹ İzmir'in Buca ilçesinde doğan müellifin doğum tarihi hakkında kesin bir bilgiye sahip olunmamakla birlikte *Osmanlı Müellifleri* yazarı M. Tâhir Bursevî, İzmirî'nin hicrî 1000 tarihinden sonra vefat ettiğini kaydetmektedir.² Bunun doğru olduğu söylenebilir. Çünkü müellifin, *Nüzherü'l-akâid Zübdetü'l-Fevâid* adlı risâlesinin Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesinde bulunan müellif hattı nüshasının intinsâh tarihi hicrî 1048 (1638)'dir. Bu ise müellifin hicrî 1048 (1638) yılına kadar henüz hayatta olduğuna işaret etmektedir.³ İzmîrî, ilmi ve fazileti ile kendi zamanın meşhûr âlimlerinden olmuştur.⁴ Müellifin hoca ve talebeleriyle alakalı herhangi bir bilgiye erişilememiştir.

1.1.2. Müellifin Eserleri

Muhammed İzmîrî'nin kelâm, akâid ve fıkıh gibi farklı alanlarda birçok eseri bulunmaktadır. Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesinde 624 numaralı kayıttaki müellifin kendi hattıyla olan bir mecmûasında yedi tane risâlesi bulunmaktadır.

¹ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *İrâb Hakkında Bir Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3321), 85^b.

² Muhammed Tâhir Bursevî, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1333/1914), 2/33.

³ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Nuzherü'l-akâid Zübdetü'l-Favâid* (Kayseri: Kayseri Raşid Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşid Efendi, 624), 45^a.

⁴ Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 2/33; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'arifîn, esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, thk. Rıfat Bilge - Mahmud Kemal İnal (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 1/770.

a. *Nüzherü'l-akaid Zübdetü'l-Fevâid*: Osmanlı sultanı IV. Murâd Hân'a ithâf etmiş olduğu bu eser⁵ akâid ilmiyle alakalı olup, müellifin *makâle* dediği iki bölüm ve bir hâtimededen oluşmaktadır. Bu risâle, Muhammed el-İzmîrî'nin kendi hattıyla olan mecmûanın 2^a-45^a varakları arasında yer alan ilk risâledir. Müellif, akâid konusunda insanlardan gördüğü eksikliklerden dolayı imân konularını ihtivâ eden bu risâleyi telif ettiğini zikreder. Müellif, ilk makâlede imân ve ona ilişkin meseleleri ele alırken ikinci makâlede ise imânın korunmasına ilişkin meselelere değinmiştir. Hâtimede ise bazı dinî ve fikhî konulara zikretmiştir. Risâle hicrî 1048 (1638) yılında istinsâh edilmiştir.⁶

b. *Risâle fi beyâni vazî'l-hikme fi vazî'l-ahkâm ve beyâni fazîleti'l-ilm*: Müellif hatlı mecmûa içerisinde yer alan bu üçüncü risâle, 49^b-57^a varaklar arasında yer almaktadır. Müellif, hadisler üzerinden örnekler vererek Allah'ın belirlediği şerî'atın hikmetlerinden bahsederek, fıkıh ilmini öğrenmenin faziletlerinden ve önemine değinir.⁷ Bu risâleden önce mecmûada ikinci sırada İmân Ebû Hanîfe'nin 45^a-48^b varakları arasında *el-Vaşıyye* adlı eseri bulunmaktadır. Müstensihî belli olmamakla beraber Muhammed İzmîrî'nin yazım hattına benzediğinden nâsihinin Muhammed el-İzmîrî'i olması mümkün görünmemektedir. Muhtemelen sonradan bu mecmuaya dahil edilmiş olabilir. Risâleye ait iki nüsha bulunmaktadır.⁸ İlk söz konusu mecmûadaki nüsha olup diğeri ise Süleymaniye kütüphanesi Laleli koleksiyonunda bulunmaktadır. Ayrıca Laleli mecmuasındaki bu nüshası da müellif hattı olup⁹ diğeri risâlede eserin ilk bölümünü oluşturan *ahkâmın şerî'at tarafından vaz' edilmesinin hikmeti* bölümü bu-

⁵ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğilîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Kayseri: Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşit Efendi, 624), 60^b-61^a.

⁶ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Nuzherü'l-akaid Zübdetü'l-Favâid* (Raşit Efendi, 624), 2^a-45^a; Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 2/33.

⁷ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi beyâni vazî'l-hikme fi vazî'l-ahkâm ve beyâni fazîleti'l-ilm* (Kayseri: Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşit Efendi, 624); Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 2/33.

⁸ Müellifin *Risâle fi beyâni vazî'l-hikme fi vazî'l-ahkâm ve beyâni fazîleti'l-ilm* eserinin nüshaları için bk Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi beyâni vazî'l-hikme fi vazî'l-ahkâm ve beyâni fazîleti'l-ilm* (Raşit Efendi, 624), 49^b-57^a; Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 2/33.

⁹ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi fazîleti'l-ilm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3321), 73^a.

lunmamaktadır.¹⁰ Müellif muhtemelen bilinçli olarak ilk kısmı atlayarak ikinci bölümü yazmıştır.

c. *Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm*: Mecmûanın 58^a-65^b varakları arasında yer alan dördüncü risâledir. Bu eser, çalışmamıza konu olan risâledir. Risâlede kazâ, kader, fal, astronomi ve kehânetin birbiriyle olan ilişkileri incelenir. Eserin iki nüshası bulunmaktadır. Bunlar aşağıda detaylı şekilde tanıtılacaktır.¹¹

d. *Risâle fi vücûbi ta'allümi ma'nâ kelimete'ş-şehâde*: Mecmûanın 66^a-70^b varakları arasında yer alan bu beşinci risâlede Muhammed el-İzmîrî'nin imâna ilişkin akâidin tamamını ihtivâ ettiğini söylediği kelime-i şehâdetin iki kısmı olan "Lâ ilâhe illallâh" ve "Muhammedun rasûlullâh" kısımlarının mâhiyet ve önemi ele alınmıştır.¹²

e. *Risâle fi halli mâ eşkele zâhirü'n-nüsûs fi'l-vezn*: Mecmûanın 71^a-77^a varakları arasında yer alan bu altıncı risâlede müellif, naslarda vârid olan ve amelilerin tartılması hususuna ilişkin bilgileri izah edip yorumlamaktadır.¹³

f. *Risâle fi ma'na't-tahîyyât*: Mecmûanın 78^a-80^b varakları arasında yer alan yedinci risâledir. Namaz kılarken ka'dede okunan tahîyyât duasının anlam ve mâhiyetine ilişkin bir risâledir.¹⁴

g. *Risâle-i muhtasara fi'l-i'râb*: Müellif hattıyla olan mecmûanın 81^a-87^a varakları arasında yer alan sekizinci risâledir. Arapça olan bu risâle, âmillerin tesiriyle kelimenin sonunda değişen harf veya harekeleri konu edine i'râb konu-

¹⁰ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi fazîleti'l-ilm* (Laleli, 3321), 68^a-73^a.

¹¹ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 58^a-65^b; Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3321); Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 2/33.

¹² Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi vücûbi ta'allümi ma'nâ kelimete'ş-şehâde* (İstanbul: Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşid Efendi, 624), 66^a-70^b.

¹³ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi halli mâ eşkele zâhirü'n-nüsûs fi'l-vezn* (İstanbul: Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşid Efendi, 624), 71^a-77^a; Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 2/33.

¹⁴ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi ma'na't-tahîyyât* (İstanbul: Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşid Efendi, 624), 78^a-80^b; Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 2/33.

sunu özetleyen bir çalışmadır.¹⁵ Risâlenin iki nüshası bulunmaktadır. İlki, söz konusu bu mecmûadaki nüshadır. Diğeri ise Süleymaniye kütüphanesindeki Laleli nüshasıdır. Bu nüsha Laleli kataloğunda *Îrâb Hakkında Bir Risâle* ismiyle kayıtlı olup Osmanlıca olduğu belirtilmiştir. Fakat risâle Arapça'dır. Bu nüsha da aynı şekilde müellif hattıyla yazılıdır. Nitekim ferâğ kaydında "Bu risâlenin tasnifi, İstanbul'da Muharrem ayının sonlarında nâif kul Muhammed b. Mustafa'nın -ki o, İzmîr'de oturan eş-Şeyh Muhammed'dir- eliyle tamamlandı."¹⁶ Bu iki nüshanın hatları karşılaştırıldığında her iki nüshanın da tarz ve yazım olarak aynı müellifin kaleminden çıktığı kesin şekilde söylenebilir.

h. *Zikru'l-ḥafıyy ve'cehriyy*¹⁷ Kendisine ulaşamadığımız eserin başlığından hareketle muhtemelen açık ve gizli zikir tartışmalarına hasredilmiş bir risâledir.

1. İSAM Türkiye kütüphaneleri veri tabanında yapılan arama sonucu Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi 624/2 numaralı Diyarbakır Um. Kütüphanesi koleksiyonunda bulunan ve Ebû Bekir Alî b. Mûsâ el-Haddâd el-Abbâdî'ye (ö. 800/1398) ait olan fıkıhla alakalı *Cevheretü'n-neyyira* adlı eser de Muhammed el-İzmîrî'ye nispet edilmiştir. Muhtemelen kayıtlardaki bir hatadan kaynaklanmış olabilir.

Tâhir Bursevî de benzer şekilde müellifin kendi hattıyla olan bir mecmuasını gördüğünü ifade ederek eserleri sırasıyla şöyle zikretmektedir: 1. *Risâle fi beyâni vaz i'l-ḥikme fi vaz i'l-aḥkâm ve beyâni fazîleti'l-ilm* 2. *Kazâ ve Kader* 3. *Zikru'l-ḥafıyy ve'cehriyy* 4. *Nüzherü'l-aḳaid Zübdetü'l-Fevâid* 5. *Taḥkiku keyfiyyeti vezniş'amâl* 6. *Şerḥu du'âi't-tahiyyat*.¹⁸

1.2. RİSÂLE

1.2.1. Risâlenin İsmi ve Müellife Aidiyeti

Muhammed el-İzmîrî'nin inceleme konusu olan bu risâlesine ait iki nüsha tespit edilmiştir. İlk nüsha, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesinde bulunan ve tamamı müellif hattı olan mecmûanın 58^a-65^b varakları arasında yer almaktadır. Bu nüshanın ismi, mecmûanın fihristinde *Risâle fi zemmi'l-müşteğilîne bi'l-*

¹⁵ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle-i muhtasara fi'l-irâb* (İstanbul: Kayseri Raşid Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşid Efendi, 624), 81^a-87^a; Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Îrâb Hakkında Bir Risâle* (Laleli, 3321).

¹⁶ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Îrâb Hakkında Bir Risâle* (Laleli, 3321), 85^b.

¹⁷ Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 2/33.

¹⁸ Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 2/33.

fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm olarak belirtilmiş ve kütüphane kataloğuna bu şekilde kaydedilmiştir. Bu fihristin hattıyla müellifin hattının birbirine benzerliği, bizi mantıksal olarak bu ismin müellif tarafından belirlendiği ihtimaline götürmektedir. Ancak Laleli koleksiyonundaki müellif hatlı nüshada müellifi, eserin isimlendirmesini yapmasa da kataloğa *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* şeklinde kaydedilmiştir.¹⁹ Tahir Bursevî de *Osmanlı Müellifleri*'inde bu şekilde kaydetmiştir.²⁰ Kanaatimizce risâlenin ismini *Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* olarak belirlenmesinin daha doğru olduğudur. Zira bu başlık risâlenin yazılış amacı ile örtüşmektedir. Müellif, risâlenin mukaddimesinde insanların birçoğunun fal, yıldız ilimleri ve astrolojiye meşgul olduklarını ve bunlarla gelecekte haber vererek insanların inançlarında karışıklığa sebebiyet verdiklerini görünce bunun teolojik zararlarını bildirmek ve ortadan kaldırmak için risâleyi telif ettiğini söyler.²¹ Risâlenin, Laleli kataloğu ve *Osmanlı Müellifleri*'ne *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* şeklinde kaydedilmesinin nedeni ise büyük ihtimalle, risâlenin ilk makâlesinde/kısımında kazâ ve kader konularının ele alınmış olmasıdır. Dolayısıyla risâlenin ikinci kısmı değil de ilk kısmından hareketle bu adlandırma yapılmıştır. Risâlenin müellife aidiyetine gelince müellif hattıyla olan mecmûadaki nüshanın ferâğ kaydında bulunan "Bu risâlenin, müellif fakir Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî'nin eliyle tamamlanması ve tasnifine muvaffak kıldığından Allah'a hamdolsun. Allah bana yeter. O ne güzel bir yardımcıdır."²² Şeklindeki bu ibare risâlenin müellifine aidiyetini kesinleştirmektedir. Ayrıca eser, Tahir Bursevî tarafından da *Osmanlı Müellifleri*'inde müellife nispet edilmiştir.²³

1.2.2. Risâlenin Nüshaları

1.2.2.1. Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, nr. 624

Müellif hattı olan bu nüsha, neşirde (.) harfi ile gösterilmiştir. Nüsha, tamamı müellif hattı olan mecmûa içerisinde olup 58^a-65^b varakları arasında yer almaktadır. Okunaklı ta'lik hattı ile istinsâh edilmiştir. Sekiz varaktan müteşekkil olan nüshanın her bir varağında 11 satır bulunmaktadır. Nüsha tezhipsiz ve

¹⁹ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader* (Laleli, 3321).

²⁰ Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 2/33.

²¹ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 58^a-59^b.

²² Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 65^b.

²³ Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 2/33.

cetvelsiz olup varak sonları çobanlıdır. Mecmûanın fihristinde *Risâle fi zemmi'l-müşteğilîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* şeklinde kayıtlıdır. Risâle herhangi bir zarar görmemiş, sağlam bir şekilde günümüze ulaşmıştır. Ferağ kaydında risâlenin istinsah tarihi yazmasa da müellif hatlı mecmuanın istinsâh tarihi h. 1048 (1638) yılıdır.

1.2.2.2. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 3321

Bu nüsha, tahkikli neşirde (ج) harfi ile gösterilmiştir. Kütüphane kataloğunda *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* şeklinde kayıtlıdır. Nüsha, mecmûa içerisinde 74^a-80^a varakları arasında yer almaktadır. Okunaklı nesih hattı ile istinsâh edilmiş. Varaklarda 15 satır bulunmaktadır. Nüsha tezhipsiz ve cetvelsiz olup varak sonları çobansızdır. Nüsha herhangi bir dezenformasyona uğramamıştır. Nüşanın hâmişinde birçok minhüvât bulunmaktadır. Nüşanın ferâğ kaydında "İzmir'de oturan Şeyh Muhammed el-Bucevî bu risâleyi tasnif etti." ibaresi yer almaktadır.²⁴ Bu nüsha, müellifin irâb ve ilmin faziletine ilişkin olan diğer iki risâlesiyle birlikte -ki bu iki nüsha da müellif hattıyla yazılıdır- Laleli koleksiyonunda 3321 numaralı bir mecmûada bulunmaktadır. Son olarak, bu nüshanın hattıyla Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesindeki nüshanın hattı büyük oranda şekil ve yapı itibarıyla benzerdir. Dolayısıyla risâleye ait her iki nüsha da müellif hattıyla mevcuttur.

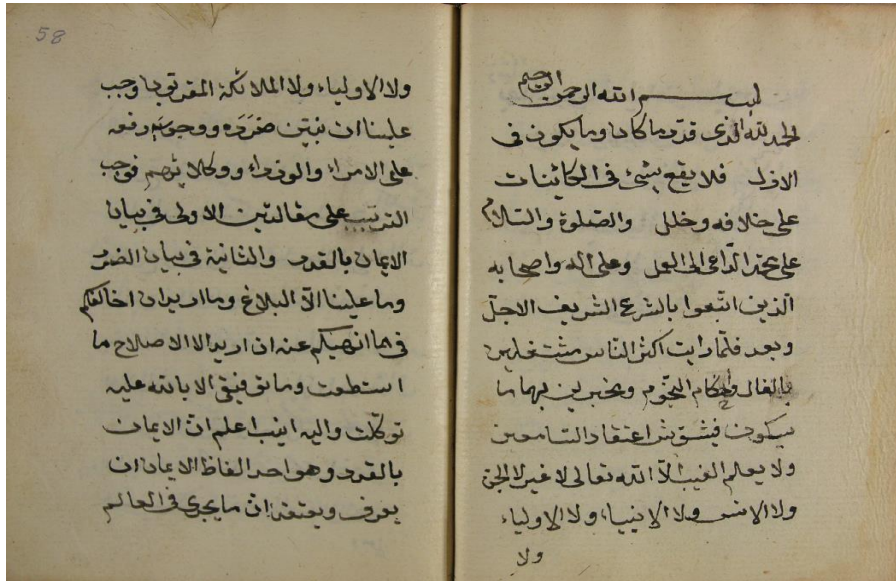
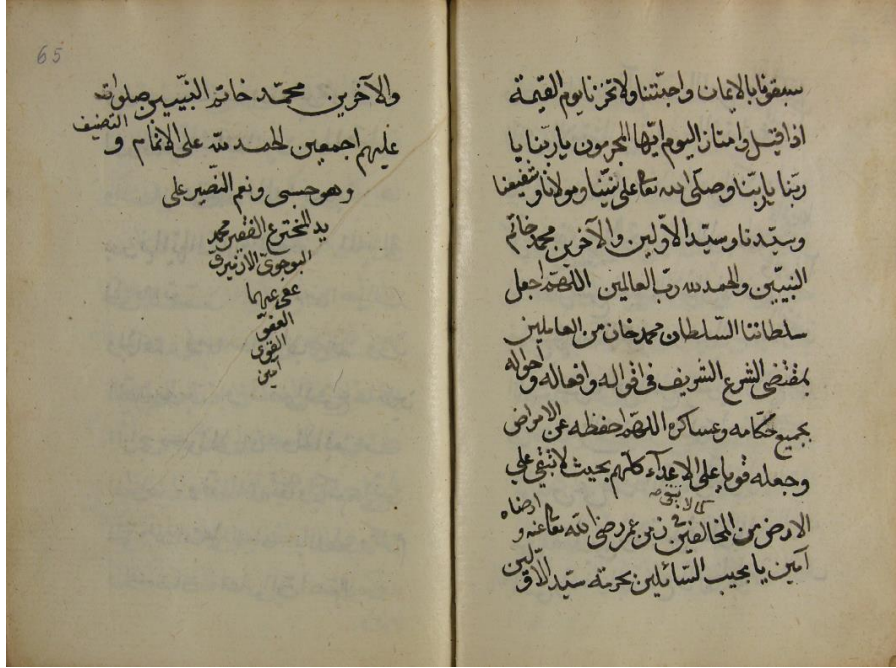
1.3. TAHKİKTE TAKİP EDİLEN YÖNTEM

- ◆ Tahkikte (İTNES) İsam Tahkik Esasları dikkate alındı.
- ◆ Neşredilen metin, ikisi de müellif hattı olan iki farklı nüsha üzerinden hazırlanmıştır.
- ◆ Tahkik sırasında nüshaların hâmişlerinde bulunan tashîh, minhüvât ve kayıtlar da tespit edilip nüshalardaki fazlalık, eksiklik, farklılık ve ilaveler ile birlikte dipnotlarda gösterilmiştir.
- ◆ Paragraflandırma konusunda metnin kendi bütünlüğü dikkate alınmış, metnin imlasında ise modern Arapça nahiv ve ilkeleri takip edilmiştir.
- ◆ Hadîslerin tahrîci yapılarak kaynakları gösterilmiş ve metinde geçen âyetlerin sûre ve âyet numaraları köşeli parantez içinde işaret edilmiştir.

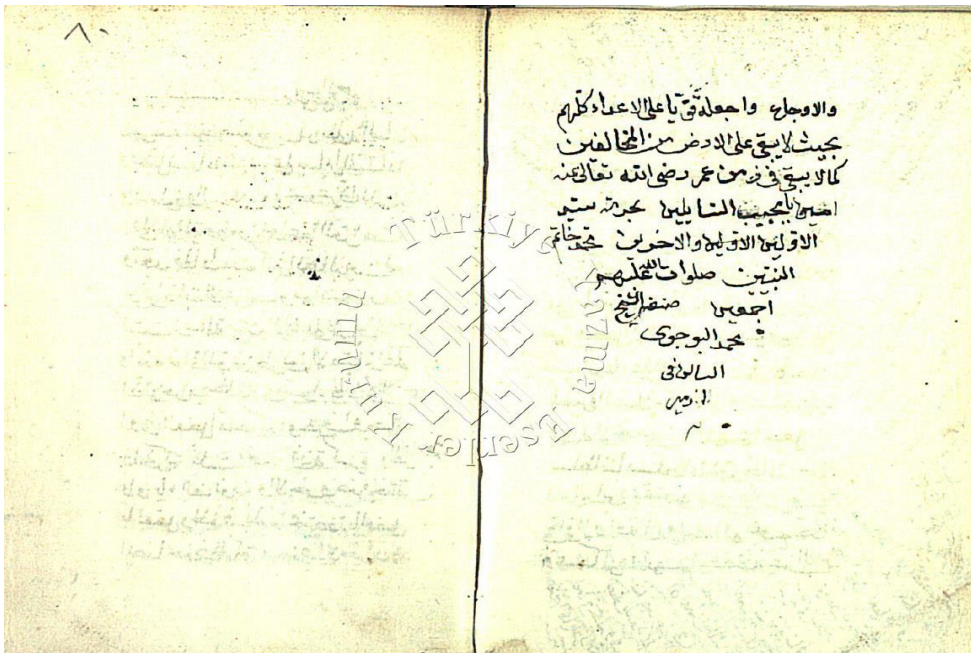
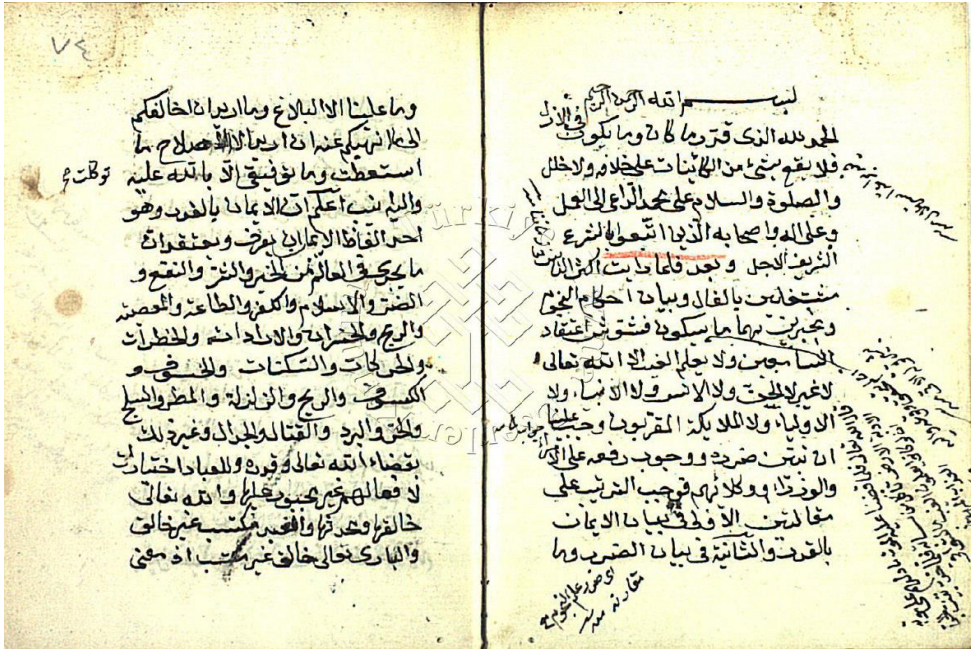
²⁴ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğilîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşid Efendi, 624), 80^a.

46 • Muhammed b. Mustafa el-Bucevî el-İzmîrî'nin Kazâ, Kader, Fal ve Astrolojiye İlişkin *Risâle fi zemmî'l-müşteğîlîn bi'l-fa' l ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* Adlı Risâlesinin Tahkîk, Tahlil ve Tercümesi

- ◆ Tahkîk sırasında faydalanılan Laleli nüshası (J) harfi ile Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi (.) harfi ile gösterilmiştir. Tahkîkli neşirde kullanılan artı (+) işareti, sonuna konulduğu ibarenin veya kelimenin işaret edilen nüshada fazla/ziyade olduğunu, eksi (-) işareti ise sonuna konulduğu kelimenin yahut cümlenin işaret edilen nüshada mevcut olmadığını göstermektedir. İki noktanın (:) konulduğu ibarenin ise metinde tespit edilen kavramdan farklı olduğunu ifade etmektedir.
- ◆ Tahkîk ettiğimiz risâlede şu yöntemler takip edilmiştir:
- ◆ Temel kitaplarından yapılan alıntılarda asıl kaynağa başvurulup dipnotta yerleri tespit edilmiştir.



Raşid Efendi nüshası ilk ve son varaklar: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi,
 nr. 624.



Laleli nüshası ilk ve son varaklar: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 3321.

2. RİSÂLENİN TAHLİLİ

Müellif, klasik risâle ve kitaplarda görüldüğü üzere, risâlenin mukaddimesinde konuya uygun olarak meydana gelen ve ebediyete kadar olacak olanı takdir eden Allah'a hamd ederek risâleye başlamaktadır. Muhammed el-İzmîrî, kendi dönemindeki insanların birçoğunun, fal ve yıldızların hareketlerinden hükümler çıkardıkları ve söz konusu bu fal ve yıldızların hükümleriyle olacak olan şeyleri haber verdikleri ve de bunları işiten kimselerde inanç konusundaki savrulmalarının bu risâleyi telif etmesine neden olduğunu kaydeder. Ancak müellif, gayba ilişkin bilgiyi bırakın insan ve cinlerin bilmesini peygamberler, evliyâ ve Allah'a yakın meleklerin dahi bilmesinin söz konusu olmadığını söyler.²⁵ Müellif, bu durumu gördükten sonra kendisinin, devlet adamları ve yöneticilere fal ve yıldızların hareketlerinden kehanetler çıkarmanın teolojik açıdan insan ve toplum üzerindeki zararını izah etmek ve bu sorunların yöneticiler tarafından ortadan kaldırılması gerektiğini bildirmek için yazdığını izah etmektedir.²⁶ Müellif risâleyi ele alış amacını ifade ettikten sonra risâlenin konusunu *makâle* dediği iki bölüme ayırarak incelemektedir. İlk makâlede müellif, kadere imân meselesini ele alırken ikinci makâlede ise fal ve yıldızların hareketlerinden kehanetler çıkarmanın zararları üzerinde durmaktadır. Müellif, ilk makâlede kadere imân etmenin mâhiyetini ele alarak meseleyi detaylandırmaya girişir. Ona göre kadere imân, evrende meydana gelen bütün olay ve varlıkların Allah'ın kazâ ve kaderiyle olduğunu bilip inanmaktır.²⁷ Muhammed el-İzmîrî, bu söylemi, Ehl-i sünnet anlayışının varlıktaki tek mutlak müessir ve

²⁵ Yıldız ve fal konuları ve bunların hükümleriyle alakalı bilgi için bk. Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû âti'l-ulûm* (Beyrût: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1405/1985), 1/335-338.

²⁶ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 58^a-58^b.

²⁷ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 58^b-59^a; Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûşî (Ankara: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003), 496; Benzer ifade ve detay için bk. Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Tebsîratu'l-edille fi Usûlu'd-dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/311; Sâbûnî, bu bağlamda şöyle demektedir: "Kulların fiilleri, ahvâli ve sözlerinin tamamı Allah'ın kazâ ve kaderiyledir." Ahmed b. Mahmûd Nûruddin es-Sâbûnî, *el-Bidâyetü fi Usûlu'd-dîn*, thk. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 76; Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl (Kâhire: el-Mektetu'l-Ezheriyye li't-türâs, 2012/1432), 348.

yaratıcının Allah olduğu ve O'nun dışındaki bütün varlıkların ise sebepler ve şartlar olduğu ilkesine dayanmaktadır.²⁸ Müellif, muhtemelen Mu'tezile'nin kötülüklerin Allah tarafından yaratılmadığı yahut Mecûsiler gibi bazı düalistlerin kötülüğün kaynağının, şer ve karanlık ilkesi olduğu şeklindeki anlayışın doğru olmadığını ortaya koyma ve bunu daha da anlaşılır kılma gayesiyle detaylı şekilde hayır ve şer; fayda ve zarar; Müslüman olma ve inkâr etme; itâat ve günah; kâr ve zarar; istençler ve tehlikeler; hareket ve sükûn; güneş tutulması ve ay tutulması; rüzgar ve zelzele; yağmur ve kar; sıcak ve soğuk; savaş ve çekişme gibi durumların/şeylerin tamamının Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu vurgular.²⁹ Fakat müellif, insan eylemlerini de kapsayan ve cebri bir yaklaşımı ihsâs ettiren bu genel ifadesine şerh düşmekte ve kulların kendi fiilleri için tercihlerinin olduğuna dikkat çekerek, kulların fiilleri hususunda cebir altında olmadığını altını çizer.³⁰

Muhammed el-İzmîrî, kulların cebir ve zorlama altında bulunmadığını izah ettikten sonra bu aşamada *filin yönleri* teorisinden hareket ederek yaratma ve kesb etme anlamlarını inceler. Buna göre müellif, kendi söylemini cebir ve tefvîz yaklaşımlarından ayırt etmek amacıyla Allah'ın fiillin yaratıcısı (hâlık) ve var kılanı (muħdis.) olduğunu insanın ise yaratma olmaksızın fiili kesb eden olduğu ayırımına gider.³¹ Böylelikle müellif, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesi ile insanın eylemlerinde özgür bir irâdeye dayandığı ilkesini aralarında bir tenâkuz oluşturmaksızın bunu tespit etmeye çalışır. Zira Cebriyye Allah'ın her şeyin yaratıcı olduğu ve fiillerin de şey kategorisinde olmasından dolayı Allah tarafından yaratıldığını iddia ederek insanın irâde ve kudretini de böyle okumuş ve insanı pasif bir konuma oturtmuştur.³² Buna mukabil Kaderiy-

²⁸ Celâluddin Devvânî, "Halku'l-Amâl", *er-Resâilu'l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî (İsfehân: Kütüphanesi-i Umûmî-yi İmâm Emîru'l-Mu'minîn Alî, 1405/1984), 69; Ahmed Efendi Tâşköprizâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*, thk. Muhammed Zâhid Kâmil Çûl (Cologne - Bağdat: Menşûrâtü'l-Cemel, 1428/2007), 58.

²⁹ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîline bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 58^b-59^a.

³⁰ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîline bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 59^a.

³¹ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîline bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 59^a.

³² Dâvûd b. Muhammed Karsî, *Risâle fi'l-ihiyârâti'l-cüz'iyeye ve'l-idrâkâti'l-kalbiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 387), 5^a-5^b; Muhammed b. Ahmed Gümülçinevî, *Risâle fi'l-İrâdeti'l-Cüz'iyeye ve ef'âli'l-bâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad

ye/*Mu tezile* mezhebi ise *tevhîd ve adâlet* ilkesi gereği kötü fiilleri Allah'a nispet etmekten kaçınmak adına yaratma fiilini insana nispet etmiş ve böylelikle Allah'ın sıfatlarına hâlel getirmiştir. Bundan dolayı müellifin bu ikilemi aşma adına kendisini cebir ve tefvîz yaklaşımları arasında konumlandırarak bu dengeyi sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Yine burada müellif, Allah'ın kötü ve çirkin şeylerle nitelenmekten tenzih etmek ve bu konuda olumsuz algıyı ortadan kaldırmak için Allah'ın fiili kesb eden olmadığını, aksine bu fiili yaratan olduğu ifade eder.³³ Bundan dolayıdır ki insandan sadır olan ve kötü şeklinde nitelenen fiillerin tamamı Allah'ın kazâsı ve fiili değil dahası bunlar, Allah'ın kazâsının sonucu/*eseri* olarak ortaya çıkan şey (mağziyy) ve Allah'ın mefûlü konumundadır.³⁴ Muhammed el-İzmîrî, bu söylemini teyit etmek için yaratma (halk) ve kesb kavramlarının dilsel ve nispet yönlerini analizine girer. Buna göre yaratmanın ve var kılmanın anlamı (halk), yokluktan varlığa çıkarmadır.³⁵ Kesb etmenin manası ise, hâdis bir kudretin ihtiyârî fiile taalluk etmesidir.³⁶ Dolayısıyla *takdir etme* ezelde Allah tarafından belirlenmiş iken kesb ise, ezelde Allah'ın takdir ettiği vakitte ve Allah'ın yaratmasıyla kulda meydana gelir.³⁷

Efendi, 3570), 7^a; Nesefî, *Tebssıratu'l-edille*, 2/146; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde*; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmût Ömer ed-Dimyâti (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2012), 2/256; Ebû Bekir Bâkılânî, *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil* (Beyrût: Müessesetu'l-kutubi's-sekâfe, 1407/1987), 149.

³³ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîline bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 59^a.

³⁴ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1308/1987), 56; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâyetü fi Usûlü'd-dîn*, 77; Ayrıca bk. Süleymân Sa'düddîn Müstakîmzâde, *el-İrâdetü'l-aliyyetü'l-celiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'îyye ve'l-külliyye* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 1098/08), 148^b.

³⁵ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Alî el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbullah - Hâşim Abdullah eş-Şâzilî (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1419/1998), 4/253; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, thk. Mera'sî (Beyrût: Dâru'n-nefâis, 2007), 213; Nesefî, *Tebssıratu'l-edille*, 2/174.

³⁶ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîline bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 59a-59b; Ayrıca bu hususta bir değerlendirme için bk. Veysi Ünverdi, "Eşarî'nin Kesb Teorisinin Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği", *Uluslararası İmam Eşarî ve Eşarîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemalettin Erdemci - Fadıl Ayğın (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 121-128; Veysi Ünverdi, "İslâm Kelâmında Kesb Doktrini", *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Amenah Manafidizaji (Mardin: İksad Yayınları, 2018), 505-517.

³⁷ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi Zemmi'l-Müşteğîline bi'l-Fa'l ve'l-Kehâneti ve'n-Nücûm* (Raşit Efendi, 624), 59^b.

Yine takdir fiille beraber gerçekleştiği gibi, fiil de Allah'ın takdiri olmadan gerçekleşmez. Aynı şekilde bazı fiillerde kulun tercihi ve kesbi olmadan fiillerin meydana gelişine ilişkin takdir de hasıl olmaz.³⁸

Müellif, kulların kendi fiillerindeki tercihleri (ihtiyâr) sebebiyle yaptıkları hayra/iyiliğe karşılık ödüllendirildiklerini ve yaptıkları şerre/kötülüğe karşılık da cezalandırıldıklarını zikreder. Dolayısıyla bu ayırım sebebiyle bu hak, adâlet, ahiret, sevap ve günah bir makûliyet ve anlam kazanmaktadır. Ayrıca sevap ve ceza yalnızca insanda var olan tercihe taalluk eder. Aksi takdirde kitaplar ve peygamberlerin işlev ve fonksiyonları anlamsız kalmış olurdu.³⁹ Bu durumda insan bir sahnedeki oyuncu yahut rüzgârda savrulan yaprak konumuna düşmekte, imtihan ve sınanmanın anlamı buharlaşmış olmaktadır. Ancak müellif bu kendimizde de müşâhade ve tecrübe ettiğimiz titreme hareketiyle meydana gelen ve tercihle hâsıl olan söz konusu bu iki hareketin ayarına zorunlu olarak vardığımızı ifade eder.⁴⁰ Ona göre ihtiyârî ve zorunlu fiiller arasında var olan bu ayırımın inkâr edilmesi beraberinde zorunlu bilgilerin (*zarûrât*) reddedilmesi ve duyular vasıtasıyla tasdik edilen kesin hükümleri (müşâhedât) ortadan kaldırılmasını gerekli kılmaktadır.⁴¹ Zira kişi zorunlu fiile engellemeye güç yetirebilseydi onu meydana gelmekten engelleyebilirdi ve aynı şekilde kişi istemediği yahut murat etmediği şeyi yapmamakta ve kendisini tutabilmektedir. Bu ise insanın fiilini yapmaya mecbur kılınmadığına bir delil sayılabilir. Müellif bu aşamada ihtiyârî ve zorunlu (*ızdırârî*) hareket ayırımı üzerinden insana ait

³⁸ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 59^b.

³⁹ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 59^b. Müellif bu açıklamasından sonra hukukî ve fikhî bir sorunu değinir. Şöyle ki deli, çocuk, uyuyan ve fiile yapmaya zorlanan (mukrah) kimseler gibi tercihi (ihtiyâr) olmayanlar, aynen tercihi/isteği olmaksızın organları/azaları bir hastalıktan dolayı hareket eden parkinson gibidir. Bu tercihi olmayan kimseler, Allah'ın hakkının olduğu fiillerinden dolayı sorumlu tutulmazlar. Dolayısıyla bu kimselere Allah'ın hakkı olan hususlarda yapmış oldukları fiillerde herhangi bir sorumluluk yoktur. Ancak malın zarar görmesi (itlâf) yahut birinin öldürülmesi gibi kulların hakkı olan hususlarda yapmış oldukları fiillerde ise kendilerinden malî ceza tazmin edilir. Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 60^a.

⁴⁰ Benzer ifadeler için bk: "Kuldân ihtiyârî ve ızdırârî yoldan sâdır olan fiillerin arasındaki ayırım kesindir." Mehmed Efendi Tarsûsî, *Ta'dilu'l-akvâl fi meseleti halki'l-amâl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Raşit Efendi, 1017), 195^b.

⁴¹ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 160a; Neseî, *Tebşiratu'l-edille*, 2/332.

irâdî/ihtiyârî bir fiilin varlığını kanıtlamaya girişir. Müellife göre eğer hâdis kudret, ihtiyârî ve zorunlu (ızdırârî) fiile taalluk etmeseydi söz konusu bu ihtiyârî ve zorunlu fiil birbirinden ayırt edilemezdi. Dolayısıyla insan bu ayırmadan yola çıkarak bu iki fiilden sadece birinde kendi tercihiyle kesb ettiğini bilir. Böylelikle insan kendi fiilinin yaratıcısı yahut filine mecbur kılınmış değil aksine fiilini kesb eden olmuş olur.⁴² Müellif, Cebriyye ve Kaderiyye görüşlerinin geçersiz olduğunu ve Ehl-i sünnetin iki görüş arasında bir görüş (mezhebun beyne'l-mezhebeyn) yaklaşımının yani diğer bir ifadeyle cebir ve tefvîz arasındaki bir görüşün doğru olduğunu dile getirmektedir.⁴³ Burada dikkate şayan nokta müellifin bu mesele hakkında Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerine herhangi bir atıfta bulunmamasıdır. Kanaatimizce bu yaklaşım birkaç sebebe indirgenebilir: İlki, müellifin mezhepler üstü bir dil ve söylem geliştirme gayesi olabilir. İkincisi, müellifin söz konusu bu ilk bölümün sonunda selefin fiiller konusundaki yaklaşımını ifade eden "Ne cebir ne tefvîz fakat bu ikisi arasında bir durum vardır."⁴⁴ şeklinde söyleme dikkate çekmesinden hareketle selefin bu konudaki tavır ve yaklaşımını benimsediği ve buna dikkat çekmeye çalıştığı söylenebilir. Üçüncüsü risâlenin bu konuya ayrılan ilk kısmının kısa ve özet olmasından burada Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerinin de özünde raci oldukları selefin görüşünü zikretmekle yetindiği söylenebilir. Müellif ilk makâleyi bitirirken sultan Murâd Hân için yazdığını ifade ettiği *Nüzherü'l-akaid Zübdetü'l-Favâid*⁴⁵ adlı risâlede meseleyi detaylandırdığını söylemektedir.

Müellif ilk makâlede kadere imân ve bununla alakalı olarak insan irâde ve fiillerine ilişkin açıklama ve tespitlerini ortaya koyduktan sonra ikinci

⁴² Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fî zemmi'l-müşteğîline bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 60^b; Müstakîmzâde, *el-İrâdetü'l-aliyyetü'l-celiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'îyye ve'l-küllîyye* (Yazma Eserler, 1098/08), 147^a; Hasan el-Emîr Dağüstânî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye* (Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 5664), 3^b; İzzet Ahmed b. Hüseyin Divriği, *Şerhu risleti'l-irâdeti'l-cüz'îyye* (İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 1287), 38a; Sami Turan Erel, "Tahkîku "el-Kevkebü's-Sârî fî Hakîkati'l-Cüz'î'l-İhtiyârî" li-Abdülğânî İsmâil en-Nâblusî", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (2015), 169.

⁴³ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fî zemmi'l-müşteğîline bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 60^b.

⁴⁴ Abdulkemil Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî (Beyrût: Dârü'l-Marîfe, 1404/1983), 1/161.

⁴⁵ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Nuzherü'l-akaid Zübdetü'l-Favâid* (Raşit Efendi, 624), 36^a-41^b; Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fî zemmi'l-müşteğîline bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 60^b-61^a.

makâlede ise fal ve yıldızların hareketlerinden kehânetler çıkarmanın teolojik sakınca ve zararlarını ele almaktadır.

Müellif bu ilk aşamada yıldızlara ilişkin bilginin ilimler skalasında nerede bulunduğunu belirlemek ve bu ilmi konumlandırmak için Birgivî'nin (ö. 981/1573) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'deki taksime uygun şekilde ilimlere ilişkin kategorik bir ayrıma giderek ilimleri iki kısma taksim etmektedir. Bu taksime göre ilk kısım, kelâm yahut akâid ilmi gibi bizzât kendileri amaç edinilen ilimlerdir. İkinci kısım ise bizzât kendileri amaç olmayıp başka ilimler için vasıta ve tamamlayıcı olan ilimlerdir. Müellif bu ikinci kısmı da Birgivî'ye uygun şekilde kendi içinde üç kısma ayırmaktadır. Bunlar: yapılması emredilen ilimler, yapılması menedilen ilimler ve yapılması müstehap olan ilimlerdir. Müellif söz konusu bu bağlamda yapılması emredilen ve müstehap olan ilimlerin inceleme konusu olmadığını yalnızca yapılması nehyedilen ilimlerin burada ele alınacağını kaydeder.⁴⁶ Müellif bu tasniften sonra yıldızlara ilişkin bilginin ve bu ilimle iştiğal etmenin dinî açıdan nehyedilen ilimler kategorisinde kabul edildiğini söylemekte ve söylemini bu bağlamda Ebû Dâvûd'un *es-Sünen* eserinde İbn Abbas'tan merfû senetle tahric ettiği şu nakille "Her kim yıldızlardan bir bilgi öğrenirse muhakkak sihirden bir parça almıştır." teyit etmektedir.⁴⁷ Ancak müellif, bu yıldız ilminin tamamen yasaklı olmadığını ve dinî bir fayda gözetmek kaydıyla belli bir ölçü dâhilinde maslahat gereği istifade edileceğini ima etmektedir.⁴⁸

Muhammed el-İzmîrî bu ifadesini delillendirme ve teyit etme gayesiyle Muṭahhar ez-Zebîdî'nin *el-Hülâşa* eseri, Ebû'l-Leys es-Semerqandî'nin *Büstânü'l-ârifîn* eseri⁴⁹ ve Burhânüddin ez-Zernûcî'nin *Talîmü'l-Müteallim*⁵⁰

⁴⁶ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğilîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 61^a; Konuyla alakalı detaylı bir tasnif ve izah için bk. Muhammed b. Pîr Alî Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî (Dimeşk: Darü'l-Kalem, 1432/2011), 107.

⁴⁷ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvûd - Muhammed Kâmil Karabelli (Kâhire: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009), Kitabü't-tbb, 22.

⁴⁸ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğilîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 61^b.

⁴⁹ Ebû'l-Leys es-Semerqandî, *Büstânü'l-ârifîn* (Beyrût: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfe, 1414/1993), 125.

⁵⁰ Burhânüddin ez-Zernûcî, *Talîmü'l-Müteallim* (El-Hartûm: ed-Dârü's-Sûdâniyye li'l-kütüb, 1424/2004), 11-12.

isimli eserinden kişinin namaz vakitlerini belirlemesi, kibleyi tayin etmesi ve hesap işlerini bilecek ölçüde yıldız ilmini öğrenmesi ve uygulamasında bir beis olmadığını ancak bunlar dışında kehânetlerde bulunmak ve olacak olanları haber verme için yıldız ilmiyle uğraşmanın caiz olmadığı şeklinde iktibaslar yaparak bu konudaki kaynaklardan istifade eder.⁵¹ Dolayısıyla müellif, bu kaynaklardan hareketle yıldızlara ilişkin bilginin, yalnızca şerî hükümlerin bilinmesine vesile olması durumunda caiz olduğunu kabul etmektedir.⁵² Ancak müellife göre şerî hükümlerin bilinmesine vesile olması yönü de bir kesinlik ifade etmez. Müellif bu durumu fıkhıdaki taharrîye benzetmek suretiyle izah etmektedir. Zira şüphe durumunda kible konusunda muteber olan şey taharrîdir. Şayet şüphe yoksa ve kible biliniyorsa taharrinin terk edilmesi evlâ konumunda olur. Dolayısıyla müellife göre kiblenin tayini, bazı hesaplamalar ve namaz vakitleri gibi durumlar biliniyorsa yıldızların bilgisinden uzak durulması gerektiğini ısrar etmektedir.⁵³ Muhammed el-İzmîrî, yıldızların bilgisinin gaybî meselelerin bilinmesine vesile olamayacağını ve bunun mümkün olmadığını söylemektedir. O, şayet, yıldızlardan edinilen bilgilerin esasında gaybî konuların bilinmesinde fayda sağlamayacağını söyler. Müellif, şayet bu bilgi Allah'ın kazâ ve kaderinden kaçmaya fayda sağlasaydı yıldız ilimlerinde derin bilgi ve imkânları olmasına rağmen Nemrûd'un Hz. İbrâhîm'in elinden Firavn'un ise Hz. Mûsâ'nın elinden helak olmazlardı demektedir.⁵⁴ Müellif bu bağlamda "Yıldız ilminin faydası, yıldızlardan edinilen bilginin meydana gelişine inanmaksızın olayın meydana gelişini (*terakkübü'l-vukû*) gözlemlemektir." şeklinde bir yaklaşımın da razı olunan bir şey olmadığını ve esasında bunun nehyedilmesine rağmen şerîata tercih edilmesi anlamına geldiğini söylemektedir.

Müellif, kısaca fal hususuna da değinerek bunun dinde kabul edilir şeyler olmadığını ve âlimlerin işaret ve sebepler yoluyla gaipten haber veren kâhin ve benzerlerini tasdik etmeyi küfür kabul ettiklerini ve bu konuda birçok hadi-

⁵¹ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîline bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 61^b.

⁵² Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîline bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 61^a-62^a.

⁵³ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîline bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 62^a.

⁵⁴ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîline bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 62^a.

sin var olduğunu kaydeder. Dolayısıyla mümkün olduğunca bunun ortadan kaldırılması gerekir. Ancak müellif, âlimlerin iyimserliğe (tefâ'ül) cevaz verdiklerini ve hatta hoş karşıladıklarını söyler.⁵⁵ Müellif, risâleyi bitirirken insan ömrünün çok sınırlı olduğunu, ölümün her zaman yakın olduğunu dikkate alınması gerektiği ve bu kesin sonucun kaçınılmaz ve de bu gibi şeylerin bunu engelleme adına bir dâhilleri ve etkilerinin olamayacağını ifade eden birkaç hadis nakletmek suretiyle söylemini teyit etmekte ve Müslümana yaraşan şeyin dinin emrettiği, izin verdiği şeyi yapması ve nehyettiği şeyden kaçınması gerektiğini tavsiye etmektedir.⁵⁶ Ayrıca müellif, Müslüman şahsiyetin şer'îatla amel etmesi ve özellikle namazları muhafaza etmesi gerektiğini ve peygamberin emanetine saygı göstermesi, günahlardan tövbe etmesi, fakirlere sadaka verme, iyiliği emretme ve kötülüğü nehyetme ve emredilen şeylere uyma ve yasaklanan şeylerden kaçınması gerektiğini tavsiye eder.⁵⁷

3. SONUÇ

Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, risâlesini iki makâleye/bölüme ayırarak risâlenin asıl konusu olan ikinci bölüme kavramsal zemin olacak ve anlaşılmasını sağlayacak birinci makâlede, kadere imân meselesi; insanın irâdesi; insanın kendi fiillerindeki tesir yönünü ve sorumluluğunu işler. Müellif bütün olay ve varlıkların Allah'ın kazâ ve kaderiyle olduğunu bilip imân etmenin gerektiğini söylemektedir. Müellif bu mukaddimeden hareketle insana ait zorunlu ve ihtiyârî fiiller arasında var olan kesin ayırım dolayısıyla insanın, irâdî eylemlerinde ne cebir ne de zorlama altında olmadığını ortaya koyar. Dahası müellif, insanın cebir ve tefvîz arasındaki bir konumda bulunduğunu izah ederek bir taraftan insanın fâilliği ve sorumluluğunu ispat ederken beri taraftan Tanrı'nın yaratma sıfatına bir hâlel getirmeksizin insan fiillerinde var olan paradoksu aşmaya çalışır. Müellifin insan fiilleri hususunda iki "mezhep arasında bir mezhep" söylemiyle Mâtürîdî ve Eş'arî gelenekleri yerine selefin yöntemini

⁵⁵ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 63^b.

⁵⁶ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 64^a.

⁵⁷ Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî, *Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîne bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* (Raşit Efendi, 624), 64^a-64^b.

benimsediği görülmektedir. Bu söylem bir yönüyle müellifin, mezhebî yaklaşımlardan daha çok kendisini selef yakın konumlandığını göstermektedir.

Müellif ikinci makâlede/bölümde ise risâlenin asıl konusu üzerinde durmaktadır. Muhammed el-İzmîrî, Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eserindeki ilimler taksimini dikkate alarak yıldız ilimleriyle uğraşmanın şerî yönden nehyedilen ilimler kategorisine dahil olduğunu ancak bazı şerî ilimlerin bilinmesine vesile olması durumunda caiz olduğunu kabul etmektedir. Müellif astroloji ve fal gibi şeylerle iştiğal etmenin teolojik zararları üzerinde durarak bu ilimlerin gaybî olan durumların ve olayların bilinmesinde bir faydalarının olmadığını izah eder. Müellif, insanın imtihan edildiğinin bilincinde olarak, şerî amel ve iyiliklere sarılması gerektiğini tavsiye etmektedir.

4. KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-'arifin, esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. thk. Rifat Bilge - Mahmud Kemal İnal. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Bâkılânî, Ebû Bekir. *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. Beyrût: Müessesetu'l-kutubi's-sekâfe, 1. Basım, 1407/1987.
- Birgivî, Muhammed b. Pîr Alî. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Ahmediyye*. thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî. Dimeşk: Darü'l-Kalem, 1. Basım, 1432/2011.
- Burhânüddin ez-Zernûcî. *Talîmü'l-Müteallim*. El-Hartûm: ed-Dârü's-Sûdâniyye li'l-kütüb, 1. Basım, 1424/2004.
- Bursevî, Muhammed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1. Basım, 1333/1914.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-ta'rîfât*. thk. Mera'sî. Beyrût: Dâru'n-nefâis, 2. Basım, 2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmût Ömer ed-Dimyâfî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2. Basım, 2012.
- Dağıştânî, Hasan el-Emîr. *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye*. Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 5664, 2a-8a.
- Devvânî, Celâluddin. "Halku'l-Amâl". *er-Resâilu'l-Muhtâra*. thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî. 63-76. İsfahân: Kütüphâne-i Umûmî-yi İmâm Emîru'l-Mu'minîn Alî, 1. Basım, 1405/1984.
- Divriği, İzzet Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu risleti'l-irâdeti'l-cüz'îyye*. İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 1287, 36b-48a.

- 58 • Muhammed b. Mustafa el-Bucevî el-İzmîrî'nin Kazâ, Kader, Fal ve Astrolojiye İlişkin *Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîn bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm* Adlı Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvûd - Muhammed Kâmil Karabelli. Kâhire: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 1. Basım, 1430/2009.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Kitabu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûşî. Ankara: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1. Basım, 1423/2003.
- Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-Umde*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl. Kâhire: el-Mektetu'l-Ezheriyye li't-türâs, 1. Basım, 2012/1432.
- Ebü'l-Leys es-Semerqandî. *Büstânü'l-ârifin*. Beyrût: Müessesetu'l-kütübî's-sekâfe, 2. Basım, 1414/1993.
- Erel, Sami Turan. "Tahkîku "el-Kevkebü's-Sârî fi Hakîkati'l-Cüz'î'l-İhtiyârî" li-Abdülğânî İsmâîl en-Nâblusî". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (2015), 135-174.
- Gümülçinevî, Muhammed b. Ahmed. *Risâle fi'l-Îrâdeti'l-Cüz'îyye ve ef'âli'l-'bâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3570, 20a-33b.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Alî el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbullah - Hâşim Abdullah eş-Şâzilî. Kâhire: Dârü'l-Maârif, 1. Basım, 1419/1998.
- Karsî, Dâvûd b. Muhammed. *Risâle fi'l-ihytiyârâti'l-cüz'îyye ve'l-idrâkâti'l-kalbiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 387, 123a-134b.
- Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî. *Risâle fi beyâni vaz'î'l-hikme fi vaz'î'l-ahkâm ve beyâni fazîletî'l-ilm*. Kayseri: Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşid Efendi, 624, 49b-57a.
- Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî. *Risâle fi fazîletî'l-ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3321, 68a-73a.
- Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî. *Risâle fi halli mâ eşkele zâhirü'n-nüsûs fi'l-vezn*. İstanbul: Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşid Efendi, 624, 71a-77a.
- Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî. *Risâle fi mana't-tahiyât*. İstanbul: Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşid Efendi, 624, 78a-80b.
- Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî. *Risâle fi vücûbi taallümi manâ kelimeteyi's-şehâde*. İstanbul: Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşid Efendi, 624, 66a-70b.
- Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî. *Risâle fi zemmi'l-müşteğîline bi'l-fal ve'l-kehâneti ve'n-nücûm*. Kayseri: Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşit Efendi, 624, 58a-65b.
- Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî. *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3321, 74a-80a.
- Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî. *Risâle-i muhtasara fi'l-i-râb*. İstanbul: Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşid Efendi, 624, 81a-87a.

- Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî. *Îrâb Hakkında Bir Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3321, 81a-85b.
- Muhammed el-Bucevî el-İzmîrî. *Nuzherü'l-aķaid Zübdetü'l-Favâ'id*. Kayseri: Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Raşit Efendi, 624, 1a-45a.
- Müstakîmzâde, Süleymân Sa'düddîn. *el-Îrâdetü'l-aliiyetü'l-celiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'îyye ve'l-külliiyye*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 1098/08, 146b-148b.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratu'l-edille fi Usûlu'd-dîn*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Nûruddin es-Sâbûnî, Ahmed b. Mahmûd. *el-Bidâyetü fi Usûlü'd-dîn*. thk. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 18. Basım, 2018.
- Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Marîfe, 1. Basım, 1404/1983.
- Tâşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâti'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1. Basım, 1405/1985.
- Tâşköprizâde, Ahmed Efendi. *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*. thk. Muhammed Zâhid Kâmil Çül. Cologne - Bağdât: Menşûrâtü'l-Cemel, 1. Basım, 1428/2007.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Aķaid*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 11. Basım, 1308/1987.
- Ünverdi, Veysi. "Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Cemalettin Erdemci - Fadıl Ayğan. 2/121-128. İstanbul: Beyan Yayınlar, 2015.
- Ünverdi, Veysi. "İslâm Kelâmında Kesb Doktrini". *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*. ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Amenah Manafidizaji. 505-517. Mardin: İksad Yayınları, 2018.

5. RİSÂLENİN TAHKİKİ NEŞRİ

[٥٨ظ] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[مقدمة المؤلف وسبب التأليف]

الحمد لله الذي قدر ما كان، وما يكون في الأزل،^{٥٨} فلا يقع شيء في^{٥٩} الكائنات على خلافه ولا خلل، والصلاة والسلام على محمد الداعي إلى العمل، وعلى آله وأصحابه الذين اتبعوا بالشرع الشريف الأجل. وبعد:

فلما رأيت أكثر الناس^{٦٠} مشغولين بالفأل، وبيان^{٦١} أحكام النجوم ومُخْبِرِينَ بِمَا مَا سَيَكُونُ^{٦٢} فيشوش^{٦٣} اعتقاد السامعين - ولا يعلم الغيب إلا الله تعالى لا غير؛ لا الجن^{٦٤} ولا الإنس ولا الأنبياء ولا الأولياء [٥٨ظ] ولا الملائكة المقربين - وَجَبَ عَلَيْنَا أَنْ نَبَيِّنَ ضَرْرَهُ وَوَجُوبَ دَفْعِهِ عَلَى الْأَمْرَاءِ وَالْوَزَرَاءِ وَوَكَلَائِهِمْ، فَوَجِبَ التَّرْتِيبُ^{٦٥} عَلَى مَقَالَتَيْنِ. الأولى: في بيان الإيمان بالقدر، والثانية: في بيان الضرر^{٦٦} ﴿وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [سورة يس، ١٧/٣٦]، ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَأَكُمُ عَنْهُ إِنَّ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ^{٦٧} وَإِلَيْهِ أُتِيبُ﴾ [سورة هود، ١١/٨٨].

[المقالة الأولى في بيان الإيمان بالقدر وما يتعلق به من المسائل]

^{٥٨} وفي هامش ل: فيه براعة استهلال. «منه»

^{٥٩} ل: من.

^{٦٠} وفي هامش ل: في زماننا. «منه»

^{٦١} ر. بيان.

^{٦٢} وفي هامش ل: إن لم يتحقق وقوعه وإليه يشير قوله الآتي.

^{٦٣} ل: فشوش.

^{٦٤} وفي هامش ل: قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَّيْنَا عَلَى الْمَوْتِ مَا دَعَاكُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ﴾ فَلَمَّا حَرَ تَبَيَّنَتْ الْجِنَّ أَنْ لَوْ

كَانُوا يَغْلِقُونَ الْعَيْبَ مَا لَيْثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾ [سبأ، ١٤/٣٤]

^{٦٥} عطف على جملة: «وَجَبَ عَلَيْنَا».

^{٦٦} وفي هامش ل: أي ضرر علم النجوم مع مقارنه. «منه»

^{٦٧} ل. تَوَكَّلْتُ، صح هامش.

اعلم أنّ الإيمان بالقدر . وهو أحد ألفاظ الإيمان . أن يُعرف ويُعتقد أنّ ما يجري في العالم / [٥٩ظ] من الخير والشر؛ والنفع والضرر؛ والإسلام والكفر؛ والطاعة والمعصية؛ والريح والخسران؛ والإرادات والخطرات؛ والحركات والسكنات؛ والخسوف والكسوف؛ والريح والزلزلة؛ والمطر والتلح؛ والحر والبرد؛ والقتال والجidal، وغير ذلك بقضاء الله تعالى وقدره. وللعباد اختيارات^{٦٨} لأفعالهم غير مجبورين^{٦٩} عليها، والله تعالى خالقها ومحدثها، والعبد مكتسب غير خالق والباري تعالى خالق غير مكتسب؛ إذ معنى الخلق هو الإحداث من العدم إلى الوجود، / [٥٩و] ومعنى الكسب تعلق قدرة حادثة، فالتقدير من الله تعالى في الأزل، والكسب من العبد بخلق الله تعالى في الوقت الذي قدره في الأزل. والتقدير والفعل يجريان معًا لا يجري الفعل بدون تقدير الله تعالى، ولا التقديرُ بحصول الأفعال بدون اختياره واكتسابه في بعض الأفعال.

فهم^{٧٠} مثابون^{٧١} بالخير ومعاقبون بالشرّ بسبب أنّ لهم اختياريًا في الأفعال؛ فالثواب والعقاب يتعلّقان بما في العبد من الاختيار وإلا لزم إبطال الكتب والرسل عليهم الصلاة والسلام.

ومن لم يكن له اختيار / [٦٠ظ] كالجنون والصبيّ والنائم والمكره فهم^{٧٢} كالمرتعث الذي تتحرّك أعضائه بغير اختياره من علة في أنّه لا مؤاخذاة عليهم بأفعالهم فيما هو حق الله تعالى، وأما فيما^{٧٣} هو حقّ العباد كإتلاف المال، وقتل النفس فهم يُؤاخذون بالغرم،^{٧٤} وإلى الله فُوض علم المرتعث والساقط عند الصعود ومثله بحيث لا اختيار لهم غير أنّ أوجدنا إذا رجع إلى نفسه يفرّق بين حركة الارتعاش وبين حركة الاختيار،^{٧٥} ومن منع ذلك فقد رفع الضرورات، وكابر

^{٦٨} ر: اختيار.

^{٦٩} ل ر: مجبور. والمثبت من قبلنا لأن المناسب هو ما أثبتناه بحسب النحو.

^{٧٠} ر . في بعض الأفعال فهم.

^{٧١} ر: فيثابون.

^{٧٢} ل . فهم.

^{٧٣} ل: ما.

^{٧٤} العزم بالضمّ: الدّين. تاج العروس لمرضى الزبيدي «غرم»

^{٧٥} وفي هامش ل: بحيث صور كلّ منهما منه فلو كان خالقًا لفعله لأستك حركة الارتعاش ولما لم يقدر إمساكه علم أنّه غير خالق ولو كان مجبورًا لما يقدر حركته الاختيارية ولما قدر إمساكها وتحركها علم أنّه غير مجبور. «منه»

62 • Muhammed b. Mustafa el-Bucevî el-İzmîrî'nin Kazâ, Kader, Fal ve Astrolojiye İlişkin Risâle fi zemmi'l-müşteğîlîn bi'l-fa'l ve'l-kehâneti ve'n-nücûm Adlı Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi

المشاهدات / [٦٠ و] ولا فائدة في مكالمته، فلولا أنَّ القدرة الحادثة اقترنت بحركة الاختيار والاضطراب^{٧٦} لما مُيِّز بين الحركتين؛ الاختيار والاضطراب، فَبَانَ بذلك أنَّ إحدى الحركتين كسب له باختياره^{٧٧} دون الآخر، فثبت أنَّ العبد مكتسب غير مجبور ولا خالق.

فبطل قول الجبرية والقدرية وصح لأهل السنة مذهب بين المذهبين، وهذا بحث شريف لا يعلمه إلا من هو حاذق في علوم الدين، وفي هذا كفاية على المؤمن المنصف، ويمنع الشرع البحث عنه.

وقد فصلناه في رسالتنا **زهر العقائد زبدة الفوائد** / [٦١ ظ] للسلطان^{٧٨} مراد خان عليه الرحمة والغفران وإذا عرفت وتفهمت ما تلونا عليك اعتقدت^{٧٩} على ما نرى.

[المقالة الثانية في ضرر الاشتغال بالفأل، أحكام النجوم لكهانة ما سيكون]

فنقول المقالة الثانية في الضرر.

اعلم أنَّ العلوم المقصودة لغيرها ثلاثة: مأمور بها، ومنهي عنها، ومندوب إليها، والطرفان ليسا^{٨٠} بصددنا، ولنذكر الوسط^{٨١} فيما نحن فيه.^{٨٢}

فاعلم أنَّ التوغل في النجوم مذموم.

خرج أبو داود عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً «مَنْ اقْتَبَسَ^{٨٣} عِلْمًا مِنْ [٧٦ و] النَّجْمِ اقْتَبَسَ شُعْبَةً مِنْ السَّحَرِ، زَادَ مَا زَادَ».^{٨٤} / [٦١ و]

^{٧٦} ل: الاضطراب.

^{٧٧} ر . باختياره، صح هامش؛ ل . باختياره.

^{٧٨} ل ر: لسلطان . والمثبت من قبلنا لأن المناسب هو ما أثبتناه.

^{٧٩} ل: واعتقدت.

^{٨٠} وفي هامش ل: أي المأمور بها والمندوب إليها. «منه»

^{٨١} وفي هامش ل: أي المنهي عنها. «منه»

^{٨٢} المصدر والمأخذ الذي استفاد منه المؤلف في تقسيم العلوم. انظر: الطريقة المحمدية للبركوي، ص ١٠٧ .

^{٨٣} وفي هامش ل: أي أخذ. «منه»

وقال في الخلاصة:^{٨٥}

«تعلم علم النجوم قدر ما يعلم مواقيت الصلاة والقبلة لا بأس به والزيادة حرام» انتهى

وفي بستان العارفين:

«ولو تعلم من علم النجوم مقدار ما يعرف به الحساب فلا بأس به ولا يزيد عليه إذا تعلم مقدار ما يعرف به القبلة

وأمر الحساب» انتهى.^{٨٦}

وفي تعليم المتعلم:

«وعلم النجوم بمنزلة المرض فتعلمه حرام لأنه يضر ولا ينفع، والهرب^{٨٧} عن قضاء الله وقدره غير ممكن» انتهى.^{٨٨} فعلم

أنه^{٨٩} إن كان وسيلة بالأحكام الشرعية فجائز/[٦٢ظ] إلا أنه لا يفيد القطع إذ المعتبر في أمر القبلة مثلاً التحري؛

حتى قال الفقهاء:^{٩٠} «لا يجوز الصلاة بترك التحري عند الاشتباه، وإن أصاب فتركه أولى».

فكيف يكون وسيلة بالمغيبات ولو نَقَعَ الفراغ عن قضاء الله تعالى وقدره، وعلم ما سيكون به لَمَّا هلك نمرود في يد

إبراهيم عليه الصلاة والسلام وفرعون في يد موسى عليه الصلاة والسلام وقصتهما مشهورة مبيّنة في محلّها ولا حاجة لنا

في ذكرها^{٩١} ههنا.

وبالله التوفيق

^{٨٤} سنن أبي داود، كتاب الطب ٢٢.

^{٨٥} هو الخلاصة في اختصار النوادر لأبي الليث السمرقندي واختصره مطهر بن حسن الزبيدي وسمّاه الخلاصة.

^{٨٦} بستان العارفين لأبي الليث السمرقندي، ص ١٢٥.

^{٨٧} ل: الحرب.

^{٨٨} تعليم المتعلم لبرهان الدين الزرنوجي، ١٢٠١.

^{٨٩} وفي هامش ل: ومن عقائد أهل السنة أنّ السحر واقع والعمل حرام إن قصد الضرر وهو من الكبائر وتوبته قبل الأخذ مقبول وبعده لا،

ويجب قتله إن كان متضرراً وإن لم يقصد الضرر يجوز العمد به. «منه»

^{٩٠} ل: الفقهاء، صح هامش.

^{٩١} وفي هامش ل: وقال له المعبرون أنّ ولدًا من ظهر أقرب الناس إليك ينازعك في ملكك ويرث الأرض كلّها فضرِبْ عنق ولده كويش؛ لأنه

ليس أحداً أقرب منه قوامه أن يوكل لكل امرأة حامله قد ذنت ولادتها فإن ولدت غلاماً قتله ولم يزل كذلك ويذبح الولدان سبع سنين

حتى ذبح مئة ألف طفل ولم ينفعه «منه»

فإن قلت: إنّ منفعة علم النجوم ترقّب الوقوع بلا [٦٢ و] اعتقاد وُزودِه.

قلت: هذا ليس بمرضي؛^{٩٢} لأنّه ترجيح على الشرع مع أنّه منهيّ عنه كما بيّن في محله.

خرّج ابن أبي الدرداء والطبرانيّ وأبو نعيم، والبيهقي عن أبي مسعود رضي الله تعالى عنهما أنّه اشترى أسامة بن زيد عن

زيد بن ثابت، وليدة^{٩٣} بمئة دينار إلى شهر فسمعتُ رسولَ الله تعالى عليه وسلّم:

(ألا تعجبون من أسامة المشتري إلى شهر إنّ أسامة لطوبى الأمل، والذي نفسي بيده ما طرفت عيناى طرفة^{٩٤} إلا

ظننت شفريّ [٦٣ ظ] لا يلتقيان^{٩٥} حتى يقبض الله روجي ولا رفعت طرفيّ فظننت أنّي واضعه حتى أقبض، ولا لقمث

لُقمة إلا ظننت أنّي لا أسيبها^{٩٦} حتى أعصّ بها من الموت)

ثم قال:

(يا بني آدم إن كنتم تعقلون فعُدوا أنفسكم من الموت، فوالذي نفسي بيده إنّ ما تُوعَدُونَ لآتٍ، وما أنتم بمُعجزين)^{٩٧}

خرّج الطبرانيّ عن عمّار رضي الله تعالى عنه أنّ النبي صلّى الله تعالى عليه وسلّم قال:

(كفى بالموت واعظاً، وكفى باليقين غناء)^{٩٨}

فينبغي للمؤمن أن يعمل بما يأذن [٦٣ و] الشرع، ويجرد عمّا لا يرضى، هذا ما تيسرنا الله تعالى، وليس لي بضاعة

وبالله تعالى التوفيق.

وأما الفأل فقد قالوا: «إنّ تصديق الكاهن المخير عن المعيّبات بأسباب وعلامات كفر.»

والأحاديث في حقه^{٩٩} كثيرة، ومفهومها واستنباط العلماء منها ما ذكرناه^{١٠٠} فظهر وجوب الرفع على من قُدّر.

^{٩٢} وفي هامش ل: عند الشرع. «منه»

^{٩٣} وفي هامش ل: أي جارية. «منه»

^{٩٤} ر. طرفة.

^{٩٥} وفي هامش ل: بانطباق أحدهما إلى الآخر. «منه»

^{٩٦} وفي هامش ل: يقال ساغ الشراب أي يسير مدخله. «منه»

^{٩٧} مسند الشاميين للطبرانيّ، ٢/٣٦٥.

^{٩٨} لم نجد هذه الرواية في آثار الطبرانيّ ولكن وقفنا عليها مع نفس الإسناد في جامع الأحاديث للسيوطيّ، ١٥/٣١١.

نعم قد جوّز التفاؤل واستحسنوا حتى قالوا: لا يُسمّى الغلام بالبركة لئلا يقول المسؤول "لا"، إذا قيل له: عندك غلامي

بركة؟ فينفي البركة.^{١٠١}

فيا أيّها [٦٤ظ] السالك المنصف المائل إلى الحقّ المدّعي أنّه من أهل السنة والجماعة وزمرة المتّقين الراجي دخول الجنّة والخائف عن النيران.

[الخاتمة]

عليك العمل بالشرع الشريف خصوصًا المحافظة على الصلوات الخمس^{١٠٢} بأداء شرائطها وأركانها وآدابها فإنّ الله تعالى قال: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [سورة العنكبوت، ٤٥/٢٩]؛ فالصلاة^{١٠٣} تحفظ عن فتنة الدنيا والآخرة بشرط المحافظة وهو المستفاد من صيغة المشاركة في قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [سورة البقرة، ٢٣٨/٢].

وكذا الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام والاستغفار^{١٠٤} [٦٤ظ] والصدقات للفقراء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والامتنال بالمأمورات والاجتناب عن المنهيات.

^{٩٩} وفي هامش ل: أي في حق النجوم والفأل.

^{١٠٠} ل: ذكرنا.

^{١٠١} ل: فينفي البركة.

^{١٠٢} وفي هامش ل: يُقال من داوم على صلوات الخمس في الجماعة أعطاه الله خمس خصال أولها يرفع عنه ضيق العيش، ويرفع عنه عذاب القبر، ويعطى كتابه بيمينه، وعبر على الصراط كالبرق الخاطف. «منه».

^{١٠٣} وفي هامش ل: قيل من كان مراعيًا للصلاة جزه ذلك إلى ما ينتهي عن السيئات يوما ما فقد رُوي أنّه قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم: إنّ فلانًا يصلّي بالنهار ويسرق بالليل فقال: إنّ الصلاة تردعه.

رُوي أنّ فتى من الأنصار كان يصلّي معه الصلوات ولا يدع شيئًا من الفواحش إلّا ركبته فوصف له فقال: إنّ صلاته ستنهاه فلم يمكث أنّه تاب، وقال ابن عوف: إنّ الصلاة تنهى إن كنت فيها فأنت في معروف وطاعة قد حجر ثلاث عن الفحشاء والمنكر وعن الحسن من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر فليست صلاته بصلاة وهي بوال عليه. «منه»

^{١٠٤} وفي هامش ل: عن أبي مسعود قال: كان رسول الله يتعوذ من الجانّ وعين الإنسان حتّى نزلت المعوذتان فلما نزلت أخذ بهما وترك ما سواهما، وقد صحّ أنّه صلى الله عليه وسلّم قال: من قرأها مع سورة الإخلاص حين يمسي وثلاثًا حين يصبح كفّته من كلّ شيء وقد ثبت أنّه صلى الله عليه وسلّم كان يتعوذ كلّ ليلة عند النوم، وأمر عتبة أن يقرأ بهما في دبر كلّ صلاة وقال: الجنّ ثبت أنّ جبرائيل أتى النبيّ صلى الله عليه وسلّم فقال: إنّ عفرينًا من الجنّ يكيدون فإذا أتيت إلى فراشك فاقرا آية الكرسيّ. «منه».

فإن قلت في قولك هذا تناقض لما ذكرت أنّ كل شيء بقدره تعالى وقضائه تعالى.

فالجواب على وجوه؛ فأقر بما أننا أطفال^{١٠٥} الشرع فعلينا الامتثال فيما أُذِن والاجتناب فيما مُنِع . وبالله التوفيق ومنه
التسديد والتحقيق ..

اللّهم يسّر لنا العمل بالشرع الشريف ولا يقع شيء في أعمالنا من التحريف

اللهم احفظنا وجميع المؤمنين عن فتنة الدنيا والآخرة، واجعلنا من الصالحين، ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا،
وأدخلنا الجنة مع والدينا وأخواننا الذين / [٦٥ط] سبقونا بالإيمان وأجبتنا، ولا تخزننا يوم القيامة، إذا قيل: امتازوا اليوم
أيها المحرومين.^{١٠٦}

يا ربنا يا ربنا يا ربنا^{١٠٧} وصلى الله تعالى على نبينا ومولانا وشفيعنا وسيدنا وسيد الأولين والآخرين محمد خاتم النبيين.
والحمد لله رب العالمين.^{١٠٨}

اللّهم اجعل سلطاننا^{١٠٩} سلطان محمد خان من العاملين بمقتضى الشرع الشريف في أقواله وأفعاله وأحواله بجميع
حكّامه وعساكره، اللّهم احفظه من الأمراض والأوجاع،^{١١٠} واجعله قويًا على الأعداء كلّهم بحيث لا يبقى على
الأرض من المخالفين كما لا يبقى^{١١١} في زمن عمر رضي الله تعالى عنه.

أمين يا مجيب السائلين بحرمة سيد الأولين / [٦٥و] والآخرين محمد خاتم النبيين صلوات الله عليهم أجمعين.^{١١٢}

^{١٠٥} وفي هامش ر: أي تابعه. «منه».

^{١٠٦} ل. إذا قيل: امتاز اليوم أيها المحرومون.

^{١٠٧} ل + يا أرحم الراحمين،

^{١٠٨} ل + ثم اعلم أنّ الحكمة في وضع الأحكام الشرعية ... فعلى كل مكلف يجب الدعاء للسلطان في كل حال بالخير والسلامة علوية فإنّ
مستغرقون بنعمه لا تحصى.

^{١٠٩} وفي هامش ل: لأنّ السلطان إن عمل بمقتضى الشرع الشريف شاعت العدالة بين العباد وأفاض الله تعالى البركة في البلاد فكثرت الثمرات
ومنافع الحيوانات كما حكى أنّ بعض الملك شاهد نفسه في بعض مفرد كما بُيّن في محلّه وفي عدم العمل ضرر كثير. «منه»

^{١١٠} ر. والأوجاع.

^{١١١} ر. كما لا يبقى، صح هامش.

^{١١٢} ل + صنّفه الشيخ محمد البوجوي الساكن في ازمير.

الحمد لله على الإتمام والتصنيف وهو حسبي ونعم النصير على يد المخترع الفقير محمد البوجوي الأزميري عفى عنهما العفو القوي. آمين.

المصادر

- بستان العارفين؛ أبو الليث السمرقندي (ت. ٣٧٣هـ) مؤسسة الكتب الثقافية، د. م.، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- تاج العروس من جواهر القاموس؛ محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩٠م). في كل حال بالخير والسلامة علوية فإننا مستغرون بنعمه لا نحصى. طبعة الكويت، كويت، د.ت.
- تعليم المتعلم طريق التعليم؛ برهان الإسلام الزرنوجي (ت. ٥٩١ هـ). تحقيق: مروان قباني، د.ن.، د.م.، ١٤٠١ هـ/١٩٨١م.
- الجامع الأحاديث؛ الجلال السيوطي (ت. ٨٤٩ هـ/١٤٤٥م). تحقيق: عباس أحمد صقر - أحمد عبد الجواد، دار الفكر، د.م.، ١٤١٤ هـ/١٩٩٤م.
- سنن أبي داود؛ أبو داود السجستاني (ت. ٢٧٥ هـ). تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، د.م.، ١٤٣٠ هـ/٢٠٠٩م.
- الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية؛ محمد بير البركوي البركلي (ت. ٩٨١ هـ/١٥٧٣م). تحقيق: محمد رحمة الله حافظ محمد ناظم الندوي، دار القلم، دمشق ١٤٣٢ هـ/٢٠١١م.
- مسند الشاميين؛ سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠ هـ/٩١٨م). تحقيق: حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٩ هـ/١٩٨٩م.

6. RİSÂLENİN TERCÜMESİ

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın Adıyla.

Meydana geleni ve ebediyete kadar olacak olanı takdir eden Allah'a hamd olsun. Kâinatta hiçbir şey ve hiçbir kusur O'nun irâdesi dışında gerçekleşmez. Salât ve selâm ise amel ve eyleme çağırın Hz. Muhammed'e, ailesine ve yüce, kutsal dine uyan ashâbının üstüne olsun.

Bu hamdele ve salveleden sonra derim ki; insanların birçoğunun, fal ve yıldızların [hareketlerinden] hükümlerini izah etmekle meşgul olduklarını ve söz konusu bu fal ve yıldızların hükümleriyle olacak olan şeyleri haber verdiklerini ve de bunları işitenlerin inançları ters düz olduğunu görünce -ki Allah'tan başka hiç kimse ne cin ve insan ne peygamberler ve evliyâ ne de Allah'a yakın melekler gaybı bilemezler- bize de yöneticilere, vezirlere ve bunların vekillerine bunun zararı ve bunun ortadan kaldırılmasının gerekliliğini açıklama zorunluluğu doğdu. Böylece bu risâlenin iki *makâle* şeklinde tertip edilmesi gerekli oldu.

Birinci makâle, kadere imânın açıklanması hakkındadır. İkinci makâle ise yıldızların hareketlerinden hükümler çıkarmanın zararının açıklanması hakkındadır. *"Bize düşen apaçık bir tebliğdir."*¹¹³ *"Ben, size yasakladığım şeylere (kendim sahiplenmek suretiyle) size aykırı düşmek istemiyorum. Benim istediğim, gücüm nispetinde yalnızca islah etmektir. Benim başarım ancak Allah iledir; O'na tevekkül ederim ve O'na içten yönelirim."*¹¹⁴

[Birinci Makâle: Kadere İmân Açıklanması Hakkında]

Bil ki kadere imân, -ki bu imânın lafızlarından biridir- evrende meydana gelen hayır ve şer; fayda ve zarar; Müslüman olma ve inkâr etme; itâat ve günah; kâr ve zarar; istençler ve tehlikeler; hareket ve hareketsizlik; güneş tutulması ve ay tutulması; rüzgar ve zelzele; yağmur ve kar; sıcak ve soğuk; savaş ve çekişme gibi durumların/*şeylerin* tamamının Allah'ın kazâsı ve kaderiyle olduğunu bilip imân etmektir.

¹¹³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Yâsin 36/17.

¹¹⁴ Hûd 11/88

Ayrıca kulların kendi filleri için tercihleri (*ihtiyârât*) vardır ve kullar, bu fiiller hususunda cebir altında değillerdir. Yüce Allah, fiilin yaratıcısı (*hâlık*) ve var kılanı (muğdis) iken kul ise yaratma olmaksızın kesb edendir (kâsib). Dolayısıyla Allah yaratıcıdır, kesb eden değildir. Zira yaratmanın anlamı (halk), yokluktan varlığa çıkarmadır. Kesb etmenin manası ise, hâdis bir kudretin taalluk etmesidir. Takdir etme, ezelde Allah tarafından iken, kesb ise ezelde takdir ettiği vakitte Allah'ın yaratmasıyla kulda meydana gelir.

Takdir ve fiil beraber gerçekleşirler. Fiil, Yüce Allah'ın takdiri olmadan gerçekleşmez. Aynı şekilde bazı fiillerdeki kulun tercihi ve kesbi olmadan meydana gelişlerine ilişkin takdir de hasıl olmaz. Böylece kulların kendi fiillerindeki tercihleri (ihtiyâr) sebebiyle yaptıkları hayra/*iyiliğe* karşılık ödüllendirilir ve yaptıkları şerre/*kötülüğe* karşılık cezalandırılırlar. Sevap ve ceza ise insanda var olan tercihe taalluk eder. Aksi takdirde kitapların ve peygamberlerin anlamsız oluşunun zorunluluğu doğardı.

Deli, çocuk, uyuyan ve zorlanan kimseler gibi tercihi (ihtiyâr) olmayanlar, aynen tercihi/*isteği* olmaksızın organları/*azaları* bir hastalıktan dolayı hareket eden parkinson/*tremor* olan kimse gibidir. Onlar Allah'ın hakkının olduğu fiillerinden dolayı sorumlu tutulmazlar. Dolayısıyla bu kimselere Allah'ın hakkı olan hususlarda yapmış oldukları fiillerde herhangi bir sorumluluk yoktur. Ancak malın zarar görmesi (itlâf) yahut birinin öldürülmesi gibi kulların hakkı olan hususlarda yapmış oldukları fiillerde ise kendilerinden malî ceza tazmin edilir.

Ayrıca söz konusu bu parkinson olan kimse yahut dağ ve benzeri yerlere tırmanırken düşen kimsenin durumunun bilgisi ise Allah'a aittir. Zira bunlara ait bir tercih (ihtiyâr) söz konusu değildir. Ancak her birimiz kendi içine döndüğünde titreme hareketiyle tercihle olan hareketin ve farkına varır. Şayet kim, bunu inkâr ederse *zorunlu bilgileri (zarûrât)* reddedip ortadan kalmış olur ve duyular vasıtasıyla tasdik edilen hükümleri (*müşâhedât*) de reddetmiş olur. Ayrıca bu kimseyle konuşmanın bir faydası da olmaz.

Şayet hâdis kudret, ihtiyârî ve zorunlu (ızdırârî) hareketle beraberliği/*birlikteliği* olmasaydı söz konusu bu ihtiyârî ve zorunlu fiil birbirinden temyiz edilmezdi. Dolayısıyla iki hareketten diğerinin değil de sadece birinin, insanın kendi tercihiyle kesb konumunda olduğu açığa çıktı. Yine insan, fiiline mecbûr olmaksızın ve fiilinin yaratıcısı da olmaksızın fiilinin kesb edicisi olduğu sabit oldu. Böylelikle Cebriyye ve Kaderiyye'nin görüşleri geçersiz olmuş ve ehl-i sünnetin iki mezhep arasında bir mezhep görüşü doğruluk kazanmıştır.

İşte bu konu/*bahis* çok ince bir konu olduğundan din ilimlerinde derin olandan başkası bunu bilemez. Bu zikredilen şeylerde insafî mü'mine bir yeterlilik vardır. Zaten şer'î at da bu konuyu araştırmayı meneder.

Ayrıca biz, Sultan Murâd Hân -Allah'ın rahmet ve bağışlaması onun üzerine olsun- için yazdığımız *Nuzherü'l-aka'id Zübdetü'l-Fevâ'id* risâlemizde meseleyi detaylandırdık. Bundan dolayı şayet sen bizim sana anlattıklarımızı bilip, anlarsan gördüğün şeye inanırsın.

[İkinci Makâle: Fal ve Yıldızların Hareketlerinden Hükümler Çıkarmanın Zararının Hakkında]

İkinci makâle ise fal ve yıldızların hareketlerinden hükümler çıkarmanın zararları hakkındadır. Kendileri bizzât amaçlanan ilimler olmayıp başka ilimler için başvuru ilimler üç tanedir. Bunlar, yapılması emredilen ilimler, yapılması menedilen ilimler ve yapılması müstehap ilimlerdir. Baştaki ve sonraki kısım/*taraf* bizim konumuz olmadığından biz sadece konumuzu teşkil eden ortadakini inceleyeceğiz.

Ebû Dâvûd'un İbn Abbas'tan merfû' senetle tahrîc ettiği bir hadiste "Her kim Yıldızlardan bir bilgi öğrenirse muhakkak sihirden bir parça almıştır. Kim bunu artırırsa günahı da çok olur." denilmektedir.

[Muṭahhar ez-Zebîdî], *el-Hülâşa*'da "Namaz vakitlerini belirleyecek ve kibleyi tayin edecek kadar yıldız ilmini öğrenmekte beis yoktur. Bundan fazlası haramdır." demiştir. -Alıntı bitmiştir.-

[Ebû'l-Leys es-Semerḳandî], *Bustânü'l-ârifin*'de "Şayet kişi hesabı bilecek kadar yıldız ilmini öğrenirse bunda bir beis yoktur. Dolayısıyla kişi bununla kibleyi ve hesap işlerini bilecek ölçüde öğrenirse bu şeyin üzerine daha fazla bir şey eklemesiz." demiştir.

[Burhânüddin ez-Zernûcî] ise *Ta'limü'l-Müte'allim*: "Yıldız ilmi hastalık konumundadır. Onu öğrenmek haramdır. Çünkü o zarar verir ve faydası yoktur. Ayrıca Allah'ın kazâ ve kaderinden kaçmak da mümkün değildir." demiştir. -Alıntı bitmiştir.-

Söz konusu bu alıntılardan da bilindi ki; yıldızlara ilişkin bilgi, şar'î hükümlerin bilinmesine vesile olursa caizdir. Ancak bu da bir kesinlik ifade et-

mez. Zira, örneğin, kible konusunda muteber olan şey *taḥarrîd*dir. Hatta öyle ki fakihler, “Şüphenin olduğu yerde taḥarrîyi terk etmekle namaz caiz değildir. Şayet isabet ederse taḥarrînin terk edilmesi evladır.” demişlerdir. Nasıl olur da yıldızların bilgisi ve olacak olanın bilgisi gaybî meselelerin bilinmesine vesile olabilir? Şayet Allah’ın kazâ ve kaderinden kaçmaya fayda sağlasaydı Nemrûd Hz. İbrâhîm’in elinden Firavn ise Hz. Mûsâ’nın elinden helâk olmazdı. Bu ikisine ait anlatım meşhur olup, uygun yerlerinde izah edilmişlerdir. Dolayısıyla bunu bizim burada zikretmememize gerek yoktur. Tevfîk yalnızca Allah’tandır.

Şayet sen “Yıldız ilminin faydası, meydana gelişine (vürûd) inanç olmaksızın olayın meydana gelişini (teraḳḳubü’l-vuḳû’) gözlemlemektir.” dersin ben de buna yanıt olarak “Bu [dediğiniz] razı olunan bir şey değildir. Çünkü bu, onu şerî’at yerine tercih etmek demektir. Oysaki bu şeyin, -yerinden de açıklandığı üzere- kendisinden nehyedilmiştir.”

İbn Ebî Derdâ, et-Taberânî, Ebû Nu’aym ve el-Beyhâkî’nin Ebû Mes’ûd’dan taḥrîc ettikleri üzere Üsâme b. Zeyd, Zeyd b. Sâbit’ten bir aylığına yüz dinâr karşılığında bir câriye satın almış ve Ebû Mes’ûd, Hz. Peygamberin şöyle dediğini işitmiştir: “Zeyd b. Sâbit’ten bir aylığına câriye satın alan Üsâme’nin bu durumuna şaşırmadınız mı! Üsâme uzun emelleri olan biridir. Ancak ben ise nefsimin elinde olan Allah’a yemin olsun ki her ne zaman göz kapaklarımı açıp kapasam bunların birbirine kavuşamayacağını ve Allah’ın ruhumu alacağını zannederim. Yine ne zaman ellerimi kaldırsam onları yanıma koymadan Allah’ın canımı alacağını düşünürüm ve ne zaman bir lokma çiğnesem onu yutmadan Allah’ın canımı alacağını zannederim.” Hz. Peygamber bunu söyledikten sonra da şöyle buyurmuştur: “Ey Ademoğlu! Şayet aklediyorsanız nefsinizi ölü sayın ve canımı elinde tutana yemin olsun ki va’d olunan geliyor ve de siz bu gelen şeyi engellemekten âcizsiniz.”

et-Taberânî’nin, ‘Ammâr’dan (r.a) senediyle taḥrîc ettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ölüm sana nasihat edici olarak kafidir ve yakîn ise sana zenginlik olarak yeter.”

Müminin; şerî’atın izin verdiği şeyi yapması, rıza göstermediği şeyi terk etmesi gerekir. İşte bu Allah’ın bize kolaylaştırdığıdır. Zira benim bu konudaki [ilmî] bir sermayem yok. Tevfîk sadece Allah’tandır.

Fal hususuna gelince âlimler, “İşaret ve sebepler yoluyla gaipten haber veren kâhini tasdîk etmek küfürdür.” demişlerdir. Ayrıca fal hakkında birçok hadîs vardır. Bu hadîslerin mefhûmu ve âlimlerin bunlardan çıkardıkları şey ise bizim zikrettiğimiz şeyin aynısıdır. Dolayısıyla mümkün olduğunca bunun

ortadan kaldırılması gerektiği açığa çıkmıştır. Evet, âlimler iyimserliğe (tefâül) cevaz vermiş hatta hoş karşılaşmışlardır. Dahası âlimler, “Çocuğun ‘Bereket’ diye isimlendirilemeyeceğini çünkü şayet birisi başkasına ‘oğlum Bereket yanında mı?’ diye sorduğunda kendisine soru sorulan bu kimse ‘Hayır’ demesin diye. Çünkü bu kişinin ‘hayır’ demesi bu bereketi olumsuzlar.” demişlerdir.

Ey, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın ve müttakîlerin zümresinden olduğunu iddia eden, cennete girmeyi uman ve cehennemden korkup hakka yönelen insafli sâlik, senin şerî'atla amel etmen ve özellikle şartlarını, erkânını ve âdâbını eda ederek namazları muhafaza etmen gerekir. Nitekim Allah bu konuda şöyle buyurmuştur: “Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder”¹¹⁵ Şöyle ki namaz, kendisini muhafaza etme şartıyla insanı dünya ve ahiret fitnesinden korur, Zaten Allah'ın şu sözünden “Namazları koruyun özellikle orta namazı.”¹¹⁶ Var olan müşâreket/ortaklık sığasından anlaşılan da budur.¹¹⁷ Aynı şekilde Hz. Peygambere salât etmen, günahlardan tövbe etmen, fakirlere sadaka vermek, iyiliği emretme ve kötülüğü nehyetmen ve emredilen şeylere uyma ve yasaklanan şeylerden kaçınma gerekir.

Eğer sen bana “Sen şu sözünle, daha önce ‘her şeyin Allah'ın kazâ ve kaderiyle olduğu’ şeklinde zikrettiğin bu ifadenle çeliştin” dersen [ben de] buna yönelik cevabın birçok yönü olduğunu söylerim. Ben bunu kabul edip ikrar ediyorum ve biz şerî'atın tabileri olarak bize izin verilen şeye uymamız ve bize yasaklanan şeyden kaçınmamız gerekir. Tevfîk, doğruluk ve tahkik yalnızca Allah'tandır.

Allah'ım bize şerî'atla amel etmeyi kolaylaştır ta ki amellerimizde tahriften hiçbir şey meydana gelmesin. Allah'ım bütün müminleri dünya ve ahiret fitnesinden korusun, bizi sâlihlerden kıl, imân edenlere karşı kalbimizde kin ve nefret bırakma. Allah'ım bizi, anne ve babamızı ve imânda bizi geçen kardeşlerimizi ve sevdiklerimizi cennete koy. “Ey mücrimler! bugün ayrışın”¹¹⁸ denildiği kıyamet günü bizi hüsrana uğratma. Ey Rabbimiz ey Rabbimiz ey rabbimiz.

¹¹⁵ Ankebût 29/45.

¹¹⁶ Bakara 2/238

¹¹⁷ Buradaki müşâreket sığasıyla kast edilen şey, ayette varit olan “hâfizû” (حافظوا) kelimesinin ortaklık ifade etmesidir. Çünkü mufâ'ale kalıbı genellikle müşâreket ifade eder. Yani siz namazları korursanız namaz da sizi korur.

¹¹⁸ Yâsîn 36/59.

Allah'ın salâtı, peygamberimiz, mevlâmız, şefatçimiz, efendimiz, öncekilerin ve sonrakilerin efendisi, nebîlerin sonuncusu Hz. Muhammed'in üzerine olsun. Bütün hamdler âlemlerin rabbi olan Allah'a aittir.

Allah'ım, sultanımız Sultan Muhammed Han'ı sözlerinde, fiillerinde ve ahvâlinde bütün yöneticileri ve askerleriyle beraber şerî'at gereği amel edenlerden kıl. Allah'ım onu hastalıklardan ve acılardan koru ve onu bütün düşmanlarına karşı güçlü kıl öyle ki Hz. Ömer zamanında olduğu gibi yer yüzünde ona muhalif kimse kalmasin.

Âmin! Öncekilerin ve sonrakilerin efendisi peygamberlerin sonuncusu - Allah'ın salâtı hepsinin üzerine olsun- Hz. Muhammed'in hürmetine dua edene icâbet eden ey Allah'ım.



Arap Edebiyatında Tevkiât (Sadru'l-İslâm Dönemi)

- *Tawqî'ât In Arab Literature (Sadru'l-Islamic (The Golden Age Of Islam) Period)* -

Ebubekir Matpan*

Atıf/Citation: Matpan, Ebubekir. "Arap Edebiyatında Tevkiât (Sadru'l-İslâm Dönemi) / Tawqî'ât In Arab Literature (Sadru'l-Islamic (The Golden Age Of Islam) Period)". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2021-1): 75-92.

Öz:

İnsanoğlunun iletişimde kullandığı en eski yollardan biri mektuptur. Mektuplar, yazıldığı dönemin sosyal, kültürel ve siyasi atmosferini sonraki nesillere aktarması açısından önemli bir yer tutar. Zira bunlar, tarihin tanığı ve vesikaları konumundadırlar. Çalışmanın konusu olan tevkiât da başta hükümdar olmak üzere devlet idarecilerine hitaben yazılan mektup ya da dilekçelere devlet erkânı tarafından veya onları temsilen verilen kısa ve öz cevaplardır. Verilen bu cevaplar Arap Edebiyatının önemli nesir türlerinden olan tevkiâtın, yeni bir edebiyat alanı olarak ortaya çıkmasını sağlamış ve giderek gelişmesine zemin hazırlamıştır. Yazılı nesir türü olan bu edebiyat türü Cahiliye döneminde varlık bulamamıştır. Zira yazının çok dar ve sınırlı alanlarda kullanıldığı bu devirde, böyle bir edebiyat dalının ortaya çıkması için uygun zemin oluşmamıştı. Ancak yeni dinin Arap toplumuna gelmesiyle beraber, bütün alanlarda köklü değişim ve dönüşümler olmuştur. Şüphesiz bunlardan biri de yazı kültürünün kısa zamanda yayılmasıdır. Yazının çok kısa zamanda etkisini göstermesi, yeni devletin kısa zamanda kurumsallaşma yönünde ilerlemesi, bu nesir türünün ortaya çıkmasına ve gelişmesine katkı sağlamıştır.

Bu çalışmada tevkiâtın ortaya çıkıp geliştiği dönem olan Sadru'l-İslâm dönemi ele alınmış, önce Sadru'l-İslâm döneminin sınırları belirlenmiş, başlangıç ve bitiş tarihleri tespit edilmiştir. Akabinde bu dönemde var olan nesir türlerinin neler olduğu hakkında çok kısa bir bilgi verilmiş, yeni dinin gelmesiyle beraber câhiliye döneminde var olan bazı nesir türlerinin bu zaman diliminde yer bulmadığı tespit edilmiştir. Bundan sonra bu nesir türünün devlet adamları veya onların görevlendirdikleri kişiler tarafından yazılması hasebiyle insanlar tarafından haklarını arama konusunda yardımcı olduğu ve dolayısıyla da toplumun huzur içerisinde yaşamaya katkıda bulunmuştur.

Bu aşamadan sonra tavkiât kelimesinin sözlük anlamı üzerinde durulmuş, hangi kök ve babdan geldiği anlatılmış, daha sonra da terim olarak hangi anlam veya anlamlara geldiğini kaynaklardan örnek verilerek suretiyle ıstılah anlamı tespit edilmeye çalışılmıştır. Tanımın sınırı belirlendikten sonra bu nesir türünün tarihi ile ilgili yapılan tartışmalara yer verilmiş, tevkiât'ın İslâm gelmeden önce

* Öğretim Görevlisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ebubekir.matpan@inonu.edu.tr.
Orcid: 0000-0002-3571-5087.

de var olduğunu iddia edenlerin mevcut olduğunu, fakat ortaya attıkları görüş ve delillerin bunun câhiliye döneminde varlığı konusunda yeterli olmadığı kanaatine varılmıştır. Sonrasında modern dönemdeki bazı Arap edebiyatçılarının bu nesir türünün yabancı menşeli olduğu ve civar medeniyetlerden alındığı tezi incelenmiş olup bunun diğer toplumlarda var olmasının bu edebiyat türünün onlardan alındığı anlamına gelmediği aktarılmış, İslâm'ın gelişile beraber toplumun hayatında yaşanan gelişmeler ve buna paralel olarak yazının teşvik edilmesiyle beraber bu alanda çığır açıldığını, bu sayede tevkiât'ın doğup gelişmesine sebep olduğunu, ayrıca Kur'an ve hadislerin muhataplarına vermek istediği mesaj ve kullandığı icâz -az lafızla çok mana ifade etme- üslubu, Arap dilinin bu edebiyat türüne olan yatkınlığı bunun yabancı kaynaklı olmadığı sonucuna varılmıştır.

Bu tartışmalardan sonra bu edebî sanatı ilk defa Hz. Muhammed'in (sav) peygamberlik iddiasında bulunan Müseylimet'l-Kazzâb'ın mektubuna verdiği cevapla başladığı tespit edilmiş ve tevkiât'ta bulunması gereken şartlar kısaca zikredilmiştir. Bundan sonra Sadru'l-İslâm döneminde ortaya çıkan bu nesir türü ile Belagat ilmi arasındaki ilişki ele alınarak, sonraki dönemlerde temeli atılacak olan belagete katkısı incelenmiş, ileride sistemleşecek olan bu ilim dalının konuları arasında yer alacak olan birçok mevzuyu kullanarak hem bu alana katkı sağladığı, hem de ileride bu ilim dalının önemli konuları arasında yer alacak olan tîbâk, icâz, telmîh, iktibas vb. gibi o dönem tanımları henüz oturmamış birçok istilâh tevkiî sahipleri olan halife ve kâtipleri tarafından kullanılmıştır. Ayrıca yazılmış olan kısa cevaplar, bu sanatı icra edenlerin Arap diline ne derece vakıf olduklarının anlaşılması bakımından önemi anlatılmıştır. Bu zaman diliminde halifelerin tamamı bu edebî türünü kullanmakla topluma yol gösterme sorumluluğunu da yerine getirerek sonraki nesillere ve idarecilere örnek olmuşlardır.

Makalenin son bölümünde Sadru'l-İslâm döneminde yeni hayatın gelişmesine bağlı olarak ortaya çıkan sorunlara verilen cevaplar ve yöneticilerin ülkenin farklı coğrafyalarında meydana gelen yeni gelişmeler karşısında ne yapmaları gerektiği konusunda valileri, ordu komutanlarını ve halkı bilgilendirme neticesinde, tevkiât sanatında birden çok tema ortaya çıkmıştır. Bu temalar halifelerin samimi bir şekilde görevlerini yerine getirmeye bağlı olarak farklılaşmış ve hayatın birçok alanında etkisini göstererek Müslümanların karşılaşılan yeni sorunlar hakkında neler yapılması gerektiği konusunda rehberlik etmiştir.

Fethedilen yeni topraklarla beraber, insanların İslâm dinine girmiş, ortaya çıkan yeni sorunlarla beraber hilafet merkezinden konuyla ilgili ortaya çıkan sorunlarla ilgili görüş ve cevapların verilmesi bu dönemin temalarını belirlemede önemli etken olduğu sonucuna varılmıştır. Bu temaların konusunu yalnızca dini konular değil hayatı ilgilendiren tüm alanlarını kapsayacak şekilde ortaya çıkmıştır. Temalardan bazıları şu şekilde saptanmıştır. Züht, savaş, devlet idaresi, din, ahlak, uyarı ve muhtelif meseleler ile ilgili tevkiât temaları bu makalede anlatılmaya çalışılmıştır. Zikredilen bu temalar ile ilgili örnekler, kim veya kimler tarafından söylenildiği kaynaklardan tespit edilmiş olup, açıklanmaya çalışılmıştır. Yazılan bu tevki'lerin ortak hedefi fert ve toplumun hayatlarını en iyi şekilde idame ettirmeye yardımcı olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Arap dili ve Belâgatı, Sadru'l-İslâm, Nesir, Tevkiât.

Summary:

One of the oldest ways human beings communicate is the letter. Letters have an important place in terms of shedding light on the social, cultural and political atmosphere of the period in which they were written, because they are the witnesses and documents of history. The subject of the study is tawqî'ât, which answers to such letters or petitions; It shows up as short and concise answers that are written by state officials or by someone who represents them. These provided answers have created tawqî'ât -which is one of the important prose genres of Arabic Literature -as a new field of literature and they paved the way for its gradual development. This type of literature, which is a type of written prose, did not exist in the Age of Ignorance (Jahiliyyah), because, in this period when literacy was used in very narrow and limited areas, there was no proper condition for such a branch of literature to emerge. However, with the arrival of the new religion in the Arab society, radical changes and transformations took place in all areas. There is no doubt, one of them is the spread of writing culture in a short time. The effect of writing, the progress of the new state

towards institutionalization in a short time has contributed to the emergence and development of this prose genre.

In this study, the Sadru'l-Islamic Period, the period in which tawqi'ât emerged and developed is discussed. Firstly, the limits of the Sadru'l-Islamic period were determined and its start and end dates have been discovered. Subsequently, a very brief information was given about the types of prose that existed in this period and it was determined that some prose genres that existed in the era of Jahiliyya did not find a place for themselves in this period with the advent of the new religion.

After this stage, the dictionary meaning of the word Tawqi'at was emphasized, it was explained which root and origin it came from, and then the meaning of the term was tried to be determined by giving examples from the sources which meaning or meanings it came from.

After that, discussions about the history of this prose genre were included, and it was concluded that there were those who claimed that the tawqi'at existed before the arrival of Islam, but the opinions and evidence they put forward were not sufficient for its existence during the time of Jahiliyya. Afterwards, the thesis of some Arab literati in the modern period claimed this genre of prose was of foreign origin and that it was taken from the surrounding civilizations was examined, and it was stated that the existence of this genre in other societies does not mean that this genre of literature was taken from them. In addition, it was concluded that the message the Quran and Hadiths wanted to convey to its addressees and the language used in words - expressing a lot of meanings in a few words - The predisposition of the Arabic language to this type of literature was not of foreign origin.

After these discussions, it was found out that this literary art was first started with Prophet Muhammad's (P.B.U.H) reply that he gave to the letter of Müseylimet'l-Kazzab, who claimed to be a prophet.

After that, the relationship between this type of prose and the science of rhetoric and its contribution to rhetoric was examined. By using many subjects that will be among the subjects of this branch of science which will be systematized in the future, it both contributes to this field and those which will be among the important subjects of this field in the future. In addition, the short answers that were written have shown the importance of the performers of this art in terms of understanding that how well they know the Arabic language is explained.

In the last part of the article, the answers given to the problems that arose due to the development of new life in the Sadru'l-Islam period and as a result of informing governors, army commanders and the public about what they should do in the face of new cases occurring in different geographies of the country, multiple themes have emerged in the art of tawqi'at. These themes have differed depending on the caliph's sincere fulfillment of their duties and showed their effect in many areas of life; this started guiding Muslims on what to do about the new problems that are encountered.

With the conquered new lands, it has been concluded that the people have joined the religion of Islam and caliphs giving their opinions and their answers from the center of the caliphate about the problems that emerged were an important factor in determining the themes of this period. The subject of these themes has occurred in a way that covers not only religious issues but also all areas that concern life. Some of the themes are determined as follows; Piety, war, state administration, religion and morality, warnings etc. various issues are explained in this article as some of these themes. The common point of these writings are to help individuals and society to sustain their lives in the best way possible.

Keywords: Literature, Arabic Language and Rhetoric, Tawqi'ât, Sadru'l-İslâm, Prose.

1. GİRİŞ

Tevkîâtın tanımı, ne zaman başladığı, çeşitleri ve özelliklerine geçmeden önce, Sadru'l-İslâm Dönemi'nin, hangi tarihleri kapsadığını ne zaman başlayıp ne zaman bittiğini anlatmamız, konunun anlaşılmasına yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Sadru'l-İslâm Dönemi, Miladi 7. yüzyılda Hz. Muhammed'e (sav) M. 610 yılında vahyin gelmesiyle başlayıp, IV. Halife Hz. Ali'nin (ra) (ö. 41/661) şehit edilmesiyle biten döneme verilen isimdir.¹ Sadru'l-İslâm Dönemi de kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır: İlki, Hz. Peygamber'in kendisine tebliğ görevinin verildiği tarih olan Miladi. 610 yılından başlayarak 10/632 yılında Medine'de vefat ettiği tarihe kadarki dönemdir. İkincisi ise; Hz. Ebubekir'in 10/632 yılında halife seçilmesiyle başlayıp Hz. Ali'nin (ra) 41/661 şehit edilmesiyle son bulan dönemi kapsamaktadır.²

İslâm'ın, Arap yarımadasına gelişiyle, bütün alanlarda köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Bu alanlardan biri de edebiyat olmuştur. Kur'an'ı Kerim nesir olarak, Arap toplumuna indirilmesi nesir ve türlerinin ön plana çıkmasına vesile olmuştur. İslâm'ın gelişiyle, cahiliye döneminde var olan bazı nesir türleri, artık revaç görmemiştir. Özellikle de, İslâm'ın yasakladığı, Kâhinlerin seci'li sözleri (سجع الكهان) vb. nesir türleri, yeni dinin öğretileri karşısında tutunamamıştır.

Yukarıda ifade edildiği üzere bazı nesir türleri dışında, Câhiliye döneminde var olanlar bu dönemde de varlığını sürdürüp onlara yenileri de eklenecek edebî nesir alanı daha da genişlemiştir. Bunlar, vasiyet, hitâbet, kitâbet risâle ve tevkîât olarak isimlendirilen türler olarak isimlendirilmiştir. Bu çalışmada bu nesir türlerinden sadece tevkîât kısmı açıklanmaya çalışılacaktır.

Bu nesir türü, yetkili makamların eliyle yazıldığından,³ gerek fertler bazında gerekse toplum nezdinde değeri yüksektir. Zira fertler, bu kısa cevaplarla uğradıkları haksızlığın giderilebileceğine olan inançları tam olduğundan huzur içinde haklarını talep ederler. Toplum, bunun farkında olduğunda güven ve adalet duyguları yerleşir, insanların daha huzurlu bir ortamda hayatlarını sür-

¹ Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, el-Hayâtu'l-Edebiyye be'de zuhûri'l-İslâm, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990), 8.

² Hafâcî, el-Hayâtu'l-Edebiyye be'de zuhûri'l-İslâm, 8.

³ Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmi' fi târihi'l-Edebi'l-Arabî (el-Edebu'l-kadim), 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986), 371; Süleyman Muhtar İsmail, "Edebü't-tevkîât", Mecelltü'l-Cenûb, 8 (2016): 37.

dürmelerine zemin hazırlar.⁴ Ayrıca buna, tevkîâtın bağlayıcılığı da eklendiğinde bu nesir türünün fertler ve toplumlar üzerindeki etkisi daha iyi anlaşılabilir. Zira emir devlet başkanından gelmişse kimsenin onu yerine getirmeme gibi bir seçeneği olamaz. Bu da toplumda adalete olan güveni artırır.

2. TEVKÎÂTIN TANIMI, TARİHİ VE BELAGAT İLMİNE KATKISI

2.1. Tanımı

توقيعات kelimesi çoğul olup müfredi توقيع dir. توقيع ise وَقَعَ fiilinin tef'îl babından mastardır. Bu kelime sözlükte, onaylamak, denk getirmek, isabet etmek, yağmurun yağıp toprağın bir kısmına isabet etmesi, bir kısmına da değmemesi, bir şey hakkında zan veya vehme sahip olmak, devenin sırtına vurup onu yere çöktürmek, isabet etmek,⁵ kitapta imzalanan⁶ gibi anlamlara gelmektedir.

Edebî bir terim olarak tevkîât, “Hükümdarların kendilerine ulaşan taleplere vermiş oldukları cevaplardır.”⁷ şeklinde tarif edilmektedir. İbn Haldûn ise tevkîâtı şöyle tanımlamaktadır: “Yazı türlerinden biri de tevkî'dir. Tevkî, Padişahın hükümler verdiği ve sorunları çözüme kavuşturduğu meclisinde kâtibinin oturup, sultana iletilen dilekçelere, ondan aldığı emirlerle en vecîz ve belîğ ifadelerle yazdığı cevaplardır.”⁸ Tevkîât'ın diğer bir tanımı ise şu şekildedir: “Halife, vali veya görevlendirdikleri kişiler tarafından kendilerine sunulan dilekçelerin alt kısmına cevap olarak yazılan kısa ve öz cevaplardır.”⁹

⁴ Abdurrahman b. Ahmed el-İmam, “Tatvîrû't-Tevkîâtî'l-Edebîyî ve Eslimetihâ fî asri'l-Avlemetî” (Elmü'temerü'd-Devlîyî'r-Râbî li'l-Lügati'l-Arabîyî, Dubâi: el-Meclisü'd-Devlî lil'lügati'l-Ârabiye, tzs), 200.

⁵ Celaluddin Muhammed b. Mukerremu'l-Ensârî İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, 1. Bs (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1980), “Vekaa”, 8/402.

⁶ Muhammed b. Ya'kûb el-Feyrûz Âbâdî, el-Kâmûs'l-Muhît, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), “Vakaa” 696.

⁷ Erdoğan Merçil, “Tevkî” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41: 35.

⁸ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, Mukaddimetü İbn Haldûn, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Er'kam b. Ebî'l-Er'kam, 2001), 280.

⁹ el-Fâhûrî, el-Câmî' fî târîhi'l-Edebî'l-Arabî (el-Edebu'l-kadim), 371.

2.2. Tarihi

Nesir edebiyatı çeşitlidir. Bu nesir türlerinden bazıları tarihin farklı safhalarında ortaya çıkmış, ancak tam olarak ne zaman başladığına dair mevcut kaynaklarda kesin bir bilgi yoktur. Hitabet, vasiyet meseller vb. bu türdendir. Diğerleri ise başlangıcı hakkında kaynaklarda belli bir tarih zikredilen, fakat o dildeki orijinalliğiyle ilgili tartışmalar bulunan türlerdir. İşte o tartışmalı nesir türlerinden biri de tevkîâttir. Bu edebiyat türü yazı kültürünün yaygın olduğu eski büyük medeniyet ve köklü devlet geleneğine sahip toplumlarda varlığı hakkında kaynaklarda bilgiler mevcuttur.¹⁰ Ancak buradaki tartışmalar tevkîâtın orijinal bir Arap edebiyatı türü olup olmadığı ile ilgilidir.¹¹

Kimi müellifler bu edebiyat türünün o dönem Araplara komşu olan perslerden alındığını, bunun orijinal Arap nesri olmadığını savunmuşlardır.¹² Buna karşın bu türün Arapça olduğunu savunanlar ve Arapçanın bu türe zaten yatkın olduğunu ifade edenler olmuştur.¹³ Bunlar tevkîât edebiyatının gelişmiş olan halinin halife Hz. Ebubekir (ra) döneminde de rastlandığını dolayısıyla da Müslümanlar'ın diğer medeniyetlerle temasa geçmeden önce bunun örneğini vermiş olmaları, bu edebi türün yabancı menşeli olmadığını en büyük kanıtı olduğu tezini savunmuşlardır.¹⁴

Bu edebiyat dalını diğerlerinden ayıran en önemli özellik, yazılı kültürün gelişmesi neticesinde ortaya çıkmış olmasıdır. Bu sebepten cahiliye döneminde bu türün örneklerine rastlanmamıştır. Bazı araştırmacılar, bu tür edebiyatın İslâm'dan önceki dönemlerde de var olduğunu, fakat o dönemde bunun yazılı olarak yapılmadığını iddia etmişlerdir.¹⁵ Ancak o dönemde yazının yaygın ol-

¹⁰ Ahmed b. Muhammed İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, 2. Bs (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyetü'l-Kübrâ, 1954), 4/256; Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail es-Se'âlibî, *Hâssu'l-Hâss*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 123-124.

¹¹ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Ahmet Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, 1. Bs (Kahire: Müessetü Hindâvî litta'lîm ve's-Sekâfe, 2012), 1/187.

¹² Şevkî Dayf, *el-Asru'l-Abbasiyyi'l-Evvel*, 1. Bs (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1966), 489; Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, 188.

¹³ Emîra Abdülmevlâ Hamd el-Harâhişe, *Edebü't-tevkîât fi'l-asri'l-Abbâsî* (Risâletü'l-Mâcîster, Câmiatü Ali'l-Beyt Külliyytü'l-Adâb ve'l-'ulûm Kısmü'l-Lügati'l-Arabiyye, 2004), 4-6.

¹⁴ el-Harâhişe, *Edebü't-tevkîât fi'l-asri'l-Abbâsî*, 8.

¹⁵ Abdurrahman b. Ahmed el-İmam, "Tatvîrü't-Tevkîâtü'l-Edebîyi ve Eslimetihâ fi asri'l-Avlemeti" (Elmü'temerü'd-Devliyi'r-Râbî li'l-Lügati'l-Arabiyye, Dubâi: el-Meclisü'd-Devli lil'lügati'l-Ârabiyye, tzs), 195-196.

mayışı,¹⁶ resmi yazışmaların olmaması,¹⁷ edebiyatın şifahi yollarla ezberlenip aktarılması yaygın olduğundan ayrıca Arapların köklü devlet geleneğine sahip olmadığını ve şifahi olarak yapılan bu türden edebiyata tevkîât denilemeyeceği için ilgili iddialar Arap edebiyatçıları arasında kabul görmemiştir.¹⁸

Yukarıda yapılan tartışmalar ışığında bu nesir türünün dönemin kurum-sallaşmış devlet geleneğine sahip olan toplumlarında varlığı inkâr edilemez bir gerçektir. Yalnız buna dayanarak tevkîâtın Perslerden veya başka medeniyetlerden alındığını da iddia etmek doğru olmasa gerek.¹⁹ Buna gelişmiş haliyle tevkî yazanın Hz. Ebubekir (ra) olduğu,²⁰ ayrıca İslâm dini geldikten sonra Arapların hayatının tamamında büyük devrimler gerçekleştirmiş olduğunu ekleyip bu alanın orijinal Arapça olarak ortaya çıktığını söylemek yanlış değildir.

Burada Kur'an'ı Kerim'in ve hadislerin kullandığı kısa ve öz anlatım dilinin, bu nesir türünün ortaya çıkmasına etki ettiğini, bu sayede tevkîâtın ortaya çıkıp geliştiğinin gözden kaçırılmaması gereken bir konu olduğu da unutulmamalıdır. Bazı araştırmacılar bu konuda en çok etkilenen nesir türünün mektuplara yazılan cevaplar olduğunu söylemişlerdir.²¹

Mevcut kaynaklara bakıldığında İslâm dini geldikten sonra yazıya gerekli önemi verip onu yaygınlaştırması, ayrıca daha erken dönemde Hz. Peygamber'in (sav) yeni devlet oluşumunda valiler ve hâkimleri ataması, diğer devlet başkanlarıyla yaptığı yazışmalarda da yazı sanatını kullanması bu nesir türünün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ondan sonra da halifelerin, İslâm devletinin genişlemesi ve kurumsallaşması neticesinde aynı yolu takip ettikleri, Hz. Ebu-

¹⁶ Yazının Câhiliye dönemindeki varlığı ile ilgili tartışmalar için bkz. Şahin Şimşek, "Fuat Sezgin'in Cahiliye Dönemi Arap Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Üzerine Görüşleri", Fuat Sezgin Ve Temel İslam Bilimleri Güncel Tartışmalar - Teorik Teklifler, 1. Bs (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 311-312.

¹⁷ Zahit Kaplangöz, Arap Edebiyat'ında Tevkîât (Emevi Dönemi Örneği) (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, 2016), 19.

¹⁸ Abdülkerim Hüseyin Ra'dân, "Fennu't-Tevkîât fî'l-Edebi'l-Arabî", Mecalletüd-Dirâsâtî'l-İctimâiyye, 34 (2012): 238.

¹⁹ Muhammed Faruk Çakır, "Abbasi Devlet Ricâline Ait Örnekler Bağlamında Klasik Arap Edebiyatının İlk Yazılı Edebi Türlerinden 'Tevkîât'", Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11 (27 Aralık 2018): 498-499.

²⁰ el-Harâhişe, Edebü't-tevkîât fî'l-asri'l-Abbâsî, 8.

²¹ Ahmet Subhi Furat, Arap Edebiyatı Tarihi: Başlangıçtan XVI. Asra Kadar (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 1996), 113-114.

bekir (ra) tarafından Halid b. Velid'e Dûmetü'l-cendel savaşında nasıl davranması gerektiği hakkında yazdığı "أَذُنُ مِنَ الْمَوْتِ تُوَهَّبُ لَكَ الْحَيَاةَ" "Ölüme yaklaş ki hayat sana bahşedilsin."²² verdiği cevapla gelişmeye başladığı ifade edilmektedir.

Ancak bu tarzdan cevapların nadir de olsa Hz. Peygamber (sav) tarafından da yazıldığı yine kaynaklarda mevcuttur. Hicretin 9. yılında insanlar İslâm dinine bölük bölük gelip bu dinin davetini kabul etmişlerdir. Gelenlerin arasında sonradan peygamberlik iddiasında bulunan Müseylime de vardı. Bu şahıs kendi kabilesine döndüğü zaman kendisine de Allah tarafından vahiy geldiğini ve Hz. Muhammed'e (sav) bu konuda ortak olduğunu savunmuş, bununla yetinmeyip bir de Resulullah'a (sav) şu mektubu göndermiştir: "مِنْ مُسَيْلِمَةَ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ : سَلَامٌ عَلَيْكَ، أَمَا بَعْدَ فَاِنِّي قَدْ أَشْرَكْتُ فِي الْأَمْرِ مَعَكَ، وَإِنَّ لَنَا نَصْفَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ وَلَقَرِيْشٍ نَصْفَ الْأَرْضِ، وَلَكِنْ قَرِيْشًا قَوْمٌ يَعْتَدُونَ." "Allah'ın elçisi Müseylime'den Allah'ın elçisi Muhammed'e, sana selam olsun, bundan sonar, ben (peygamberlikte) sana ortak kıldım, bize toprağın yarısı Kureyş'e de toprağın yarısı olsun, fakat Kureyş haddi aşan bir topluluktur."

Hz. Peygamber (sav) de aynı mektubun arkasına şu cevabı yazmıştır: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى مُسَيْلِمَةَ الْكَذَّابِ. سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهَدْيَ، رَاهِمَانُ وَرَاهِمِ الْوَالِدِ، فَإِنَّ الْأَرْضَ لَلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ." "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Allah'ın elçisi Muhammed'den yalancı Müseylime'ye! Hidayet yoluna uyanlara selam olsun. Ve sonra yeryüzü Allah'ındır. Oraya dilediği kullarını varis kılar. Akıbet muttaki olanlarındır."²³

Yukarıda verdiğimiz örnek, tevkîât'ın bu isimle bilinmesi de Sadru'l-İslâm döneminde Hz. Ebubekir'den (ra) önce de var olduğunu ortaya koymaktadır. Zira ilk halifenin Halid b. Velid'e yazdığı cevapta bu nesir türünün gelişmiş hali olduğunu ve bunun önceden de bilindiğini ortaya koyması açısından dikkate değerdir.²⁴ Ayrıca örnekten anlaşılan, bu nesir çeşidinin orijinal Arap menşeli olduğudur.

Bir nesir türünün tevkîât adını alması için aşağıdaki şartları taşıması gerekir:

²² es-Se'âlibî, Hâssu'l-Hâss, 1994, 126; el-Harâhişe, Edebü't-tevkîât fi'l-asri'l-Abbâsî, 9.

²³ Emîn Duveydâr, Süverün min Hayatî'r-Resûl, 1. Bs (Kahire: Dâru'l-Meâ'rif, 1953), 588; Ahmed Zeki Savfet, Cemheretu Resâilî'l-Arab fi Usûri'l-Arabîyeti'z-Zâhire, 1. Bs (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1937), 1/68.

²⁴ Hâlid Muhammed el-Hezâyime-Ubeydât Adnân Mahmûd, "et-Tevkîât Hattâ Nihâyeti benî Ümeyye", Mecelltü't-Türâsî'l-Arabî 27/106 (2007): 105-106.

1. **İcâz:** Yani az lafızla meramını eksiksiz bir şekilde ifade etmek.

2. **Belâgat:** Sözü'nün fasih olup zaman ve mekâna, uygun açık ve anlaşılır olması demektir.

3. **İknâ:** Verilen cevabın yeterli, kapsayıcı ve sorunun tekrar sorulmasına ihtiyaç duyulmayacak derecede açık olmasıdır.²⁵

2.3. Belagat İlmine Katkısı

Bu nesir türünün temelini icâz oluşturmaktadır. Belâgat ise; mütekelimin kinâye, mecâz ve teşbih çeşitlerini zikrederek meramına ulaşmak için terkiplerin hakkını vermesidir.²⁶ Başka bir tanımı ise; bir fikrin, sözlü veya yazılı olarak, yerinde ve zamanında, manası en açık şekilde ve akıcı bir dille ifade edilmesidir.²⁷ Dolayısıyla ikisinin arasında sıkı bir bağ olup, belâgat yönü zayıf olan kimsenin bu edebiyat çeşidini icra edemeyeceğinden, sonraki dönemlerde bu nesir türünün divanı oluşturulmuş,²⁸ ayrıca bunun yazarları için bazı şartlar getirilmiş ve en başında da belâgat ilminde yetkinliği istenmiştir.

Sadru'l-İslâm döneminde yazılan tevkî'lere bakıldığında en belîğ ifadelerin kullanıldığı görülür, O dönemde yazılan bu cevaplarda belâgat ilminin sonraki dönemlerinde yazıya geçirilen belli konularının işlendiği mülâhaza edilmektedir. Diğer bir husus da bu cevapların halifelerin bu konuda ne kadar yetkin olduklarını ortaya koyması açısından önemlidir.²⁹

Bu çalışmada aktarılan tevkî'lerin bazılarında bulunan belagatle ilgili edebi sanatlar tespit edilmeye çalışılacaktır. İlk olarak Hz. Ebubekir'in (ra) Halid b. Velid'in mektubuna verdiği cevaba bakalım: "اذن من الموت شوهب لك الحياه"

²⁵ Muhammet Selim İpek, "Arap Edebiyatında Tevkîât ve Edebî Özellikleri", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 11/58 (2018): 91.

²⁶ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, Miftâhu'l-Ulûm, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 415.

²⁷ Ali Bulut, Belâgat-i müyessera me'ânî- beyân-bedî, 3. Bs (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 28.

²⁸ Muhammed Faruk Çakır, "Abbasi Devlet Ricâline Ait Örnekler Bağlamında Klasik Arap Edebiyatının İlk Yazılı Edebî Türlerinden 'Tevkîât'", Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11 (27 Aralık 2018): 501-502.

²⁹ Abdülkerim Hüseyin Ra'dân, "Fennu't-Tevkîât fî'l-Edebî'l-Arabî", Mecalletüd-Dirâsâtî'l-İc'timâiy'eti, 34 (2012): 236.

“Ölüme yaklaş ki hayat sana bahşedilsin.”³⁰ Bu cevaba bakıldığında الحياة ile الموت kelimeleri arasında tıbâk vardır. Bu da belâgat ilminin bir dalı olan bedî ilminin konularındandır. Tıbâk, iki zıt mânâyı bir arada toplamaktır.³¹ Yine Hz. Ali'nin (ra) yaşlıların tecrübelerinden yararlanmanın önemini anlatan ve oğluna Hz. Osman'la (ra) ilgili verdiği cevapta da: "رَأَى الشَّيْخَ خَيْرًا مِنْ مُشْهَدِ الْغُلَامِ" "Yaşlımın görüşü gencin şahit olmasından daha hayırlıdır."³² الشَّيْخ ile الْغُلَام kelimeleri arasında aynı şekilde tıbâk vardır.

Hz. Ömer (ra) bir tevkîde Mısır valisine şunu yazmıştır: "كُنْ لِرِعِيَّتِكَ كَمَا " "Komutanının sana nasıl davranmasını istiyorsan halkına karşı öyle ol."³³ Burada لِرِعِيَّتِكَ ile أَمِيرُكَ arasında tıbâk, son harflerin uyumunda ise seci vardır. Seci, nesirde iki fasılanın son harflerinin birbirinin aynı olmasıdır.³⁴

Hz. Ömer'in (ra) yazdığı şu cevapta da icâz vardır: "ابْنَ مَا يُكِنُّكَ مِنَ الْهَوَاجِزِ " "Seni güneşin sıcağından ve yağmurun sıkıntısından koruyacak bir yer yap."³⁵ İcâz, sözü bilinenden daha az bir lafızla ifade etmektir.³⁶

Hz. Osman (ra) yazdığı şu tevkî'de: "قَدْ أَمَرْنَا لَكَ بِمَا يُقِيمُكَ وَلَيْسَ فِي مَالِ اللَّهِ " "Sana ihtiyacımı giderecek kadar emrettik, Allah'ın malında israf eden için fazlalık yoktur."³⁷ Kurân-ı Kerim'deki israf ayetine telmîhte bulunmuştur. Telmîh, sözün içinde hikâye, şiir veya başka bir şeye dolaylı olarak işaret etmektir.³⁸

³⁰ es-Se'âlibî, Hâssu'l-Hâss, 1994, 126; Savfet, Cemheretu Resâili'l-Arab fi Usûri'l-Arabîyeti'z-Zâhire, 1/530.

³¹ es-Sekkâkî, Miftâhu'l-Ulûm, 423.

³² İbn Abdırabbih, el-'İkdu'l-Ferîd, 4/256; es-Se'âlibî, Hâssu'l-Hâss, 1994, 126.

³³ İbn Abdırabbih, el-'İkdu'l-Ferîd, 4/256; Muhammed Nayîf ed-Dulemî, Cemheratu Vesâya'l-Arab, 1. Bs (Beyrut: Dâru'n-Nidâl, 1991), 1/530.

³⁴ es-Sekkâkî, Miftâhu'l-Ulûm, 431.

³⁵ Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail es-Se'âlibî, Hâssu'l-Hâss, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 126; İbn Abdırabbih, el-'İkdu'l-Ferîd, 4/256.

³⁶ es-Sekkâkî, Miftâhu'l-Ulûm, 277.

³⁷ İbn Abdırabbih, el-'İkdu'l-Ferîd, 4/256; Savfet, Cemheretu Resâili'l-Arab fi Usûri'l-Arabîyeti'z-Zâhire, 1/531.

³⁸ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, Mu'cemu't-Ta'rîfât, 1. Bs (Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004), 59.

Hız. Ali (ra) yazdığı Şu cevapta da: " يُحَاسِبُونَ كَمَا يُزْفُونَ " "Rızıklandırıldıkları gibi hesaba çekilecekler."³⁹ Şeklinde bir tevkî kullanmıştır. Bu tevkîde icaz sanatı kullanılmakla beraber Kur'an'a da telmih vardır.

Başka bir tevkî'de üçüncü halife kendisine sunulan bir dilekçenin altına ayetten iktibas yaparak Şu cevabı vermiştir: " فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ " "Eğer sana isyan ederlerse, ben sizin yaptıklarınızdan uzağım de."⁴⁰ Belagatte bedî ilmi kapsamında olan iktibas, bir Şâir veya yazarın ifâdeyi süslemek ve mânayı güçlendirmek maksadıyla âyet veya hadislerden bir kısmını, - ayet ve hadis olduğuna- işaret etmemek koŐuluyla kullanmasıdır.⁴¹

Yukarıda verilen örnekler, Sadru'l-İslâm Dönemi'nde yazılan tevkî'lerin belâgat yönünden de zirvede olduklarını ortaya koymaktadır.

3. SADRU'L İSLÂM DÖNEMİNDE TEVKÎÂT VE TEMALARI

Elimizdeki mevcut kaynaklar incelendiğinde, bu nesir türünün az olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum, tevkîâtın ilk defa Sadru'l-İslâm döneminde ortaya çıkmış olması, devlet içindeki yazışmaların az olması, yazılan cevapların kayıt altına alınmaması neticesinde kaybolması, halifelerin etrafındaki Őahsiyetlerin güvenilir olmaları neticesinde kayıt altına alınmaması, adalet mekanizmasının bizzat halifeler tarafından denetlenip sağlanması, mazlumların haklarını korkmadan savunmaları ve bu sayede haklarının gasp edilmekten korunmaları, idarecilerin bizzat kendilerinin halkla iç içe olması,⁴² gibi sebeplerle açıklanabilir. Bu dönemdeki tevkîât ve temaları birkaç başlık altında incelenebilir:

3.1. Züht ile İlgili Tevkîât

Hız. Peygamber'den (sav) sonra yeni fethedilen topraklar sayesinde insanlar daha önce sahip olamadıkları kadar refaha kavuŐmuŐ, bunun neticesinde de dünya nimetlerinden daha fazla faydalanmak istemişlerdir. Ancak râŐit hali-

³⁹ İbn Abdirabbih, el-'İkdu'l-Ferîd, 4/256; es-Se'âlibî, Hâssu'l-Hâss, 1994, 126; el-İmam, "Tatvîrü't-Tevkîâti'l-Edebîyi ve Eslimetihâ fi asri'l-Avlemeti", tzs, 200.

⁴⁰ İbn Abdirabbih, el-'İkdu'l-Ferîd, 4/256.

⁴¹ Sa'deddin et-Teftâzânî, Muhtasarü'l-Meânî, 1. Bs (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1991), 308-309; Muhammed b. Abdırrahmân el-Kazvînî, Telhîsü'l-Miftâh, 1. Bs (Karaçi/Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010), 145.

⁴² el-Harâhişe, Edebü't-tevkîât fi'l-asri'l-Abbâsî, 9-10.

feler dünya hayatının geçici ve değersiz olduğunu düşünmelerinden dolayı kendilerine iletilen taleplere verdikleri cevaplar da bu düşünceye uygun olmuştur.⁴³

Bu dönemde Sa'd b. Ebî Vakkâs (ra) bir evin inşası için Hz. Ömer'den (ra) talepte bulunmuş, o da kendisine şu şekilde cevap yazmıştır: "ابن ما يَكْتُكُ مِنْ "الهَوَاجِزِ وَأَدَى الْمَطَرِ" "Seni güneşin sığından ve yağmurun sıkıntısından koruyacak bir yer yap."⁴⁴ Dikkat edilirse Hz. Ömer (ra) burada dünyanın geçici olduğunu, uğruna fazla çaba harcanmaya gerek olmadığını, devletin ve fertlerin mallarının daha faydalı işler için kullanılması gerektiğine işaret etmiştir. Ayrıca onun hayat felsefinde ev, sıcak ve soğuktan koruyorsa yeterlidir.

Yine Mısır halkı Hz. Osman'a (ra) Mervân b. el-Hakem'i yaptığı haksızlık ve israf nedeniyle şikâyet etmiş, halife de onalara ayetten,⁴⁵ iktibâs yaparak gerekli cevabı yazmış ve dünyanın faniliğine işaret etmiştir.⁴⁶ Yazdığı cevap aşağıdaki gibidir: "فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ" "Eğer sana isyan ederlerse, ben sizin yaptıklarınızdan uzağım, de."⁴⁷ Bu cevaptan da anlaşıldığı üzere devlet başkanı kendi bilgi ve deneyimleri neticesinde bazı atamalar yapar, ancak en nihayetinde o da bir beşer olduğundan yanılabilir. Eğer yanılırsa bunun sorumluluğu kendisinde değildir. Ayrıca bundan da anlaşıldığı gibi halife burada Allah'a sığınmış ve valinin yaptığı işlerden dolayı duyduğu hoşnutsuzluğunu dile getirmiştir.

3.2. Savaş ile İlgili Tevkîât

İslâmî fetihler Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonrada hız kesmeden devam etmiş ordu komutanları karşılaşılan yeni durumlar karşısında halifelerinin görüşlerine başvurmuş ve nasıl davranmaları gerektiğini talep etmişlerdir. Halifeler de aynı zamanda başkomutan sıfatıyla onları bilgilendirmiş ve nasıl bir yol izlemeleri konusunda onlara rehberlik etmiştir.

Bu konunun en güzel örneği Hz. Ebubekir'in (ra) ridde savaşlarından Dûmetu'l-Cendel'de düşmana karşı nasıl davranması gerektiği konusunda

⁴³ el-İmam, "Tatvîrû't-Tevkîâtî'l-Edebîyi ve Eslimetihâ fî asri'l-Avlemeti", tzs, 200.

⁴⁴ İbn Abdırabbih, el-'İkdu'l-Ferîd, 4/256; es-Se'âlibî, Hâssu'l-Hâss, 1994, 126.

⁴⁵ eş-Şuarâ 26/216.

⁴⁶ el-İmam, "Tatvîrû't-Tevkîâtî'l-Edebîyi ve Eslimetihâ fî asri'l-Avlemeti", tzs, 200.

⁴⁷ İbn Abdırabbih, el-'İkdu'l-Ferîd, 4/256; es-Se'âlibî, Hâssu'l-Hâss, 1994, 126; el-İmam, "Tatvîrû't-Tevkîâtî'l-Edebîyi ve Eslimetihâ fî asri'l-Avlemeti", tzs, 200.

kendisinden görüş isteyen Halid b. Velid'in (ra) mektubuna yazdığı cevaptır: "اذن من الموت توهب لك الحياة" "Ölüme yaklaş ki hayat sana bahşedilsin."⁴⁸ Bu cevapla halife savaş zamanında cesaretli olmanın savaşı kazanma vesilesi olduğunu veciz bir şekilde ifade etmiş, diğer taraftan Allah yolunda ölmenin hayatın bizzat kendisi olduğunu ifade ederek şu ayete işaret etmiştir: { وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ } "Allah yolunda öldürülenlere 'ölüler' demeyin. Bilakis onlar diridirler, lakin siz anlayamazsınız."⁴⁹

Derin anlayışını yazdığı tevkîlere de yansıtan Hz. Ali (ra), komutanlarından el- Hodayn b. Münzir'in, savaşlarda mağlup ettikleri hâricîlerin yanında yer alan Rebia kabilesi mensuplarının sayılarının yeniden arttığına işaret etmesi bağlamında "Rebia kabilesinin pek çok kılıca sahip olduğunu" belirten bir mektup yazmıştır. Hz. Ali (ra) gelen bu mektuba durumu açıklayan şöyle bir cevap yazmıştır: "بقيّة السيف أنهى عدداً" "Kılıcın geri kalanı sayıca daha da bitiricidir."⁵⁰

Bu söz savaş gibi zor durumlarda hayatta kalan kimselerin hayatın kıymetini daha iyi anlayıp, ömürlerini daha bereketli geçireceklerini belirtmektedir.⁵¹

3.3. Devlet İdaresi İle İlgili Tevkîât

Yukarıda da söylediğimiz gibi bu dönem, devlet teşkilatının yeni yeni oluşmaya başladığı zaman dilimidir. Bu dönemde halifeler tarafından atanan valiler ve hâkimler zaman zaman yönettikleri yerlerde ortaya çıkan yeni meseleler hakkında görüş istemişlerdir. İşte böyle durumlarda halifeler bu taleplere tevkî yazarak ne yapmaları gerektiği hususunda onlara yol gösterip yardımcı olmuşlardır.

Hz. Ali (ra) devlet yönetiminde tecrübe sahibi kimselerin görüşlerine değer verilip öncelikli olarak onlardan faydalanılması gerektiği hususunu oğlu Hz. Hüseyin'in (ra) Hz. Osman'ın (ra) bir tasarrufunu doğru bulmadığını kendisine ilettilğinde şöyle bir cevap vererek belirtmiştir: "رأى الشيخ خير من مشهد الغلام" "Yaşlının görüşü gencin şahit olmasından daha hayırlıdır."⁵² Bu cevapta idari

⁴⁸ es-Se'âlibî, Hâssu'l-Hâss, 1994, 126; Savfet, Cemheretu Resâilî'l-Arab fi Usûri'l-Arabiyeti'z-Zâhire, 1/530.

⁴⁹ El-Bakara 2/154.

⁵⁰ İbn Abdirabbih, el-İkdu'l-Ferîd, 4/256; es-Se'âlibî, Hâssu'l-Hâss, 1994, 127.

⁵¹ Kaplangöz, Arap Edebiyat'ında Tevkîât (Emevi Dönemi Örneği), 29.

⁵² İbn Abdirabbih, el-İkdu'l-Ferîd, 4/256; es-Se'âlibî, Hâssu'l-Hâss, 1994, 126.

işlerde tecrübe sahibi kişilerin görüşlerine değer verilmesi gerektiği, onların birikimlerinin boş olmadığı anlatılmak istenmiştir. Ayrıca gençlerin yaşlılara karşı daha saygılı ve nazik olmaları gerektiği hususu dile getirilmiştir. Yukarıda savaş ile ilgili verdiğimiz örnekler de buraya örnek olarak zikredilebilir.

3.4. Din ve Ahlakla İlgili Tevkîât

Bilindiği gibi İslâm devletindeki halife ve idareciler sadece devleti yönetmekle kalmamışlar, onlar Hz. Peygamber'in (sav) yolundan giderek insanlara gereken bütün konularda öncülük etmişlerdir. Onların bu konuda yazmış oldukları tevkîât görüşlerini ortaya koymaktadır.⁵³ Bir adam Hz. Ömer'e (ra) din kardeşinin yaptığı bir ayıbını anlatan bir mektup göndermiş, bunun üzerine halife adamın gönderdiği mektubun alt kısmına cevap olarak şunu yazmıştır: " *تَقَرَّبْتُ إِلَيْنَا بِمَا بَاعَدَكَ مِنَ الرَّحْمَنِ ، وَلَا ثَوَابَ لِمَنْ أَثَّرَ عَلَيْهِ* " *"Bize, seni Rahman'dan uzaklaştıran bir şeyle yaklaştın, oysa Rahman'dan uzak olmayı tercih eden kimse için sevap yoktur."*⁵⁴ Bu cevapta kişinin başkalarının kusurlarıyla uğraşacağına kendi eksiklerini bulup onları düzeltme yoluna gitmesinin daha hayırlı olacağını, yoksa başkalarını çekiştirmekle bir yere varılamayacağını ve Allah'ın rahmetinden uzaklaşmaya vesile olacağı için bu türden davranışlardan uzak durulması gerektiğine vurgu yapılmıştır.

Başka bir seferde Hz. Ali'ye (ra) bir mektup gönderilmiş, fakat mektubun içeriği onu rahatsız etmiş ve mektup sahibine aşağıdaki şekilde bir yanıt vermiştir: " *مَنْ لَكَ بِأَخِيكَ كَلِّهِ* " *"Kardeşinden başka her şeyiyle kim seninle olabilir."*⁵⁵ Bu cevapta kişinin kardeşini koruyup kollaması gerekliliğine dikkat çekilmiş ve her zaman kendisine fayda verebilecek kimselerle dostluklar kurmanın daha doğru olacağına işaret edilmiştir. Yine bu tevkî'de kardeşlik hukukuna vurgu yapılmış, onu zedeleyecek hususlardan kaçınılması gerektiğini vurgulanmıştır. Zira kardeş, gerektiğinde kardeşi için bütün fedakârlıklara gözünü kırpmadan katlanır.

3.5. Uyarı ile ilgili Tevkîât

Ulaşılan kaynaklarda dört halife dışında Sadru'l-İslâm döneminde bu nesir türünü icra eden Âişe validemize ait bir adet tevkî bulunmuştur. Hz. Âişe, Sıffîn savaşına çıktığı zaman dönemin halifesi olan Hz. Ali (ra) evine dönmesi-

⁵³ Kaplangöz, Arap Edebiyat'ında Tevkîât't (Emevi Dönemi Örneği), 32.

⁵⁴ Kaplangöz, Arap Edebiyat'ında Tevkîât't (Emevi Dönemi Örneği), 32.

⁵⁵ İbn Abdirabbih, el-'İkdu'l-Ferîd, 4/256.

ni, bu işin Allah ve Peygamber'in gazabına vesile olduğunu, ayrıca savaşın kadınların işi olmadığını ve uğruna çıktığı şeyin farkında olduğunu yazarak onu uyarmaya çalışmıştır. Hz. Âişe mektup eline ulaşınca onu okmuş ve mektubun altına şu cevabı yazmıştır: " جَلَّ الْأَمْرُ عَنِ الْعِتَابِ، وَالسَّلَام " *"İş uyardıktan daha büyüktür, üzerinize selam olsun."*⁵⁶

Burada Hz. Âişe (ra) uyarıdan ziyade iş bu noktaya gelmeden önce gerekenlerin yapılması gerekliliğine vurgu yapmış ve bu durumların yaşanmaması konusunda yöneticilere uyarıda bulunmuştur.

3.6. Muhtelif Meselelerle İlgili Tevkiât

Sadru'l- İslâm Dönemi'nde halifeler ve halk iç içe olduğundan, insanlar bütün hallerini idarecilerine arz eder, onlar da vatandaşlarına bildikleri doğruları söylemekten imtina etmezlerdi. Bu durum hayatın bütün alanlarında kendini gösterirdi. Bir defasında buldukları bölgede veba hastalığının ortaya çıktığını bildiren ve terk edilmiş bazı yerleşim yerlerine girmek için izin isteyen memurlara, Hz. Ömer (ra) şu tevkî'i yazarak onları uyarmıştır: " إِذَا أَتَيْتَ الْقَرْيَةَ " *" Terkedilmiş, boş köylere uğradığınızda oranın halkını sorun (hastalık var mı yok mu?) üzerinize selam olsun."*⁵⁷

Bu cevabıyla halife, onlara uyanık olmalarını, bilerek veya bilmeyerek kendilerine zarar vermelerini engellemek ve başlarına gelebilecek muhtemel durumlara karşı uyanık olmalarını istemiştir. Ayrıca Müslümanın her zaman bütün durumlara karşı ihtiyatla davranmasının asıl olduğunu da bu veciz sözle dile getirmiştir.

Kendisine soru soran birine Hz. Ali (ra) aşağıdaki cevabı vermiştir: " قِيَمَةٌ " *" Kışının değeri yaptığı iyilik kadardır."*⁵⁸ Bu cevabıyla o, soru soran kişiyi ilim ile uğraşmaya teşvik etmiştir. Zira ancak bilgili kişiler işlerini daha iyi yaparak halkın takdirini kazanmayı hak ederler. Kısacası iyiliğin ölçüsü öğrenmektir. Zira bilgisiz kişilerin topluma verebilecekleri bir şey yoktur.

⁵⁶ Savfet, Cemheretu Resâilî'l-Arab fi Usûri'l-Arabîyeti'z-Zâhire, 1/334.

⁵⁷ Kaplangöz, Arap Edebiyat'ında Tevkiât (Emevi Dönemi Örneği), 35-36.

⁵⁸ İbn Abdirabbih, el-'İkdu'l-Ferîd, 4/257.

4. SONUÇ

İslâm'ın yazılı kültürü teşvik etmesiyle beraber ortaya çıkan tevkîât, halife veya kâtipleri tarafından gelen mektupların altına yazılan kısa ve öz cevaplardır. Menşei hakkında tartışmalar olsa da gerek Kur'an gerekse hadislerdeki icâz ve Arap dilinin yapısı bu edebi türün başka kültürlerden alınmadığını, bunun orijinal Arapça olduğunu ortaya koymaktadır. Sadru'l-İslâm dönemine bakıldığında bu edebi türün az olduğu görülmektedir. Bunun sebebi, tevkîâtın ilk defa bu dönemde ortaya çıkması, devlet içi yazışmaların az olması ve yazılan cevapların kayıt altına alınmaması şeklinde açıklanmıştır. Bu dönemde daha çok halifelere ait tevkîât örnekleri olmakla beraber Hz. Âişe'ye (ra) ait bir adet tevkî bulunmuştur.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde bu sanatı ilk defa -bu isimle olmasa da- icra edenin Hz. Peygamber'in (sav) Müseylimetü'l-Kezzab'a verdiği cevapla ortaya koyduğunu, O'ndan sonra gelen halifeleri tarafından da bu yolun takip edildiğidir. Sadru'l-İslâm döneminde verilen cevapların temaları, savaş, züht, din, ahlak, şahsi meseleler ve devlet idaresi ile ilgili olmuş, bu tevkî'lerde zaman zaman ayet ve mesellerden iktibaslar yapılmıştır. Bu dönemde yazılan tevkîâtların, belâgat ilminin zirvede olduğu bir zaman dilimi olması hasebiyle daha sonra tedvin edilen bu ilmin gelişmesine önemli katkıları olmuştur.

5. KAYNAKÇA

- el-Âbâdî, Muhammed b. Ya'kûb el-Feyrûz. el-Kâmûs'l-Muhît. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- es-Sâlibî, Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail. Hâssu'l-Hâss. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Bulut, Ali. Belâgat-i müyessera me'ânî- beyân-bedî. 3. Bs. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- el-Curcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. Mu'cemu't-Ta'rîfât. 1. Bs. Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004.
- Çakır, Muhammed Faruk. "Abbasi Devlet Ricâline Ait Örnekler Bağlamında Klasik Arap Edebiyatının İlk Yazılı Edebi Türlerinden 'Tevkîât'". Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 11 (27 Aralık 2018): 493-527.
- Dayf, Şevkî. el-Asru'l-Abbasiyyi'l-Evvel. 1. Bs. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1966.
- ed-Dulemî, Muhammed Nayîf. Cemheratu Vesâya'l-Arab. 1. Bs, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nidâl, 1991.

- Duveydâr, Emîn. Sûverün min Hayatî'r-Resûl. 1. Bs. Kahire: Dâru'l-Meâ'rif, 1953.
- Emîn, Ahmet. Duhâ'l-İslâm. 1. Bs, 3 Cilt. Kahire: Müessesetü Hindâvî littal'îm ve's-Sekâfe, 2012.
- el-Fâhûrî, Hannâ. el-Câmi' fi târihi'l-Edebi'l-Arabî (el-Edebu'l-kadim). 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986.
- Furat, Ahmet Subhi. Arap Edebiyatı Tarihi: Başlangıçtan XVI. Asra Kadar. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 1996.
- Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im. el-Hayâtu'l-Edebiyye be'de zuhûri'l-İslâm. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990.
- el-Harâhişe, Emîra Abdülmevlâ Hamd. Edebü't-tevkîât fi'l-asri'l-Abbâsî. Risâletü'l-Mâcîster, Câmiatü Ali'l-Beyt Külliyyetü'l-Adâb ve'l-'ulûm Kısmü'l-Lügati'l-Arabiyye, 2004.
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. el-'İkdu'l-Ferîd. 2. Bs, 9 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyetü'l-Kübrâ, 1954.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. Mukaddimetü İbn Haldûn. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Er'kam b. Ebî'l-Er'kam, 2001.
- İbn Manzûr, Celaluddin Muhammed b. Mukerremu'l-Ensârî. Lisânu'l-Arab. 1. Bs, 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meâ'rif, 1980.
- el-İmam, Abdurrahman b. Ahmed. "Tatvîrû't-Tevkîâtî'l-Edebîyyi ve Eslimetihâ fi asri'l-Avlemeti". Dubâi: el-Meclisü'd-Devlî lil'lügati'l-Ârabiyye, tzs.
- İpek, Muhammet Selim. "Arap Edebiyatında Tevkîât ve Edebî Özellikleri". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 11/58 (2018): 90-98.
- İsmail, Süleyman Muhtar. "Edebü't-tevkîât". Mecellü'l-Cenûb. 8 (2016).
- Kaplangöz, Zahit. Arap Edebiyat'ında Tevkîât't (Emevi Dönemi Örneği). Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, 2016.
- el-Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahmân. Telhîsü'l-Miftâh. 1. Bs. Karaçi/Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010.
- Merçil, Erdoğan. "Tevkî". 41: 35-36. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ra'dân, Abdülkerim Hüseyin. "Fennu't-Tevkîât fi'l-Edebi'l-Arabî". Mecelletü'd-Dirâsâtî'l-İc'timâiyy'eti. 34 (2012).
- Savfet, Ahmed Zeki. Cemheretu Resâilî'l-Arab fi Usûri'l-Arabîyyeti'z-Zâhire. 1. Bs, 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1937.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr. Miftâhu'l-Ulûm. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Şimşek, Şahin. "Fuat Sezgin'in Cahiliye Dönemi Arap Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Üzerine Görüşleri". Fuat Sezgin Ve Temel İslam Bilimleri Güncel Tartışmalar - Teorik Teklifler. 1. Bs. İstanbul: Divan Kitap, 2019.

92 • Arap Edebiyatında Tevkîât (Sadru'l-İslâm Dönemi)

et-Teftâzânî, Sa'eddeddin . Muhtasarü'l-Meânî. 1. Bs. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1991.

Ubeydât, Hâlid Muhammed el-Hezâyime, Adnân Mahmûd. "et-Tevkîât Hattâ Nihâyeti
benî Ümeyye". Mecelltü't-Türâsi'l-Arabî 27/106 (2007).



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 12 Sayı (Issue 1) Bahar - (Spring) 2021

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.901002

Gönderim Tarihi: 22.03.2021 | Kabul Tarihi: 7.06.2021

İslam Miras Hukukunda Tereke Taksiminde Paydaların Eşitlenmesi Metodunun Uygulanması

-Application Of The Method Of Equalization Of Denominators In The Tereke in Inheritance Law Of Islâm-

Muhammed Çuçak*

Atf/Citation: Çuçak, Muhammed. "İslam Miras Hukukunda Tereke Taksiminde Paydaların Eşitlenmesi Metodunun Uygulanması/ Application Of The Method Of Equalization Of Denominators in The Tereke in Inheritance Law Of Islâm". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2021-1): 93-120.

Öz:

Ölen bireyin geride bıraktığı mal varlığı üzerindeki tasarrufları düzenleyen İslam miras hukukunda, ortak paydaların tespiti için müracaat edilmesi gereken metotlar bulunmaktadır. İçinde belirli pay sahiplerinin bulunduğu meselelerin ortak paydası için fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre 2, 3, 4, 6, 8, 12 ve 24 rakamları kullanırken son dönem bazı fıkıh bilginlerine göre ilgili rakamlara 18 ve 36 rakamları ilave edilmiştir. Bunlardan sadece 6, 12 ve 24 üzerinde avlun söz konusu olduğu ileri sürülmüştür. Meselenin ortak paydasının tespitinde mirasçılarının belirli pay sahibi olup olmaması önem arz etmektedir. Bir meseledeki mirasçıların tamamı erkek asabeden oluşursa meselenin ortak paydası mirasçıların sayısı iken erkek ve kadın asabeden oluşması halinde bir erkek iki kişinin yerinde sayılarak ulaşılan toplam mirasçıların sayısı meselenin ortak paydası kabul edilmiştir. Belirli pay sahiplerinden sadece bir grup mirasçı bulunan meselenin ortak paydası, pay sahibi mirasçının payı iken birden fazla pay sahibi bulunan meselelerde mirasçıların sayıları arasındaki ilişki temâsül, tedâhul, tebâyun ve tevâfuk yöntemi açısından incelenmiş ve meselenin ortak paydasının tespiti ise bu incelemenin sonuca göre yapılmıştır. Temâsül söz konusu olan meselelerde sayıların biri meselenin ortak paydası kabul edilirken tedâhulda büyük sayı, tebâyunda iki sayıyı birbiriyile çarpma suretiyle ulaşılan sayı ve tevâfukta iki sayının bölüneni olan sayının payların birine çarparak elde edilen sayı, meselenin ortak paydası sayılmıştır. Bir meselede belirli pay sahibi olan mirasçılar iki gruptansa meselenin ortak paydasının tespiti için ilgili yöntemlerden sadece birine başvurmak yeteriyken belirli pay sahipleri ikiden fazla ise birden fazla yöntemle başvurmak gerekmiştir.

Miras ayeti diye ifade edilen Nisâ suresinin 11. ayeti ile devamındaki ayetlerde mirasçılar ve payları detaylı açıklanmıştır. Ancak ayetlerde miras dağıtılırken nasıl bir yöntemin takip edileceği hakkın-

* Dr. Öğretim Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muhammedcucak@osmaniye.edu.tr. Orcid: 0000-0003-3177-4837.

da herhangi bir bilgi verilmemiştir. Bu durum ilk dönemlerde özellikle sahabe döneminde miras paylaşılırken sahabenin bazı problemlerle karşılaşmalarına yol açmıştır. Haliyle sahabe başta olmak üzere fakihler tarihi süreç içinde bu gibi problemleri çözüme kavuşturabilmek için geliştirdiği metotlardan biri de "tashîh-i mesâil/paydaların eşitlenmesi" metodudur. Paydaların eşitlenmesi metodu bir meselede hisseler ile mirasçıların sayıları arasında yaşanan uyumsuzluk sebebiyle hisselerin mirasçılara kalansız şekilde dağıtılmadığı durumlarda söz konusudur. Hisselerin kalansız bölünememe problemi bazen bir grup mirasçı arasında söz konusu iken bazen iki grup mirasçı arasında söz konusudur. Böyle durumlarda problemin giderilmesi için ilgili meselenin paydalarının eşitlenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bir grup mirasçının hisseleri kalansız dağıtılamayan meselelerde paydaların eşitlenmesi için başta ilgili mirasçıların sayısı ile hisselerinin sayısı arasındaki ilişki, tedâhul, tebâyun ve tevâfuk yöntemi açısından bir değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Hisseleri kalansız bölünemeyen mirasçıların sayısı ile hisselerinin sayıları 4 ile 8 gibi birbirinin katı olan sayılarsa büyük rakamın küçük rakama bölünmesiyle elde edilen sayı meselenin ortak paydasıyla çarpılmış ve ulaşılan sonuç meselenin yeni ortak paydası kabul edilmiştir. Hisseleri kalansız bölünemeyen mirasçıların sayısı ile hisselerinin sayısı 3 ile 4 gibi ortak bölümlenmeyen sayılarsa, mirasçıların sayısı meselenin ortak paydası ile çarpılmış ve elde edilen rakam meselenin yeni ortak paydası sayılmıştır. Problemleri meseledeki mirasçıların sayısı ile hisselerinin sayısı 4 ile 6 gibi ortak bölümlenilen sayılarsa mirasçıların sayıları, ortak bölümlenilen sayıya göre bölünerek elde edilen sonuç meselenin ortak paydasına çarpmak suretiyle ulaşılan rakam meselenin yeni ortak paydası yapılmıştır.

Hisselerin kalansız bölünememe problemi iki grup mirasçı arasında söz konusu ise ilgili gruptaki mirasçıların sayıları arasındaki ilişki temâsül, tedâhul, tebâyun ve tevâfuk yöntemi açısından bir incelemeye tabi tutulmuştur. Hisseleri kalansız bölünemeyen iki grup mirasçının sayıları 6 ile 6 gibi temâsül sayılarsa, bölünemeyen hisselerden birinin paydası meselenin ortak paydasıyla çarpılmıştır. Bu işlem sonunda elde edilen sonuç meselenin yeni ortak paydası sayılmıştır. Hisseleri kalansız bölünemeyen iki grup mirasçının sayıları 3 ile 6 gibi birbirinin katı olan sayılarsa, kalansız bölünemeyen hisselerden payda rakamı büyük olanın paydası meselenin ortak paydası ile çarpılmış ve elde edilen sonuç meselenin yeni ortak paydası kabul edilmiştir. Hisseleri kalansız bölünemeyen iki grup mirasçının sayıları 4 ile 6 gibi ortak bölümlenilen sayılarsa kalansız bölünemeyen hisselerin paydalarının ortak bölümlenilen bu gruptan birinin mirasçı sayısı ile çarpılıp elde edilenin meselenin ortak paydasıyla çarpılmış ve ulaşılan sayı meselenin yeni ortak paydası sayılmıştır. Hisseleri kalansız bölünemeyen iki grup mirasçının sayıları 2 ile 3 gibi ortak bölümlenmeyen sayılarsa mirasçıların sayılarını birbirleriyle çarpmak suretiyle ulaşılan sayı meselenin ortak paydasıyla çarpılmış ve bu işlem sonunda elde edilen sonuç meselenin yeni ortak paydası olarak görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Miras Hukuku, Mirasçılar, Tashîh-i mesâil, Ortak Payda, Hisse.

Summary:

In Islamic inheritance law, which regulates savings on assets left behind by a deceased person, there are methods that need to be applied to determine common denominators. According to the majority of fiqh scholars for the common denominator of issues in which there are certain shareholders 2, 3, 4, 6, 8, 12 and according to some fiqh scholars in the last period, when using 24 figures, 18 and 36 figures were added to the relevant figures. Of these, it has been suggested that only 6, 12 and 24 courtyards are in question. In determining the common denominator of the issue, it is important whether the heirs have a certain share. In determining the common denominator of the issue, it is important whether the heirs have a certain share or not. If all of the heirs in an issue consist of male asaba, the common denominator of the issue is the number of heirs, while if it consists of male and female asaba, the total number of heirs reached by counting one male and two people is accepted as the common denominator of the issue. The common denominator of a problem in which there is only one group of heirs from certain shareholders, while the share holder is the share of the heir, the relationship between the number of heirs in matters with more than one shareholder was studied in terms of the temasul, tedahul, tebayun and tevafuk method and the determination of the common denominator of the issue was made according to the result of this review. In the issues in question temasul, one of the numbers is considered the common denominator of the issue, while in tedahul, the large number, the number reached by multiplying two numbers by each other and in tevafukta, the number obtained by multiplying one of the numerals of the number that

is the divisor of two numbers, is considered the common denominator of the issue. If the heirs who have a certain share in a matter are from two groups, it is sufficient to refer to only one of the relevant methods to determine the common denominator of the issue, while if certain shareholders are more than two, it is necessary to refer to more than one method.

Surah Nisa 11th verse and the verses that follow which is expressed as the inheritance verse, in the verse explained the heirs and their shares in detail. However, the verses did not give any information about how to follow the method when distributing the inheritance. This situation in the early periods, led to some problems while the sahaba inheritance was shared, especially when the during the sahaba' period. As a matter of fact, one of the methods developed by the jurists, especially the Companions, in order to solve such problems in the historical process is the "tashih-i mesâil/equalization of denominators" method. The method of equalization of the denominators is used in cases where the shares cannot be distributed to the heirs without any residual due to the incompatibility between the numbers of the shares and the heirs. While the problem of not dividing the shares without a remainder is sometimes between a group of heirs, sometimes it is between two groups of heirs. In such cases, it is necessary to equalize the denominators of the relevant issue in order to solve the problem. In order to equalize the denominators in matters where the shares of a group of heirs cannot be distributed without remaining, the relationship between the number of heirs concerned and the number of their shares has been subject to an evaluation in terms of the tedahul, tebayun and tevafuk method. If the number of heirs whose shares cannot be divided without the remainder and the number of their shares are multiple of each other, such as 4 and 8, the number obtained by dividing the large figure into a small figure was multiplied by the common denominator of the issue and the result achieved was adopted as the new common denominator of the issue. If the number of heirs whose shares cannot be divided without the remainder and the number of shares are numbers without a common divisor, such as 3 and 4, the number of Heirs is multiplied by the common denominator of the issue and the resulting figure is considered the new common denominator of the issue. If the number of heirs in the problematic issue and the number of their shares are numbers with a common divisor such as 4 and 6, the number of heirs is divided according to the number with the common divisor and the result obtained by multiplying the common denominator of the issue has been made the new common denominator of the issue.

If the problem of not dividing shares without remaining is between two groups of heirs, the relationship between the number of heirs in the relevant group has been examined in terms of temasul, tedahul, tebayun and tevafuk method. If the numbers of two groups of heirs whose shares cannot be divided without remaining are temâsül numbers, such as 6 and 6, the denominator of one of the shares that cannot be divided is multiplied by the common denominator of the issue. The result obtained at the end of this process is considered as the new common denominator of the issue. If the numbers of two groups of heirs whose shares are not divided without a remainder are multiples of each other, such as 3 and 6, the denominator of the one with the larger denominator number among the shares that cannot be divided without a remainder is multiplied by the common denominator of the issue and the result obtained is accepted as the new common denominator of the issue. If the numbers of two groups of heirs whose shares cannot be divided without a remainder have a common divisor such as 4 and 6, the common divisor of the denominators of the shares that cannot be divided without a remainder is multiplied by the number of heirs of one of these groups and the obtained is multiplied by the common denominator of the issue and the number reached is counted as the new common denominator of the issue. If the numbers of two groups of heirs whose shares cannot be divided without a remainder are numbers that do not have a common divisor such as 2 and 3, the number reached by multiplying the numbers of the heirs with each other is multiplied by the common denominator of the issue and the result obtained at the end of this process is seen as the new common denominator of the issue.

Keywords: Islamic Inheritance Law, Heirs, Tashîh-i mesâil, Common Denominator, Shares.

1. GİRİŞ

Miras hukuku, ölmüş bireyin mallarının akrabalarından kimlere dağıtılmasını ve ne kadar verilmesini konu edinmiştir. Mal akrabalara dağıtılırken akrabaların hak ettiği ölçüde ve adâletin gerektirdiği biçimde dağıtılması önem arz eder. Aksi takdirde adâlet çiğnenir ve akrabalardan kimilerinin, hak etmelerine rağmen, mirastan mahrum bırakılmasına ve akrabalar arasında birtakım anlaşmazlıkların ortaya çıkmasına neden olur. Nice aile arasındaki akrabalık ilişkisinin bozulmasının hatta kimi zaman ölümle sonuçlanan kavgalar nedeniyle ailelerin yok olmasının arkasında bu acı gerçek yatar. Bu sebeple olsa gerek miras hukukuyla ilgili hükümler ayrıntılı biçimde Kur'an'da açıklanmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu ilmin öğrenilmesini teşvik etmiş ve ilmin yarısı olarak nitelendirmiştir.¹ Ayrıca miras hukukunun anlaşılması ve malların mirasçılara doğru şekilde dağıtılması için miras hukukuyla ilgilenen fıkıh bilginlerin belirli bir düzeyde matematik bilgisine sahip olmaları gerekmektedir. Zira mirasçılardan hisseleri 1/3, 2/3 ve 1/4 gibi kesirli hisselerdir. Her bir mirasçının hissesinin küsuratsız bölünebilmesi ve ortak paydanın tespiti gibi hususlar matematik kurallarına göre yapılmaktadır. Bu sebeple fıkıh bilginlerinden kimi fakihin matematik öğrendikleri ve bazı klasik eserlerin giriş bölümünde matematik ilmine yer verdikleri görülmektedir.²

Araştırmanın konusu olan "tashîh-i mesâil" tabiri, "tashih" ve "mesâil" kelimelerinden oluşmaktadır. Tashih kelimesi, "sahhaha/صَحَّحَ" fiilin mastarı olup sözlükte iyileştirmek, tashih etmek, kusurlardan arındırmak ve yanlışlıkları düzeltmek manalarına³ gelir. "Mesâil" kelimesi ise, "mes'ele/مسئلة" kelimesinin çoğulu olup sözlükte konular, talepler ve ihtiyaçlar anlamına gelmekte-

¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thrc ve talik. Muhammed Nasırüddin Albânî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), "el-Ferâiz", 23 (No: 2719); Süleyman b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Avvame (Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998), "el-Ferâiz", 14 (No: 2877).

² Bu konuda geniş bilgi için bk. Abdurrahman Yazıcı, "Sıbtu'l-Marîdî (ö. 907/1501)'nin Tuhfetü'l-Ahbâb fi ilmi'l-hisab'ının Ferâiz ve Matematik ilimleri açısından önemi", Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu, ed. Mehmet Fatih Gökçek vd. (Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 65-74.

³ Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdulkadir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1986), "shh", 633, 634; Ebû'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Misrî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sadır, ts.), "shh", 2/507; Butrus Bustânî, *Muhîtu'l-muhît* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987), "shh", 499.

dir.⁴ Tashîh-i mesâil tabiri ıstılahta “her varise, hissesinin kûsuratsız olarak bölünmesini sağlayacak en küçük ortak paydayı bulmak,” şeklinde tanımlanır.⁵ Bu konu, ister İslam hukukunun bütün konularını ele alan kaynaklarda olsun ister miras konusunda müstakil yazılan eserlerde olsun “tashîh-i mesâil” veya “hisâbu'l-ferâiz” başlığı altında ele alınmaktadır.

Miras hukuku bakımından temel teşkil eden bu konu üzerinde yaptığımız araştırma ve taramalara göre Türkçe diliyle yazılan müstakil akademik bir çalışmanın bulunmadığını tespit ettik. Söz konusu eksikliği gidermeye katkı sunmak amacıyla bu çalışmayı hazırlamaya çalıştık.

Çalışmanın ana konusuna hazırlık sadedinde ifade etmek isteriz ki, İslam Miras Hukukunda mirasçılar, ashâb-ı furûz (belirli pay sahipleri), asabe (belirli pay sahibi olmayanlar) ve zevi'l-erhâm olmak üzere üç gruba ayrılmaktadırlar. Belirli pay sahipleri, kendilerinin hangi mirasçılar oldukları ve mirastaki payları ayet, sünnet veya icmâ ile belirtilen kimseler olup erkeklerden koca, anne bir erkek kardeş ve bazı durumlarda baba ile dededir (babanın babası). Kadınlardan ise karı/kadın eş, anne, nine, kız çocuk, oğlun kızı, öz kız kardeş, baba bir kız kardeş ve anne bir kız kardeşlerdir. Belirli pay sahibi olmayan mirasçılar (kendi içinde birkaç gruba ayrılmakla birlikte) genelde oğullar, oğlun oğlu, yerine göre baba ve dede, öz erkek kardeş ve amcalardır. Bunlar, tek başlarına olduklarında mirasın tamamını, belirli pay sahipleriyle olduklarında pay sahipleri mirastaki payını aldıktan sonra geri kalanı alırlar. Zevi'l-erhâm ise ashâb-ı furûz ile asabe grubundan miras alacak kimsenin bulunmadığı durumlarda miras alabilen ölen kişinin akrabalarıdır. Zevi'l-erhâm, mirasçılar içinde belirli pay sahiplerinden veya asabeden mirasçı varsa mirastan mahrum kalırlar.⁶

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “s'1”, 11/319; Bustânî, *Muhîtu'l-muhît*, “s'1”, 389, 390; Mecme'ü'l-luğâtü'l-Arabiyye, *el-Mu'cemü'l-vesît*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiye, ts.), “s'1”, 411.

⁵ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed- Dımaşki İbn Âbidîn, *Hâşiyetu İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 10/566; Şeyh Mansur b. Yunus b. İdris el-Hanbelî Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' ani'l-iknâ'*, thk. Lecnetün Mûtehassisetün fi Vizâreti'l-Adli (Riyad: Vizâreti'l-Adli, 2000), 10/407; Bustânî, *Muhîtu'l-muhît*, “shh”, 499; Muhammed b. Salih İbn Useymîn, *Teshîlü'l-Ferâiz*, (Riyad: Dâru Tîbe, 1983), 63; Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, (İstanbul: Ensar, 2016), 2/184.

⁶ Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Me'rife, 1989), 29/138; Abdülganî el-Güneymiye el-Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, thk. Başşâr Bikrî Arabî (Dımaşk: el-Mektebetü'l-Ümriyye, 2003), 720; Ebû Zehra, Muhammed, *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevâris*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1963), 105, Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989), 8/290.

Çalışmada meseleler çözümlenirken (k), (ab), (a) ve (b) şeklinde birtakım kısaltmalar kullanılmış olup bunların açıklaması şöyledir: (k): belirli pay sahibi mirasçılardan kalanı alan mirasçı/asabe, (ab): anne baba bir kardeş, (a): anne bir kardeş, (b): baba bir kardeş. Ayrıca bir mesele çözümlenirken yatay biçimde uzun bir çizgi çizilir. Çizginin üstüne mirasçıların hisseleri, altına ilgili hisselerin sahipleri olan mirasçılar ve sağ alt köşesine ortak payda (müşterek mahrec) yazılmaktadır.⁷ Bunların dışında çalışmamızda sayılar arasındaki bağlantıyı anlatan şu tabirler de kullanılmaktadır: a) Temâsül, 2 ile 2, 3 ile 3 ve 4 ile 4 gibi birbirine eşit olan sayılar. Türkçesi özdeş sayılar. b) Tedâhul, 2 ile 4, 3 ile 6 ve 4 ile 8 gibi biri öbürüne tam bölünebilen sayılar. Türkçesi birbirinin katı olan sayılar. c) Tevâfuk, 4 ile 6, 6 ile 8 ve 8 ile 12 gibi üçüncü bir rakam üzerinde birleşebilen sayılar. Türkçesi ortak bölüneni olan sayılar. d) Tebâyun, 2 ile 3, 4 ile 5 ve 5 ile 6 gibi birbirine bölünemeyen sayılar. Türkçesi ortak bölüneni olmayan/asal sayılar. Son olarak çalışmada mirasla ilgili meselelerinin çözümlenmesinde izlenen metot ise günümüzdeki matematik kuralları değil asırlarca fakihler tarafından kullanılan hesaplama yöntemidir.

2. ORTAK PAYDANIN TESPİTİ

Tashîh-i mesâil konusuna yakından alakası bulunan ve anlaşılması kendisinin anlaşılmasına bağlı olan kavramların biri meselelerin ortak paydasını bulmaktır. Buna “te’sîl/التأصيل” denmektedir. Dolayısıyla konuya girmeden önce meselenin ortak paydasını bulma yolları üzerinde durulacaktır. İçinde belirli pay sahipleri olan meselelerin ortak paydası için yedi tane rakam kullanılmaktadır. Bunlar 2, 3, 4, 6, 8, 12 ve 24 rakamlarıdır. 2, 3, 4 ve 8 rakamlarında avl⁸ söz

⁷ Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, (İstanbul: Ensar, 2016), 2/184; Muhsin Koçak, “İslâm Miras Hukuku”, *İslâm Hukuku*, (İstanbul: Ensar, 2016), 344.

⁸ Avl, mirasçılardan belirli pay sahipleri bulunan bir meselenin ortak paydasının az ve mirasçıların hisselerinin daha fazla olması durumudur. Örneğin, bir meselenin ortak paydası altı, o meseledeki mirasçıların toplam hissesi yedi olması gibi. Bu durumda mirasçıların toplam hissesi meselenin yeni ortak paydası kabul edilir ve eski ortak paydasına itibar edilmez. Bir meselede avl yapılmasından maksat, hisselerde görülen azalmanın her bir varise kendi payı oranında yansımını sağlamaktır. Bk. Muhammed Sukhâl el-Meccâci, *el-Muhazzeb min el-fikhi'l-Mâlikî*, (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2010), 3/414; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet İbn Kudâme, *el-Mugnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv, (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1997), 9/35. Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 8/353, Kişkî, Muhammed Abdurrahim, *el-Mîrâsü'l-mukâran*, (Bağdat: Dârün-Nezîr, 1969), 189. Avl konusunda daha detaylı bilgi için Abdurrahman Yazıcı tarafından ele alınan “Fıkıhta Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye: Avl Halleri, Kaynağı ve Çözümlerin Değerlendirilmesi” başlıklı makaleye bakabilirsiniz.

konusu değilken 6, 12 ve 24 rakamlarında avl söz konusu olabilir. Miras meselelerin ortak paydası için mezkûr yedi çeşit rakamın kullanılacağı çoğunluğun görüşüdür. Bazı son dönem fıkıh bilginleri ilgili rakamlara 18 ve 36 rakamlarını da ilave ederek ortak payda için kullanılacak toplam rakamın dokuz tane olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁹ Bir meselenin ortak paydasının tespit edilebilmesi için şu yolların takip edilmesi gerekmektedir:

2.1. Mirasçılarının Toplamının Ortak Payda Sayılması

Bir meseledeki mirasçılarının tamamı terekenin tamamını alan erkek asabeden oluşursa, mirasçılarının toplamı meselenin ortak paydası olur. Mesela; ölen kişi geride mirasçı olarak sadece üç oğlunu bırakmışsa mirasçılarının sayısı olan üç, bu meselenin ortak paydasıdır.¹⁰

1.	k	k	k	
	Oğul	Oğul	Oğul	3

Bu meselede üç oğuldan başka mirasçı olmadığı ve mirasçılarının tamamı asabe olduğu için meselenin ortak paydası üçtür.

2.2. Hisselerinin Toplamının Mirasçı Sayısı Sayılarak Ortak Paydanın Tespiti

Bir meseledeki mirasçılarının tamamı, erkek kadın karışık asabeden oluşursa, bir erkek iki kadının hissesi kadar hisse aldığı için bir erkek, iki kişi yerinde sayılarak ulaşılan mirasçılarının toplam sayısı, meselenin ortak paydasını

⁹ Şeyh Nizam ve Heyet Burhânpuurlu, *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, tsh. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 6/516; Ahmet b. Muhammed el-Mâlikî es-Sâvî, *Bulġatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik ala şerhi's-Sagâr*, tsh. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 4/357; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibin*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003), 5/59; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 10/394-396; Ebû İshâk Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed İbn Muflih, *el-Mübdî' Şerhü'l-Mukni'*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 5/353; Yasin Ahmed İbrahim Derâdeke, *el-Mîrâs fi'ş-Şerîati'l-İslamiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 320.

¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/204; Şehabeddin Ahmet b. İdris el-Karâfi, *ez-Zahire*, thk. Muhammed Hacci (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 13/77; Sâvî, *Bulġatü's-sâlik*, 4/358; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhü'l-muhezzeb li'ş-Şîrâzi*, thk. Muhammed Necib Mutî (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 17/140; Ebû Zehra, *Ahkâmü't-terikât*, 150, Muhammed Ali es-Sâbûnî, *el-Mevâris fi'ş-Şerîati'l-İslamiyye fi dâvi'l-Kitap ve's-Sünne* (Kahire: Daru'l-Hadis, ts), 133; Muhammed Beşir el-Mufeşşî, *Muhtasaru'l-Ahkâmi'l-irsîye fi zilli'l-menzûmeti'l-Rahbiye* (Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Mehabbe, ts.), 91; İbrahim Muhammed Abdülcâbir, *Teysîrü'l-Mevâris*, (Mansure: Dârü'l-Vefâ, 1999), 96; Derâdeke, *el-Mîrâs*, 315.

teşkil etmektedir. Örneğin; ölen geride mirasçı olarak iki oğlunu ve iki kızını bırakmışsa altı, bu meselenin ortak paydasıdır.

2.	k	k	
	2 Oğul	2 Kız	6

Bu meselede iki oğul ve iki kız vardır. Bir oğul iki kişi yerinde sayıldığına göre mirasçıların tamamının toplamı altı olur. Altı da bu meselenin ortak paydasıdır.¹¹

2.3. Belirli Pay Sahibi Olanların Payının Ortak Payda Olması

Bir meseledeki mirasçıların içinde belirli pay sahiplerinden (ashâbü'l-ferâiz) sadece bir grup mirasçı varsa, bu grubun payı meselenin ortak paydasıdır.¹² Biri ölmüş geride mirasçı olarak karısını ve bir oğlunu bırakmışsa, ölenin çocuğu olduğu için kadın miras olarak sekizde biri alır. Sekiz de bu meselenin ortak paydasıdır.

3.	$\frac{1}{8}$	K	
	Kadın	1 Oğul	8

Bu meselede belirli pay sahibi olarak sadece ölenin karısı vardır. Bu sebeple karının payı olan sekiz meselenin ortak paydasıdır.

2.4. Ortak Paydanın Büyük Rakam Olması

Bir meseledeki mirasçıların içinde belirli pay sahiplerinden (ashâbü'l-ferâiz) iki grup mirasçı varsa ve paylarının rakamları 2 ile 4, 4 ile 8 ve 3 ile 6 gibi birbirinin katı olan sayılardan oluşmuşsa, büyük rakam bu meselenin ortak paydasıdır. Ölen kişi geride annesini, bir anne bir kardeşini ve bir amca ab bırakmışsa, bu durumda annesi üçte biri, anne bir kardeşi altıda biri ve amca ab kalanı alacağı için meselenin ortak paydası büyük rakam olan altıdır.

¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/205; Sâvî, *Bulğatü's-sâlik*, 4/358; Nevevî, *Ravza*, 5/58; İbn Useymîn, *Teshîlü'l-ferâiz*, 63; Ebû Zehra, *Ahkâmü't-terikât*, 150, Mufeşşî, *Muhtasaru'l-Ahkâmi*, 91; Sâbûnî, *el-Mevâris*, 133, 134; Muhammed el-'iyd Hatarâvî, *er-Râid fî ilmi'l-ferâiz*, (Dimüşk ve Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, ts.), 41.

¹² İbn Useymîn, *Teshîlü'l-ferâiz*, 63; Ebû Zehra, *Ahkâmü't-terikât*, 150, Mufeşşî, *Muhtasaru'l-Ahkâm*, 92; Sâbûnî, *el-Mevâris*, 134; Hatarâvî, *er-Râid*, 42.

4.	$\frac{1}{3}$	$\frac{1}{6}$	K
	Anne	1 Kardeş a	1 Amca ab 6

Bu meselede belirli pay sahibi iki gruptaki mirasçıların paylarının rakamları birbirinin katı olan sayılardan olduğu için büyük rakam meselenin ortak paydası olmuştur.¹³

2.5. Ortak Paydanın Mirasçılar Arasındaki Ortak Rakam Olması

Bir meseledeki mirasçıların içinde belirli pay sahiplerinden iki grup mirasçı varsa ve paylarının rakamları 3 ile 3, 4 ile 4 ve 5 ile 5 gibi özdeş sayılar ise, rakamların biri bu meselenin ortak paydasıdır. Bir kadın ölmüş geride sadece kocasını ve bir öz kız kardeşini bırakmışsa, bu durumda kadının kocası terekenin ikide biri yani yarısını ve bir öz kız kardeşi öbür yarısını yani ikide birini alacağı için meselenin ortak paydası ikidir.

5.	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$
	Koca	1 Kız kardeş ab 2

Bu meselede belirli pay sahibi olan iki gruptaki mirasçıların paylarının rakamları özdeş sayılardan olduğu için rakamlardan biri meselenin ortak paydasını teşkil etmiştir.¹⁴

2.6. Ortak Paydanın İki Rakamın Ortak Bleninin Payların Birine arpımıyla Elde Edilen Sayı Olması

Bir meseledeki mirasçıların içinde belirli pay sahiplerinden iki grup mirasçı varsa ve paylarının rakamları 4 ile 6, 6 ile 8 ve 8 ile 12 gibi ortak böleni olan sayılarsa, sayıların ortak böleni payların birine çarpılır ve elde edilen sayı bu meselenin ortak paydası kabul edilir. Geride karısını, annesini ve bir oğlunu bırakan müteveffanın karısı sekizde biri, annesi altıda biri ve oğlu kalanı alır. Meselenin ortak paydası ise yirmi dörttür.

¹³ Serahsı, *el-Mebst*, 29/204; şemseddin Muhammed b. Eb'l Abbas Ahmet b. Hamza b. şıhabiddin el-Ensārı er-Remlı, *Nihāyet'l-Muhtāc ilā şerhi'l-Minhāc*, (Beyrut: Dār'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/35; Mufeşşi, *Muhtasarü'l-Ahkām*, 92; Sābnı, *el-Mevārıs*, 134, 135; Hatarāvı, *er-Rāid*, 43, 44; Abdlcābir, *Teyşır'l-Mevārıs*, 96, 97.

¹⁴ Serahsı, *el-Mebst*, 29/204; Sāvı, *Bulėatü's-sālik*, 4/356, 357; Remlı, *Nihāyet'l-Muhtāc*, 6/34; Abdlcābir, *Teyşır'l-Mevārıs*, 97; Hatarāvı, *er-Rāid*, 42, 43.

6.	$\frac{1}{8}$	$\frac{1}{6}$	K	
	Karı	Anne	1 Oğul	24

Bu meseledeki 8 ile 6, ortak bölüneni olan sayılardandır. Sekiz ikiye ve dörde, altı ise ikiye ve üçe bölünebilmektedir. Bu işlemde sekiz ile altının ortak bölüneni ikidir. Bu durumda payların birinin ikiye bölünmesiyle ortaya çıkan rakam, diğer payla çarpılarak elde edilen sayı meselenin ortak paydasıdır. Mesela; sekizi ikiye böldüğümüzde ortaya çıkan dördü altı ile çarparsak sonuç yirmi dört olur. Yirmi dört bu meselenin ortak paydasıdır. Altıyı ikiye bölüp ortaya çıkan üçü sekiz ile çarptığımızda da aynı sonuç elde ederiz.¹⁵

2.7. Ortak Paydanın Mirasçılarının Paylarının Çarpımı ile Elde Edilen Sayı Olması

Bir meseledeki mirasçıların içinde belirli pay sahiplerinden iki grup mirasçı varsa ve paylarının rakamları 2 ile 3 ve 3 ile 4 gibi ortak bölüneni olmayan sayılardansa, bu rakamları birbiriyle çarparak elde edilen sayı bu meselenin ortak paydasıdır. Ölen kişi geride karısını, annesini ve bir erkek kardeşini bırakmışsa, bu durumda ölenin çocukları olmadığı için karısı dörtte biri, annesi üçte biri ve bir erkek kardeşi onlardan kalanı alır. Haliyle meselenin ortak paydası on ikidir.

7.	$\frac{1}{4}$	$\frac{1}{3}$	K	
	Karı	Anne	1 Erkek kardeş ab	12

Bu meselede belirli pay sahibi iki grup mirasçının payları olan 4 ile 3 rakamlar, ortak bölüneni olmayan sayılar olduğu için rakamları birbirine çarparak elde edilen on iki sayı bu meselenin ortak paydası olmuştur.¹⁶

Yukarıda verilen örnekler bir meseledeki mirasçıların içinde belirli pay sahiplerinden iki grup mirasçı olan meselelerin ortak paydasının nasıl bulunabileceğini gösteren örneklerdir. Görüldüğü gibi bir meselede belirli pay sahiplerinden sadece iki grup mirasçı varsa, ilgili yöntemlerden yalnız birini kullanarak meselenin ortak paydası tespit edilmeye çalışılır. Şayet bir meseledeki belirli pay sahipleri iki grup mirasçıdan fazla ise bu durumda meselenin ortak paydasını bulmak için birden fazla yöntemle müracaat etmek gerekmektedir. Mesela;

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/204; Sâvî, *Bulğatü's-sâlik*, 4/358; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 6/35; Sâbûnî, *el-Mevârîs*, 137; Abdülcâbir, *Teysîrü'l-Mevârîs*, 97; Hatarâvî, *er-Râid*, 44.

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/204; Sâvî, *Bulğatü's-sâlik*, 4/357; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 6/35; Abdülcâbir, *Teysîrü'l-Mevârîs*, 98; Hatarâvî, *er-Râid*, 45.

bir adam ölmüş geride karısı, bir kızı, bir ninesi ve bir erkek kardeşi kalmışsa karısı sekizde biri, bir kızı ikide biri, ninesi altıda biri ve erkek kardeşi kalanı alır ve bu durumda meselenin ortak paydası yirmi dört olur.

8.	$\frac{1}{8}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{6}$	K	
	Karı	Kız	Nine	1 Erkek kardeş ab	24

Bu meselede belirli pay sahipleri olarak ölenin karısı, kızı ve ninesi bulunmakta ve paylar sekiz, iki ve altı rakamlardan oluşmaktadır. Rakamlara bakılırsa iki, sekiz veya altı ile birbirinin katı olan sayılardır. Bu sebeple iki bu rakamların birinin içinde olduğu var sayılarak bu meselede bağlantılar sekiz ve altı rakamları üzerinden kurulacaktır. Sekiz ile altı ortak bölünen olan sayılar olup ortak bölünen ikidir. Haliyle sekizi ikiye bölerek elde edilen dört, altı ile veya altıyı ikiye bölerek elde edilen üç, sekiz ile çarpılarak ulaşılan yirmi dört bu meselenin ortak paydasıdır. Bu meseledeki belirli pay sahipleri üç grup mirasçı olduğu için meselenin ortak paydasının tespiti için önce 4. maddedeki, sonra 6. maddedeki yöntemle başvurulmuştur.

3. PAYDALARIN EŞİTLENMESİ

Miras hukukunda hisseler mirasçılara dağıtılırken hisselerin tam dağıtılması ve küsurat içermemesi gerekmektedir. Bazen hisseler mirasçılara tam ve kalansız dağıtılamamakta ve ortaya küsurat rakamlar çıkmaktadır. Bu gibi durumlarda meselenin çözümlenebilmesi için tashîh-i mesâil/paydaların eşitlenmesi metoduna ihtiyaç duyulmaktadır. Hisselerin mirasçılara kalansız dağıtılıp dağıtılamadığının arasındaki farkı şu iki tabloyla göstermeye çalışacağız.

Biri ölmüş geride karısını, bir kızını, ninesini ve bir erkek kardeşini bırakmışsa, meselenin ortak paydası yirmi dördtür.

9.	$\frac{1}{8}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{6}$	K	
	Karı	Kız	Nine	1 Erkek kardeş ab	24
	3	12	4	5	

Bu grup mirasçının ortak paydası yirmi dört olup yirmi dört payda üzerinden karı (sekizde biri aldığı için) üç, kız (ikide biri aldığı için) on iki ve nine (altıda biri aldığı için) dört ve erkek kardeş (bunlardan kalanı aldığı için) beş hisse almaktadırlar ve her mirasçıya kendi hissesi küsuratsız bölünmektedir. Hisseler her bir mirasçıya kalansız ve küsuratsız dağıtılabilen meseleye miras

hukukunda “âdile” denir.¹⁷ Hisseler mirasçılara bu şekilde bölünmesi halinde paydaların eşitlenmesine gerek duyulmamaktadır.

Biri ölür de geride karısını, üç kızını, ninesini ve bir erkek kardeşini bırakmışsa, meselenin ortak paydası yirmi dördtür.

10.	$\frac{1}{8}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{1}{6}$	K	
	Karı	3 Kız	Nine	1 Erkek kardeş ab	24
	3	16	4	1	

Bu meselenin de ortak paydası yirmi dördtür. Yirmi dört payda üzerinden karı (sekizde biri aldığı için) üç, üç kız (üçte iki aldığı için) on altı, nine (altı biri aldığı için) dört ve erkek kardeş (kalanı aldığı için) bir hisse almaktadırlar. Bu meselede kızların dışındaki mirasçılardan hisselerin kendilerine kalansız dağıtılmasında herhangi bir sıkıntı yaşanmazken kızların hisselerinin dağıtılmasında problem yaşanmaktadır. On altı hisseye sahip olan üç kıza hisseler kalansız olarak dağıtılamamakta ve bu problemin giderilmesi paydaların eşitlenmesini gerektirmektedir. Paydaların eşitlenmesinde sayılar arasında ne tür bir bağlantının bulunduğu yine temâsül/özdeş sayılar, tedâhul/birbirinin katı olan sayılar, tevâfuk/ortak bölüneni olan sayılar ve tebâyun/ortak bölüneni olmayan sayılar yöntemi ile tespit edilmektedir. Hisselerin mirasçılara kalansız bölünmemesi bazen bir grup mirasçı arasında söz konusu iken bazen birden fazla grup mirasçı arasında söz konusu olabilir. Dolayısıyla bu konu iki başlık halinde ele alınacaktır.

3.1. Bir Grup Mirasçı Arasında Görülen Kalansız Bölünememe Meselelerinde Paydaların Eşitlenmesi

Hisselerin sadece bir grup mirasçıya kalansız olarak bölünmediği meselelerde paydaların eşitlenmesi için ilk önce ilgili gruptaki mirasçılardan sayıları ile bunların hisselerinin sayıları arasındaki ilişki tedâhul, tebâyun ve tevâfuk açısından değerlendirilir. Bu değerlendirmeden elde edilen sayı meselenin ortak paydası ile çarpılır. Bu işlemin sonunda ortaya çıkan sonuç ise meselenin yeni ortak paydası kabul edilir. Sonra hisseler meselenin yeni ortak paydasına göre tekrardan bölünür veya her mirasçının hissesini, meselenin ortak paydası çarpılan sayı ile çarpmak suretiyle mirasçılardan yeni hisseleri tespit edilir. Şayet bir meselede avl söz konusu ise başta avl yapılır sonra paydaların eşitlenmesi yoluna gidilir. Avlin söz konusu olduğu meselelerde paydalar eşitlendikten sonra mirasçılardan hisseleri meselenin yeni ortak paydası üzerinden bölündüğünde

¹⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 8/353.

kalansız bölünmesi mümkün değildir. Bu sebeple her mirasçının ne kadar alacağı, o mirasçının hissesini meselenin ortak paydası çarpılan sayı ile çarpmak suretiyle tespit edilir.¹⁸ Paydaların eşitlenme işlemi, aşağıdaki tablolarda maddeler halinde açıklanacaktır.

3.1.1. Büyük Rakamın Küçük Rakama Bölünmesiyle Elde Edilen Sayının Meselenin Ortak Paydasıyla Çarpılması Yöntemi

Hisseleri kalansız bölünemeyen mirasçılardan sayıları ile bunların hisselerinin rakamları 3 ile 6 gibi birbirinin katı olan sayılarsa, büyük rakamı küçük rakama bölmek suretiyle ulaşılan sayı meselenin ortak paydası ile çarpılır ve elde edilen sonuç meselenin yeni ortak paydası sayılır. Ölen adam geride karısını, bir kızını ve altı amcasını bırakmışsa, meselenin ortak paydası sekiz olup karısı sekizde bir, kızı sekizin yarısı olan dört ve altı amcası kalan üç hisseyi alırlar.

11.a.	$\frac{1}{8}$	$\frac{1}{2}$	K	
	Karı	Kız	6 Amca	8
	1	4	3	8×2=16

	2	8	6	16

Bu meselede karı ile kızın hisseleri sahiplerine küsuratsız biçimde taksim edilirken altı amcanın hissesi kendilerine kalansız taksim edilememektedir. Mirasçı amcaların sayısı altı ve hisselerinin sayısı üçtür. Altı ile üç birbirinin katı olan sayılardır. Bu durumda altıyı üçe bölerek elde edilen iki, meselenin ortak paydası sekiz ile çarpılır ve bu çarpma ile ulaşılan on altı, meselenin yeni ortak paydası sayılır. Mirasçılardan hisseleri yeni ortak paydaya göre tekrardan bölündüğünde on altı üzerinden karı (mirastaki payı sekizde bir olduğu için) iki, kız (payı malın yarısı olduğu için) sekiz ve altı amca (kalanı alacağı için) her biri birer hisse olmak üzere altı hisse alırlar.¹⁹ Görüldüğü gibi bu meselede avl

¹⁸ Curcânî, Şerîf Ali b. Muhammed, Şerhu's-Sirâciyye, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebi, 1944), 111-113, Ebû Abdullah Muhammed Hurşî, Şerhu'l-Hurşî alâ muhtasarı Halîl, (Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1899); 8/211, 212; Ebû Muhammed Muvaqqaduddin Abdullah b. Ahmet İbn Kudâme, el-Kâfî, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî (Cizze: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1997), 4/91; Sâbûnî, el-Mevâris, 140; Mufeşşî, Muhtasaru'l-Ahkâm, 98, 99; Cuma Muhammed Muhammed Berrâc, Ahkâmü'l-Mîrâs fî'ş-Şerîati'l-İslamiyye, (Amman: Daru'l-Fikr, 1981), 571, 572; Abdülcâbir, Teysîrü'l-Mevâris, 107; Râvî, Mevlûd Muhlis, İlmi'l-ferâiz ve'l-mevâris (Bağdat: y.y., 2014), 56-58.

¹⁹ Şihabuddin b. Hacer el-Heytemî, Tuhfetu'l-muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc (Kahira: Dâru'l-Hadis, ts.), 3/70; Mufeşşî, Muhtasaru'l-Ahkâm, 100.

söz konusu olmadığı için mirasçıların hisseleri meselenin yeni ortak paydası üzerinden tekrardan bölünmüştür. Bunun dışında hisseler başka bir yöntemle de tespit edilebilir. O da her bir mirasçının hissesini meselenin ortak paydası çarpılan rakam ile çarpmaktır. Mesela; ilgili meselede karının bir hissesi (meselenin ortak paydası çarpılan) iki rakamı ile çarpılarak iki, kızın dört hissesi ikiyle çarpılarak sekiz ve amcaların üç hissesi ikiyle çarpılarak altı yapılabilir. Böylelikle her iki yöntem aynı sonucu vermiş olur.

Avl söz konusu olan durumlar için şu mesele örnek olarak verilebilir. Bir kadın ölmüş geride kocasını, annesini ve sekiz öz kız kardeşini bırakmışsa, kocası ikide biri, annesi altıda biri ve öz kız kardeşleri üçte iki aldığı için meselenin ortak paydası altıdır. Bu meselede hem avl hem de tashih söz konusu olduğundan dolayı önce avl sonra tashih yapılır.

11.b.	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{6}$	$\frac{2}{3}$	
	Koca	Anne	8 Kız kardeş ab	6-8
	3	1	4	8×2=16

	6	2	8	16

Bu meselenin asıl ortak paydası altı ve mirasçıların hisselerin toplamı sekizdir. Mirasçıların toplam hisseleri meselenin ortak paydasından daha fazla olduğu için meselede avl söz konusudur. Dolayısıyla meselenin ortak paydası olan altı, mirasçıların toplam hissesi olan sekize yükseltilmiş ve artık sekiz, meselenin ortak paydası olmuştur. Meselede hisseleri kendilerine kalansız dağıtılamayan mirasçı grubu kız kardeşlerdir. Kız kardeşlerin sayısı sekiz ve hisseleri dörttür. Haliyle sekizi dörde bölerek elde edilen iki ile meselenin ortak paydası sekiz çarpılır ve çarpmadan meydana gelen on altı, meselenin yeni ortak paydası kabul edilir.

Avlin yaşandığı meselelerde yeni ortak paydanın tespitinden sonra mirasçıların hisseleri, meselenin yeni ortak paydası üzerinden bölünmesi halinde sağlıklı bir sonuca ulaşılması mümkün değildir. Bu sebeple her mirasçının hissesi, yeni ortak paydanın çarpıldığı sayı ile çarpılarak tespit edilmesi gerekir. Mesela; ilgili meselede koca on altı üzerinden altı hisse alması gerekirken hisseler (kocanın payı malın yarısı olduğu için) kendi payına göre bölündüğünde on altı üzerinden sekiz alır, payı altıda bir olan anneye on altı üzerinden küsuratsız hisse verilmesi mümkün değildir. Çünkü on altı ile altı, ortak bölünen olmayan sayılardır. Bu sebeple kocanın üç hissesi (meselenin ortak paydası çarpılan) iki ile çarpılarak altı, annenin bir hissesi ikiyle çarpılarak iki ve kız kardeşlerin dört

hissesi ikiyle çarpılarak sekiz yapılır. Böylelikle her bir mirasçının terekeden alacağı hisse, kendi payı oranında azalmış olur.

3.1.2. Mirasçıların Sayısının Meselenin Ortak Paydasıyla arpılması Yöntemi

Hisselerini küsuratlı alan mirasçıların sayısı ile bunların hisselerinin rakamları 2 ile 3, 4 ile 5 gibi ortak böleni olmayan sayılar ise, mirasçıların sayısı meselenin ortak paydası ile çarpılır. Bu işlem sonunda elde edilen sonuç meselenin yeni ortak paydası sayılır. Bir kadın ölmüş geride kocasını, bir ninesini ve anne bir u kız kardeşini bırakmışsa, kocası ikide biri, ninesi altıda biri ve kız kardeşleri ute biri aldığı için meselenin ortak paydası altıdır.

12.a.	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{6}$	$\frac{1}{3}$	
	Koca	Nine	3 Kız kardeş a	6
	3	1	2	6×3=18

	9	3	6	18

Bu meselede hisseleri kendilerine kalansız taksim edilmeyen miraslar kız kardeşlerdir. Kız kardeşlerin sayısı u ve hisseleri ikidir. U ile iki, ortak böleni olmayan sayılar olduğu için kız kardeşlerin sayısı olan u, meselenin ortak paydasıyla çarpılmış ve ulaşılan on sekiz, meselenin yeni ortak paydası olmuştur. On sekiz üzerinden kocası (payı ikide bir olduğu için) dokuz, ninesi (payı altıda bir olduğu için) u ve u kız kardeşi (payları ute bir olduğu için) her biri ikişer hisse olmak üzere altı hisse alırlar.²⁰

Meselede avl söz konusuysa tashiह avl yapıldıktan sonra gerçekleştirilir. Müteveffa geride kocasını ve beş öz kız kardeşini bırakmışsa, koca ikide biri, beş öz kız kardeş ute iki aldığı için meselenin ortak paydası altıdır.

12.b.	$\frac{1}{2}$	$\frac{2}{3}$	
	Koca	5 Kız kardeş ab	6-7
	3	4	7×5=35

	15	20	35

²⁰ Serahsı, *el-Mebst*, 29/205; İbn bidın, *Hşiye*, 10/566; Meydnı, *el-Lbb*, 727; Karfi, *ez-Zahıre*, 13/98, 99; Sıvı, *Bulđatü's-slik*, 4/393, 394; Heytemı, *Tuğfetu'l-muhtc*, 3/73; İbn Muflih, *el-Mübdi'*, 5/361; Berrc, *Ahkm'l-Mırs*, 573; Mufeşşı, *Muhtasaru'l-Ahkm*, 99.

Bu meselenin asıl ortak paydası altıdır. Hisselere gelince kocanın üç ve kız kardeşlerin dört olmak üzere hisselerin toplamı, yedidir. Mirasçıların toplam hisseleri meselenin ortak paydasından daha fazla olduğu için meselede avl söz konusudur. Dolayısıyla meselenin ortak paydası olan altı mirasçıların toplam hissesi olan yediye yükseltilmiş ve yedi, avldan sonraki meselenin ortak paydası olmuştur. Meselede hisseleri kendilerine kalansız dağıtılamayan mirasçılar kız kardeşlerdir. Kız kardeşlerin sayısı beş ve hisseleri dördttür. Beş ile dört ortak bölümlenmeyen sayılar olduğu için kız kardeşlerin sayısı olan beş, avl işleminden sonraki meselenin ortak paydası olan yediyle çarpılmış ve çarpmanın sonucu olan otuz beş, meselenin yeni ortak paydası kabul edilmiştir. Kocanın üç hissesi (meselenin ortak paydası çarpılan) beş ile çarpılarak on beş ve kız kardeşlerin dört hissesi beş ile çarpılarak yirmi yapılmıştır.²¹

3.1.3. Mirasçıların Sayıları, Ortak Bölümlenilen Olan Sayıya Bölünerek Elde Edilen Sonucun Meselenin Ortak Paydasıyla Çarpılması Yöntemi

Hisseleri kalansız bölünmeyen mirasçıların sayısı ile onların hisselerinin rakamları 4 ile 6, 6 ile 8 gibi ortak bölümlenilen olan sayılardan mirasçıların sayıları, ortak bölümlenilen olan sayıya göre bölünerek ulaşılan en küçük rakam meselenin ortak paydası ile çarpılır ve elde edilen sonuç meselenin yeni ortak paydası kabul edilir. Bir adam ölmüş geride karısı, on iki kızı ve bir amcası kalmışsa, karısı sekizde biri, on iki kızı üçte iki ve amcası kalanı aldığı için meselenin ortak paydası yirmi dördttür.

13.a.	$\frac{1}{8}$	$\frac{2}{3}$	k	
	Karı	12 Kız	Amca ab	24
	3	16	5	24×3=72
.....
	9	48	15	72

Bu meselede hisseleri kendilerine kalansız taksim edilmeyen mirasçılar kızlardır. Kızların sayısı on iki ve hisseleri on altıdır. On iki ile on altı, ortak bölümlenilen olan sayılardır. Mesela; on iki sayısı ikiye, üçe ve dörde bölünürken on altı sayısı ise ikiye ve dörde bölünmemektedir, ancak üçe bölünmemektedir. Dolayısıyla on iki ile on altı sayıları, iki ve dörde bölünme hususunda birleşmektedir.

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/205; İbn Âbidîn, *Hâşiye*, 10/566; Meydânî, *el-Lübâb*, 727; Karâfî, *ez-Zahîre*, 13/98; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 3/73; Şeyh Mansur b. Yunus b. İdris el-Hanbelî el-Buhûfî, *Şerhü Münteha'l-irâdât*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 4/584; Berrâc, *Ahkâmü'l-Mîrâs*, 573.

Paylar eşitlenirken esas alınması gereken rakam mirasçıların sayısı olduğu için on iki sayı, ikiye veya dörde bölünür. On iki sayı ikiye bölündüğünde altı, dörde bölündüğünde üç olur. Üç, altıya nazaran daha küçük bir sayı olduğu için meselenin ortak paydası olan yirmi dört ile çarpılır ve elde edilen yetmiş iki, meselenin yeni ortak paydası kabul edilir. Yetmiş iki üzerinden karı (payı sekizde bir olduğu için) dokuz, on iki kız (payı üçte iki olduğu için) kırk sekiz ve amca (kalanı aldığı için) on beş hisse almışlardır.²²

Avl söz konusu olan durumlar için şu mesele örnek olarak verilebilir. Müteveffa kadın geride kocasını, altı öz kız kardeşini ve anne bir iki erkek kardeşini bırakmışsa, kocası ikide biri, altı öz kız kardeşi üçte iki ve anne bir iki erkek kardeşi üçte biri aldığı için meselenin ortak paydası altıdır.

13.b.	$\frac{1}{2}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{1}{3}$	
	Koca	6 Kız kardeş ab	2 Erkek kardeş a	6-9
	3	4	2	9×3=27

	9	12	6	27

Bu meselenin asıl ortak paydası altıdır. Koca üç, altı kız kardeş dört ve anne bir iki erkek kardeş iki olmak üzere mirasçılar toplam dokuz hisse almaktadırlar ve mirasçıların toplam hisseleri meselenin ortak paydasından daha fazla olduğu için meselede avl söz konusudur. Dolayısıyla meselenin ortak paydası olan altı, mirasçıların toplam hissesi olan dokuzu yükseltişmiş ve dokuz, meselenin ortak paydası olmuştur. Meselede hisseleri kendilerine kalansız dağıtılamayan mirasçılar kız kardeşlerdir. Kız kardeşlerin sayısı altı ve hisseleri dördttür. Altı ile dört ortak böleni olan sayılardır. Mesela; altı, ikiye ve üçe bölünür, dört ise ikiye bölünür fakat üçe bölünmez. Dolayısıyla altı ile dört ikiye bölünme hususunda birleşmektedir. Paylar eşitlenirken esas alınması gereken rakam mirasçıların sayısı olduğu için altının ikiye bölünmesi neticesinde meydana gelen üç, meselenin ortak paydası olan dokuz ile çarpılır ve elde edilen yirmi yedi, meselenin yeni ortak paydası kabul edilir. Kocanın üç hissesi (meselenin ortak paydası çarpılan) üç ile çarpılarak dokuz, altı kız kardeşin dört his-

²² Serahsi, *el-Mebsüt*, 29/205; İbn Âbidin, *Hâşiye*, 10/566; Meydânî, *el-Lübâb*, 727; Karâfi, *ez-Zahîre*, 13/99; Sâvi, *Bulğatü's-sâlik*, 4/394; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 3/73; Buhûti, *şerhü Münteħa*, 4/584; Mufeşşi, *Muhtasaru'l-Ahkâm*, 100; İbn Muflih, *el-Mübdî*, 5/362; Berrâc, *Ahkâmü'l-Mîrâs*, 572.

sesi üç ile çarpılarak on iki (herkes iki hisse almaktadır) ve anne bir iki erkek kardeşin iki hissesi üç ile çarpılarak altı yapılır.²³

Buraya kadar verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere bu başlıkta yer alan meselelerde hisseleri kendilerine kalansız biçimde bölünmeyen mirasçılar sadece bir grup mirasçısıdır.

3.2. İki Mirasçı Grupta Kalansız Bölünememe Sorunu Oluşan Meselelerde Paydaların Eşitlenmesi

İki veya daha fazla mirasçı grubuna hisselerin kalansız bölünemediği meselelerde paydaların eşitlenmesi için ilk önce ilgili gruptaki mirasçıların sayıları arasındaki ilişki temâsül, tedâhul, tebâyun ve tevâfuk açısından incelenir. Bu incelemede tespit edilen rakam meselenin ortak paydası ile çarpılır. Bu işlemin sonunda ortaya çıkan sonuç meselenin yeni ortak paydası kabul edilir. Avlin söz konusu olduğu meselelerde tashih avldan sonra yapılır.²⁴ Meselede ister avl söz konusu olsun ister olmasın meselenin yeni ortak paydasına göre hisselerin mirasçılara tekrar bölünmesi hususunda daha önce izlenen yöntemin burada da aynen izlenmesi gerekir.

3.2.1. Kalansız Bölünemeyen Hisselerden Birinin Paydasının Meselenin Ortak Paydası ile Çarpılması Yöntemi

Hisseleri kalansız bölünemeyen iki grup mirasçının sayıları 2 ile 2, 3 ile 3 ve 4 ile 4 gibi temâsül sayılırsa, sayılardan biri meselenin ortak paydası ile çarpılır. Bu işlem sonunda elde edilen sonuç meselenin yeni ortak paydası sayılır.²⁵ Müteveffa geride karısını, üç kızını ve üç öz erkek kardeşini bırakmışsa, karısı sekizde biri, kızları üçte iki ve erkek kardeşleri kalanı aldığı için meselenin ortak paydası yirmi dördür.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/205; İbn Âbidîn, *Hâşiye*, 10/566; Meydânî, *el-Lübâb*, 727; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 3/73; Buhûtî, *Şerhü Münteha*, 4/584; Sâbûnî, *el-Mevârîs*, 142; Mufeşşî, *Muhtasaru'l-Ahkâm*, 100.

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/205; İbn Âbidîn, *Hâşiye*, 10/566, 567; Karâfî, *ez-Zahîre*, 13/100; Sâvî, *Bulğatü's-sâlik*, 4/394; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 3/73, 74; İbn Muflih, *el-Mübdî'*, 5/362; Hurşî, *Şerhu'l-Hurşî*, 8/212, 213; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 4/91, 92; Curcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 113-117.

²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/205; İbn Âbidîn, *Hâşiye*, 10/567; Meydânî, *el-Lübâb*, 728; Karâfî, *ez-Zahîre*, 13/100; Sâvî, *Bulğatü's-sâlik*, 4/394; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 3/73; İbn Muflih, *el-Mübdî'*, 5/362; Buhûtî, *Şerhü Münteha*, 4/585; Mufeşşî, *Muhtasaru'l-Ahkâm*, 101.

14.a.	$\frac{1}{8}$	$\frac{2}{3}$	k	
	Karı	3 Kız	3 Erkek kardeş ab	24
	3	16	5	$24 \times 3 = 72$

	9	48	15	72

Bu meselede hisseleri kendilerine kalansız taksim edilemeyen mirasçı grubu kızlar ile erkek kardeşlerdir. Kızların sayısı üç ve hisseleri on altıdır. Erkek kardeşlerin sayısı da üç ve hisseleri beştir. Bu iki grup mirasçının kendilerine hisselerinin küsuratsız dağıtılamayacağı aşikârdır. Mirasçılarının sayılarını gösteren rakamlara bakıldığında ramakların üç ile üç yani temâsül sayılar olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bir tane üç ile meselenin ortak paydası olan yirmi dördü çarpmak suretiyle ulaşılan yetmiş iki, meselenin yeni ortak paydası olmuştur. Yetmiş iki üzerinden karı (payı sekizde bir olduğu için) dokuz, üç kız (payı üçte iki olduğu için her biri on altı olmak üzere) kırk sekiz ve üç kardeş (kalanı aldığı için her biri beşer olmaz üzere) on beş hisse almışlardır.

Avl söz konusu olan mesele için örnek. Müteveffa geride karısını, annesini, üç öz kız kardeşini ve anne bir üç kız kardeşini bırakmışsa, karısı dörtte biri, annesi altıda biri, üç öz kız kardeşi üçte iki ve anne bir üç kız kardeşi üçte biri aldığı için meselenin ortak paydası on ikidir.

14.b.	$\frac{1}{4}$	$\frac{1}{6}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{1}{3}$	
	Karı	Anne	3 Kız kardeş ab	3 Kız kardeş a	12-17
	3	2	8	4	$17 \times 3 = 51$

	9	6	24	12	51

Bu meselenin asıl ortak paydası on ikidir. Karı üç, anne iki, üç öz kız kardeş sekiz ve anne bir kız kardeşler dört olmak üzere mirasçılar toplam on yedi hisse almaktadırlar ve mirasçılarının toplam hisseleri meselenin ortak paydasından daha fazla olduğu için meselede avl söz konusudur. Dolayısıyla meselenin ortak paydası olan on iki, mirasçılarının toplam hissesi olan on yediye yükseltirilmiş ve on yedi meselenin ortak paydası olmuştur. Meseledeki hisseleri kendilerine kalansız dağıtılamayan iki mirasçı grubu ise tabloda görüldüğü gibi öz kız kardeşler ile anne bir kız kardeşlerdir. Her iki gruptaki mirasçılarının sayısı üçtür. Bu sebeple bir tane üç, meselenin avldan sonraki ortak paydası olan on yedi ile çarpılır ve elde edilen elli bir, meselenin yeni ortak paydası sayılır. Karının üç hissesi (meselenin ortak paydası çarpılan) üç ile çarpılarak dokuz, an-

nenin iki hissesi üç ile çarpılarak altı, üç öz kız kardeşin sekiz hissesi üç ile çarpılarak yirmi dört (her biri tam sekiz hisse almaktadır) ve anne bir üç kız kardeşin dört hissesi üç ile çarpılarak on iki olmuştur. (Her biri tam dört hisse almaktadır).

3.2.2. Kalansız Bölünemeyen Hisselerden Payda Rakamı Büyük Olanın Paydasının Meselenin Ortak Paydası ile Çarpılması Yöntemi

Hisseleri kalansız bölünmeyen iki grup mirasçının sayıları 2 ile 4 ve 3 ile 6 gibi birbirinin katı olan sayılarsa, büyük sayı meselenin ortak paydası ile çarpılır ve elde edilen sonuç meselenin yeni ortak paydası sayılır.²⁶ Ölen kişi geride iki karısını, dört kızını ve dört öz erkek kardeşini bırakmışsa, iki karısı sekizde biri, dört kızı üçte iki ve dört öz erkek kardeşi kalanı aldığı için meselenin ortak paydası yirmi dördür.

15.a.	$\frac{1}{8}$	$\frac{2}{3}$	k	
	2 Karı	4 Kız	4 Erkek kardeş ab	24
	3	16	5	24×4=96

	12	64	20	96

Bu meselede hisseleri kendilerine kalansız taksim edilemeyen mirasçı grubu karılar ile öz erkek kardeşlerdir. Karıların sayısı iki ve hisseleri üç, öz erkek kardeşlerin sayısı dört ve hisseleri beştir. Bu iki grup mirasçının hisseleri kendilerine küsuratsız dağıtılamamaktadır. Mirasçıların sayılarına bakıldığında sayıların iki ile dört yani birbirinin katı olan sayılar olduğu görülmektedir. Dolayısıyla büyük sayı olan dört ile meselenin ortak paydası yirmi dört çarpılmış ve ulaşılan doksan altı, meselenin yeni ortak paydası kabul edilmiştir. Doksan altı üzerinden iki karı (payları sekizde bir olduğu için her biri altışar olmaz üzere) on iki, dört kız (payları üçte iki olduğu için her biri on altışar olmak üzere) atmış dört ve dört kardeş (kalanı aldığı için her biri beşer olmak üzere) yirmi hisse almışlardır.

Avl söz konusu olan mesele için örnek: Müteveffa geride karısını, annesini, altı öz kız kardeşini ve anne bir üç kız kardeşini bırakmışsa, karısı dördte

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/205; İbn Âbidîn, *Hâşiye*, 10/567; Meydânî, *el-Lübâb*, 728; Karâfî, *ez-Zahîre*, 13/100; Sâvî, *Bulğatü's-sâlik*, 4/394; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 3/74; Buhûtî, *Şerhü Münteha*, 4/585; İbn Muflih, *el-Mübdî'*, 5/362; Mufeşşî, *Muhtasarü'l-Ahkâm*, 102.

biri, annesi altıda biri, altı öz kız kardeşi üçte iki ve anne bir üç kız kardeşi üçte biri aldığı için meselenin ortak paydası on ikidir.

15.b.	$\frac{1}{4}$	$\frac{1}{6}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{1}{3}$	
	Karı	Anne	6 Kız kardeş ab	3 Kız kardeş a	12-17
	3	2	8	4	17×6=102

	18	12	48	24	102

Bu meselenin asıl ortak paydası on ikidir. Karı üç, anne iki, altı öz kız kardeş sekiz ve anne bir kız kardeşleri dört olmak üzere mirasçılar toplam on yedi hisse almaktadırlar ve mirasçılarının toplam hisseleri meselenin ortak paydasından daha fazla olduğu için meselede avl söz konusudur. Dolayısıyla meselenin ortak paydası olan on iki, mirasçılarının toplam hissesi olan on yediye yükseltilmiş ve on yedi, meselenin ortak paydası olmuştur. Meselede hisseleri kendilerine kalansız dağıtılamayan iki grup mirasçı ise öz kız kardeşler ile anne bir kız kardeşlerdir. Öz kız kardeşlerin sayısı altı ve anne bir kız kardeşlerin sayısı üçtür. Altı ile üç birbirinin katı olan sayılar olduğu için altı, meselenin avldan sonraki ortak paydası olan on yedi ile çarpılır ve elde edilen yüz iki, meselenin yeni ortak paydası kabul edilir. Karının üç hissesi (meselenin ortak paydası çarpılan) altı ile çarpılarak on sekiz, annenin iki hissesi altı ile çarpılarak on iki, altı öz kız kardeşin sekiz hissesi altı ile çarpılarak kırk sekiz (her biri tam sekiz hisse almaktadır) ve anne bir üç kız kardeşin dört hissesi altı ile çarpılarak yirmi dört yapılmıştır. (Her biri tam dört hisse almaktadır).

3.2.3. Kalansız Bölünemeyen Hisselerin Paydalarının Ortak Bölününün Bu Gruplardan Birinin Mirasçı Sayısı ile Çarpılıp Elde Edilenin Meselenin Ortak Paydasıyla Çarpılması Yöntemi

Hisseleri kalansız bölünemeyen iki grup mirasçının sayıları 4 ile 6, 6 ile 8 gibi ortak bölüneni olan sayılarsa mirasçılarının sayısının ortak bölüneni olan sayı, hisseleri kalansız bölünemeyen iki grup mirasçıdan birinin sayısı ile çarpılır, elde edilen sonuç meselenin ortak paydası ile çarpılır ve ulaşılan sayı meselenin yeni ortak paydası kabul edilir.²⁷ Ölen adam geride karısını, altı kızını ve dört

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/205; İbn Âbidîn, *Hâşiye*, 10/567; Meydânî, *el-Lübâb*, 729; Karâfî, *ez-Zahîre*, 13/100; Sâvî, *Bulğatiü's-sâlik*, 4/394, 395; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 3/74; Buhûfî, *Şerhü Münteha*, 4/585; İbn Muflih, *el-Mübdi'*, 5/363; Mufeşşî, *Muhtasarü'l-Ahkâm*, 102.

öz erkek kardeşini bırakmışsa, karısı sekizde biri, altı kız üçte iki ve erkek kardeşleri kalanı aldığı için meselenin ortak paydası yirmi dördttür.

16.a.	$\frac{1}{8}$	$\frac{2}{3}$	k	
	Karı	6 Kız	4 Erkek kardeş ab	24
	3	16	5	24×12=288

	36	192	60	288

Bu meselede hisseleri kendilerine kalansız taksim edilemeyen mirasçı grubu kızlar ile öz erkek kardeşlerdir. Kızların sayısı altı ve öz erkek kardeşlerin sayısı dördttür. Altı ile dört ortak böleni olan sayılardır. Mesela; altı ikiye ve üçe bölünürken dört ise ikiye bölünmekte ancak üçe bölünmemektedir. Dolayısıyla altı ile dört ikiye bölünme hususunda birleşmektedir. Önce altının yarısı olan üç ile dört veya dördün yarısı olan iki ile altı çarpılmış, sonra elde edilen on iki sayısı meselenin ortak paydası yirmi dört ile çarpılmış ve ulaşılan iki yüz seksen sekiz, meselenin yeni ortak paydası kabul edilmiştir. İki yüz seksen sekiz üzerinden karı (payı sekizde bir olduğu için) otuz altı, altı kız (payı üçte iki olduğu için) yüz doksan iki ve öz erkek kardeşler (kalanı aldığı için) altmış hisse almışlardır.

Avl söz konusu olan meseleler için örnek: Müteveffa geride kocasını, altı öz kız kardeşini ve anne bir dört erkek kardeşini bırakmışsa, kocası ikide biri, altı öz kız kardeşi üçte iki ve anne bir dört erkek kardeşi üçte biri aldığı için meselenin ortak paydası altıdır.

16.b.	$\frac{1}{2}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{1}{3}$	
	Koca	6 Kız kardeş ab	4 Erkek kardeş a	6-9
	3	4	2	9×12=108

	36	48	24	108

Bu meselenin asıl ortak paydası altıdır. Koca üç, altı öz kız kardeş dört ve anne bir dört erkek kardeş iki olmak üzere mirasçılar toplam dokuz hisse almaktadırlar ve mirasçıların toplam hisseleri meselenin ortak paydasından daha fazla olduğu için meselede avl söz konusudur. Dolayısıyla meselenin ortak paydası olan altı, mirasçıların toplam hissesi olan dokuza yükseltilmiş ve dokuz, meselenin ortak paydası olmuştur. Meselede hisseleri kendilerine kalansız dağıtılamayan mirasçı grubu ise öz kız kardeşler ile erkek kardeşlerdir. Öz kız

kardeşlerin sayısı altı ve hisseleri dört, anne bir erkek kardeşlerin sayısı dört ve hisseleri ikidir. Dört hisse altı kız kardeş ve iki hisse dört erkek kardeşe ksursuz bölünmemektedir. Altı ile dört ortak böleni olan sayılardır. Mesela; altı ikiye ve e bölünür, dört sadece ikiye bölünür. Dolayısıyla altı ile dört ikiye bölünme hususunda birleşmektedir. Bu sebeple altının yarısı , dört ile veya dördün yarısı iki, altı ile çarpılmış, elde edilen on iki sayısı meselenin ortak paydası olan dokuz ile çarpılmış ve ulaşılan yüz sekiz, meselenin yeni ortak paydası kabul edilmiştir. Kocanın  hissesi (meselenin ortak paydası çarpılan) on iki sayı ile çarpılarak otuz altı, altı kız kardeşin dört hissesi on iki ile çarpılarak kırk sekiz ve anne bir dört erkek kardeşin iki hissesi on iki ile çarpılarak yirmi dört yapılmıştır.

3.2.4. Ortak Bleni Olmayan Kalansız Bölünemeyen Hisselerin Paydalarının Birbiriyle arpılarak Elde Edilen Sayının Meselenin Ortak Paydasıyla arpılması Yöntemi

Hisseleri kalansız bölünemeyen iki grup mirasçının sayıları 2 ile 3, 4 ile 5 gibi ortak böleni olmayan sayılardansa mirasların sayıları birbiriyle çarpılır, ulaşılan sayı meselenin ortak paydasıyla çarpılır ve bu işlem sonunda elde edilen sonuç meselenin yeni ortak paydası sayılır.²⁸ Müteveffa geride annesini,  kızını ve öz iki erkek kardeşini bırakmışsa, annesi altıda biri, üç kızını üçte iki ve öz erkek kardeşleri kalanı aldığı için meselenin ortak paydası altıdır.

17.a.	$\frac{1}{6}$	$\frac{2}{3}$	k	
	Anne	3 Kız	2 Erkek kardeş ab	6
	1	4	1	6×6=36

	6	24	6	36

Bu meselede hisseleri kendilerine kalansız taksim edilemeyen mirasçı grubu kızlar ile öz erkek kardeşlerdir. Kızların sayısı üç ve öz erkek kardeşlerin sayısı ikidir. Üç ile iki ortak böleni olmayan sayılar olduğu için birbiriyle çarpılarak elde edilen altı meselenin ortak paydası altı ile çarpılmış ve ulaşılan otuz altı, meselenin yeni ortak paydası kabul edilmiştir. Otuz altı üzerinden anne (payı altıda bir olduğu için) altı, üç kız (payı üçte iki olduğu için) yirmi dört ve erkek kardeşler (kalanı aldığı için) altı hisse almışlardır.

²⁸ Serahsı, *el-Mebst*, 29/205; İbn Âbidn, *Hâşiye*, 10/567; Meydn, *el-Lbb*, 728; Karf, *ez-Zahre*, 13/100; Sv, *Bulğatü's-slik*, 4/395; Heytem, *Tuħfet'l-muħtc*, 3/74; Buht, *şerh Münteha*, 4/585, 586; İbn Muflih, *el-Mübdi'*, 5/363; Mufeşş, *Muħtasaru'l-Aħkm*, 103.

Avlin bulunduğu durumlar için örnek: Ölen kadın geride kocasını, beş öz kız kardeşini ve anne bir üç erkek kardeşini bırakmışsa, kocası ikide biri, beş öz kız kardeşi üçte iki ve anne bir iki erkek kardeşi üçte biri aldığı için meselenin ortak paydası altıdır.

17.b.	$\frac{1}{2}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{1}{3}$	
	Koca	5 Kız kardeş ab	3 Erkek kardeş a	6-9
	3	4	2	9×15=135

	45	60	30	135

Bu meselenin asıl ortak paydası altıdır. Koca üç, beş öz kız kardeş dört ve anne bir üç erkek kardeş iki olmak üzere mirasçılar toplam dokuz hisse almaktadırlar ve mirasçıların toplam hisseleri meselenin ortak paydasından daha fazla olduğu için meselede avl söz konusudur. Dolayısıyla meselenin ortak paydası olan altı mirasçıların toplam hisseleri olan dokuzu yükseltmiş ve dokuz, meselenin ortak paydası olmuştur. Meselede hisseleri kendilerine kalansız dağıtılamayan mirasçı grubu ise öz kız kardeşler ile erkek kardeşlerdir. Öz kız kardeşlerin sayısı beş ve hisseleri dört, anne bir erkek kardeşlerin sayısı üç ve hisseleri ikidir. Dört hisse beş öz kız kardeşe ve iki hisse üç erkek kardeşe küsuratsız bölünememektedir. Mirasçıların sayısı olan beş ile üç ortak bölünen sayılardır. Dolayısıyla beş ile üç birbiriyle çarpılmış, elde edilen on beş, meselenin ortak paydası olan dokuz ile çarpılmış ve ulaşılan yüz otuz beş, meselenin yeni ortak paydası kabul edilmiştir. Kocanın üç hissesi (meselenin ortak paydası çarpılan) on beş ile çarpılarak kırk beş, beş öz kız kardeşin dört hissesi on beş ile çarpılarak altmış ve anne bir üç erkek kardeşin iki hissesi on beş ile çarpılarak otuz yapılmıştır.

Tablolarda görüldüğü gibi bu başlıkta yer alan meselelerde hisseleri kendilerine kalansız biçimde bölünemeyen mirasçılar, iki grup mirasçılardan oluşmaktadır.

4. SONUÇ

İslam miras hukukunda ortak paydaların tespiti ve terekenin taksiminde hisselerin mirasçılara kalansız bölünemediği meselelerde paydaların eşitlenmesi için müracaat edilmesi gereken metotlar bulunmaktadır. Mirasçıların asabe veya belirli pay sahibi olması ortak paydanın tespitinde izlenen yöntemin farklı olmasına yol açmıştır. Mirasçıların tamamı erkek asabeden oluşması halinde

meselenin ortak paydası mirasçıların sayısı iken erkek ve kadın asabeden oluştuğunda bir erkek iki kişinin yerinde sayılarak ulaşılan toplam mirasçıların sayısı, meselenin ortak paydası kabul edilmiştir. Belirli pay sahiplerinden sadece bir grup mirasçı bulunan meselenin ortak paydası, pay sahibi mirasçının payı iken birden fazla pay sahibi bulunan meselelerde mirasçıların sayıları arasındaki ilişki temâsül, tedâhul, tebâyun ve tevâfuk yöntemi açısından değerlendirilmiş ve meselenin ortak paydasının tespiti bu değerlendirilmeden edinen sonuca göre yapılmıştır. Bir meselede belirli pay sahibi olan mirasçılar yalnız iki gruptansa meselenin ortak paydasının tespiti için ilgili yöntemlerden sadece birine başvurmak yeterliyken iki gruptan fazla ise birden fazla yöntem başvurmak gerekmiştir.

Miras hukukunda hisseler mirasçılara taksim edilirken küsuratsız ve kalansız taksim edilmesi gerekmektedir. Ancak kimi zaman hisseler mirasçılara kalansız dağıtılamamakta ve küsuratlı hisseler ortaya çıkmaktadır. Hisselerin kalansız bölünememe problemi bazen bir grup mirasçı arasında söz konusu iken bazen iki grup mirasçı arasında söz konusu olur. Böyle durumlarda problemin giderilmesi için ilgili meselenin paydalarının eşitlenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Hisselerin kalansız bölünememe problemi bir grup mirasçı arasında söz konusu olduğunda paydaların eşitlenmesi için önce ilgili mirasçıların sayısı ile hisselerinin sayısı arasındaki ilişki, tedâhul, tebâyun ve tevâfuktan ibaret sadece üç yöntem açısından bir değerlendirilmeye tabi tutulurken iki grup mirasçı arasında söz konusuysa ilgili gruptaki mirasçıların sayıları arasındaki ilişki temâsül, tedâhul, tebâyun ve tevâfuktan ibaret dört yöntem açısından bir değerlendirilmeye tabi tutulduğu, elde edilen sayının meselenin ortak paydasıyla çarpıldığı ve ortaya çıkan sonucun meselenin yeni ortak paydası kabul edildiği görülmektedir.

Hisseler bir grup mirasçı arasında kalansız bölünemediğinde tedâhul, tebâyun ve tevâfuk açısından yapılan değerlendirmeler problemlili mirasçılar ile hisseleri arasında yapılırken hisseler iki grup mirasçı arasında bölünemediğinde söz konusu değerlendirmenin problemlili iki grup mirasçının sayıları arasında yapıldığına rastlanmaktadır. Hisseleri bölünemeyenler ister bir grup mirasçı olsun ister iki grup mirasçı olsun meselede avl söz konusuysa mirasçıların sayıları ile hisseleri veya mirasçıların sayıları arasındaki ilişkinin ilgili yöntem açısından değerlendirilmesi, avl gerçekleştirildikten sonra yapılması gerekmektedir. Bu işlemlerden sonra hisseler, meselenin yeni ortak paydası üzerinden tekrardan bölünür veya her mirasçının hissesi meselenin ortak paydasıyla çarpılan sayı ile çarpılarak mirasçıların yeni hisseleri belirtilmektedir.

5. KAYNAKÇA

- Abdülcâbir, İbrahim Muhammed. *Teysîrû'l-mevârîs*. Mansure: Dârü'l-Vefâ, 1999.
- Berrâc, Cuma Muhammed Muhammed. *Ahkâmü'l-mîrâs fi's-Şerâti'l-İslamiyye*. Amman: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Buhûtî, Şeyh Mansur b. Yunus b. İdris el-Hanbelî el-. *Keşşâfü'l-kınâ' ani'l-iknâ'*. 10 Cilt. thk. Lecnetün Müttehassisetün fi Vizâreti'l-Adli. Riyad: Vizâreti'l-Adli, 2000.
- Buhûtî, Şeyh Mansur b. Yunus b. İdris el-Hanbelî el-. *Şerhü Münteha'l-irâdât*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Burhânîpûrlu, Şeyh Nizam ve Heyet. *el-Fetâva'l-Hindîyye*. tsh. Abdullatif Hasan Abdurrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bustânî, Butrus el-. *Muhîtu'l-muhît*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Curcânî, Şerîf Ali b. Muhammed. *Şerhu's-Sirâciyye*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebî, 1944.
- Derâdeke, Yasin Ahmed İbrahim. *el-Mîrâs fi's-Şerâti'l-İslamiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1983.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî. *Sünenü Ebû Dâvûd*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevârîs*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1963.
- Hatarâvî, Muhammed el-'iyd el-. *er-Râid fi ilmi'l-ferâiz*. Dımaşk ve Beyrut: Müessesetü Ulûmî'l-Kur'ân, 4. Basım, ts.
- Heytemî, Şihabuddin b. Hacer el-. *Tühfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Kahira: Dârü'l-Hadis, ts.
- Hurşî, Ebû Abdullah Muhammed el-. *Şerhu'l-Hurşî alâ muhtasarı Halîl*. 8. Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 2. Basım, 1899.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed- Dımaşki. *Hâşiyetu İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. 10 Cilt. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet. *el-Mugnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 9 Cilt. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet. *el-Kâfi*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî. 4. Cilt. Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. thrc. Muhammed Nasırüddin Albânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî. *Lisânü'l-Arab*. 2 ve 11 Cilt. Beyrut: Dârü Sadır, ts.

- İbn Muflih, Ebû İshâk Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed. *el-Mübdî' şerhü'l-Muknî'*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Useymîn, Muhammed b. Salih. *Teshîlü'l-ferâiz*. Riyad: Dârü Tîbe, 1. Bs, 1983.
- Karâfi, Şehabeddin Ahmet b. İdris el-. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Hacci. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*. 2 Cilt. İstanbul: Ensar, 18. Basım, 2016.
- Kişki, Muhammed Abdurrahim. *el-Mîrâsü'l-Mukâran*. Bağdat: Dârun-Nezîr, 3. Basım, 1969.
- Koak, Muhsin. "İslâm Miras Hukuku", *İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar, 3. Basım, 2016.
- Mecme'ü'l-luğâti'l-Arabiyye. *el-Mu'cemü'l-vesît*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiye, 2. Basım, ts.
- Meccâcî, Muhammed Sukhâl el-. *el-Muhazzeb min el-fıkhi'l-Mâlikî*. 3 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2010.
- Meydânî, Abdülganî el-Güneymiyye el-. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. thk. Başıar Bikrî Arabî. Dımaşk: el-Mektebetü'l-Ümriyye, 2003.
- Mufeşşî, Muhammed Beşir el-. *Muhtasarü'l-Ahkâmî'l-irsîye fi zilli'l-menzûmeti'l-Rahbîye*. Dımaşk: Mektebetü Dârî'l-Mehabbe, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri en-. *el-Mecmû' Şerhü'l-mühezzeb li'ş-Şîrâzî*. thk. Muhammed Necib Mutî. 17 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-. *Ravzatü't-Tâlibîn*. thk. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 5 Cilt. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Râvî, Mevlûd Muhlis er-. *İlmi'l-ferâiz ve'l-mevâris*. Bağdat: y.y., 2. Basım, 2014.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdulkadir er-. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1986.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ebû'l Abbas Ahmet b. Hamza b. Şihabiddin el-Ensârî er-. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Sâbûnî, Muhammed Ali es-. *el-Mevâris fi'ş-Şerâti'l-İslamiyye fi dâvi'l-Kitap ve's-Sünne*. Kahire: Daru'l-Hadis, ts.
- Sâvî, Ahmet b. Muhammed el-Mâlikî es-. *Bulğatü's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik ala şerhi's-Sağâr*. tsh. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl es-. *el-Mebsût*. 29 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Me'rife, 1989.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Sıbtü'l-Marîdî (ö. 907/1501)'nin Tuhfetü'l-Ahbâb fi ilmî'l-hisab'ının Ferâiz ve Matematik ilimleri açısından önemi". Uluslararası Katılımlı

Osmanlı Bilim ve Döşünce Tarihi Sempozyumu. ed. Mehmet Fatih Gökçek vd. 65-76. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.

Zuhaylî, Vehbe ez-. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 3. Basım, 1989.



İslam Kelamında Fıtratın Bilgisel Değeri

- Informational Value Of Disposition in Islamic Theology -

İrem Ceyhan*

Atıf/Citation: Ceyhan, İrem. "İslam Kelamında Fıtratın Bilgisel Değeri - Informational Value Of Disposition in Islamic Theology -". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2021-1): 121-142.

Öz:

Bu araştırma makalesinde; öncelikle fıtrat kavramının kavramsal çerçevesi ele alınmış olup ardından da bilgi kaynakları içerisinde fıtratın rolü tespit edilmeye çalışılmıştır. Son kısımda ise marifetullah konusunda bir delil olarak kullanımında ihtilaf olmayan fıtrat delilinin; mükellefiyet yönünden bağlayıcılığı üzerinde durularak araştırma nihayetlendirilmiştir. Bu bağlamda:

Sözlükde "yarmak, ikiye ayırmak, yaratmak, icat etmek" anlamlarına gelen ve "yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş" anlamlarında da kullanılan *fıtrat*, İslam düşüncesinde ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtmek için kullanılan bir kavramdır. Hem Kur'an'da hem de birçok hadiste zikredilen bu kavramın Kur'an'daki tüm kullanımlarında; failin Allah, mefulun ise gökler, yer ve insanlar olduğu görülmektedir. Hadislere bakıldığında ise fıtrat kavramına farklı anlamlar yüklendiği görülmür. Bu bağlamda hadislere dayalı tanım ve görüşler ışığında fıtratla alakalı yaklaşımlar ikiye indirilebilir ki buna göre fıtrat ya Allah'ı bilme yetisiyle donanımlı bir şekilde yaratılmaktadır ya da doğrudan "İslam" ile vasıflanmış bir şekilde yaratılmaktadır. Her iki anlamda da insanda bir bilgi olarak var olduğu görülen fıtrat kavramının bilgi kaynakları içerisindeki konumu da önem arz etmektedir.

İlim bilgi üzerine inşa edilir. Bu bağlamda bilgi tüm ilimlerin en temel kaynağıdır. Bu en temel kaynağı da besleyen kaynaklar vardır ki; İslam kelamında bunların duyular, akıl ve haber olmak üzere üç tane olduğu hususunda ittifak vardır. Bununla beraber bilgi, türleri yönünden de ele alınır ve ilahi bilgi ve beşeri bilgi olarak sınıflandırılır. Bilgi türlerinden insanı içeren kısım beşeri bilgidir ve o da kendi içerisinde; zaruri ve kesbi olmak üzere ikiye ayrılır. Zaruri bilgi ise; kendiliğinden meydana gelen bilgidir ve duyularla ele edilen bilgiler ile a priori denilen ibtidai bilgiler bu kategoride değerlendirilirler. Bu bilgi türlerinin kaynakları da farklıdır. Buna göre; kesbi bilgiler akılla elde edilen bilgilerken; zaruri ilimlerin kaynağı ise duyulardır. Haber ise, Müslüman âlimlerce bilgi kaynakları arasına eklenmiş olup; bilgisinin kesinliği ve bağlayıcılığı konusunda fikir birliği vardır. Görüldüğü üzere fıtrat bu kavramların içerisinde zikredilmemektedir. Ancak fıtratın bu zikredilen kaynakların

* Dr. Arş. Gör., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, irem.ceyha@inonu.edu.tr. Orcid: 0000-0002-4244-4983.

içerisindeki yerinin zaruri bilgilere kaynaklık eden, "havas-ı hamse-i zahire" olarak da isimlendirilen duyu bilgisi içerisinde olduğu görülmektedir. Bu bağlamda fitratın duyu yönünden işlevi; Allah'ın lütfuyla, insanın yaratılışına yerleştirilmiş Allah'ı bulmaya yönelik bir meyil olmasıyla ifade edilebilir. Yani fitrat dolaylı olarak bilgi oluşumuna kaynaklık etmektedir.

Fitratı, dolaylı değil doğrudan bir kaynak olarak zikreden İslam alimleri de vardır. Bunlardan birisi olan İbn Teymiyye, kelamcılar fitrat konusunda yaklaşımları konusunda eleştirmiş ve onların fitratı bir delil olarak kabul etmediklerini söylemiştir. Ancak yapılan araştırmalar göstermiştir ki; İbn Teymiyye'nin bu iddiası tam olarak doğru değildir. Zira zikredildiği üzere zaruriyyât içerisinde ele alınan fitrî bilgi, kelamcılar tarafından da kabul edilen bir bilgi kaynağı olmakla kalmamış; isbat-ı vacipte dahi müstakil bir delil olarak kullanılagelen bir delil olmuştur. Bu bağlamda kelamcılar ve İslam alimleri tarafından kullanılan fitri delil; Kur'ân ayetlerine ve hadislerle dayandırılmaktadır. İslam'da fitrat delili olarak adlandırılan bu delile Kur'ân-ı Kerim'de herkesin hatta her şeyin Allah'ı ululadığı ifade edilerek dikkat çekilmiş, ayrıca semavi dinlerin ortak noktasını oluşturan hanif insanının, Allah tarafından insan türünün yaratılış özelliklerinden biri kıldığını ve bunun asla değişti-rilemeyeceğini haber verilmiştir. Yani Allah inancı, insanın istediği, fitratının derinliklerinde aradığı bir şeydir ve din insanın fitratıyla aradığı ve kendisine koştığı bu şeyi getirmiştir.

Allah'ın bilinmesi konusu, itikadi konuların odak noktasında olan ve İslam alimlerince de vücutiyeti konusunda ittifak edilmiş olan bir mevzudur. Fitratın, mükellefiyet çerçevesinde değerlendirilmesi de kaynaklık ettiği marifetullah konusu ile alakalıdır. Bu bağlamda fitratın bir delil olarak kullanıl-masında zikredildiği üzere ittifak olmasına rağmen; insana bir mükellefiyet getirip getirmeyeceği konusu ihtilafıdır. Zira bu mükellefiyetin vücubunun aklen mi yoksa şer'en mi olduğu konusunda bir ittifak söz konusu değildir. Hatta Ehli Sünnet'in iki büyük kolu olan Eş'ari ve Mâtürîdî'lerin ayrıldıkları mevzulardan birisi de bu konudur. Buna göre; Maturidiler'in çoğu ve Mutezili alimler marifetullahı şer'en değil aklen vacip kabul ederken; Eş'ariler marifetullahın ancak şer'en vacip olabileceğini savunmuşlardır. Bu bağlamda da Mutezile ve Mâtürîdî'lerin çoğuna göre marifetullah akli bir mükellefiyet getirirken; Eş'ariler için nakli bir mükellefiyet unsurudur. Zaruriyâttan olduğu zikredilen fitri bilgi ile insanın yaratılmasını bulmaya meyilli yaratıldığı konusunda hemfikir olan alimlerin, insanın özüne yerleştirilmiş olan; aklın işleyip amacına (marifetullaha) ulaşmasını sağlayacak fitri delili kabullerine rağmen, mükellefiyet konusunda ayrılığa düşme nedenleri ise yine ifade edildiği gibi Eş'arilerin marifetullahın akli oluşunu nakil ile vücutiyetlendirirken; Mâtürîdîler ve Mu'tezililer akli doğrudan marifetullah ile sorumlu kılmalardır.

Sonuç olarak; insana, yaratıcısını bulma konusunda meyil diyebileceğimiz bir yönelim sağlayan, zaruriyâttan kabul edilen fitri bilgi, isbat-ı vacipte de müstakil olarak kullanılan bir delil olması hasebiyle önem arz etmektedir. Bununla beraber sorumluluk konusuna gelindiğinde ise, Allah'ın varlığının bulunmasında ve bilinmesinde bir delil olduğu hususunda ittifak olan fitrat, bu sefer firkalar arasında ittifak meydana getirememiştir. Bunda ise hem mezheplerin vacip kavramına yaklaşımları hem de akli, kelam sistemlerindeki konumlandırmaları rol oynamış, mükellefiyet konusunda görüş ayrılıklarına düşmelerine neden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Bilgi, Fitrat, Marifetullah.

Summary:

In this research article; First of all, the conceptual framework of the concept of disposition was discussed and then the role of disposition in information sources was tried to be determined. In the last part, the evidence of disposition, which is not disputed in its use as an evidence on knowledge of God; The research was concluded by emphasizing its bindingness in terms of liability. In this context:

Disposition is also used in the dictionary, which means "to split, to divide, to create, to invent", and to "creation, having a certain talent and predisposition". In Islamic thought, on the other hand, it is a concept used to indicate the basic structure and character of the types of beings at the time of first creation, and their initial states that have not yet been affected by external influences. In all the uses of this concept in the Qur'an, which is mentioned both in the Qur'an and in many hadiths; It is seen that the maker is God, and the created are the heavens, earth and people. When we look at the hadiths, it is seen that different meanings are attributed to the concept of disposition. In this con-

text, approaches related to disposition can be reduced to two; According to this, disposition is either being created with the ability to know God or being created directly qualified with "Islam". In both senses, the position of the concept of fitrah, which is seen as a knowledge in human beings, is also important in the sources of knowledge.

Science is built on knowledge. In this context, knowledge is the most basic source of all sciences. There are sources that feed this most basic source; In Islamic theology, there are three of them: senses, reason and news. However, knowledge is also considered in terms of its types and is classified as divine knowledge and human knowledge. Of the types of knowledge, the part that includes human beings is human knowledge and it is in itself; It is divided into two as acquired and acquired. The acquired knowledge is the knowledge that occurs spontaneously and it is evaluated a priori with the knowledge that is handled by the senses. The sources of these types of information are also different. According to this; While acquired knowledge is information obtained with the mind; The source of acquired knowledge sciences is the senses. The news, on the other hand, was added to the information sources by Muslim scholars; There is a consensus on the accuracy and bindingness of the information. As can be seen, disposition is not mentioned in these concepts. However, it is seen that the place of the disposition in these mentioned sources is in the sense knowledge, which is the source of acquired knowledge. In this context, the function of fitra in terms of senses; By the grace of God, it can be expressed as an inclination to find God embedded in the creation of man. In other words, the nature indirectly leads to the formation of knowledge.

There are also Islamic scholars who accept disposition as a direct source, not an indirect one. One of them, Ibn Taymiyya, criticized theologians for their approach to disposition. he said that theologians do not accept disposition as evidence. However, studies have shown that; This claim of Ibn Taymiyya is not entirely true. Because, disposition is a source of knowledge that is also accepted by theologians. It is even an evidence used to prove the existence of God. In this context, the evidence of disposition used by theologians and Islamic scholars; It is based on verses of the Qur'an and hadiths. This evidence, which is called the evidence of disposition in Islam, has also been noted in the Qur'an. It is said in the Qur'an that the hanif belief, which is the common point of the monotheistic religions, is one of the creation characteristics of the human species and that it can never be changed. In other words, belief in God is something that people look for in the depths of their nature. Religion has brought to itself what man seeks by his nature.

The subject of knowing God is the focal point of theological issues and has been accepted as compulsory by Islamic scholars. The evidence of disposition within the framework of liability is related to the issue of knowledge of God. In this context, there is an alliance in the use of disposition as an evidence, but; It is controversial whether it will bring an obligation to a person or not. Because this obligation is compulsory; It is debated whether it is rational or shar'an. In fact, this is one of the issues on which Ash'aris and Maturidis, the two great branches of Ahl as-Sunnah, differ. According to this; Most of the Maturidis and Mu'tazilite scholars regard knowledge of god as a mental necessity, not a shari'a. The Ash'aris, on the other hand, argued that knowledge of god can only be compulsory by law. In this context, according to most of the Mutezile and Maturidi, while knowledge of god brings a mental responsibility; There is an obligation to transfer the Ash'aris. As can be seen, scholars are accept the the evidence of disposition that will enable them to reach the knowledge of finding God. However, they differed on liability. The reason for this is that the Ash'aris are based on the transmission, while the others are based on reason.

As a result; disposition knowledge, which provides an inclination for man to find his creator, is important because it is an evidence used in finding God. However, when it comes to responsibility, the disposition, which was unanimous in the fact that there is evidence for the existence and knowledge of God's existence, could not create an alliance between the sects this time. In this, both the approaches of the sects to the concept of wajib and their positioning in the mind and kalam systems played a role, causing them to disagree on the subject of liability.

Keywords: Kalam, Knowledge, Disposition, Knowledge of God.

1. GİRİŞ

Her şey bilgi üzerine inşa edilir, dinler bilgi alışverişleriyle aktarılır ve yaşatılır. Bilgi olmadan herhangi bir şeyin tasavvuru dahi mümkün değildir. O halde, İslam kelamı için de bilgi; asıldır ve diğer tüm ilimlerde de olduğu gibi önceliklidir. Bu bağlamda bilgi konusu; bilginin ne olduğu, tanımlanıp tanımlanamayacağı, kaynakları ve türleri gibi birçok açıdan ele alınmıştır. Biz de çalışmamızda bilgi konusunu ele alacak ve konuyu iki temel bölüm üzerinde şekillendirmeye gayret edeceğiz. Bu bağlamda ilk aşamada genel bir çerçeve içerisinde; fitrat kavramı hakkında bilgi verilecek, ardından da fitratın, İslam kelamında kabul edilen bilgi kaynakları içerisindeki konumu tartışılacaktır. Zira insanın yaratılışı ve İslam'a meyli hususunda zikredilen *"o halde sen yüzünü hanif olarak dine yönelt; Allah'ın insanları üzerinde yaratmış olduğu fitratına sarıl.."*¹ ayeti ve insanın doğuştan sahip olduğu özellikler anlamında kullanılan birçok fitrat hadisinde² de işaret edildiği üzere "fitrat" kavramı bilgi edinimi konusunda önem arz etmektedir. İkinci kısımda ise; Allah'ın varlığı delillendirilirken de kullanılan "fitrat" kavramının bağlayıcılığı yani bilgisel değerinin neliğini, insana mükellefiyet kılması yönünden ele alacağız.

2. BİR KAVRAM OLARAK FITRAT

Fitrat kelimesi sözlükte "yarmak, ikiye ayırmak, yaratmak, icat etmek" anlamlarına gelirken, "yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş" anlamlarında da kullanılmaktadır. ³ Dini literatürde ise fitrat, "dini kabule hazır yaratılış"⁴ veya "Allah'ın mahlûkatını kendisini tanıyıp bilecek bir hal üzerine yaratması" ⁵ şeklinde tarif edilmektedir. Bu bağlamda ilk yaratılış anında varlık

¹ Rum 30/30

² Mustafa Akçay, "İman'ın oluşumunda Fitrat'ın Rolü", SDÜİFD/1 (Isparta 1996): 276; Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Müslîm*, ed. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1954), 7: 210; Süleyman İbn Eş'as es-Sicistânî Ebû Davud, *Sünenu Ebî Davud* (Beirut: Daru'l-Mağni, 1997), 6: 82; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 94.

³ Ebü'l-Fazl Muhammed b.Mükerrem b. Ali el-Ensarî İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, ed. Yusuf Bikai v.dğr. (Beirut: ed-Darü'l-Mutavassitiyye lin-Neşr, 2005), 3: 3050.

⁴ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, *Ta'rîfât* (Beirut: Alimü'l-Kütüb, 1987), 137.

⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Rağıb el-İsfâhânî, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Seyyid Keylanî (Beirut: Dâru'l-Marife, 1961), 381; Ebu's-Saadat Mecdüddin Mü-

türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirten fitrat kelimesi⁶, Kur'ân'da hem isim hem de fiil geçmektedir. (Rum 30/30; İsrâ 17/84) Kavramın, Kur'ân'daki tüm kullanımlarında; fail Allah, meful ise gökler, yer ve insanlardır.⁷

Fitrat kavramı, hadislerde de insanın doğuştan sahip olduğu özellikler anlamında birçok yerde zikredilmektedir.⁸ Bu bağlamda fitrat kavramının hadislerde hangi anlamlarda kullanıldığına dair birçok farklı görüş dile getirilmiştir. Bu görüşleri bir araya getiren İbn Abdülber en-Nemerî, hadislerde farklı anlamlarda kullanılan fitrat kavramının, anlam alanının dört başlık altında toplanabileceğini belirtir.⁹ Buna göre fitrat kavramı ile ilgili görüşler şu şekildedir.

- ◆ En yaygın görüşe göre hadislerde fitrat kavramı "İslam" anlamına gelmektedir. Buna göre insanların tabii, asli ve fitri dinleri İslam'dır, onlar daha sonra çevre tesirleriyle farklı dinlere yönelmişlerdir.¹⁰ Bu bağlamda Ebu Hüreyre, Mücahid, İkrime gibi sahabe selef alimlerinin çoğunun ve İmam Malik, İmam Şafi gibi mezhep imamlarının da bu görüşte olduğunu İbn Teymiyye bildirmektedir.¹¹
- ◆ Diğer bir görüşte ise fitrat hadisler de, "başlangıç, Allah'ın ilk yaratılıştaki her insan için belirlemiş olduğu değişmesi mümkün olmayan farklı inanç ve bunun sonucu olan nihai mutluluk ya da bedbahtlık" anlamına gelir. Buna göre Araf suresinde de belirtildiği üzere, Allah insanı hangi hal üzere yarattıysa insan o hal üzere ölecektir. (Araf 7/29) Abdullah b. El- Mübarek, İshâk b. Rahuye, el-Mervevî gibi alimlerin bu görüşte oldukları ancak onların cebri yaklaşımlarından dolayı eleştirildikleri rivayet edilir.¹²
- ◆ İslam alimlerinden, İbn Hazm ve Fahreddin er-Râzi'ye göre ise, Allah, ayetinde (Araf 7/172-173) de belirttiği üzere insanlara daha dünyaya gelmeden Rablerinin kim olduğunu sormuş ve onların kendisinin Rab olduğunu tas-

barek b. Muhammed İbnü'l Esir, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, ed. T.Ahmed Zavi - M. Muhammed Tanahi (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 3: 457.

⁶ Hayati Hökelekli, "Fitrat", *DİA* (İstanbul, 1996), 13: 47.

⁷ Veli Ulutürk, *Kur'ân-ı Kerim'de Yaratma Kavramı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 26.

⁸ Akçay, "İman'ın oluşumunda Fitrat'ın Rolü", 276; Buhârî, *Sahîhu'l-Müslim*, 7: 210; Ebû Davud, *Sünenü Ebî Davud*, 6: 82; Topaloğlu - Çelebi, 94.

⁹ en-Nemerî İbn Abdülber, *et-Temhîd* (Tıtvan, 1987), 18: 57-141.

¹⁰ Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Âynî, *Umdetu'l kârî şerhu sahihi'l Buhârî*, ed. Muhammed Mahmut el-Halebî, 1972, 8: 94-95.

¹¹ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûdi'l-akl ve'n-nakl* (Kahire: Daru'l Hadis, t.y.), 8: 502.

¹² İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûdi'l-akl ve'n-nakl*, 8: 390.

diklemeleri üzerine de Allah insanı bu bilgi ile donanmış bir şekilde yaratmıştır.¹³ Bu bağlamda da fitrat, yaratılmadan önce Allah'ın aldığı misak ile insanları kendisini bilebilecek donanımda yaratmasıdır.¹⁴

- ♦ Son görüşe göre ise, "her doğan fitrat üzere doğar" şeklindeki hadiste geçen¹⁵ fitrat kelimesinin sadece Müslüman doğanları kapsadığı ifade edilir.¹⁶

Kelam âlimi Mâtürîdî de fitrat kavramını ele almış ve üç farklı anlamla yorumlamıştır. Bunlardan birincisine göre fitrat, Allah'ın insana yeni doğmuş bebeğe annesinin sütünü emme eğilimini vermesi gibi Allah'ı bilme şuurunu da kazandırmasıdır.¹⁷ İkincisine göre fitrat, akliselim düşünen herkesin kendisini fitratından uzaklaştıran şeylerden sıyrıldığında Allah'ın bilgisine ulaşmasını sağlayan bir özelliktir.¹⁸ Üçüncü ve son görüşe göre ise fitrat, Allah'ın yaratmış olduğu kullarını imtihanlarını aşabilecek donanımda yaratmış olmasıdır.¹⁹

Tüm bu tanım ve görüşler ışığında fitratla alakalı yaklaşımlar ikiye indirilebilir. Buna göre fitrat ya Allah'ı bilme yetisiyle donanımlı bir şekilde yaratılmaktır ya da doğrudan "islam" ile vasıflanmış bir şekilde yaratılmaktır. Bu görüşler içinde ikinci olarak zikredilen görüş; fitratın yaratılış hali olması, selamet ve istikamet olması ile makul görülmemektedir. Zira bir çocuk doğduğunda iman ve küfrü kavrayabilecek muhakemeye sahip değildir²⁰ ve hiçbir inanç belirtisi olmadan dünyaya gelir. "Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi annelerinizin karnından çıkardı" (Nahl 16/78) ayeti de bu duruma işaret etmektedir.²¹ Fitratla alakalı ilk zikredilen ve en makul olarak görülen görüş ise fitratın; ilk yaratılış sırasında Allah'ın insan tabiatına bahsettiği yaratıcısını tanıma eğilimi, ruh temizliği vb. olumlu yetenek ve yatkınlıkları ifade ettiği şeklindeki anlayıştır. Zira

¹³ Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmet b. Said ez-Zahiri İbn Hâzm, *Kitab-ul fasl fi'l milel ve'l ehvâi ve'n-nihal* (Bağdad: Mektebet'ül- Müsenna, 1903), 1: 133-134; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahreddin Razî, *et-Tefsîrî'ül-kebîr - Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1994), XVI: 119-120.

¹⁴ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesir İbn Kesîr, *Tefsîrî'ül-Kur'ânî'l-azîm*, ed. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Daru Tayyibe, 1997), 3: 263-264.

¹⁵ Ahmed ibn Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1978), 2: 275.

¹⁶ Hökelekli, "Fitrat", 13: 47.

¹⁷ Muhammed ibn Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Ali Haydar Ulusoy (İstanbul: Mizan Yayınları, 2008), 11: 185-186.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2008, 11: 186.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2008, 11: 186-187.

²⁰ en-Nemerî İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi'l-muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, ed. Said Ahmed E'rab (Tıtvan: Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1990), 18: 77.

²¹ İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi'l-muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, 18: 69.

Ehli Sünnet âlimlerinin çoğunun benimsediği fitrat anlayışında dikkat çeken nokta da budur. Bu bağlamda Cürcanî, fıtratı dini kabule uygun bir şekilde yaratılış hali olarak açıklamıştır.²² O halde, Kur'ân'da da “*Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı Allah'ın fıtratına sınıksız tutun.*” (Rum 30/30) ayetiyle de “Allah'ın insanları üzerinde yarattığı” tabiri, insanın istidlal ve mantıksal çıkarımına ve gerçekliği keşfetmesine imkân veren ontolojik yapıya işaret edilmektedir.²³

3. BİR BİLGİ KAYNAĞI OLARAK FITRAT

İslam kelimasında herkesçe kabul edilen, genel bir tanımı olmayan “bilgi” kavramı²⁴, giriş kısmında da zikredildiği üzere; hakikatinin olup olmaması, kısımları ve kaynakları gibi birçok alt başlıkta ele alınan, önemli bir kelam konusu olarak kendine yer bulmaktadır. Zira, bilgi olmadan ilim yapılması mümkün değildir. Bu bağlamda bilginin kaynakları “medâriku'l-ulûm” ve “esbâbu'l-ilm” gibi kavramlarla ifade edilmiş; bilgiye ulaştırılan yollar şeklinde zikredilmişlerdir.

Çalışmamızın konusu olan fitrat, bilgi kaynakları içerisinde müstakil bir kaynak olarak zikredilmemektedir zira kelamda bilginin kaynağının; duyular, akıl ve haber şeklinde üç tane olduğu konusunda bir fikir birliği söz konusudur.²⁵ Peki, bu kaynakların içerisinde fıtratın bir rolü var mıdır, var ise, bu nedir?

²² Cürcanî, *Ta'rîfât*, 215.

²³ Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Yetkinliğinin Teolojik Olarak Temellendirilmenin İmkânı” 2 (t.y.): 15; Abdulkadir Evgin, “Fitrat” Kavramı ve ‘İslam Fıtratı’ Söyleminin Tenkidi” 1 (Kahramanmaraş 2003): 2; Fikret Karaman, *İslam İnanç Esasları* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 117; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Yenda Yayıncılık, 2000), 3: 1889.

²⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhit Mert, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi” XLIV/1 (2003); Mustafa Bozkurt, “Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi” XII/1 (2008); Adnan Bülent Baloğlu, “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l Muin En-Nesefi Örneği”, XVIII (2003).

²⁵ Muhammed ibn Muhammed Mâtûridî, *Kitabü't-tevhid*, ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 12; Meymun b. Muhammed Nesefî, *Tabsîrâtü'l edille fi usûlî'd-dîn*, ed. Hüseyin Atay, 2. Bs (Ankara: DİB Yayınevi, 2004), 1: 24.

İlahi ve beşeri olarak ayrılan bilgi türleri bağlamında²⁶; insanı içeren kısım olan beşeri bilgi; kendi içerisinde zaruri ve kesbi olmak üzere ikiye ayrılır.²⁷ Zaruri bilgi; kendiliğinden meydana gelen bilgidir ve duyularla ele edilen bilgiler ile a priori denilen ibtidai bilgiler bu kategoride değerlendirilirler.²⁸ Kesbi bilgiler ise akılla elde edilen bilgilerdir. Yani zaruri ilimlerin kaynağı duyular, kesbi ilimlerin kaynağı ise akıldır.²⁹ Haber ise, Müslüman âlimlerce bilgi kaynakları arasına eklenmiş olup; doğru bilginin kesinliği ve bağlayıcılığı konusunda fikir birliği vardır. Zira dini bilginin neredeyse tamamı Peygamber'in haberi olan vahye dayanmaktadır ve şayet bu bilgi kesin bir bilgi kabul edilmezse dini düşünce kökten sarsılacaktır.³⁰

Fitrat yani fitrî bilgi bu bilgi türlerinden; irademiz dışında bünyemizde bulunan ve kendimizden uzaklaştıramayacağımız bilgi türü olan zaruri bilgi³¹ içerisinde zikredilir. Bu bağlamda zaruri bilgi kendi içerisinde çeşitli tasniflerle ele alınmıştır. En yaygın iki tasniften biri olan Cürcanî'nin tasnifine göre zaruri bilgi; vicdaniyat, hissiyyat ve bedihiyyat olarak üçe ayrılır. İşte fitriyyat olarak zikredilen fitri bilgi; bu türlerden; herhangi bir çabaya bağlı olmadan hemen meydana gelen anlamında olan bedihi bilgilerden biri olarak aktarılır.³² Bir diğer tasnifte ise fitrat yine zaruri bilgilerin içerisinde ama bu sefer müstakil bir başlık olarak zikredilerek yer alır. Bu tasnife göre ise zaruri bilgiler; evveliyât, müşahedât, mücerrebât, hadsiyyât, bedihiyyât, mütevatirât ve fitriyyât olarak yedi grupta incelenir.³³ Bu tasnifleri değerlendiren Arapgirli Hüseyin

²⁶ Bkz. Muhammd b. Tayyib Bâkılânî, *Kitâbü't-temhîd*, ed. Mahmud Muhammed Hudayri (Kahire: Darü'l-Fikr'il-Arabi, 1947), 35.

²⁷ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *eş-Şâmil*, ed. Ali Sami Neşşar (İskenderiye, 1969), 111.

²⁸ Bkz. Mustafa Çağrı, "Zarûriyyat", *DİA* (İstanbul, 2013).

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 7; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, ed. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran, 1981), 33.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Taftazânî, *Şerh'ul-Akaîd* (İstanbul, 1976), 30; Mustafa Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri" XLVII/2 (2007); Özden Kanter Ekinci, "Haberin Bilgi Değeri" 7/1 (2009).

³¹ İbn Ahmed Kadî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse (Mutezile'nin Beş İlkesi)*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1 (Metin-Çeviri): 80.

³² Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürcanî, *Şehu'l-mevâkif (Metin-Çeviri)*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1: 123-124.

³³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Çağrı, "Zarûriyyat".

Avni, zaruriyattan en güvenilir olanların bedihiyyat ve fitriyyat olduğunu zira bu ikisinin herhangi bir vasıta olmaksızın bilgiye kaynaklık ettiklerini söyler.³⁴

Bu bilgiler ışığında fıtratın bilgi kaynakları içerisindeki yerinin; zaruri bilgilere kaynaklık eden, “havas-ı hamse-i zahire” olarak da isimlendirilen duyu bilgisi içerisinde olduğu görülmektedir. Kelam alimleri için duyu bilgisi ise, aklın marifetullahı ulaşması yolunda; akla zaruri bilgiler sunan bir kaynak olması hasebiyle önem arz etmektedir. Zira Bakıllani’ye göre bilgi elde etmenin en temel amacı da Allah’ı bulmaktır.³⁵ Duyuların kaynaklık ettiği zaruri bilgiler olmaksızın aklın yaratıcısını bulması ise mümkün görülmemektedir.³⁶ O halde konumuz olan fıtratın işlevi; tanım yapılrken de vurgulandığı üzere Allah’ın lütfuyla, insanın yaratılışına yerleştirilmiş Allah’ı bulmaya yönelik bir meyil olmasıdır.

Fıtratı, dolaylı olarak değil doğrudan bir kaynak olarak zikreden İslam alimi İbn Teymiyye’ye (ö. 1328) göre ise Allah’ın bilinmesi; irademiz dışında gerçekleşen ve bizlere fitri olarak verilen bir özelliktir.³⁷ İbn Teymiyye bu görüşünü Cahız’dan aldığını da eserinde belirtmiştir.³⁸ Ona göre, sonradan var edileni bilmek, var edenin varlığını bilmeyi zorunlu kılar ve bu bilis zaruridir.³⁹ Bu bağlamda da İbn Teymiyye için fıtrat, hiçbir çıkarımsal süreç geçirilmeden doğrudan bilgi edinilen bir kaynaktır.⁴⁰ İbn Teymiyye bununla da kalmamış, kelimaların fıtratı bir bilgi kaynağı olarak görmediklerini ve bunu bir delil olarak ortaya koyabilmek için çalıştıklarını da söylemiştir. Hâlbuki ona göre ortada olan bir şeyi çıkarmak ise tutarsız bir çabadır.⁴¹

³⁴ Hüseyin Avnî, “İlm-i Kelam- Aksam-ı İlm-”, aban 1338, 1624; Ayrıca bkz. Mustafa Bozkurt, “Arapkirlî Hüseyin Avnî’de Bilgi, Bilginin Kaynakları ve Değeri” 16/1 (2018): 97-98.

³⁵ Bkz. Muhammd b. Tayyib Bâkılânî, *el-İnsâf fimâ yecibu i’tikâduhû velâ yecuzû’l-cehlu bihi*, ed. İmamuddin Ahmed Haydar (Beyrut, 1986), 14-21.

³⁶ Bkz. İbn Fûrek, *Makalatu Ebu’l Hasen el-Eş’âri*, ed. Ahmed Abdurrahim es-Sayih (Kahire, 2005), 6; Mâtûrîdî, *Kitabü’t-tevhid*, 10.

³⁷ Ebu’l Abbas Takıyüddin Ahmet b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Der-u tearuz el-akl ve’l-nakl*, ed. Muhammet Reşat Salim (Beyrut: Daru’l-Künuzi’l-Ebediyye, 1978), VII: 352.

³⁸ İbn Teymiyye, *Der-u tearuz el-akl ve’l-nakl*, VII: 408.

³⁹ Ebu’l Abbas Takıyüddin Ahmet b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Külliyat*, trc. Komisyon (İstanbul: Tevhid Yayınevi, 1987), 1: 114-115.

⁴⁰ Wael B. Hallaq, “Tanrı’nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye”, trc. Hasan Basri Yel, 1 (2007): 232.

⁴¹ İbn Teymiyye, *Der-u tearuz el-akl ve’l-nakl*, VII: 424.

Ancak yapılan araştırmalar göstermiştir ki; İbn Teymiyye'nin bu iddiası tam olarak doğru değildir. Zira zikredildiği üzere zaruriyyât içerisinde ele alınan fitrî bilgi, kelamcılar tarafından kabul edilen bir bilgi kaynağı olmakla kalmamış; isbat-ı vacipte dahi müstakil bir delil olarak kullanılagelen bir delil olmuştur. Hatta Kaderî alim Gaylan ed-Dımaşkî'nin (ö.738 civarı) fitrî bilgiye ilk dikkat çeken alimlerden olması da bu iddiayı yersiz kılmaktadır.⁴² Buna göre Gaylan, imanı marifet olarak tanımlamış; marifetinse iki aşamalı olduğunu belirtmiştir. Aşamalardan birincisi; fitri bilgidir ve insan bu bilgiyle alemin ve kendisinin bir yaratıcısı olduğunu bilir ancak bu bilgi iman değildir. İnsan sonradan elde edilen bilgi olan, aşamalardan ikincisi olan kesbî bilgi ile iman etmiş olur.⁴³ Görüldüğü gibi Gaylan, fitri bilgiye dikkat çekmiş ve imanun oluşmasındaki ilk basamak olarak önemini vurgulamıştır.

4. BİR DELİL OLARAK FITRAT DELİLİ

Delil, Adetullah içerisinde olan ve zaruri olarak bilinemeyen şeylerin bilgisine doğru bir akıl yürütme yöntemi ile ulaştıran esaslar şeklinde tanımlanır.⁴⁴ Cüveyni delili, delil olduğu şeye taalluk eden, ona ulaştıran şeydir şeklinde ifade etmiştir.⁴⁵ Allah'ın varlığının bilgisine ulaştıran deliller, kelamda isbat-ı vacip konusu altında ele alınmış ve tarih boyunca din alimlerini ve düşünürleri meşgul eden bir konu olagelmiştir.⁴⁶ Ancak bu deliller tespit edilmeden önce; İslam kelamcılarının, Allah'ın varlığının ispatlanıp ispatlanamayacağı hususunda iki farklı görüş ileri sürdükleri belirtilir. Bunlardan birincisine göre, Allah'ın varlığını ispatlamaya gerek yoktur zira bu bilgi fitratlarda bulunmaktadır. Bu görüşü savunan Makdîsî'ye göre, belli bir seviyeye ulaşmış olan bütün milletler âlemdeki nizamı ve yaratılışı gördüklerinde bunların bir yaratıcısı

⁴² Recep Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik Ya da Nazârîlik Yönüyle Marifetullah" 5/1 (2005): 177.

⁴³ Ebu'l Hasan Ali b. İsmail b. İşhak Eş'ari, *Makalatü'l-islamiyyîn ve ihtilafü'l-musallin*, ed. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1995), 1: 130; Muhammed ibn Abdulkerim şehristanî, *el-Milel ve'l-nihal* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1998), 168.

⁴⁴ Bâkullânî, *Kitâbü't-temhîd*, 39; İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kit'abu'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi usûli'l-itikâd*, ed. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdulmun'im Abdulhamîd (Kahire: Matbatu's-Saadet, 1950), 8.

⁴⁵ Cüveynî, *eş-şâmil*, 107.

⁴⁶ Sait Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", *DİA* (İstanbul, 2000), 22: 495.

olduğuna hükmederler ve bu hükmetme hali fitraten olan, yaratılıştan gelen bir özelliktir.⁴⁷ İkinci görüşe göre ise, dış dünya gözlenerek ve tefekkür edilerek istidlali yollarla Allah'ın varlığı ispatlanabilir ve ispatlanmalıdır.⁴⁸ Hatta Kur'an'da da "Onun hak olduğu kendilerinde apaçık ortaya çıkana kadar; biz onlara hem dış dünyada hem de kendi içlerinde delillerimizi göstereceğiz."⁴⁹ şeklinde ifade edilen ayetle Allah, insanı akletmeye ve bu çabayla da kendisini bulmaya sevk etmektedir.⁵⁰ Kur'an'da bu ve benzeri pek çok ayetin⁵¹ olmasını yorumlayan âlimler, bunun sebebini Kur'an'ın son kitap olması ve hitap ettiği kitlenin içerisinde birçok kültüre ve dine ait insan olması sebebiyle; inananların ve inanması istenenlerin görüşlerinin sağlamaşması ve pekişmesi için olduğu kanaatine varmışlardır.⁵²

Allah'ın varlığını ispat etmek için İslam âlimlerince kullanılan deliller de ispatlanıp ispatlanamayacağını farklı sınıflandırmalarla aktarılması gibi, kitaplarda çeşitli gruplandırmalarla yer alırlar. Bunlardan birine göre isbat-ı vacib'e ait delilleri iki başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi yaşadığımız âlemden çıkarılabilecek fiziki delillerken; ikincisi ise insanın tabiat ve ruhundan esinlenerek elde edebileceği delillerdir.⁵³ Bu delillere âfâkî ve enfûsî deliller de denir.⁵⁴ Bir de Allah'ın varlığını ispat eden manevi deliller vardır ki bunlar; hayat ve ölüm delili, şuur-irade ve bilgi delili, kabul-i amme delili, ezeli hakikatler delili, ruhtan çıkartılabilecek deliller ve sadık rüyalar delili şeklinde Muhittin Bahçeci tarafından sıralanmıştır.⁵⁵ Bir diğer sınıflandırmaya göre ise; İslam kelamcılarının kullandıkları deliller; hudûs delili, imkân delili, gaye ve nizam delili, fitrat (kabul-i amme delili) ve ilm-i evvel delili olarak sıralanabilir-

⁴⁷ Mutahhir İbn Tahir Makdîsî, *El-Bed'-ve't-Tarih* (Bağdat: Mektebetü'l Müsenna, 1899), 1: 57-64.

⁴⁸ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam*, 5. Bs (Konya: Tekin Kitapevi, 2001), 158.

⁴⁹ Fussilet 41/53

⁵⁰ Nail Karagöz, "Hanefî- Maturidî Düşünce Akımında İsbat-ı Vacib'e ve İlahi Sıfatlara Yönelik İstidlaller" 15/2 (Adana 2015): 30.

⁵¹ Fatır 35/11; Zümer 39/6; Mürselat 77/20; Rum 30/24; Rahman 55/4; Nahl 16/66; Yasin 36/71; Zuhruf 43/5; Fatır 35/14; Mülk 67/3-4; Çaşiyeye 88/18-20; Rad 13/2-4

⁵² İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 165.

⁵³ Muhittin Bahçeci, "Allah'ın Varlığını İspat Eden Manevi Deliller", 3 (Kayseri 1986): 251.

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistemik Kelâm*, 3. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 127-129.

⁵⁵ Bahçeci, "Allah'ın Varlığını İspat Eden Manevi Deliller", 251.

ken⁵⁶; İslam filozoflarının kullandığı deliller ise; hudûs delili, imkân delili, gaye ve nizam delili, ilk sebep-ilk illet delili, hareket delili, ekmel varlık delili olarak sınıflandırılır.⁵⁷

Zikredildiği üzere Allah'ı bilme yollarından biri olarak telakki edilen fitrî delil; Kur'ân ayetlerine ve hadislere dayandırılmaktadır. Zira Allah'ın varlığı konusunda Kur'ân-ı Kerim'in benimsediği anlayış, "insana saygı" şeklinde ifade edilebilecek olan bir felsefeden kaynaklanmıştır. Allah, evrenin merkez varlığı kabul ettiği insanın gerek ferdi yüceliğinin gerekse hemcinsleriyle olan münasebetlerinin insani değerlere uygun bir şekilde gelişmesinin ancak Allah'a bağlılıkla mümkün olabileceğini ve bu bağlılık duygusunun onun yaratılışında mevcut olduğunu ifade etmiştir. ⁵⁸ Daha farklı bir ifadeyle Allah'ın varlığı ve birliği konularında Kur'ân-ı Kerim'in taşıdığı üslup ve kullandığı deliller, bu hususların, selim yaratılışı bozulmamış insanlar tarafından tabii olarak bilinip benimseneceği esasına dayanır.⁵⁹ İslam'da fitrat delili olarak adlandırılan bu delile Kur'ân-ı Kerim'de herkesin hatta her şeyin Allah'ı ululadığı ifade edilecek⁶⁰ dikkat çekilmiş, ayrıca semavi dinlerin ortak noktasını oluşturan hanif inancının, Allah tarafından insan türünün yaratılış özelliklerinden biri kılındığını ve bunun asla değiştirilemeyeceğini haber verilmiştir.⁶¹ Bu ayeti yorumlayan Elmalılı da, fitratın her daim hak yolu tercih ettiğini ve insanın asıl fitratının yaratıcısını tanımak olduğuna dikkat çekmiştir. Bu bağlamda ayette geçen "hanif" sözcüğünü de meyletmek anlamında zikrederek, fitrata yani Allah'ı bulmaya meyletmek şeklinde açıklamıştır.⁶² Zira Allah'ı bulmak için herhangi bir tefekküre dahi ihtiyaç yoktur çünkü insanlar zora düştüğünde ya da başları sıkıştığında hemen Allah'a sığınır. İşte bu davranış fitratın tezahürüdür ve ayette de bu durum vurgulanmıştır. Buna göre; "*İnsan bir sıkıntıya maruz kalınca, gerek yan yatarken gerek otururken veya ayakta iken bize yalvarıp yakarır. Fakat sıkıntısını giderdiğimiz zaman sanki uğradığı sıkıntıdan/dertten dolayı bize yalvaran kendisi değilmiş gibi (eski haline) geçer gider.*"⁶³ Elmalılı, bu kişilerin; bedihi bir şekilde

⁵⁶ Gölçük - Toprak, *Kelam*, 160; Ayrıca bkz. Arslan - Bozkurt, *Sistemik Kelâm*, 131-144.

⁵⁷ Gölçük - Toprak, *Kelam*, 172-175.

⁵⁸ Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA* (İstanbul, 1989), 2: 474.

⁵⁹ Topaloğlu, "Allah", 2: 473.

⁶⁰ İsra 17/44

⁶¹ Rum 30/30

⁶² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Yenda Yayıncılık, 2000), 6: 3822.

⁶³ Yunus 10/12

içlerinde bulunan Allah'ın varlığı bilgisinden yani fitratlarından uzaklaştıklarını söyler.⁶⁴

Fıtrat deliline dikkat çeken Gazzâlî'ye göre de Allah-u Teâla'nın varlığını ispatlamak için, insan fıtrati ve Kur'ân-ı Kerim'in delilleri, başka delil aramaya lüzum bırakmayacak derecede kuvvetli ve açıktır.⁶⁵ Fıtratın önemine binaen hadislere de yer veren Gazzâlî, Peygamberimizin "İnsanlar hanif, temiz tabiatlı olarak yaratıldı, daha sonra şeytan onları aldattı"⁶⁶ ve "her doğan fıtrat üzere doğar"⁶⁷ hadislerini de delil olarak göstererek, doğruyu bulmaya istidatlı olan fıtrata dikkat çekip; insanoğlunun hepsinin kalbinin hakikati bulmaya müsait olduğunu söylemiştir.⁶⁸ Fakat bu hakikati bulmaktan kalbi alıkoyan ve kalbin hakikate ermesine mani olan sebepler olduğuna da dikkat çeken Gazzâlî, peygamberleri de nefslerin doktoru ve halkı sahih fıtrata çağırın davetçiler olarak tanımlamıştır.⁶⁹ Öte yandan Gazzâlî, "her insan fıtrat üzere doğar" ifadesinin sadece peygamberler için olduğunu algılayanları da eleştirerek; "bu hallerin peygamberlere mahsus olduğu zannedilmesin. Zira bütün insanların cevheri, fıtratta buna uygundur. Şöyle ki; hiçbir demir yoktur ki, kendisinden saf halinde iken alemin görüntüsünü içine alan bir ayna yapılmaz. Ancak pas, onun cevherine işler ve onu ziyan eder. Bunun gibi, dünya hırsı, şehvet ve günahların galip geldiği ve yerleştiği bir kalp buna kavuşamaz. Kir ve pas derecesine iner. Böylece bu liyakat ve uygunluğu gider. Hadis-i şerif'te "her çocuk fıtrati üzerine doğar. Sonra babaları ve anneleri onları Yahudi, Hristiyan ve putperest yaparlar." buyuruldu" demiştir.⁷⁰ Başka bir ifadeyle bu görüşünü temellendirmek isteyen Gazzâlî bunun için "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Hepsi: Elbette hepimiz şahadet ederiz ki, sen bizim Rabbinizsin!.. dediler." (Araf 7/172) ayetini delil göstererek, akli olan herkesin ikinin birden çok olduğunu bilmesi gibi Allah'ı da bilebileceğini söyler ve bunların insanların fıtratından olduğuna dik-

⁶⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Yenda Yayıncılık, 2000), 4: 2323-2324.

⁶⁵ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gâzzâlî, *İhya-U'ulumi'd-Din* (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1967), 1: 144; Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gâzzâlî, *İhya-U'ulumi'd-Din*, trc. Ahmed Serdaroğlu (Ankara: Bedir Yayınevi, 1975), 1: 269.

⁶⁶ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 2: 162.

⁶⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 2: 275.

⁶⁸ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gâzzâlî, *İhya-u'ulumi'd-din* (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1967), 3: 20.

⁶⁹ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gâzzâlî, *Eyyühe'l-Veled, Ledünni İlim Risalesi, Mişkâtü'l-Envar*, trc. A.Cüneyt Köksal (İstanbul: Sufi Kitap, 2012), 63.

⁷⁰ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gâzzâlî, *Kimya-yı Saadet*, trc. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979), 27.

kat çeker.⁷¹ Ayrıca Gazzâlî el-*Hikmetu fî Mahlûkâtillah* (hikmetler kitabı) kitabında insanın yaratılışındaki hikmetlerden bahsederken de; Allah'ın insanı, yaratıcısını bilecek şekilde vasıflarla donatarak yarattığını vurgulayarak ⁷² fitrata "kendi nefislerinizde de (yaratılışımızda da) ibretler vardır, görmüyor musunuz?" (Zariyat 51/21) ayetiyle dikkat çekmiştir.

Ayet ve hadislerle zikredildiği şekillerle temellendirilen fitrî delil, ilk dönem kelam âlimlerinden olan Cahız'ın da kullandığı bir delil olmuştur. Cahız'a göre, Allah'ın varlığını bilmek doğuştan gelen bir özelliktir ve bununla emrolunmadan da akıl sahibi herkes fitraten bunu bilir.⁷³ Bununla beraber Ehli Sünnet alimlerince de fitrî delile dikkat çekildiği görülmüştür. Zira Eş'ari alim Şehristani, insan fitratında yüce bir yaratıcı fikrinin sabit olduğunu söylerken⁷⁴; Matürîdî alim İbn Ebi'l-İzz de, insanın fitraten zaruri bir şekilde yaratıcısının varlığını bildiğine dikkat çekmiştir.⁷⁵

Tüm bu zikredilenler ışığında insanlardaki fitri Allah inancını şöyle ifade etmek de mümkündür: Her düşünebilen insan, kendisini akıl sahibi, gören, işiten, gücü yeten bir canlı şeklinde algılar. Buna karşılık başlangıçsız ve sonsuz olmadığını, varlığının kendi başına gerçekleşmediğini, aksine hayatın amillerinden kâinatın aslına kadar birçok şeyi bilmediğini ve mükemmel olmadığını bilir. Kendisinde mevcut vasıfların yokluktan kaynaklanmadığını, çünkü yokluktan vücuda gelmenin imkânsızlığını bilir ve anlar. ⁷⁶ Yani Allah inancı, insanın istediği, fitratının derinliklerinde aradığı bir şeydir ve din insanın fitratıyla aradığı ve kendisine koştığı bu şeyi getirmiştir. Diğer bir ifadeyle insanda Allah'a ulaştıran bir fitrat vardır ve peygamberlerin getirdiği de, bu fitratın çağrısına ve insanın derinliklerinde gizlenmiş olan bu istek ve arzuya icabet eder.⁷⁷

⁷¹ Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, 27.

⁷² Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Hikmetler Kitabı (el-Hikmetu fî mahlûkâtillah)*, trc. Halil Kendir (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2007), 74.

⁷³ İbnü'l Murtazâ, *Kitâbü tabakâti'l-Mutezile*, ed. Susanna Diwald Wilzer (Beyrut: Dâru Mektbeti'l Hayat, t.y.), 68; İbn Ferra Muhammed b. Huseyn Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, ed. V.Z. Harrad (Beyrut, 1974), 30.

⁷⁴ Muhammed ibn Abdulkerim Şehristanî, *Kitab-ı nihâyetü'l-ikdâm fi-ilmü'l-keâm*, ed. Abdulkerim Şeybanî (Londra, 1939), 125.

⁷⁵ İbn Ebi'l-İzz, *Usûlü'l-akîdeti'l-İslamiyye* (Beyrut, 1988), 118-119.

⁷⁶ M. Sait Özervanlı, *Kelam'da Yenilik Arayışları* (İstanbul: İsam Yayınları, 1998), 79.

⁷⁷ Yener Öztürk, "İnsan ve Fitrat", 5 (Şanlıurfa 1999): 329.

5. MARİFETULLAH BAĞLAMINDA FITRAT- MÜKELLEFIYET İLİŞKİSİ

Allah'ın bilinmesi konusu, itikadi konuların odak noktasında olan ve İslam alimlerinde de vücutiyeti konusunda ittifak edilmiş olan bir mevzudur.⁷⁸ Zira Bâkılânî'de kelimcilerin mükellefin ilk görevi olarak marifetullahı kabul ettiklerini söylemiştir.⁷⁹ Ancak bu mükellefiyetin vücutunun aklen mi yoksa şer'î mi olduğu konusunda bir ittifak söz konusu değildir.⁸⁰ Hatta Ehli Sünnet'in iki büyük kolu olan Eş'ari ve Matürîdî'lerin ayrıldıkları mevzulardan birisi de bu konudur. Bir önceki başlıkta da zikredildiği üzere Allah'ın varlığının bilinmesi konusunda bir delil olarak kabul edilen fitrat bilgisinin, mükellef kılma hususundaki konumu bu başlığımızın konusu olacaktır. Bu bağlamda fitratın değeri sadece bir bilgi kaynağı olmasından mı ibarettir yoksa insanların bir olan yaratıcıyı bulmaları konusunda mükellef kılınabilmeleri için bir vasıta olarak kabul edilebilir mi ve Allah'ın bilgisine kaynaklık eden fitrat neden Eş'arilerce bir mükellefiyet konusu olarak zikredilmemiştir sorularına cevap aranacaktır.

Sözlükte; muhatapı külfet altında bırakmak, yapılması yahut yapılmaması konusunda zorluk olan bir şeye teşvik etmek ve birine yapılması zor olan bir işi yüklemek gibi anlamlara gelen "teklif" kavramı⁸¹, terim olarak ise; Allah'ın kullarını bir işi yapma ya da yapmama konusunda yükümlü tutması anlamına gelir.⁸² Mükellef ise bu teklifle muhatap olan, sorumlu tutulan, söz ve fiillerine şer'î sonuçlar bağlanan kimse olarak tanımlanır.⁸³

Teklif konusu öncelikle yüce Allah'ın bir fiili olması açısından Kelâm'a konu olmuştur. Teklifin Allah açısından adaletli olup olmadığı, teklif etmenin

⁷⁸ Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir Abdulkahir Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 26; Şehristânî, *el-Milel ve'l-nihal*, 54; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 165.

⁷⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf fimâ yecibu i'tikâduhû velâ yecuzû'l-cehlu bihi*, 13.

⁸⁰ Ali b. Muhammed Seyfuddin Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûlu'd-dîn*, 2. (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004), 1: 82.

⁸¹ Cürçânî, *Ta'rîfât*, 58; Rağîb el-İsfâhânî, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'ân*, 439; Topaloğlu - Çelebi, 310.

⁸² Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", *DİA* (İstanbul, 2011), 40: 385.

⁸³ Bkz. Mustafa Bozkurt, "Eş'ârî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Teklif Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi", *Uluslararası İmam Eş'ârî ve Eş'ârilik Sempozyumu Bildirileri (Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)* (İstanbul: Beyan Yayınevi, 2014), 1: 154.

veya teklifi gerektiren şartların Allah'a vâcip olup olmadığı, güç yetirilmeyen şeyin teklif edilmesinin caiz olup olmadığı gibi hususlar konuyla ilgili olarak tartışılmıştır.⁸⁴ Teklif konusu Kelam tarihinde ayrıca marifetullah konusu içerisinde vücubiyetle irtibatlı bir şekilde de ele alınmıştır ki çalışmamızda da bu bağlamda ele alınacaktır.

Kelamcılara göre marifetullah mükellefin ilk görevidir.⁸⁵ Ancak Ehl-i Sünnet'in büyük iki kolu olan Maturidiler ve Eş'ariler'in ayrıldığı konulardan birisi de işte bu marifetullah hususundaki mükellefiyet mevzusudur.⁸⁶ Maturidiler'in çoğu ve Mutezili alimler marifetullahı şer'en değil aklen vacip kabul ederken; Eş'ariler marifetullahın ancak şer'en vacip olabileceğini savunmuşlardır.⁸⁷ Buna göre; Mutezile ve Mâtürîdî'lerin çoğuna göre marifetullah akli bir mükellefiyet getirirken; Eş'ariler için nakli bir mükellefiyet unsurudur. Peki, zaruriyâttan olduğu zikredilen fitri bilgi ile insanın yaratıcısını bulmaya meyilli yaratıldığı konusunda hemkifir olan alimlerin, insanın özüne yerleştirilmiş olan; aklın işleyip amacına (marifetullaha) ulaşmasını sağlayacak fitri delili kabullerine rağmen, mükellefiyet konusunda ayrılığa düşme nedenleri nedir?

Aslen bu konunun odak noktası, aklın yükümlü kılma ve değerleri tespit etme yetkisinin bulunup bulunmaması mevzusudur. Mükellefiyet konusunda akli vücub kaynağı kabul eden Mu'tezili alim Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın insanı iyiyi ve kötüyü ayırt edecek şekilde fıtraten donatılmış bir şekilde yarattığını⁸⁸; bu bağlamda da ilahi bir emir gelmese dahi insanın fitri donanımı sayesinde sorumlu tutulacağını söylemiştir.⁸⁹ Yani o, insanların fitri bilgileriyle Allah'ı bulmakta mükellef kıldıklarını savunmuştur.⁹⁰ Yine Mu'tezili alimler Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Hâşim de, marifetullahın akli bir vücubiyeti bulunduğunu

⁸⁴ Arslan - Bozkurt, *Sistemantik Kelâm*, 288.

⁸⁵ Bâkallânî, *el-İnsâf fimâ yecibu i'tikâduhû velâ yecuzû'l-cehlu bihi*, 13; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 26; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 165.

⁸⁶ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 72.

⁸⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 119-120; Cüveynî, *Kit'abu'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi usûli'l-itikâd*, 8.

⁸⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhîd ve'l-adl (Teklîf)*, ed. Muhammed Khodor Nabha (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), XI: 176.

⁸⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhîd ve'l-adl (Teklîf)*, XI: 188.

⁹⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhîd ve'l-adl (el-Aslah, İstihaku'z-zem, et-Tövbe)*, ed. Muhammed Khodor Nabha (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), XIV: 153.

savunurlar. Onlara göre, insan hem aklen hem de şer' en Allah'ı bulmakla mükelleftir.⁹¹

Aynı minvalde görüş bildiren Mâtürîdî'de insanın kendi yaratılışına bakarak Allah'ın varlığına ulaşabileceği görüşünü zikretmiştir.⁹² O fitratın, tevhidin en büyük şahidi olduğunu; akliselim düşünebilen herkesin de engelsiz bir şekilde Allah'ın varlığına ulaşabileceğini ve bundan sorumlu olduğunu belirtmiştir.⁹³ Matürîdîlere göre, bir peygamberin tebliği olmasa da insanın Allah'ı bilmesi vaciptir. Çünkü akıl, Allah'ı bilme gücünde yaratılmıştır. Matürîdîlere göre, eğer Allah insanlara bir peygamber göndermemiş bile olsaydı, insanların akılları ile Allah'ın varlığını, birliğini ve Allah'ın hayat, ilim, kudret, irade vb. sıfatlarla vasıflandığını ve âlemin yaratıcısı olduğunu bilmesi elbette vacip olurdu.⁹⁴ Görüldüğü gibi fitrî bir donanımla insanların tabiatlarına yerleştirilen akıl, Matürîdîlerce de mükellef tutulma gerekçesi olarak kabul edilmiştir.

Zikredilen iki görüşten farklı bir görüş serdeden Eş'âriler ise vacibi, Allah'ın emrettiği ve terk edildiğinde azaba sebep olan şey⁹⁵ şeklinde tanımlayarak; aklın hiçbir şeyin vücubiyetini kendi başına kavrayamayacağını bu sebeple de bir şeyin vacip olabilmesi için ancak şeriat ile bunun sabit olması gerektiğini söylemişlerdir.⁹⁶ Bu bağlamda Allah'ı bilme güdüsünün insanda bulunduğu konusunda fikir birliği içerisinde olan Eş'âriler⁹⁷, bu güdünün mükellef kıldığını yalnızca marifetullahın bilgisinin hasıl olmasında temel olduğunu zikretmişlerdir.⁹⁸ Bu bağlamda Eş'ârilere göre, Allah'ı bilmek aklen değil şer'an vaciptir. ⁹⁹ Akıl, yalnız ilahi emirleri anlamak için bir alettir. Peygamber gönderilmeden akıl, Allah'ı ve diğer dini hükümleri anlayamaz ve dolayısıyla bunlar

⁹¹ Kadî Abdulcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, ed. Seyyid Azmi (Kahire, t.y.), 33.

⁹² Muhammed ibn Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Ali Haydar Ulusoy (İstanbul: Mizan Yayınları, 2008), 6: 104-106.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2008, 6: 107.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhid*, 10.

⁹⁵ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahreddin Razî, *Mefâti'hü'l-gayb* (Daru'l-Fikir, 1981), XX: 173.

⁹⁶ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, ed. M. Zahid Kevseri (Kahire, 1948), 59-63.

⁹⁷ Şehristânî, *Kitab-ı nihâyetü'l-ikdâm fi-ilmü'l-ke'lâm*, 371.

⁹⁸ Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, 59; Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, 21; Şehristânî, *Kitab-ı nihâyetü'l-ikdâm fi-ilmü'l-ke'lâm*, 571.

⁹⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 5; İbn Fûrek, *Makalatu Ebu'l Hasen el-Eş'âri*, 30.

onun üzerine vacip olmaz.¹⁰⁰ Eş'âriiler için Allah mucip, Peygamber muhbir, akıl ise muharrif olandır. Yani Allah'ın bilgisine akılla erişilir ancak bunun vacipliği şeriatla olur.¹⁰¹ Bu bağlamda görüş bildiren Eş'âri alim Gazzâlî'ye göre, akıl şeriatla doğru yolu bulamaz ve akıl ile şeriat birbirini tamamlayan iki önemli unsurdur.¹⁰² Şeriatı bildiren peygamberler ise nefislerin doktoru, halkı sahih fitrata çağırır kimselerdir.¹⁰³

Vücubiyet konusunda, Eş'âri ve Matürîdîlerle Mu'tezililerin ayrımının en net özeti ise şudur; Eş'âriiler marifetullah'ın akli oluşunu nakil ile vücubiyetlendirirken; Matürîdîler ve Mu'tezililer akli doğrudan marifetullah ile sorumlu kılmışlardır.

6. SONUÇ

Anlam alanından başlayarak, bir bilgi kaynağı olması, bir delil olması ve en sonda da teklif konusundaki rolü bağlamında genel bir çerçeve çizmeye gayret ederek ele aldığımız "fitrat" konusu ile alakalı olarak gördük ki; insanın hayatı boyunca içsel olarak tatmin olmak istediği, en büyük gayesi diyebileceğimiz kendini anlamlandırma çabasının özünde fitrat kavramı yer almaktadır. Zira kendini anlamlandırmak isteyen insan, bunu her şeyden önce kendini temel alarak gerçekleştirebilir ki bu da tabiatını kavramakla, ona bu tabiatı bahşeden yaratıcının hakikatini bulmakla başlar.

İşte bu noktada insana, yaratıcısını bulma konusunda meyil diyebileceğimiz bir yönelim sağlayan, zaruriyâttan zikredilen fitri bilgi, isbat-ı vacipte de müstakil olarak kullanılan bir delil olması hasebiyle önem arz etmektedir. Bununla beraber sorumluluk konusuna gelindiğinde ise, Allah'ın varlığının bulunmasında ve bilinmesinde bir delil olduğu hususunda ittifak olan fitrat, bu sefer fırkalar arasında ittifak meydana getirememiştir. Bunda ise mezheplerin vacip kavramına yaklaşımları hem de akli, kelam sistemlerindeki konum-

¹⁰⁰ Ebu'l Hasan Ali b. İsmail b. İshak Eş'ari, *Risaletün fi ihtisânî'l-havz fi ilmi'l-kelam*, ed. Yusuf Mekarji (Haydarâbâd: Matbaatü meclis-i Daireti'l-Mearifî'n-Nizamiyye, 1971), 93-94.

¹⁰¹ Cüveynî, *Kit'abu'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi usûli'l-itikâd*, 8; Bkz. Mehmet Şaşa, "Kelâm Ekol-leri Bağlamında Marifetullahın Vücubiyet Kaynağı" 5/1 (2018): 76; Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gâzzâlî, *el-İktisad fi'l-itikâd* (Beyrut, 1962), 85-86.

¹⁰² Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gâzzâlî, *El-İktisad fi'l-itikad* (Ankara: AUİF Yayınları, 1962), 166-167.

¹⁰³ Gâzzâlî, *Eyyühe'l-Veled, Ledünni İlim Risalesi, Mişkatü'l-Envar*, 63.

landırmaları rol oynamış, mükellefiyet konusunda görüş ayrılıklarına düşmelerine neden olmuştur.

7. KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. Trc. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Akçay, Mustafa. "İman'ın oluşumunda Fitrat'ın Rolü". SDÜİFD, 1 (Isparta 1996).
- Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddin. *Ebkâru'l-efkâr fi usûlu'd-dîn*. 2. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Ardoğan, Recep. "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik Ya da Nazârîlik Yönüyle Marifetullah" 5/1 (2005).
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistematiik Kelâm*. 3. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Avnî, Hüseyin. "İlm-i Kelam- Aksam-ı İlm-". aban 1338.
- Âyni, Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-. *Umdetu'l kârî şerhu sahihi'l Buhârî*. Ed. Muhammed Mahmut el-Halebî. 1972.
- B. Hallaq, Wael. "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye". Trc. Hasan Basri Yel. 1 (2007).
- Bağdadî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir Abdulkahir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Bahçeci, Muhittin. "Allah'ın Varlığını İspat Eden Manevi Deliller". 3 (Kayseri 1986).
- Bâkılânî, Muhammd b. Tayyib. *el-İnsâf fimâ yecibu i'tikâduhu velâ yecuzû'l-cehlu bihi*. Ed. İmamuddin Ahmed Haydar. Beyrut, 1986.
- Bâkılânî, Muhammd b. Tayyib. *Kitâbü't-temhîd*. Ed. Mahmud Muhammed Hudayri. Kahire: Darü'l-Fikr'il-Arabi, 1947.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l Muin En-Nesefi Örneği". XVIII (2003).
- Bozkurt, Mustafa. "Arapkirlili Hüseyin Avnî'de Bilgi, Bilginin Kaynakları ve Değeri" 16/1 (2018).
- Bozkurt, Mustafa. "Eş'âri ve Kâdî Abdülcebbâr'ın Teklif Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi". *Uluslararası İmam Eş'âri ve Eş'ârilik Sempozyumu Bildirileri (Sirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*. 1. İstanbul: Beyan Yayınevi, 2014.
- Bozkurt, Mustafa. "Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi" XII/1 (2008).
- Bozkurt, Mustafa. "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri" XLVII/2 (2007).
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahihi'l-Müslîm*. Ed. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1954.

- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Şehu'l-mevâkif (Metin-Çeviri)*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Ta'rîfât*. Beyrut: Alimü'l-Kütüb, 1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*. Ed. M. Zahid Kevseri. Kahire, 1948.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil*. Ed. Ali Sami Neşşar. İskenderiye, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kit'abu'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi usûli'l-itikâd*. Ed. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdulmun'im Abdulhamîd. Kahire: Matbatu's-Saadet, 1950.
- Çağrı, Mustafa. "Zarûriyyat". *DİA*. İstanbul, 2013.
- Düzgün, Şaban Ali. "İnsanın Yetkinliğinin Teolojik Olarak Temellendirilmesinin İmkânı" 2 (t.y.): Ankara 2005.
- Ebû Davud, Süleyman İbn Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Davud*. Beyrut: Daru'l-Mağni, 1997.
- Ebû Ya'lâ, İbn Ferra Muhammed b. Huseyn. *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. Ed. V.Z. Harrad. Beyrut, 1974.
- Eş'ari, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail b. İshak. *Makalatü'l-islamiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn*. Ed. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1995.
- Eş'ari, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail b. İshak. *Risaletün fi ihtisânî'l-havz fi ilmi'l-kelam*. Ed. Yusuf Mekarji. Haydarâbâd: Matbaatü meclis-i Daireti'l-Mearifî'n-Nizamiyye, 1971.
- Evgin, Abdulkadir. "Fıtrat" Kavramı ve 'İslam Fıtratı' Söyleminin Tenkidi" 1 (Kahramanmara 2003).
- Gâzzalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisad fi'l-itikâd*. Beyrut, 1962.
- Gâzzalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *El-İktisad fi'l-itikad*. Ankara: AUİF Yayınları, 1962.
- Gâzzalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Eyyühe'l-Veled, Ledünni İlim Risalesi, Mişkâtü'l-Envar*. Trc. A.Cüneyt Köksal. İstanbul: Sufi Kitap, 2012.
- Gâzzalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Hikmetler Kitabı (el-Hikmetu fi mahlûkâtillah)*. Trc. Halil Kendir. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2007.
- Gâzzalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhya-U'ulumî'd-Din*. Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1967.
- Gâzzalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhya-u'ulumî'd-din*. Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1967.
- Gâzzalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhya-U'ulumî'd-Din*. Trc. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Bedir Yayınevi, 1975.

- Gâzzalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kimya-yı Saadet*. Trc. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. 5. Bs. Konya: Tekin Kitapevi, 2001.
- Hökekleli, Hayati. "Fitrat". *DİA*. İstanbul, 1996.
- İbn Abdülber, en-Nemerî. *et-Temhîd*. Tıtvan, 1987.
- İbn Abdülber, en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*. Ed. Said Ahmed E'rab. Tıtvan: Vezaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1990.
- İbn Ebi'l-İzz. *Usûlü'l-akâdeti'l-İslamiyye*. Beyrut, 1988.
- İbn Fûrek. *Makalatu Ebu'l Hasen el-Eş'âri*. Ed. Ahmed Abdurrahim es-Sayih. Kahire, 2005.
- İbn Hanbel, Ahmed ibn Muhammed. *el-Müsned*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1978.
- İbn Hâzm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmet b. Said ez-Zahiri. *Kitab-ul fasl fi'l milel ve'l ehvâi ve'n-nihal*. Bağdad: Mektebet'ül- Müsenna, 1903.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesir. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. Ed. Sâmi b. Muhammed Selâme. Riyad: Daru Tayyibe, 1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-arab*. Ed. Yusuf Bikai - İbrahim Şemseddin - Nadal Ali. Beyrut: ed-Darü'l-Mutavassitiyye lin-Neşr, 2005.
- İbn Teymiyye. *Der'u te'ârûdi'l-akl ve'n-nakl*. Kahire: Daru'l Hadis, t.y.
- İbn Teymiyye, Ebu'l Abbas Takıyüddin Ahmet b. Abdulhalim. *Der-u tearuz el-akl ve'l-nakl*. Ed. Muhammed Reşat Salim. Beyrut: Daru'l-Künuzi'l-Ebediyye, 1978.
- İbn Teymiyye, Ebu'l Abbas Takıyüddin Ahmet b. Abdulhalim. *Külliyat*. Trc. Komisyon. İstanbul: Tevhid Yayınevi, 1987.
- İbnü'l Esir, Ebu's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed. *en-Nihaye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*. Ed. T.Ahmed Zavi - M. Muhammed Tanahi. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- İbnü'l Murtazâ. *Kitâbü tabakâti'l-Mutezile*. Ed. Susanna Diwald Wilzer. Beyrut: Dâru Mektbeti'l Hayat, t.y.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelam*. Ed. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran, 1981.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhîd ve'l-adl (Teklîf)*. Ed. Muhammed Khodor Nabha. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhîd ve'l-adl (el-Aslah, İstihaku'z-zem, et-Tövbe)*. Ed. Muhammed Khodor Nabha. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kadî Abdulcebbar. *el-Muhît bi't-teklîf*. Ed. Seyyid Azmi. Kahire, t.y.
- Kadî Abdulcebbar, İbn Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse (Mutezile'nin Beş İlkesi)*. Trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kanter Ekinci, Özden. "Haberin Bilgi Değeri" 7/1 (2009).

- Karagöz, Nail. "Hanefî- Maturidî Düşünce Akımında İsbat-ı Vacib'e ve İlâhi Sıfatlara Yönelik İstidlaller" 15/2 (Adana 2015).
- Karaman, Fikret. *İslam İnanç Esasları*. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Makdisî, Mutahhir İbn Tahir. *El-Bed'-ve't-Tarih*. Bağdat: Mektebetü'l Müsenna, 1899.
- Mâtûridî, Muhammed ibn Muhammed. *Kitabü't-tevhid*. Ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2003.
- Mâtûridî, Muhammed ibn Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Ed. Ali Haydar Ulusoy. İstanbul: Mizan Yayınları, 2008.
- Mert, Muhit. "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi" XLIV/1 (2003).
- Nesefî, Meymun b. Muhammed. *Tabsirâtü'l edille fi usûlî'd-dîn*. Ed. Hüseyin Atay. 2. Bs. Ankara: DİB Yayınevi, 2004.
- Özerverli, M. Sait. *Kelam'da Yenilik Arayışları*. İstanbul: İsam Yayınları, 1998.
- Özerverli, Sait. "İsbât-ı Vâcib". *DİA*. İstanbul, 2000.
- Öztürk, Yener. "İnsan ve Fitrat". 5 (anlıurfa 1999).
- Rağîb el-İsfâhânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'ân*. Ed. Muhammed Seyyid Keylanî. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1961.
- Razî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahreddin. *et-Tefsirü'l-kebîr - Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l Fikr, 1994.
- Razî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtihü'l-gayb*. Daru'l-Fikr, 1981.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *DİA*. İstanbul, 2011.
- Şaşa, Mehmet. "Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücubiyet Kaynağı" 5/1 (2018).
- Şehristânî, Muhammed ibn Abdülkerim. *el-Milel ve'l-nihal*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1998.
- Şehristânî, Muhammed ibn Abdülkerim. *Kitab-ı nihâyetü'l-ikdâm fi-ilmü'l-keâm*. Ed. Abdülkerim Şeybanî. Londra, 1939.
- Taftazânî. *Şerh'ul-Akâid*. İstanbul, 1976.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah". *DİA*. İstanbul, 1989.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Ulutürk, Veli. *Kur'ân-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Yenda Yayıncılık, 2000.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 12 Sayı (Issue 1) Bahar - (Spring) 2021

ARAşTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.913236

Gönderim Tarihi: 11.04.2021 | Kabul Tarihi: 20.06.2021

Hanyalı Nûrî Osman Divanı'nda Celvetîlik*

- *Jilwatiyya in Hanyali Nûrî Osman's Divan* -

Edibali Karabıyık**

Atf/Citation: Karabıyık, Edibali. "Hanyalı Nûrî Osman Divanı'nda Celvetîlik/ Jilwatiyya in Hanyalı Nûrî Osman's Divan". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020-1): 143-162.

Öz:

Girit adası, konum itibarıyla Ege Denizi ve Akdeniz'in keşiştiği bir noktadadır. Bu özelliğiyle, tarih boyunca Ege ve Akdeniz'i kontrol altında tutmak isteyen devletlerin hedefinde olmuştur. Kurulduğu günden itibaren hızlı bir fetih politikası yürüten ve karadaki gücünü denizlere de taşımak isteyen Osmanlı Devleti de Girit'in bu stratejik konumunu kullanmak için adaya sahip olmak istemiştir. İstanbul'un fethini müteakip, ada sık sık Türk akınlarına uğramış fakat bu teşebbüsler fetihle sonuçlanamamıştır. Girit'in baştan başa fethi ancak 17. yüzyılın ikinci yarısında mümkün olabilmemiştir. Tabii, bir bölgeyi ele geçirmek demek, oraya kısa bir sürede tam anlamıyla hükmetme konumuna gelmek demek değildir. Bunun için, idarî ve sosyal müesseselerin vakit kaybetmeden o bölgede tesis edilmesi gerekmektedir. Bu sebeple, Osmanlı Devleti, Girit'teki üç büyük şehir olan Hanya, Kandiye ve Resmo'da devlet otoritesini tesis ettikten sonra adadaki yerli halkın gönüllerini fethedecek, burayı İslâm'a ısındıracak adımlar atmıştır. Bunu yaparken de insanı merkeze alan bir düşünce sisteminin en önemli kavramlarından biri olan teşâmühü ön plana çıkarmış ve adanın yerli halkıyla olan ilişkilerinde bu doğrultuda hareket etmiştir. Bu kavramın oluşturduğu düşünce adayı ihata etmesinde, henüz ada fethedilmeden önce buraya gelerek, adeta fethin yolunu açan tasavvuf erlerinin payı büyüktür. Osmanlı fetih geleneği içerisinde sayılabilecek bu usûle göre, fethedilmek istenen bölgenin sınırlarının yakınlara önce, mâneviyat erleri olarak nitelendirilebileceğimiz, çeşitli tarikatlara bağlı olan

* Bu Makale, 2016 Yılında Süleyman Demirel Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan "Hanyalı Nûrî Osman Divanı'nın Dinî ve Tasavvufî Açıdan Tahlili" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** MEB, Türkçe Öğretmeni, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, edibalikarabiyik@gmail.com. Orcid: 0000-0003-3709-5472.

gönül erleri gidiyor, uygun gördüğü bir yere postunu seriyor ve hizmete başlıyordu. Onlar yetiştikleri muhit içerisinde kazandıkları anlayışla ve hâl diliyle gayrimüslim halkla temas kuruyor, kurulan bu ilk temas, sonradan gönüllere giden, gönülleri fetheden bir yola evriliyordu. Bir nevi askerî fethetme hazırlık aşaması olan bu gönüllere yol bulma hadisesi, aşk mahsulü olduğu için etkisi de güçlü oluyordu. Şurası bir gerçek ki, fethedilen bir bölgede fethi gerçekleştirenlerin tebaasından hiç kimse yoksa o şehrin ekonomisine, sosyal hayatına hâkim olmak da mümkün değildir. Osmanlılar bunu sağlamak için Girit'te, fethettikleri diğer bölgelerde yaptıkları gibi bir iskân politikası izlememiş, ada fethedildikten sonra Anadolu'dan çok sayıda Müslümanı buraya getirmek yerine, adanın içerisinde kapsamlı bir ihtida yöntemi uygulamıştır. Bu yöntemi uygularken en etkili güçleri, adada bulunan tekkeler olmuştur. Yapılan bu faaliyetler sayesinde adadaki Müslüman nüfus, gün geçtikçe artış göstermiştir. Fakat, bu durum asla adadaki Hristiyan halkın yaşantısını olumsuz etkilememiştir. Adadaki önemli şehirler olan Kandiye, Hanya ve Resmo'daki Osmanlı yöneticileri, bu şehirlerde mukim olan Türk ve Hristiyan halklar arasında adaletle hükmetmişlerdir. Ayrıca, adadaki yerli halk, ana dilleri olan Rumcanın konuşulması konusunda hiçbir engelle karşılaşmadıkları gibi ihata ederek Osmanlılarla evlilik yapan yerli Rum kadınlar, bu evliliklerden doğan çocuklarına Rumca olarak hitap etmişler ve onlara kendi usullerine göre terbiye vermişler, bu konularda da en küçük bir zorlama veya baskıyla karşılaşmamışlardır. Bu geniş tesâmüh eksenli yaklaşım sonucunda, adanın birçok yerinde karışık olarak oturan Müslüman ve Rum ahalisi arasında konuşulan dilin zamanla Türkçe değil Rumca olmasına karşın, Türkler arasında Rumcaya; Rumlar arasında da Türkçeye ilgi artmıştır. Sosyal ve kültürel yaşantının bu kadar hareketli ve renkli oluşu zaman içerisinde Girit'te azımsanmayacak sayıda şair ve yazarın yetişmesine vesile olmuştur. Bunlardan bazıları ise tezkirelerde yerlerini alacak kadar tanınmışlardır. Adada doğup büyüyen ve yaşadığı dönemde tanınan, adadaki diğer şairler tarafından şiirleri okunup tanzir ve tahmis edilen şairlerin önde gelenlerinden biri de Hanyalı Nuri Osman'dır. 1181/1767-68 yılında Girit'in Hanya şehrinde doğmuştur. Babası Ahmet Bey'in "Yeniçeri Ağası" olması dolayısıyla geniş bir kültür muhitinde yetişmiştir. Küçük yaştan itibaren nerelerde ve hangi hocalardan eğitim aldığı konusunda ayrıntılı bilgi sahibi olmadığımız Nûrî Osman'ın şiirlerinden ve diğer eserlerinden Farsça'yı ve adada konuşulan dil olan Rumca'yı oldukça iyi bildiği anlaşılmaktadır. Hanya'nın muhafazasıyla görevli Yeniçerilerin kâtibi olan Nûrî Osman, tasavvuf yoluna meyletmiş ve adada bulunan Celvetî tarikatı şeyhlerinden Salacıoğlu Mustafa'ya bağlanmıştır. Onun gözetiminde seyrusülûkunu tamamladıktan sonra yıkık gönülleri tamire memur ve irşada mezun olarak kendisinden hilâfetnâme almıştır. Kendisinin hilâfet aldıktan sonra bir tekkede irşat faaliyetinde bulunup bulunmadığı bilinmemektedir. 1209/1794 senesinde dostlarının ısrarı üzerine tertip ettiği hacimli divanında mutasavvıfâne ve ârifâne şiirler bulunmasında onun tasavvufî bir yolun müntesibi olmasının tesiri büyüktür. Şiirlerinde mahlas olarak genellikle "Nûrî"yi kullanmıştır. Divanından başka Girit tarihine yönelik *Târîh-i Girit*, Rumca bir lügat olan *Lügat-i Manzûme-i Nûriyye ve Berâ-yı Lisân-ı Rûmiyye*, Giritli şairlerin biyografilerine yer verdiği *Tezkire-i Şuarâ-yı Cezîre-i Girit* ve *Düstûr* isimli eserleri vardır. Divan şiirinin önemli şairlerinin şiirlerini okuyarak ve bazılarını tanzir ederek kendini yetiştiren Nûrî, adadaki birçok şairin yetişmesine gerek eserleriyle gerekse de şahsiyetiyle katkılarda bulunmuştur. Divanındaki tarih manzumelerinden Nûrî'nin Hanya'da yaşamış, burada vefat etmiş kişilerin zamanla harap olan kabirlerini tamir ettirdiği ve aynı zamanda bu kabirleri sık sık ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Muhitinde bulunan insanlar tarafından sevilen, onlara hâmîlik yapan ve edebî meclislerin aranan simalarından olduğu anlaşılan Nûrî, şiirlerinde mensubu olduğu Celvetî tarikatının kavramlarına da yer vermiştir. Bu çalışmada, Nûrî'nin divanındaki Celvetiyye ile ilgili kavramların neler olduğu tespit edilmeye ve tespit edilen bu kavramların bulunduğu beyitlerden örnekler verilerek açıklamalar yapılmaya çalışılmıştır. Bu itibarla, şairin kavram dünyasında yer alan tasavvufî kavramlar Celvetiyye ekseninde yeni bir değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Çalışmanın birinci bölümü

olan "Nuri Osman Hanyavî" başlığı altında, şairin hayatı hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci bölüm olan "Hanyalı Nûrî Osman Divanı'nda Celvetîlik" konunun esasını teşkil etmiştir. Sonuç bölümünde ise elde edilen bulgular doğrultusunda bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şiir, Hanyalı Nûrî Osman, Girit, Celvetiyye.

Summary:

The island of Crete is centrally located at the point where the Aegean Sea and the Mediterranean intersect. Thanks to its geographical position, Crete has been the target of the states that want to keep the Aegean and Mediterranean seas under control throughout history. The Ottoman Empire, which has pursued a policy of rapid conquest since its foundation, wanted to conquer Crete in order to use its strategic location, thereby extending its land power into the seas. Following the conquest of Istanbul, the island was frequently attacked by Turks, but these attempts could not result in conquest. The complete conquest of Crete was achieved just in the second half of the 17th century. Naturally, capturing a region does not mean dominating it completely in a short time. In order to maintain the control of the region, administrative and social institutions should be established without delay. With this in mind, after establishing the state authority in three big cities of Crete (Chania, Heraklion and Rethymno), the Ottoman Empire took several steps to win the hearts of the local people on the island and to endear Islam to them. Meanwhile, they brought "tolerance" to the fore as one of the most important concepts of a human-centered thought system, and they acted tolerantly in their relations with the indigenous people of the island. Coming to the island beforehand, Sufis paved the way for the conquest and have a great share in the spread of this thought over the island. According to this Ottoman conquest tradition, the men of the heart, who were described as spiritual soldiers and were affiliated with various sects, would first go near the borders of the region to be conquered, outstay one's welcome and begin their service. The Ottomans also contacted non-Muslim people understandingly and tolerantly, and this first contact later evolved into a path that went to conquered hearts. This incident of finding a way to the hearts, which paved the way for the military conquest, was a product of love, and its effect was also strong. Under normal circumstances, it was unlikely to take the control of the economy and social life of the conquered region without resettling the people of the conquerors on that region. Unlike the other regions they conquered, the Ottomans did not follow a resettlement policy in Crete. Instead of bringing many Muslims from Anatolia here after the conquest, they carried out a comprehensive method of conversion on the island. While conducting the policy of conversion, their most effective power was the dervish lodges affiliated to the sects established on the island. Thanks to these activities of dervish lodges, the Muslim population on the island increased day by day. However, this increase in the Muslim population had no adverse effect on the life of the Christian people on the island. The Ottoman rulers in Heraklion, Chania and Rethymno ruled with justice between the Turkish and Christian peoples residing in these important cities of the island. In addition, the local people on the island did not encounter any obstacles in speaking their mother tongue, Greek. Local Greek women who married the Ottomans by obedience addressed their children in Greek, trained them according to their own traditions, and did not face the slightest amount of pressure in these matters. As a result of this consensus-oriented approach, the language spoken among the Muslim and Greek people residing together in many parts of the island became Greek, not Turkish. However, Turks' interests in Greek language and Greek's interests in Turkish language increased over time. The active and colourful social and cultural life of the island opened the way for the growth of a substantial number of poets and writers in Crete over time. Some of them were well-known enough to take their place in the collections of biographies. One of the leading poets who was born and raised on the island and was well known during his lifetime was Hanyalı Nûrî Osman, whose poems were read and

modelled by other poets on the island. He was born in Chania, Crete, in 1181/1767-68. He grew up in a wide cultural environment, as his father Ahmet was the head of janissaries. We do not have detailed information about where and from which teachers Nûrî Osman received education from a young age, but it is understood from his poems and other works that he knew Persian and Greek, which was the language spoken on the island. Nûrî Osman, who was the clerk of the janissaries in charge of the protection of Chania, inclined towards the path of mysticism and became an adherent of Salacıoğlu Mustafa, who was one of the sheiks of Jilwatiyya on the island. After completing his religious education under his supervision, he graduated as an officer to fix broken hearts by receiving a caliphate from Salacıoğlu Mustafa. It is not known whether he carried out irshad activities in a lodge after he received the caliphate. The fact that he was a follower of a mystical path had a great influence on the presence of sufi and wise poems in his comprehensive divan (collection of his poems), which he compiled in 1209/1794 at the insistence of his friends. He generally used "Nûrî" as a pseudonym in his poems. Apart from his divan, he has the following works: "*Târîh-i Girit*" (a Greek dictionary), "*Lügat-i Manzûme-i Nûriyye*", "*Berâ-yı Lisân-ı Rûmiyye*", "*Düstûr*" and "*Tezkire-i Şuarâ-yı Cezire-i Girit*" that includes biographies of Cretan poets. Nûrî, who educated himself by reading and replicating the poems of the important poets in divan poetry, contributed to the growth of many poets on the island through his works and personality. From the isopsephic poems in his divan, it is understood that Nûrî frequently visited the graves of the people who lived in Chania and died there, and that he had those kinds of damaged graves repaired. Nûrî was loved by the people in his neighbourhood since he protected them. As one of the sought-after figures of literary assemblies, Nûrî also included the concepts of the Jilwatiyya in his poems as an adherent of this religious sect. This study aims to identify the terms and concepts related to Jilwatiyya in Nûrî's divan and to explain his poems by giving examples from the couplets in which these terms and concepts are found. In this respect, it attempts to reflect the poet's conceptual world by re-evaluating the religious terms and concepts from the perspective of Jilwatiyya. The first part of the study gives information about the life of the poet under the title of "Nûrî Osman Hanyavî". The second part, entitled "Jilwatiyya in the Divan of Hanyalı Nûrî Osman", constitutes the heart and soul of the current study. In the conclusion part, an overall evaluation is made in the light of the findings of the study.

Keywords: Sufism, Poetry, Hanyalı Nûrî Osman, Crete, Jilwatiyya.

1. GİRİŞ

Osmanlı toplumunda, şairlerin yetiştiği veya içinde bulunduğu muhitler, zamanla ortak algıların ve ortak bir dil evreninin oluşmasına da zemin hazırlamış, çalkantılı dönemlerde bile edebî hayatı devrin buhranlarından korumuştur. Akdeniz'in beşinci, Doğu Akdeniz'in ise ikinci büyük adası olan ve yaklaşık üç yüz yıl Osmanlı hâkimiyetinde kalan, aynı zamanda büyük edebî merkezlerden oldukça uzakta bir yerleşim yeri konumundaki Girit'te önemli şair ve yazarlar yetişmiştir. Bu şair ve yazarların yetişmesinde, fetihten sonra Girit'te zamanla oluşmuş olan edebî muhitin bir okul gibi çalışmasının katkısı büyüktür. Giritli şairlerin tespitine yönelik yapılan son çalışmalarla birlikte adada kırk

üç tane şairin varlığı ortaya konmuştur.¹ Bu biyografik çalışmalardan ve günümüze ulaşabilen eserlerden Osmanlı hâkimiyeti döneminde Girit'te yoğun bir kültür hareketliliği olduğu anlaşılmaktadır.² Bu hareketliliğin özellikle, o dönemde birer sancak olan Hanya, Kandiye ve Resmo'da olduğu dikkati çekmektedir. Nitekim, Girit fethedildikten sonra Anadolu'dan sınırlı sayıda Müslüman buraya getirilmiş, adadaki asıl Müslüman nüfus artışı ise kapsamlı bir ihtida faaliyeti ile olmuştur. Bu sayede, Hristiyan nüfusla bir denge sağlanmaya çalışılmış ve gün geçtikçe Müslüman nüfus artış göstermiştir.³ Müslüman nüfusun artmasıyla birlikte, şehir ve kasabalarda birçok câmi, mescit ve hayır eserlerinin yanında tekkeler de inşâ edilmiş, böylelikle adadaki dinî ve tasavvufî hayat canlı tutulmuştur.⁴

Seyahatnâme müellifi Evliya Çelebi'nin (öl.1095/1684[?]) verdiği bilgilere göre fetihden sonra adada on yedi tekke yaptırılmıştır. Bunların üçü Bektaşilik yoluna ait olup, diğerleri Halvetî, Celvetî, Uşşâkî, Kâdirî ve Bayrâmî tarikatlarına aittir.⁵ Evliya Çelebi'nin kendisi de bir Halvetî tekkesi inşâ ettirmiştir.⁶ Hemen belirtelim ki, kültürel gelişmeler ekonomik gelişmeleri takip eder. Bir bölge fethedilip ekonomik, siyasi ve sosyal açıdan gelişmeye başladığında bunlara paralel olarak edebiyat ve sanat da ilk önce bir emekleme devresi geçirdikten sonra gittikçe gelişir. Bu itibarla, Osmanlılar fetihden hemen sonra, yeni bir düşünce sistemi ve hayat anlayışı olan İslam medeniyetinin adada filizlenmesini ve anlaşılmasını sağlamak amacıyla câmilerle birlikte tekkelerin de teessüs edilmesini sağlamışlar, bunun sonucu olarak da Girit'te ardı ardına birçok sûfnin ve şairin yetişmesine vesile olmuşlardır.⁷

-
- ¹ Abdullah Aydın, "Hanyalı Nuri Divanı'ndan Hareketle Giritli Şairlere Ek", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 26 (01 Eylül 2009), 45.
 - ² Tahmisçizâde Mehmed Mâcid, *Girit Hatıraları*, haz. İsmet Miroğlu, İlhan Şahin (İstanbul: Tecüman 1001 Eser, 1977); Mehmet Ali Gökaçtı, "Fotoğrafların Öyküsünde Bir Zamanlar Girit", *Tarih ve Toplum* 192 (1999), 17-23.
 - ³ Bu konuda bk. Cemal Tukin, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Girit İsyanları-1821 Yılına Kadar Girit", *Bellekten* IX/134 (1945), 163-206.
 - ⁴ Girit'teki tasavvuf hayatı hakkında bk. Selami Şimşek, *Dünden Bugüne Girit'te Türk Tasavvuf Kültürü* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014).
 - ⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatname (Akdeniz Adaları ve Girit Fethi)*, haz. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983), 328.
 - ⁶ Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar (Türkiye, 1074-1990)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), II/746.
 - ⁷ Şimşek, *Dünden Bugüne Girit'te Türk Tasavvuf Kültürü*, 24-25.

Girit'teki sûfî muhitlerde yetişen şairlerden birisi de Hanyalı Nûrî Osman'dır. Bu çalışmada Nûrî Osman'ın şiirlerine Celvetîlik ekseninde bir mercek tutulacak ve elde edilen veriler somut bir şekilde ortaya konmaya çalışılacaktır.⁸

2. NÛRÎ OSMAN HANYAVÎ (ÖL.1230 / 1815)

Biyografik kaynaklarda hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmayan Nûrî Osman⁹ 1181/1767-68 yılında Girit adasının Hanya şehrinde doğmuştur. Şiirlerinde "Nûrî" mahlasını kullanmıştır. Bursalı Mehmed Tahir (öl.1341/1925), *Osmanlı Müellifleri* isimli eserinde "şuarâdan olub Girid'in Kandiye kâzâsındandır."¹⁰ diye yazmış fakat Kandiye'nin Nûrî Osman'ın doğum yeri olup olmadığına değinmemiştir. Şair ise Hanya'da doğduğunu divanında şöyle ifade etmektedir:

Eyledik biz dahı dîvân-ı Giridde Nûrî

Gelmişiz Hanyaya düstür-ı mükerrercesine (G 498/6)

Nûrî Osman'ın babası, Hanya'ya geçici bir süreliğine gelen âlimleri, derişleri, fakirleri misafir edip onların ihtiyaçlarının karşılanmasına yardımcı olan ve Girit'te "Kol Ağası" olarak görev yapan Ahmed Bey (öl.1214/1792)'dir.¹¹ Ahmed Bey hakkında Nûrî Osman'ın eserlerinden olan ve Orhan Kurtoğlu tarafından *Girit Şairleri* adıyla yayınlanan *Tezkire-i Şu'arâ-yı Cezîre-i Girid* isimli kitabın son bölümünde, yakın dostu Hanyalı Kâmi Yahya Efendi (öl.

⁸ Çalışma, Abdullah Aydın'ın "Hanyalı Nûrî Osman ve Dîvânı" isimli doktora tezindeki şiirler esas alınarak hazırlanmıştır. Örnek olarak sunduğumuz beyitlerin yanlarındaki numaralar, yararlanılan doktora tezindeki nazım biçimi ve beyit numarasına göre verilmiştir.

⁹ Hanyalı Nûrî ile ilgili bk. Nûrî Osman Hanyevî, *Girit şairleri: Tezkire-i şuarâ-yı cezîre-i Girid*, haz. Orhan Kurtoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 15; İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, haz. Hidayet Özcan (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000), III/1244-1245; Aydın, "Hanyalı Nuri Divanı'ndan Hareketle Giritli Şairlere Ek"; Abdullah Aydın, "Hanyalı Nûrî Osman Divanı'ndan Girit'e Dair Yansımalar", *Akademik Bakış Dergisi* 55 (2016), 25-46; Abdullah Aydın, "Hanyalı Nûrî Osman'ın Sâkî-nâmesi", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (15 Nisan 2011), 167-192; Abdullah Aydın, "Hanyalı Nûrî'nin 'Hilye-i Haseneynü'l-Ahseneyn' Mesnevisi", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (23 Ekim 2020), 129-144; Hanyalı Nuri ile ilgili bk. Abdullah Aydın, "Hanyalı Nûrî'nin Kısa Mesnevisinde İsimleri Geçen 313 Peygamber", *Gazi Türkiyat Türklük Bilimi ve Araştırmaları Dergisi* 4 (2009), 179-190.

¹⁰ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A.Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), I/462.

¹¹ Nûrî Osman Hanyevî, *Girit şairleri*, 97; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I/462.

1217/1802)'nin yazdığı *Terceme-i Hâl-i Şâhib-Dîvân Nûrî* başlıklı biyografide çeşitli bilgiler verilmiştir.¹² Buna göre Ahmed Bey, Hanya'ya gelen devlet adamları tarafından takdir edilen ve adayla ilgili işlerde görüşlerine başvurulmuş bir kişidir. Nûrî Osman'ın yetişmesinde babasının "Kol Ağalığı" gibi önemli bir vazifesinin olmasının rolü büyük olsa gerektir. Çünkü babası görevi icabı gerek ada içerisinde gerekse adayı ziyaret amaçlı gelen birçok devlet erkânı veya sanat erbabıyla muhatap olmuş, onları evinde ağırlamış, dolayısıyla bu zengin kültür muhiti, Nûrî Osman'ın yetişmesinin önemli âmillerinden biri olmuştur. Nûrî Osman, divanında babasının vefâtı üzerine yazdığı bir şiirde de onun görevinin "Kol Ağalığı" olduğunu belirtmiş ve onu ârif ve hayırsever bir insan olarak tanıtmıştır¹³:

Pederim kām-ı dilim tâc-ı serim Ahmed Beg

Şol kol ağası o dānā-yı Felâṭūn-tedbîr (T 29/2)

Hanyalı Kâmi Yahya Efendi'nin yazdığı biyografide Ahmed Bey'in vefât ettiği yerde yetmiş, Nûrî Osman'ın da yirmi dört yaşında olduğu belirtilmiştir.¹⁴

Yine aynı biyografiden Ahmed Bey'in bilgili ve kültürlü bir insan olduğu ve buna bağlı olarak oğlu Nûrî Osman'ın eğitime ve iyi bir şekilde yetişmesine önem verdiği anlaşılmaktadır.¹⁵

Nûrî Osman ilmî durumunu kendisi de şöyle belirtmektedir:¹⁶

Dü nüṣṣa-yı ḥaṭıdır Nûrîyi eden me'zûn

Ḥuşûl-i 'ilmine iki risâledir bâ'is (G 80/5)

Fakat bir gazelinde şâir ümmî olduğunu söylemektedir¹⁷:

Seniñ ey Nûrî nazmıñ sâdedir zîrâ ki ümmîsin

Belî bilmezlerin şi'ri metîn ammâ faşîh olmaz (G 252/5)

¹² Nûrî Osman Hanyevî, *Girit şâirleri*, 97.

¹³ Abdullah Aydın, *Hanyalı Nuri Osman ve Dîvânı* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009), 18.

¹⁴ Nûrî Osman Hanyevî, *Girit şâirleri*, 99.

¹⁵ Nûrî Osman Hanyevî, *Girit şâirleri*, 98.

¹⁶ Aydın, *Hanyalı Nuri Osman ve Dîvânı*, 9.

¹⁷ Aydın, *Hanyalı Nuri Osman ve Dîvânı*, 9-10.

Şunu hemen ifade edelim ki, bu beyitten hareketle Nûrî Osman'ın ümmî olduğu hükmüne varmak yanlıştır. Zîrâ ümmîlik, Hz. Peygamber'in vasıflarından olması hasebiyle tasavvufî gelenekte, kendisine kutsiyet atfedilen bazı şahıslara izâfe edilen bir sıfattır.¹⁸ Bunlar arasında en bilineni olan Yunus Emre (öl.720/1320[?]), şiirlerinde kendisinin ümmî olduğunu söylemesine rağmen onun ümmî olmadığı daha çok kabul edilen bir düşüncedir.¹⁹ Kaldı ki Nûrî Osman, başka bir beytinde ümmî olmadığını belirtmiştir:

Baş egmeziz 'allâme-i 'aşr olsa da müftî

Ümmî geçinip lik hakikatde Kelimiz (Tk 3/VI/2)

Nûrî Osman, yazdığı tezkirede Hıfzî İbrahim Efendi (öl.?)'den Farsça öğrendiğini söylemektedir: "Niçe *eyyâm u a'vâm bâb-ı ma'ârif-iktisâbı merc'-i talebe-i havâş u 'avâm hattâ rākımu'l-hurûf Nûrî-i kemter daği efendi-i mûmâ ileyhiñ silk-i şâkirânına münselik olmağla cüz'ıyyât-ı Fârisî'den behrever olmuşum.*"²⁰

Divanında yer alan bazı şiirlerde Nûrî Osman'ın okuduğu kitaplar hakkında bilgi edinmekteyiz. Bunlar arasında *Mesnevi*²¹, *Fütühat*²², *Nâimâ Târîhi*²³, *Fusûsu'l-Hikem*²⁴, *Mantıku't-Tayr*²⁵, *Tuhfe-i Vehbî*²⁶, *Metâliü'l-Envar*²⁷, *Şifa*²⁸, *Gülîstan*²⁹ gibi eserleri saymak mümkündür.

Nûrî Osman'ın mesleğine değinecek olursak, kendisi 1215/1800 yılında Hanya'nın muhafazasıyla görevli Yeniçeri ocağının "Tımarlı Kâtibi" olmuş ve bu vazifesini uzun bir süre sürdürmüştür.³⁰ Bunu Kâmi Yahya Efendi, yazdığı

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı, *Ümmî Divan Şairleri ve Enverî Divanı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001).

¹⁹ Aydın, *Hanyalı Nuri Osman ve Divânı*, 10.

²⁰ Nûrî Osman Hanyevî, *Girit şâirleri*, 72.

²¹ Bk. K 7/11, G 13/5.

²² Bk. G 414/5.

²³ Bk. K1 17/2.

²⁴ Bk. G 414/5.

²⁵ Bk. Ta 2/6.

²⁶ Bk. K 48/4.

²⁷ Bk. K 6/34.

²⁸ Bk. G 24/1.

²⁹ Bk. K1 5/4.

³⁰ Nûrî Osman Hanyevî, *Girit şâirleri*, 16.

biyografide şöyle belirtir: “İki yüz on beş tārîhinde Hānya muhafazına me’mūr yerli yeñiçeri ocağının ze’āmetli kitābeti ile zāt-ı mükerremi muvaffakı’l-akrān ve kalem-i çābük-raqāmı müşārün bi’l-benān olarak...”³¹

Nûrî Osman’ın evliliğiyle alâkalı olarak, kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Fakat bazı beyitlerde çocuğunun olmadığını dile getirerek kendisini meyvesiz ağaca benzetmiştir.³² Buradan hareketle şairin evlenmiş olduğu fakat çocuk sahibi olmadığı sonucuna da varmak mümkündür. Nûrî, aşağıdaki beyitte tecrid sanatına başvurmuş ve aynı zamanda “Evlat babanın sırrıdır.” hadisini işaret ederek evlat sahibi olmadığından dolayı sırlarının kimseye âşikâr olmayacağını söylemiştir:

Ƨoğmadıysa ğam değil evlādım ey Nûrî benim
Olmadı esrār-ı pinhānım cihānda āşkār (K1 34/1)

Ne yār ü ne yāver ü ne evlād
Kaldıkda za’îf ü ferd ü tenhā (K 8/90)

Ne berg ü şāh ne sāye ne mîvem var ‘aceb bilmem
Beni dihkān-ı kudret şu zemîn üzre niye besler (Mü 29)

Nûrî Osman, vaktini çoğu zaman Hanya’daki evinde, bazen de kendisine tımar olarak verilen ve Hanya dışında bulunan Moriş köyündeki çiftliğinde geçirmektedir. Çiftlikte bulunduğu zamanlarda çiçek yetiştirmekte ve şiirle meşgul olmaktadır.³³ “...gāh derün-ı Hānya’da gāh hāricinde vākı’ mütezzammın-ı haşşa-i zeameti olan Moriş(?) nām kıyede mümüne-nümā-yı bāğ-ı cinān olan bāğçe vü gülistānı müştemil çiftliklerinde ikāmetle...”³⁴

Tenkitli divan neşrinde yer alan bir gazelin dipnotta gösterilen varyantından hareketle Nûrî Osman’ın en az iki defa hacca gittiği bilgisine varıyoruz:

³¹ Nûrî Osman Hanyevî, *Girit şâirleri*, 99.

³² Aydın, *Hanyalı Nuri Osman ve Dîvânı*, 26.

³³ Nûrî Osman Hanyevî, *Girit şâirleri*, 16.

³⁴ Nûrî Osman Hanyevî, *Girit şâirleri*, 99-100.

Yine dergâhuna yüz sürmege gelmişdir ağlatma

Ķadîmî çâkeriñ benden Ķicâzî yâ Resûl'allâh (G 457/5 (Dipnot))

Sonuç olarak, zekî, kâbiliyetli, mûnis tabiatlı ve çevresinde herkes tarafından sevilen, kişiliğiyle etkili olan, bilgi ve kültüründen faydalanılan bir şair olan Nûrî Osman, Girit'te yaşayan şairlerin bir araya geldiği sohbet ortamlarının müdâvimlerindedir. Burada şu hususu ifade etmek gerekir: Bilindiği üzere, Osmanlı Devleti'nde şairler kendilerine ve ortaya koydukları eserlere ehemmiyet veren belli bölgelerde kümelenmişlerdir. Bu kümelenme genelde, devletin başkentinde padişahın sarayı, devlet büyüklerinin konakları veya başkent İstanbul dışındaki sancak merkezlerinde olmuştur.³⁵ Girit ise zikredilen bu yerlere kara bağlantısı bile olmayan bir yerdir. Hâl böyle olunca Nûrî Osman'ın arkadaşlarıyla bir araya gelip oluşturdukları bu sohbet ortamlarının nevehes şairlerin yetişmesinde ne kadar önemli bir rol oynadığı daha iyi anlaşılacaktır.

Nûrî Osman, 1230/1815 yılında 58 yaşındayken, doğduğu yer olan Hanyalı'da vefât etmiştir.³⁶ Vefâtı üzerine Hanyalı Vehbî (öl.?) aşağıya ilk beytini aldığımız tarih manzumesini yazmıştır:

Pertev-efzâ-yı ma'ânî lem'a-pâş-ı ma'rifet

Nûrî 'Osmân Bey Efendi Hanyanın nûr u ferî³⁷

3. HANYALI NÛRÎ OSMAN DİVANI'NDA CELVETÎLİK

Arapça bir kelime olan "celvet" kelimesi sözlük anlamı itibarıyla "yerini, yurdunu terk etmek", "ortaya çıkma", "açığa çıkma", "kılıç, ayna gibi şeylerin pasını alıp parlatmak" gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Tasavvufî bir kavram olarak ise kulun, ilâhî vasıflarla donanmış bir şekilde halvetten çıkışı ve yaratıcının mevcudiyetinde fâni oluşu mânâsındadır. Başka bir ifadeyle, mânâ yolcusunun mahdut bir süre için, yaşadığı toplumdan uzaklaşarak inzivâyâ çekilmesi, bu inzivâ döneminde nefsinin kötü huylarından arındırarak iyi huylar

³⁵ Halûk İpekten, *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi), 16.

³⁶ Nûrî Osman Hanyevî, *Girit şâirleri*, 16.

³⁷ Devamı için bk. Nûrî Osman Hanyevî, *Girit şâirleri*, 16-17.d.

edinmeye çalışması “halvet”; iyi huylarla muttasıf olarak toplum hayatına dönmesi ise “celvet”tir.³⁸

Türk tasavvuf tarihinde önemli bir yeri olan Aziz Mahmud Hüdâyî (öl.1038/1628)'nin tesis ettiği Celvetîyye tarikatı 17. asırda ortaya çıkmıştır. Celvetîyye, celvete iştirak edenlere yani halk içinde Hak ile olanlara tevdî edilen bir addır.³⁹ *Seyahatnâme*'de yer alan bilgilere göre Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Girit'in fethinde özel bir yeri vardır. Evliya Çelebi, Hüdâyî'nin Girit adasının Osmanlı Devleti'ne dâhil olması için Sultan I. Ahmed'i ikna eden bir topluluğun içinde bulunduğunu aktarmaktadır.⁴⁰ Evliya Çelebi'nin babasından dinlediği bu rivayet gerçek mi değil mi bilemeyiz ama Hüdâyî'ye Girit'in fethini görmenin nasip olmadığı fakat fetihden sonra adanın İslâmlaşmasında ve İslâmî müesseselerin tesisinde Celvetîlik müntesiplerinin önemli paylarının olduğu bir gerçektir. Nûrî, Celvetî müntesipleriyle ilgili beş kıt'alık bir murabba yazmıştır. Bu murabba'ın ilk kıtası şu şekildedir:

Harîm-i Hakka mahremler

Gürûh-ı celvetilerdir

Tarîk-i sırda ekremler

Gürûh-ı celvetilerdir (Mu 4/1)

Celvet, başka bir deyişle, halvetten yâni sâlikin yalnız başına inzivâya çekildiği تنها ve kapalı yerden çıkmasıdır. Halvet ve celvet kelimeleri, iki tarikatın adı olmalarının yanında aynı zamanda birçok tarikatın da ortak esâsını oluşturmaktadır. Bu esâsın temelindeki hâdise şudur: Hz. Peygamber, kendisine peygamberliği bildirilmeden önce zaman zaman Hira Dağı'nda halvette bulunmuş, peygamberlik vazifesi kendisine bildirilince de celvet eyleyerek insanların arasına karışmıştır. Bu açıdan celvete, nihâî mertebe denmektedir.⁴¹ Bu itibarla, celvet hâlindeki kul kendi benliğinden sıyrıldığı için amelleri Hakk'a nisbet edilir.⁴² Nûrî, mürşidi Salacızâde Mustafa (öl.19.yy.)'nin bir gazeline

³⁸ Süleyman Uludağ, “Celvet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1993), VII/273.

³⁹ Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler* (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2017), 530.

⁴⁰ M.Askeri Küçükaya, “Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi'nde Azîz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı” (Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri, 20-22 Mayıs 2005, İstanbul, 2006), II/86.

⁴¹ Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 530.

⁴² Uludağ, “Celvet”, VII/273.

yazdığı tahmiste “halvet-celvet”, “vahdet-kesret” ve “yokluk elbisesi (hakikat elbisesi)” kavramlarını beraber zikrederek, âdeta yukarıda kısaca değindiğimiz sâlikin sülûkunu anlatmıştır:

Çurtulup zātımız ey dil keder-i halvetden
Behre-yâb olduk anıñçün ni'am-ı celvetden
Bize ne hâşıl olur fânide bir devletden
Menzil-i vahdete erdik çekilip kesretten
Lâ libâsın giydirip mazhar-ı illâllâhız (Ta 27/3)

Tarikatların faaliyetleri esas itibarıyla çift yönlüdür denilebilir. Seyrüsülûk esnasında ilk önce, iç âlemine yönelik meşakkatli bir mücâdele gerçekleştiren insan, kemâl derecesine ulaştırılır. Bu zorlu süreçten sonra sâlik, halk arasına karıştırılarak tebliğ ve irşad vazifesi için görevlendirilir. Bu faaliyetin gerçekleştirilmesi için her tarikat kendine özgü bir usûl, âdâb oluşturmuştur.⁴³ Hz. Ali (öl.40/661) kanalıyla geldiği için cehrî (yüksek sesle yapılan, alenî) zikri esas alan bir tarikat olan Celvetiyye'de, sülûkun temelinde Hüdâyî'nin "tevhid zikri" olarak isimlendirdiği kelime-i tevhid zikri vardır. Celvetîliğe intisap eden kişiye başlangıçta tevhid zikri telkin edilir.⁴⁴ Nûrî de tevhid kavramını divanında birçok yerde zikretmiştir. Aşağıdaki mısradaki şair, tevhidi altın işleyen bir kuyumcuya benzetir ve sâlike tevhiden ayrılmaması gerektiğini öğütler:

Zer-ger-i tevhiidden ayrılma etme infikâk (Ta 22/2)

Şair, yazdığı bir tahmisten alınan aşağıdaki mısradaki ise ruhu, kuşa; tevhidi de şekere benzetir ve ruh kuşunu tevhid şekeri ile beslemek gerektiğini söyler:

Murğ-ı rûhu sükker-i tevhiid ile kıl perveriş (Ta 22/4)

Celvetîyye tarikâtına giren müride şeyh, her gün yüz defa “Estağfirullah el-azîm” demeyi telkin ve tavsiye eder.⁴⁵ Şair de nice günahlar işlediği, hatalar

⁴³ Selami Şimşek, *Keşan'lı Süleyman Zâti ve XVIII. Asırda Celvetilik* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora, 2005), 220.

⁴⁴ Hasan Kâmil Yılmaz, “Celvetiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1993), VII/273-275.

⁴⁵ Mehmet Ünal, “Tasavvuf Tarihi İçinde Celvetîlik”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26 (Ağustos 2012), 98.

ettiği hâlde mezkûr kelimeyi zikrederek ümitle Cenâb-ı Hakk'tan kusurlarının örtülmesini dilemektedir:

*‘İşyânıma bakma Hudâ
Estağfir’ullâh el-‘azîm
Etdim nice cürm ü haṭâ
Estağfir’ullâh el-‘azîm (Mu 5/1)*

Hız. Peygamber'e her gün yüz defa salat ve selâm getirmek de müridin müridine tavsiyesidir. Nûrî, Celvetîliğe ait bu hususu da şiirlerinde zikretmiştir:

*Ey derdmend rûḥ-ı Resûle hülûş ile
Eyle şalâtı istegini ol zemân verir (K 7/46)*

*Ḳamu ‘âşıkânıña ez-cân u dil
Şalât u selâmıdır emr-i ehem (K 11/5)*

*‘Ömr ü ‘irfânıña olsun berekât
Ver Muhammedle havâşşa şalavât (KM 8/38)*

Celvetîyye tarikâtında tevhid zikri temel teşkil etmekle birlikte Halvetî yolundaki sülûkun esâsı olan “esmâ-i seb'a” zikrinin de yeri büyüktür. Bilhassa, Hüdâyî'den sonraki dönemde Celvetî şeyhleri müridâna esmâ-i seb'a zikrini telkin etme yoluna gitmişlerdir. Bu zikirdeki söz konusu yedi esmâ sırasıyla şunlardır: Lâ ilâhe illa'llâh, Allâh, Hû, Hak, Hayy, Kayyum, Kahhar.⁴⁶ Nûrî, bu isimlerden bazılarını şiirlerinde işlemiştir:

*Zerrem içre şems-i tâbânımdır Allâh hû diyen
Çarḥ-ı tende mâh-ı raḥşânımdır Allâh hû diyen (G 423/1)*

*Hây meded ol eşbeh-i nâm-âvere
Ol bahâdır güçlü kuvvetli ere (T 135/1)*

⁴⁶ Yılmaz, “Celvetiyye”, VII/273-275.

*Hay u hû-yı şūfiyânîñ varlığın bir ismidir
 Bâttinen etmez sefer maţlûbu ancak cismidir
 Zâhir ehliniñ bu şūfiler dağı bir kısmıdır
 Zâhidiñ zikr etdiğı şol harf ü şavtıñ resmidir
 Zâkir ü mezķûr u zikre biz müsemmə olmuşuz (Ta 42/9)*

*Yarıñ ne dem görünse haţ-ı müşk-bûları
 'Uşşâkıñ evc-i şevke çıkar hây u hûları (G 523/1)*

Tasavvufta her tarîkatın kendine özgü âyin ve zikir usûlleri vardır. Meselâ, Mevlevîlerin âyinine "semâ", Kâdirîlerinkine "devrân", Nakşîlerinkine "hatm-i hâcegân", Halvetîlerinkine "darb-ı esmâ" gibi isimler verilirken, Celvetîlerdekine ise "nısf-ı kıyam" denir.⁴⁷ Diz üstünde durularak yapılan bu âyine "Hızır kıyamı" da denir. Bu zikir tarzı ile alâkalı iki farklı rivâyet vardır: İlk rivâyete göre, Kuûd tevhidi sırasında Hüdâyî postunda oturmakta iken, Hz. Peygamber'in ruhaniyetini müşâhede etmiş, tâzimen ayağa kalkmak istemiş fakat Hz. Peygamber işaret ederek kendisine ayağa kalkmamasını emretmiş, o da zikre dizi üzerinde devam etmiştir. Bu hadiseden sonra Celvetîlik'te diz üzerinde yarı ayağa kalkar durumda zikir yapmak gelenek hâlini almıştır. İkinci rivâyete göre ise Hüdâyî, aslında Hz. Peygamber'i değil Hızır'ı müşâhede etmiştir. Bundan dolayı nısf-ı kıyam, Hızır kıyamı olarak da adlandırılmaktadır. Nısf-ı kıyam, Celvetiyye'nin âsitânesi olan Hüdâyî Dergâhı'nda cuma namazını müteakip icrâ edilirdi.⁴⁸ Bütün tarikatlarda yer alan ve yukarıda isimlerini saydığımız âyin veya zikir esnasında müridler, genelde halka şeklinde sıralanırlar, daha sonra serzâkirin söyleyeceği esmâ veya sâlât-ı selâmları tekrar ederler:

*Pîr-i hezâr hâlkâ kurup zikr-i Haķ eder
 Nûrî çoğaldı diñle yine hây u hûy-ı bāğ (G 297/5)*

⁴⁷ Yılmaz, "Celvetiyye", VII/273-275.

⁴⁸ Yılmaz, "Celvetiyye", VII/273-275.

Bir hadîs-i şerîfte Hz.Peygamber'in: "Cennet bahçelerine uğradığımız zaman, oradan istifâde ediniz. (Cennet bahçeleri hangisidir?) dediler. Onun da: Zikir halkalarıdır." ⁴⁹ dediği rivayet edilmiştir. "Halka-ı tevhid" redifli gazelinde de Nûrî, zikir meclislerine ve zikir halkalarına değinir. Tevhid halkasının, insanları kıyâmet gününün dehşetinden koruyan, sığınılacak bir yer olduğunu, insanı ikilikten kurtardığını, Rabb'in sırlarına ancak tevhid akîdesiyle erişilebileceğini belirtir:

Emân-ı dehşet-i rûz-ı cezâdır halka-ı tevhid

Hırâset eylemekte mültecâdır halka-ı tevhid

İkilik berzahımdan kurtarır devriyyeden şaklar

Cihânda misli yok sırr-ı Hudâdır halka-ı tevhid (G 104/1-2)

Celvetî âyininde serzâkir, kelime-i tevhid zikrini başlattıktan sonra topluca ve ağır bir şekilde on iki kelime-i tevhid çekilir. Daha sonra serzâkir, "Ya Allah hû" deyince diz üstü kalkılır. Bu sırada zâkirler Hüdâyî'nin ilâhîlerinden birini okurlar. İlâhî bitip zâkirbaşı, "Ya Allah hû" deyince kıyama kalkılır. Bir süre ism-i hû zikrine devam edildikten sonra zâkirbaşı, ism-i Celâl (Allah) zikrine geçer. Daha sonra üç defa "hû" der. Zâkirler de uygun bir ilâhî okurlar, ilâhî bitmeden şeyh efendi yerini alır. İlâhînin sonunda okunan durak sessizce dinlenirdi. Daha sonra şeyh efendi, "Ya Allah hû" deyince zikrin ikinci safhası başlamış olur. Giderek hızlanan "hû zikri", başlar bir sağa, bir sola çevrilerek devam eder. Bu arada zâkirler usûle göre ilâhî okurlar, yine bu sırada şeyh efendi ritmi değiştirerek üç ism-i Celâl okur. İlâhîler zikrin ahenk ve temposuna göre bir süre devam edip sona erdiğinde zâkirbaşı zâkirlerin birine işaret eder. O da bir başka ilâhîyi kendi başına okur. Bitirince başkası devam ederdi. Şeyh efendinin gelişiyile birlikte başlayan zikrin bu bölümü yarım saat kadar devam ettikten sonra, şeyh yüksek sesle söylediği uzun bir "hû" ile zikri keser. Zâkirler daha sonra ağır aksak usûlünde cumhur ilahisi okurlar. Bu da bitince şeyh efendi kısa bir dua yapar ve böylece âyin tamamlanmış olur."⁵⁰ Nûrî, Celvetî olması hasebiyle kendisinin de katıldığını düşündüğümüz zikir meclislerinde çekilen esmâlara beyitlerinde yer vermiştir:

⁴⁹ İsmâîl b.Muhammed el-Aclunî, *Keşfu'l Hâfâ ve Müzîlü'l-İlbas*, haz. Şeyh Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1997), I-II/94.

⁵⁰ Yılmaz, "Celvetiyye", VII/273-275.

Şadâ-yı hây u hûy-ı na'ra-ı mestânesi vardur

Degildir ihtiyârî bî-riyâdır halka-ı tevhid (G 104/4)

Nûrî'ye göre âşıklar, Allah aşkıyla boş yere devrân etmezler. Tevhid halkasına dâhil olmak, onların kalbindeki sevinci ve neşeyi artırır:

Tehî cevân u devrân eylesin mi Nûriyâ 'uşşâk

Derûna neş'e-zâ hâlet-fezâdır halka-ı tevhid (G 104/5)

Nûrî, iri delikleri olan ve durmadan çalkanan bir eleğe benzettiği tevhid halkasından varîd olan rahmet damlalarının insanın hayallerini bile temiz eylediğini söyler:

Hubûbât-ı hayâlâtı temzi eyler tozun silker

Bu çalkınmaqla gırbâl-ı ribâdır halka-ı tevhid (G 104/3)

Celvetiyye'de seyrüsülûk esnasında, sâlikin önünde aşması gereken ve "tabiat, nefis, ruh ve sır" olarak isimlendirilen dört merteye vardır. "Şeriat" a karşılık gelen ilk mertebede mürid, bedenî ihtiyaçlarını ibâdetine engel olmayacak şekilde karşılamalı ve helâl olanlarla yetinmeyi bilmelidir.⁵¹ Nûrî'ye göre de Hak yolunun rehberi, kurtuluş ve selâmete ermenin kapısı, ilk mertebesi şeriattır:

Tarîk-ı Hakkâ reh-berdir şerî'at

Necât iklimine derdir şerî'at (KM 64/1)

Nefs mertebesine yükselen sâlik, bu mertebede nefisini kötü huylardan ve fiillerden arındırmaya gayret eder. Bu da ancak uzun süreli bir mücâhede ve riyâzetle mümkün olabilir. Ruh ve sırrın yola gelmesi, bu zorlu mücâdele sonunda mümkün olabilir. Bu merteye de "tarikât" a karşılık gelmektedir. Nûrî'ye göre sülûk ehline kılavuzluk eden tarikattır. Tarikat, aynı zamanda Allah'ın yoludur. Cenab-ı Hakk'a ulaşmaya, kavuşmaya bir vesiledir ve evliyanın asâsının kuvvetidir:

⁵¹ Yılmaz, "Celvetiyye", VII/273-275.

Sülûk ehline reh-nümâdır ʔarîkat

Cihân içre râh-ı hüdâdır ʔarîkat

Vişâl-i Cenâb-ı Hudâya vesîle

'Aşâ-yı yed-i evliyâdır ʔarîkat (KM 65/1-2)

Ruh mertebesi, mürşidin ruhu ile ilgi kurduğu ve mârifetullaha doğru yol almaya başladığı bir mertebedir. Bu mertebede, ilm-i ledün sırları âşikâr olmaya başladığı için aynı zamanda “keşf” mertebesi olarak kabul edilir ve “mârifet” makâmına karşılık gelir.⁵² Nûrî'ye göre herkes Hakk'ın evi olan gönlün barındırdığı sırlara eremez. Tarikat adabına göre, ancak seyrüsülûk mertebelerinde ilerleyen kişi bu sırlara mazhar olabilir:

Beyt-i Haqq'ın sırrına mazhâr olur mu her kişi

Lîk sen keşf etdiñ esrârın temâmet merhabâ (G 22/7)

Nûrî, şeriâtın kendisine hakîkat yolunu açtığını ve bu yoldan mârifete ulaştığını, mârifeti keşfetmesiyle birlikte bütün zorluklarının giderildiğini belirtir.

Açdı şerî'at ile ʔarîk-i hakîkati

Hall etdi müşkilâtımı Keşşâf-ı ma'rifet (KM 67/2)

Mârifet ve ilâhî aşk makamına vâsıl olan mürid, sonunda “sır” mertebesine yükselir. “Hakîkat”e karşılık bu mertebe, tecellî ve vuslat makâmıdır. Sâlik bu mertebede artık tekâmül etmiştir. Gönlü hakîkatın kokusundan lezzet duymaya başlar.⁵³ Nûrî, bu hâli divânında şu şekilde anlatır:

Mest etdi dil ü cânı yine bûy-ı hakîkat

Sevdâya bıraktı beni gîsü-yı hakîkat (KM 66/1)

Sâlikin ulaştığı bu mertebenin gereği, dünya ile ilgili her şeyden ilgiyi kesip, Allah'tan gayrısından yüz çevirmektir. Nûrî, bu durumu aşağıda yer alan beyitlerde şöyle belirtir:

Ayağ-ı meyle kesr et başını fertûte-i dehrîñ

⁵² Yılmaz, “Celvetiyye”, VII/273-275.

⁵³ Yılmaz, “Celvetiyye”, VII/273-275.

Hudâniñ sırrına t̄alib iseñ bu kevnden p̄a çek (G 319/2)

Qalmaya zerre-i hestî bizlerde

Mâ-sivâ terki ile pest olalım (G 367/4)

4. SONUÇ

Bu çalışmada 18. yüzyılda Anadolu sahası dışında yaşamış şâirlerden ve Celvetî halifelerinden olan Hanyalı Nûrî Osman'ın divanında yer alan Celvetîlik ile alâkalı kavramlar incelenmeye ve somut bilgiler ortaya konmaya çalışılmıştır. Böylece hem şâirin mensubu olduğu tarikatın kendi şiir dünyasında nasıl bir yer edindiğini anlamak hem de Girit gibi Anadolu'ya kara bağlantısı olmayan, uzak bir bölgede Celvetîlik'in nasıl ve şekilde yaşandığına yönelik açılımlarda bulunmak mümkün olmuştur.

Nûrî hakkında daha önce yapılmış çalışmalarda onun tasavvufî yönüne değinilmemiştir. Sadece mensup olduğu tarikat zikredilmiş ve onun tasavvufî kişiliğini şiirlerine yansıtmayan bir şâir olduğu ifade edilmiştir. Fakat, irşada mezun bir Celvetî şeyhi olan Nûrî'nin şiirlerinin, pek tabii olarak, tasavvufî kavramlardan uzak olması mümkün değildir. Yaptığımız bu çalışmada anlaşılmıştır ki Nûrî, mutasavvıf bir şâirdir ve bu yönü şiirlerinden de anlaşılmaktadır. O hem mensubu olduğu tarikata dair imgeleri şiirlerinde işlemiş hem de ünlü tasavvuf büyüklerine methiyeler yazmış, bazılarının da gazellerini tahmis etmiştir. Aynı zamanda da gerek muhteva gerekse söyleyiş bakımından kendinden önceki şâirlerin başarılı bir takipçisi olmuş, onların kullandıkları unsurları kendi his ve hayal dünyasıyla süslemiştir. Onun, şairliği, ilmi, tasavvuf bilgisi, yaşadığı dönemde idarî erkân, aydın tabaka ve halk kitleleri üzerinde tesirleri süren Celvetîlik ekolünün bir temsilcisi olması ve kültürümüzün bir devrini, uzakta kalan bir yöredeki tasavvufî yaşantıyı yansıtmaya gibi yönleriyle kültür ve edebiyat tarihimiz açısından göz ardı edilmemesi gereken bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır.

5. KAYNAKÇA

- Aclunî, İsmâil b.Muhammed el-. *Keşfu'l Hâfâ ve Müzîlü'l-İlbas*. haz. Şeyh Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1997.
- Aydın, Abdullah. "Hanyalı Nûrî Osman Divanı'ndan Girit'e Dair Yansımalar". *Akademik Bakış Dergisi* 55 (2016), 25-46.
- Aydın, Abdullah. *Hanyalı Nuri Osman ve Divânı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009.
- Aydın, Abdullah. "Hanyalı Nûrî'nin Kısa Mesnevisinde İsimleri Geçen 313 Peygamber". *Gazi Türkiyat Türklük Bilimi ve Araştırmaları Dergisi* 4 (2009), 179-190.
- Aydın, Abdullah. "Hanyalı Nuri Divanı'ndan Hareketle Giritli Şairlere Ek". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 26 (01 Eylül 2009), 45-58.
- Aydın, Abdullah. "Hanyalı Nûrî Osman'ın Sâkî-nâmesi". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (15 Nisan 2011), 167-192.
- Aydın, Abdullah. "Hanyalı Nûrî'nin 'Hilye-i Haseneynü'l-Ahseneyn' Mesnevisi". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (23 Ekim 2020), 129-144.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A.Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Evliya Çelebi. *Seyahatname (Akdeniz Adaları ve Girit Fethi)*. haz. İsmet Parmaksızoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Gökacı, Mehmet Ali. "Fotoğrafların Öyküsünde Bir Zamanlar Girit". *Tarih ve Toplum* 192 (1999), 17-23.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. haz. Hidayet Özcan. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2000.
- İpekten, Halûk. *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kara, Mustafa. *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2017.
- Kurnaz, Cemal- Tatçı, Mustafa. *Ümmî Divan Şairleri ve Enverî Divanı*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Küçükaya, M.Askeri. "Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi'nde Azîz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikati". II/86. İstanbul, 2006.
- Nûrî Osman Hanyevî. *Girit şâirleri: Tezkire-i şu'arâ-yı cezâire-i Girid*. haz. Orhan Kurtoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Öztuna, Yılmaz. *Devletler ve Hanedanlar (Türkiye, 1074-1990)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Öztürk, Mustafa- Mertoğlu, M.Suat. "Zemahşerî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XLIV/235-238. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2013.
- Şimşek, Selami. *Dünden Bugüne Girit'te Türk Tasavvuf Kültürü*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.

- Şimşek, Selami. *Keşan'lı Süleyman Zâti ve XVIII. Asırda Celvetîlik*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora, 2005.
- Tahmisçizâde Mehmed Mâcid. *Girit Hatıraları*. haz. İsmet Miroğlu, İlhan Şahin. İstanbul: Tecüman 1001 Eser, 1977.
- Tukin, Cemal. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Girit İsyanları-1821 Yılına Kadar Girit". *Bellekten* IX/134 (1945), 163-206.
- Uludağ, Süleyman. "Celvet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. VII/273. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1993.
- Ünal, Mehmet. "Tasavvuf Tarihi İçinde Celvetîlik". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26 (Ağustos 2012), 91-104.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Celvetiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. VII/273-275. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1993.



İbn Ebû'l-Hadîd'e Göre Hz. Ali'nin Siyasî Kişiliği

-Ali b. Abî Tâlib's Political Persona According to Ibn Abî al-Hadîd-

Ahmet Sonay*

Atf/Citation: Sonay, Ahmet. "İbn Ebû'l-Hadîd'e Göre Hz. Ali'nin Siyasî Kişiliği"/ Ali b. Abî Tâlib's Political Persona According to Ibn Abî al-Hadîd". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2021-1): 163-190.

Öz:

İslâm tarihi incelendiğinde Hz. Ali döneminin (35-40/656-661) gerilimler ve savaşlarla geçtiği göze çarpar. Bu nedenle Hz. Ali'nin (ö. 40/661) siyasette selefleri kadar başarılı olmadığı şeklinde bir algı yaygınlık kazanmıştır. Hz. Ali'yi sahâbenin en üstünü gören Şîa, bu algıya karşı çıkararak onun siyasette de en üstün sahâbî olduğunu savunmuştur. Bu konuda Bağdat Mu'tezilesi de Şîa'ya katılmıştır. Örneğin ekolün son temsilcilerinden olup "Mu'tezile'nin Allâmesi" unvanıyla tanınan İbn Ebû'l-Hadîd (ö. 656/1258), Hz. Ali'ye nispet edilen çeşitli hutbe, mektup ve veciz sözleri içeren *Nehcü'l-belâga* adlı antolojiye yazdığı şerhte onun en güzel siyaset yapan kişi olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. İbn Ebû'l-Hadîd, bu yöndeki görüşünü Hz. Ali'nin efdaliyeti ve ismeti çerçevesinde temellendirmeyi denemiştir. Ona göre Hz. Ali, şeriata kısıtlamalarıyla kendini kısıtlamış, şeriata uymayı bir zorunluluk olarak görmüştür. Nasrlara göre hareket etmiş, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) aksine, nassın sınırını ictihat ve kıyasla aşmamıştır. Yine Hz. Ömer'in tersine, sert bir tavır sergilememiş, insanlara hoşgörülü davranmıştır. Ayrıca Hz. Ali, Hz. Ömer'den farklı olarak, Hz. Osman'ın (ö. 35/656) öldürülmesinden doğan fitneyle uğraşmak ve Cemal, Sıffin, Nehrevan savaşlarına girişmek zorunda kalmıştır. Ancak bu hâdiselere bakarak Hz. Ali'nin siyasette başarısız olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü Hz. Ali, tehdit ya da rüşvete başvurmadan binlerce insanı etrafında toplamış, onlarla düşmanlarına karşı savaşmış ve savaşlarının çoğunda galip gelmeyi başarmıştır. Bu, onun devlet yönetiminde son derece basiretli ve yetenekli olduğunu göstermektedir.

Kanaatimize göre İbn Ebû'l-Hadîd, Hz. Ali'nin yönetiminin zayıflamasını onun şeriata sıkı bağlılığına ve hoşgörüsüne bağlamakla yanılmıştır. Bununla birlikte bu zayıflamayı, Hz. Ali'nin hilafeti devralırken karşılaştığı zorlu şartlara ve giriştiği savaşlara bağlamakla isabet etmiştir. Çünkü onun bu tespiti tarihsel ve sosyolojik gerçeklerle örtüşmektedir. Hz. Ali de *Nehcü'l-belâga*'da yer alan Şikşikiyye adlı hutbesinde hilafetindeki zayıflamayı tam olarak bu şekilde açıklamıştır. O, Hz. Ömer hilafeti devraldığına ortamın istikrarlı olduğuna, kendisinin ise sorunlu bir yapı devraldığına dikkat çekmiştir. Halife olduğunda bazılarının kendisine verdikleri ahdi bozduğunu, bazılarının adaletten saptığını, bazılarının da dinden çıktığını belirtmiştir.

* Dr., T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, ahmet_sonay@hotmail.com. Orcid: 0000-0001-9913-1809.

Hız. Ali'yi Şîa'ya özgü bir şahsiyet sayıp dar bir kalıba sığdırmak yanlışır. Zira o, tüm Müslümanların ortak değeridir. Hatta gayrimüslim fikir adamlarının onun hakkındaki görüşlerine bakılırsa tüm çağlara hitap eden evrensel bir şahsiyettir. Dolayısıyla Hz. Ali'nin siyaseti değerlendirilirken ilmî üsluptan taviz vermemeğe, mezhepsel kimlikleri bir kenara bırakarak objektif bir bakış açısı sergilemeye ekstra çaba harcanmalıdır. Bu çerçevede Hz. Ali'nin ismeti gibi tartışmalı bir noktadan değil, somut tarihsel ve sosyolojik verilerden hareket edilmelidir. Bu veriler bize, Hz. Ali'nin ilk üç halifeğe zor anlarında çözüm yolu göstererek yardımcı olduğunu söylemektedir. Hz. Ömer'in kendisine, "Ey Ebû'l-Hasan! Allah beni, senin bulunmadığın bir müşkülle yüzleştirmesin!" demesi, bir anlamda bunu tekit etmektedir. Bu durumda Hz. Ali'nin seleflerine siyasî danışmanlık yaptığı, her zaman sağduyu ve basiretin adresi olduğu ortaya çıkmaktadır. Hz. Ali döneminin çalkantılı geçmesi bu gerçeği değıştirmemektedir. Çünkü bu çalkantılara Hz. Ali'nin siyaseti değil, dönemindeki Müslüman toplumunun hatalı tavırları ve davranışları sebebiyet vermiştir. Hz. Ali, Kur'an'ı ve sünneti esas alan hikmetli bir siyaset izlemiş, ancak bu siyaset, Müslümanların yanlış tasarrufları yüzünden meyvesini verememiştir. Herkesin bildiği üzere, Hz. Ali'nin izlediği hikmetli siyasetin meyve vermesi, Müslümanların ona itaat etmesine bağlıdır. Ancak Müslümanların bir bölümü bunun yerine ona isyan etmeyi tercih ettiler. Böylece İslâm'ın öngördüğü adalete dayalı ideal toplumun oluşmasını engellemiş oldular. Üstelik ilerleyen çağlarda da böyle bir toplumun oluşmasını zora sokmuş bulundular. Sadece Şîa ve Mu'tezile değil, ılımlı Sünnî âlimler de bu kanaati taşımaktadırlar. Bu noktadan hareketle biz, Hz. Ali'nin siyasî kişiliği hakkında İbn Ebû'l-Hadîd'in dile getirdiği bazı görüşlerin ilmî değer taşıdığını düşünürüz.

İbn Ebû'l-Hadîd'in en önemli hocalarından biri, İmâmiyye'ye mensup bir âlim olan Basra nakibi Ebû Ca'fer el-Hasanî'dir (ö. 7./13. asrın ilk çeyreği). İbn Ebû'l-Hadîd'in hocası ile diyaloglarından anlaşıldığı kadarıyla Mu'tezile 7./13. asırda imamet meselesinde Basra kolu yerine Bağdat kolunun görüşü üzerinde ittifak etmiştir. Yani Hz. Ali'nin en üstün sahâbî olduğu fikrini benimsemiştir. Bu husus, İmâmiyye-Mu'tezile ilişkisinin 7./13. asırda olumlu seyrettiğini göstermektedir. Bununla birlikte iki ekol arasındaki sınırların İmâmiyye'ye özgü olan "nas ve tayin" prensibi sebebiyle korunduğu anlaşılmaktadır.

Bu makalede İbn Ebû'l-Hadîd'in, Hz. Ali'nin siyasî kişiliği hakkındaki görüşleri aktarılmış, ayrıca konuya ilişkin diğer âlimlerden yaptığı nakillere de yer verilmiştir. Böylelikle önem arz eden bu görüşlere ve nakillere dikkat çekmek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda İbn Ebû'l-Hadîd'in en önemli ve kapsamlı eseri olan *Şerhu Nehci'l-Belâga* merkeze alınmış, bazen de tamamlayıcı bilgiler içeren farklı eserlere başvurulmuş ya da işaret edilmiştir. Konunun hassasiyetine binaen makalede çoğunlukla deskriptif yöntem izlenmiş, bununla birlikte zaman zaman fikir ve hâdiseler tarafsız bir gözle analiz edilmeye çalışılmıştır. Yapılan analizlerde ilmî üsluba bağlı kalmaya ve fikir-hâdiseler irtibatını kurmaya özen gösterilmiştir. Makalenin önemi, Mu'tezile'nin 7./13. asırda Hz. Ali'ye dair nasıl bir tasavvura sahip olduğunu ve İmâmiyye-Mu'tezile ilişkisinin nasıl bir seyir izlediğini resmetmesine yatmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında makalenin İmâmiyye-Mu'tezile ilişkisinin son dönemine dair bilgi boşluğunu doldurmaya katkı sağlaması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Mu'tezile, İmâmiyye, Ali b. Ebû Tâlib, İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*.

Summary:

In Islamic history, the years of 'Alî b. Abî Tâlib's rule (35-40/656-661) is known as a period of conflicts and wars. For this reason, 'Alî (d. 40/661) is widely considered as unsuccessful in politics in comparison to his predecessors. Shia, who saw 'Alî as the top of the companions, opposed this perception and argued that he was the best companion of the Prophet in politics. In this regard, the Mu'tazila of Baghdad also joined the Shia. For example, one of the last representatives of the Mu'tazilî school, İbn Abî al-Hadîd (d. 656/1258), also known as "the most erudite scholar of the Mu'tazila", tried to prove that 'Alî was the most competent politician in his commentary (*sharh*) on the *Nahj al-balâgha*, which is a compilation that includes sermons, letters and wise sayings attributed to 'Alî. İbn Abî al-Hadîd tried to justify his opinion in this direction within the framework of 'Alî's superiority and innocence. According to him, 'Alî limited himself with the restrictions of the *shari'a* and saw it as an obligation to comply with the *shari'a*. He acted according to *nass*, and unlike Umar b. al-Khattab (d. 23/644), he did not exceed the limit of *nass* by *ijtihad* and comparison.

Again, unlike Umar, he did not display a harsh attitude and treated people tolerantly. Also, unlike Umar, 'Alī had to deal with the strife arising from the murder of the third caliph Uthman b. Affan (d. 35/656) and to engage in the wars of Jamal, Siffin and Nahrawan. However, looking at these events, it is not correct to say that 'Alī was unsuccessful in politics. Because Ali gathered thousands of people around him without resorting to threats or bribery, fought them against his enemies, and succeeded in winning most of his battles. This shows that he is extremely prudent and talented in government administration.

In our opinion, Ibn Abī al-Ḥadīd was mistaken in attributing the weakening of 'Alī's rule to his close adherence and tolerance to the shari'a. However, this weakening was hit by linking the difficult conditions and wars that 'Alī faced while taking over the caliphate. Because his determination coincides with historical and sociological facts. This is exactly how 'Alī explained the weakening of his caliphate in his sermon called *Shiqshiqiyya* in *Nahj al-Balāgha*. He pointed out that when Umar b. al-Khattab took over the caliphate, the circumstances were stable but Ali himself took over the rule in a precarious state of things. He stated that when he became the caliph, some broke the covenant they had signed, some deviated from justice, and some apostatized.

It is wrong to regard 'Alī as a Shia-specific personality and to fit it into a narrow mold. Because it is the common value of all Muslims. In fact, considering the opinions of non-Muslim intellectuals about him, he is a universal personality that appeals to all ages. Therefore, while evaluating 'Alī's politics, extra effort should be made not to compromise on the scientific style and to display an objective point of view by leaving aside the sectarian identities. In this context, concrete historical and sociological data should be taken into consideration, not from a controversial point like Ali's innocence. These data tell us that 'Alī helped the first three caliphs by showing them a solution in their difficult times. Umar b. al-Khattab said to him, "O Abu'l-Hasan! May Allah not confront me with a problem that you are not in!" which confirms this point. In this case, it turns out that 'Alī gave political advice to his predecessors and was always the address of common sense and foresight. The turbulent period of 'Alī's period does not change this fact. Because these upheavals were caused not by 'Alī's politics, but by the erroneous attitudes and behaviors of the Muslim society at his time. 'Alī followed a wise policy based on the Qur'an and the Sunnah, but this policy could not bear fruit due to the wrong actions of the Muslims. As everyone knows, the fruition of 'Alī's wise policy depended on the obedience of the Muslims. However, some Muslims preferred to rebel against him instead. Thus, they prevented the formation of the ideal society based on justice envisaged by Islam. Moreover, they have made it difficult for such a society to be formed in the following ages. Not only Shia and Mu'tazila but also moderate Sunni scholars hold this opinion. From this point of view, we think that some of the views expressed by Ibn Abī al-Ḥadīd about 'Alī's political personality have scientific value.

One of Ibn Abī al-Ḥadīd's most important teachers was Abu Ja'far al-Hasanī (d. first quarter of the 7th/13th century), a scholar of the Imāmiyya, a native of Basra. As it is understood from the dialogues of Ibn Abī al-Ḥadīd with his teacher, the Mu'tazila agreed on the opinion of the Baghdad branch instead of the Basra branch on the issue of imamate in the 7th/13th century. In other words, he adopted the idea that 'Alī was the best companion. This point shows that the relationship between Imāmiyya and Mu'tazila was positive in the 7th/13th century. However, it is understood that the borders between the two schools were preserved due to the principle of "nass and determination", which is unique to the Imāmiyya.

In this article, Ibn Abī al-Ḥadīd's views on 'Alī's political personality are conveyed, and also the transmission he had from other scholars on the subject are included. Thus, it is aimed to draw attention to these important opinions and transmissions. For this purpose, *Sharḥ Nahj al-Balāgha*, which is the most important and comprehensive work of Ibn Abī al-Ḥadīd, was taken in the center, and sometimes different works containing complementary information were referred or pointed out. Due to the sensitivity of the subject, the article mostly followed the descriptive method, however, from time to time, ideas and events were tried to be analyzed with an impartial eye. In the analyzes made, care was taken to adhere to the scientific style and to establish a connection between ideas and events. The importance of the article lies in the way it portrays the Mu'tazila's conception of 'Alī in the 7th/13th century and the course of the Imāmiyya- Mu'tazila relationship.

From this perspective, it is hoped that the article will contribute to filling the knowledge gap about the last period of the İmâmiyya- Mu'tazila relationship.

Keywords: History of Muslim Sects, Mu'tazila, İmâmiyya, 'Alî b. Abî Tâlib, İbn Abî al-Hadîd, *Sharh Nahj al-Balâgha*.

1. GİRİŞ

İslam tarihi incelendiğinde ilk üç halife döneminde (11-35/632-656) muazzam askerî başarılar kazanıldığı görülür. Aslında bu başarılar o zamanda yaşayan Müslümanlar için bir sürpriz değildi. Nitekim Hz. Peygamber onlara Fars ve Bizans imparatorluklarının hazinelerini ele geçireceklerini vaat etmişti.¹ Günümüz İran, Azerbaycan, Irak, Suriye, Filistin, Ürdün, Mısır, Libya, Kıbrıs ve Anadolu'nun doğusunun fethiyle² bu vaat gerçekleşince, Müslümanların Hz. Peygamber'e inançları iyice perçinleşti. Hz. Osman'ın on iki yıl süren hilafetinin ilk altı yılından sonra ise fetihler durmuş, bu durum Hz. Ali'nin hilafeti boyunca (35-40/656-661) devam etmiştir. Hz. Ali döneminde hiç fetih gerçekleşmemesinin başlıca sebebi, asırlar geçmesine rağmen Müslümanlar arasında yankıları hâlâ süren iç savaşların vuku bulmasıydı. Bunlardan birincisi, Ayşe bt. Ebû Bekir (ö. 58/678), Talha b. Ubeydullâh (ö. 36/656) ve Zübeyr b. el-Avvâm'ın (ö. 36/656) Hz. Ali ile ihtilafa düşmeleri nedeniyle 36/656 yılında Basra'da gerçekleşen Cemel Savaşı'dır.³ Binlerce insanın ölümüne neden olan bu savaş Hz. Ali'nin zaferiyle sonuçlanmıştır. İkinci savaş, isyancılar tarafından öldürülen Hz. Osman'ın intikamını almak bahanesiyle sahneye çıkan Şam valisi Muaviye b. Ebû Süfyân'ın (ö. 60/680) Hz. Ali'ye biat etmemesinden kaynaklanan, Rak-

¹ Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1409/1989), 2/459-460.

² İslam fetihlerini konu edinen klasik kaynakların listesi için bk. Franz Rosenthal, *'İlmü't-târîh 'inde'l-Müslimîn*, çev. Sâlih Ahmed el-Alî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 283-287.

³ Bu savaşla ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû Mihnef Lut b. Yahya el-Ezdî, *Ahbâru'l-Cemel*, thk. Kays Behcet el-Attâr (Kerbela: Mecma'u'l-İmâmi'l-Hüseyn, 1439/2017); Ahmed b. Davud ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâl*, thk. Abdulmunim Âmir (Kahire: y.y., 1379/1960), 144-151; Ahmed b. Ebû Yakûb b. Ca'fer el-Yakûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ (Beyrut: Şeriketü'l-A'lamî li'l-Matbû'ât, 1431/2010), 2/78-82; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1390/1970), 4/477-534; İbn A'sem Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî, *el-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dârü'l-Advâ', 1411/1991), 2/468-489; Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, *el-Cemel* (Necef: y.y., 1403/1983); İbnü'l-Esîr Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh*, nşr. Seyfüddîn el-Kâtîb (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1400/1980), 3/205-263; Muhsin Emîn el-Âmilî, *Harbü'l-Cemel ve Harbü Şiffîn* (Beyrut: y.y., 1389/1969), 5-71; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Cemel Vakası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/321-322.

ka'nın doğusunda 36/657 yılında cereyan eden Sıffin Savaşı'dır.⁴ 110 güne yayılan ve 70 çatışmaya sahne olan bu savaş,⁵ Hz. Ali'nin zaferiyle sonuçlanacağı sırada Amr b. el-Âs'ın (ö. 43/664) mızraklara Kur'an sayfalarını geçirterek yaptığı hile sebebiyle farklı bir boyut kazanmıştır. Karar, Muaviye tarafını temsil eden Amr b. el-Âs ile Hz. Ali tarafını temsil eden Ebû Musa el-Eşarî'nin (ö. 42/663) hakemliğine bırakılmıştır.⁶ Hz. Ali'nin safında olup uyarısını dikkate almayarak bu hileye kanan ve ileride Hâricîler adıyla anılanlar, hakem tayinine önce rıza göstermelerine rağmen sonradan buna karşı çıkmışlar, hakem tayinini onayladığı gerekçesiyle Hz. Ali'yi tekfir ederek ondan ayrılmışlardır.⁷ Hz. Ali, silahsız insanları öldürecek kadar radikal olan bu gruba karşı 38/658 yılında Nehrevan'da savaşmak zorunda kalmıştır. Hz. Ali dönemindeki bu üçüncü ve son savaşta, Hâricîler ağır bir yenilgiye uğramışlardır.⁸ Ancak aralarından bazıları kaçmayı başarmış, tekrar örgütlenerek isyanlarıyla Müslüman yöneticileri uzun yıllar uğraştırmışlardır.⁹

Bazı araştırmacılara göre bu tarihsel tablonun ortaya çıkmasına, Hz. Ali'nin ilk üç halife döneminde siyasetten uzak kalması, değişen dünya düzeyine ayak uyduramaması, Medine'yi terk ederek kabile çekişmelerinin merkezi haline gelen Kufe'yi başkent yapması, Muaviye-Amr ikilisinin hileleri, Iraklıların şiddetli muhalefeti sonucunda inisiyatifini kaybetmesi gibi etkenler yol açmıştır.¹⁰ Tüm bunlar göz önüne alındığında Hz. Ali'nin siyasette selefleri kadar başarılı olamadığı yönünde bir algı yaygınlık kazanmıştır. Şîa doğal olarak bu algıya karşı çıkmış ve Hz. Ali'yi diğer alanlarda olduğu gibi siyasette de tüm

⁴ Bu savaşla ilgili detaylı bilgi için bk. Nasr b. Muzâhim el-Minkarî, *Vak'atu Sıffin*, thk. Abduslem Harun (Kahire: Dârü'l-Cil, 1401/1981); Dineverî, *el-Ahbâru't-tvâl*, 155-196; Yakûbî, *et-Târîh*, 2/86-90; Taberî, *et-Târîh*, 4/563-575, 5/5-63; İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, 2/489-569, 3/5-193; İbnü'l-Esîr, *et-Târîh*, 3/276-326; İsmail Yiğit, "Sıffin Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/108-109.

⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mesûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/388.

⁶ Sözlükte "bir konuda hüküm ve karar vermeyi bir kişiye bırakmak" anlamındaki tahkim; İslâm Tarihi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi açısından Sıffin Savaşı'nda hilâfet meselesinin Kur'an'a göre çözülmek üzere hakemlere havale edilmesini ifade eden bir kavramdır.

⁷ Hasan b. Musa en-Nevbahî, *Fıraku's-Şî'a* (Necef: el-Mektebetü'l-Murtadaviyye, 1355/1936), 6.

⁸ Yakûbî, *et-Târîh*, 1/91-93; Mesûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 2/389.

⁹ Hâricîlerin Emevîler ve Abbasîler dönemlerindeki faaliyetleri için bk. Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/169-175.

¹⁰ Âdem Apak, "Hz. Ali'nin İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü", *Marife* 5/1 (Bahar 2005), 134-142.

sahabîlerden üstün görmüştür. Şîa'nın bu görüşüne diğer mezheplerden bazı âlimler de katılmıştır. Bunlardan biri de Bağdat Mu'tezilesi'nin son liderlerinden İbn Ebû'l-Hadîd'dir.¹¹ O, meseleyi şöyle ortaya koymuştur:

“Bil ki, Emîrû'l-mü'minîn'in hakiki faziletini bilmeyenlerden bir grup, onun Ömer'den daha bilgili olmasına rağmen, Ömer'in siyasette ondan daha maharetli olduğunu iddia etmiştir. Ebû Ali b. Sînâ *eş-Şifâ'* da bunu açıkça dile getirmiştir. Şeyhimiz Ebû'l-Hüseyn¹² de buna meyletmiş ve *el-Gurer* adlı kitabında telmihte bulunmuştur. Ali'nin düşmanları ve ona kin güdenler ise Muaviye'nin Ali'den daha iyi bir siyasetçi olduğunu, yönetimde Ali'den daha başarılı bulunduğunu iddia etmişlerdir.”¹³

İbn Ebû'l-Hadîd'in yukarıdaki sözleri, Hz. Ali'nin siyasî kişiliği hakkındaki ihtilafı gözler önüne sermektedir. Bu ihtilafın mevcudiyeti gayet doğaldır. Zira Hz. Ali ilk dönem İslâm tarihinde yaşanan olayların merkezinde yer almış çok önemli bir dinî-siyasî aktördür. Bu olaylar; iman, kader, vaat-vaîd, imamet gibi kavramların farklı biçimlerde yorumlanmasına zemin hazırlamış, dolayısıyla da çeşitli fırkaların fikirlerini şekillendirmiştir.¹⁴ Hz. Ali'nin siyasî kişiliğinin farklı yorumlanması neticesinde her fırka kendine göre bir Hz. Ali telakkisi oluşturmuştur.¹⁵

Bu makale, İbn Ebû'l-Hadîd'in Hz. Ali'ye bakış açısını siyasî kimlik bağlamında tespit etmeyi amaçlamaktadır. Makalede genel anlamda deskriptif metoda bağlı kalınmış, bazen de şahısların görüşleri objektif bakış açısıyla yo-

¹¹ İbn Ebû'l-Hadîd hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Hallikân Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dârü Sâdir, 1398/1978), 5/391-393; İbn Ebû'l-Hadîd Abdulhamîd b. Hibetullâh el-Medâinî, “el-Felekü'd-dâir 'ala'l-Meseli's-Sâir”, *el-Meseli's-sâir*, mlf. Dıyâuddîn İbnü'l-Esîr, thk. Ahmed el-Hûfi – Bedevî Tabâne (Kahire: Dârü Nahdati Mısır, 1404/1984), 4/15-20; Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravdâtü'l-cennât*, thk. Esedullah İsmâiliyân (Kum: Mektebetü İsmâiliyân, 1390-1392/1970-1972), 5/20-28; Muhammed Ali Müderrişî Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb* (Tahran: İntişârât Hayyâm, 1328-1333/1910-1915), 7/333-337; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 5/378-381; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1384-1403/1965-1983), 3/579-584; Mehmet Reşit Özbalkçı, “İbn Ebû'l-Hadîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/463-466.

¹² Burada Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913) kastedilmektedir. Hayyât hakkında genel bilgi için bk. Şerafettin Gölçük, “Hayyât, Ebû'l-Hüseyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/103-105.

¹³ İbn Ebû'l-Hadîd Abdulhamîd b. Hibetullâh el-Medâinî, *Şerhu Nehci'l-Belâga* (Beirut: Müessesetü'l-A'lamî, 1415/1995), 3/230.

¹⁴ Apak, “Hz. Ali'nin İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü”, 121.

¹⁵ Âdem Apak, “Hz. Ali'nin Siyasî Kişiliği”, *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu (08-10 Ekim 2004 Bursa)* (Bursa: y.y., 2005), 29.

rumlanmaya çalışılmıştır. Makale, Mu'tezile'nin 7./13. asırdaki Hz. Ali tasavvuru ve İmâmiyye-Mu'tezile ilişkisinin seyrini resmetmesi açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla makalenin İmâmiyye-Mu'tezile ilişkisinin son dönemine dair bilgi boşluğunu kısmen de olsa dolduracağı düşünülmektedir.

Makalemizin hassas bir konuyu ele aldığı aşikârdır. Bu nedenle önemli bir noktaya temas etmek istiyoruz: Hz. Ali, Şîa'ya özgü bir şahsiyet değil, Müslümanların ortak değeridir. Hatta bunun da ötesinde tüm çağlara ve insanlara hitap eden evrensel bir şahsiyettir. Bu hakikat, Lübnanlı Arap Hıristiyan yazar George Curdâk'ın (ö. 2014) şu sözlerinde kristalleşmektedir:

“Tarihimizde İmam-ı Ali gibi birinin bulunması, biz Arapların en büyük övünçlerinden biridir. O ki evrensel sevgiyi yaymış ve dar sınırları aşarak sınırsızlığa ve sonsuzluğa uzanmıştır. Onun kişiliği yalnızca bir milleti ya da grubu değil, bütün insanlığı ilgilendirir. Onun yaşamı, her çağ ve şehirde yüce ahlakın esin kaynaklarından. Çünkü İmam-ı Ali'nin sahip olduğu insanî ve evrensel özellikler zaman ve mekân mefhumlarını aşmaktadır. İnsanlar ancak İmam-ı Ali gibi biri sayesinde bir araya gelebilir ve hayırlı şeyler yapmak için yardımlaşabilirler.”¹⁶

Bu noktadan hareketle Hz. Ali hakkında olumlu kanaat bildiren her araştırmacının Şîilikle itham edilmemesi gerektiğini savunuyoruz. Zira bir araştırmacı, Şîi olmadığı halde, ulaştığı ilmî veriler doğrultusunda böyle bir kanaate varmış olabilir. Diğer taraftan, Şîi bir araştırmacının mezhepsel kimliğini bir kenara koyup objektif değerlendirmeler yapması da mümkündür. İlmî tavır, her iki durumda da araştırmacıların düşüncelerinin objektif kriterler çerçevesinde değerlendirilmesini gerektirmektedir.

2. İBN EBÛ'L-HADÎD'E GÖRE HZ. ALİ'NİN SİYASET ANLAYIŞI

İbn Ebû'l-Hadîd'in Hz. Ali'ye dair düşüncelerine giriş yapmadan önce onun mezhepsel kimliğinin aydınlatılması gerektiğini düşünüyoruz. Zira bu yapılmadan onun Hz. Ali hakkındaki düşüncelerini doğru değerlendirebilmek mümkün görünmemektedir. İbn Ebû'l-Hadîd bazı yazarlar tarafından Şîi olarak tanıtılsa da sağlam bir Mu'tezilî'dir. Onun *Şerhu Nehci'l-Belâğa* adlı eseri incelendiğinde bu husus net olarak anlaşılacaktır. Kanaatimizce o, Hz. Ali'ye duyduğu sempati sebebiyle Şîa'ya yaklaşırsa da Mu'tezilî kimliğinden asla taviz

¹⁶ George Curdâk, *el-İmâm 'Ali: Savtü'l-adâleti'l-insâniyye* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1970), 5/221.

vermemiştir. Bunu da *Nehcü'l-belâga'nın* Mu'tezilî prensiplere uymayan noktalarını bu prensiplere göre tevil ederek kanıtlamıştır. Bu durumda İbn Ebû'l-Hadîd'in Hz. Ali'yi Şîî bakış açısıyla değerlendirdiği iddia edilemez. Doğrusunu söylemek gerekirse o, Hz. Ali'yi Bağdat Mu'tezilesi'nin bakış açısıyla değerlendirmiştir. Bu bakış açısına göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'den sonra ahirette tüm kulların en üstünüdür ve cennette en yüksek makama sahip olanıdır. O, dünyada da kulların en üstünü, en fazla meziyet ve menkıbeye sahip olanıdır. Ona düşmanlık eden, karşısında savaşan ya da kin güdenlerin tamamı ise Allah'ın düşmanlarıdır ve onlar kâfirler ve münafıklarla birlikte sonsuza kadar ateşte kalacaklardır. Tövbe edip onun velâyeti ve sevgisi üzerine öldüğü kesin olanlar bundan hâriçtir. Çünkü Hz. Peygamber'in ona, "Savaşın, benim savaşımıdır. Barışın da benim barışımıdır." ve "Allah'ım! Ona dost olana dost, düşman olana düşman ol." ve "Seni ancak bir mümin sever. Senden ancak bir münafık nefret eder." dediği sabittir. Hz. Ali ile Hz. Peygamber arasında nübüvvet mertebesi dışında bir fark yoktur. Nübüvvet dışında Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'le ortak olduğu tüm faziletler kabul edilmelidir. İlk üç halifenin hilafetleri meşrudur. Zira Hz. Ali onlara biat etmiş, arkalarında namaz kılmış ve ganimetlerinden pay almıştır.¹⁷ Hz. Ali masumdur, fakat onun ismeti İmâmiyye'nin iddia ettiği gibi vacip değildir.¹⁸ Hz. Peygamber anıldığında "sallallâhu aleyh" denmeli, Hz. Ali anıldığında ise "salavâtullâhi aleyh" ifadesi tercih edilmelidir.¹⁹

Ulaştığımız bilgilerden, İbn Ebû'l-Hadîd'in Hz. Ali'yi değerlendirirken onun efdaliyetini ve ismetini esas aldığı anlaşılmaktadır. İbn Ebû'l-Hadîd'in Hz. Ali hakkındaki değerlendirmelerini okurken bu hususun göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir. Bu hususu aydınlattıktan sonra, şimdi konumuza geçiş yapabiliriz.

Hz. Ali'nin Muaviye'yi nitelerken kullandığı şu sözler dikkat çekicidir:

"Vallahi Muaviye benden daha dâhi değildir. Ama o, hainlik (gadr) ve ahlaksızlık (fücûr) yapıyor. Hainlikten nefret etmeseydim Arapların en dâhilerinden olurum. Ne var ki her hainlik ahlaksızlıktır. Her ahlaksızlık da küfürdür. Kıyamet gününde her ahlaksız, tanınacağı bir sancağa sahip olacaktır. Vallahi ben tuzağa takılmam, çetin zorluklar karşısında bitap düşmem."²⁰

¹⁷ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 5/512.

¹⁸ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 2/275.

¹⁹ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 2/176.

²⁰ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/229.

İbn Ebû'l-Hadîd, bu sözlerin şerhi sırasında Hz. Ali'nin siyasî kişiliğini kapsamlı bir şekilde analiz eder. Analizinde öncelikle şeriatın kısıtlamalarına uyan siyasetçiyle uymayan siyasetçi arasındaki farkı şu şekilde ortaya koyar:

“Siyasetçi başarılı bir siyaset ortaya koymak istiyorsa re'yi ile amel etmeli; mülkünün salâhı, yönetiminin selameti ve hâkimiyetinin sağlamlığı için gerekli gördüğü tedbirleri almalıdır. Burada şeriata uygun davranıp davranmadığına aldırış etmemelidir. Siyasette ve alacağı tedbirlerde bu şekilde davranmazsa, o siyasetçinin yönetiminin istikrarlı olması ya da hâkimiyetinin sağlanması uzak bir ihtimaldir. Ali, şeriatın kısıtlamalarıyla kendini kısıtlıyordu. Şeriata uymayı bir zorunluluk görüyordu. Kullanmaya elverişli savaş taktiklerini, tuzakları ve tedbirleri şeriata uymadıkları takdirde reddediyordu. Hilafeti döneminde izlediği yöntem, kendisini bu şekilde kısıtlamayan kişinin yönteminden farklıydı.”²¹

İbn Ebû'l-Hadîd, bu sözleriyle Hz. Ömer'i ayıplamadığını ve ona münezzehe olduğu bir şeyi nispet etmediğini savunur. Çünkü ona göre,

“Ömer bir müctehitti. Kıyas, istihsan ve genel maslahat çerçevesinde amel ediyordu. Nassın genelliğini re'yle ve bazı usullerden yaptığı istinbatla sınırlandırıyordu. Hâlbuki bu usullerin hükümleri, nasların genelliğinin hükümleriyle çelişiyordu. O, hasmına tuzak kuruyor, valilerine de tuzak kurmayı ve hileyi emrediyordu. Müstahak olduklarını zannettiği kişileri değnek ve sopayla cezalandırıyor, bunun mukabilinde, işledikleri cürümlerle cezalandırılmaya asıl müstahak olanları bağışlıyordu. Bütün bunları, ictihadının kuvveti ve nazarının vardığı kararlarla gerçekleştiriyordu.”²²

İbn Ebû'l-Hadîd, Hz. Ömer'in siyaset anlayışı hakkında bu değerlendirmeyi yaptıktan sonra Hz. Ali'nin siyaset anlayışını değerlendirmeye girişir. Ona göre;

“Ali ictihadı meşru görmüyordu. Naslara göre hareket ediyor, nassın sınırını ictihat ve kıyasla aşmıyordu.²³ Dünyanın kurallarını dinin kurallarına tatbik etmiyordu. Herkese eşit davranıyordu. İnsanları Kitab'a ve nassa göre yükseltiyor ya da alçaltıyordu. Böylece ikisinin hilafet ve siyaset anlayışı farklılaştı. Ayrıca Ömer oldukça sertti. Ali ise çok tahammüllü, hoşgörülü ve müsamahakârdı. Bu nedenle Ömer'in hilafeti gün geçtikçe kuvvetlendi, Ali'nin hilafeti ise zayıfladı. Diğer taraftan Ömer, Ali gibi Osman'ın öldürülmesinden doğan fitneyle uğraşmak zorunda kalmadı. Ali ise bu fitne yüzünden ashabının ve ordusunun bazı hatalarına

²¹ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/230.

²² İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/230.

²³ Ali b. Ebû Tâlib'in ictihada karşı çıkıp nasçı bir din anlayışını savunduğu gösteren çok sayıda sözü vardır. Örnek olarak bk. İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/134-135, 2/278, 286, 482, 483, 3/153, 191; Muhammed Abduh, *Şerhu Nehci'l-Belâga* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1422/2003), 3/581.

göz yummaya ihtiyaç duydu. Çünkü bu fitneden dolayı ortalık karışmıştı. Bunu Cemel fitnesi izledi, ardından Siffîn fitnesi, sonra da Nehrevan fitnesi. Tüm bunlar bir yöneticinin hâkimiyetini sarsan ve mülkünün bağlarını çözen etkenlerdi. Ömer böyle şeylerle karşılaşmadı. Dolayısıyla memleketin düzeni ve hilafetin yürütülmesinin sıhhati açısından ikisinin halifelikleri arasında dağlar kadar fark oluştu.”²⁴

Kanaatimizce İbn Ebû'l-Hadîd, şeriatın başarılı bir siyaset ortaya koymaya elverişli olmadığı sonucunu veren görüşünde hata etmiştir. Şeriatı esas alan siyasetin başarıya ulaşmasının âdil yöneticiye ve ahlaklı tebaaya bağlı olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla yönetimdeki sorunları şeriata mal etmek doğru değildir. İbn Ebû'l-Hadîd, Hz. Ali'nin hilafetinin zayıflamasını hoşgörü ve müsamahasıyla ilişkilendirmekle de hataya düşmüştür. Çünkü Hz. Ali'nin hoşgörü ve müsamahası, otoritesine halel getiren türden değildi. Bilindiği üzere Hz. Ali şiddete başvurmadan sert, zayıflık göstermeden yumuşak davranmayı başaran ender liderlerden biriydi. İbn Ebû'l-Hadîd, Hz. Ali'nin yönetiminin zayıflamasını, hilafeti devralırken karşılaştığı zorlu şartlara ve giriştiği savaflara bağlamakla ise isabet etmiştir. Çünkü onun bu tespiti tarihsel ve sosyolojik gerçeklerle örtüşmektedir. Nitekim Hz. Ali de bu duruma dikkat çekmiş ve Hz. Ömer ile kendisinin hilafeti devraldıkları şartların birbirine benzemediğini, kendisi halife olunca bazılarının ahdi bozduğunu, bazılarının adaletten saptığını, bazılarının ise dinden çıktığını²⁵ dile getirmiştir.²⁶

İbn Ebû'l-Hadîd yukarıdaki değerlendirmelerinden sonra kendine şu soruyu sorar:

“Resûlullah'ın siyaseti ve yönetimi hakkında ne dersin? Muntazam ve tutarlı değil miydi? Zira o da sadece naslara ve vahyin yönlendirmesine göre amel ediyordu! Öyleyse Ali'nin yönetimi ve siyaseti nasıl oldu da onunkine benzemedi? Ali yalnızca nasla amel ediyordu diyorsan, bunu cevapla!”²⁷

İbn Ebû'l-Hadîd bu soruyu Hz. Peygamber ile Hz. Ali arasındaki mertebeye farkını esas alarak şu şekilde cevaplar:

“Resûlullah'ın siyaseti ve yönetimi konumuzun dışındadır. Çünkü o masumdur, fiillerine gaflet ilişmez. Bize göre bu iki yüce adamın ismeti vacip değildir. Ayrıca

²⁴ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/230.

²⁵ Hz. Ali, kendisine karşı savaşan Cemel ashâbına Nâkisûn (ahdi bozanlar), Muâviye ve ashâbına Kâsıtûn (adaletten sapanlar), Hâricîlere ise Mânkûn (dinden çıkanlar) demiştir. İbn Dîzîl'in konuya ilişkin rivâyetleri için bkz. İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/388-389.

²⁶ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/81.

²⁷ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/230.

insanların çoğu, Allah'ın şeriatla ilgili olan ve olmayan tüm meselelerde Resûlullah'a re'yi ile hükmetmesi hususunda izin verdiğini, ona, 'İstedğin gibi hükmet. Çünkü sen haktan başkasıyla hükmetmezsin.' dediğini söylemişlerdir. Bu, Yunus b. İmran'ın da görüşüdür. Buna göre az önceki soru geçersizdir. Çünkü Resûlullah'ın vahyi beklemeden maslahat icabı davrandığı kabul edilmiştir. Bu kabulün yanlışlığı varsayıldığında da durum değişmez. Zira fıkıh usulü âlimlerinin çoğu, Resûlullah'ın yasama ve yürütmeye herhangi bir âlim gibi icthad etmesini caiz saymışlardır. Kadı Ebû Yûsuf²⁸ -Allah ona rahmet etsin- bu görüşü savunmuş ve 'İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğine göre hükmedesin diye...' ²⁹ ayetini buna delil göstermiştir. Bu görüşe göre de soru geçersizdir. Çünkü Ali'nin icthadı, Hz. Peygamber'in icthadı gibi değildir. İkisinin icthadı arasındaki fark, mertebeleri arasındaki fark gibidir."³⁰

Kanaatimizce İbn Ebû'l-Hadîd'in yukarıdaki sorusu hatalıdır. Zira Hz. Ali gibi Hz. Peygamber'in de azımsanmayacak sayıda fitneyle mücadele ettiği, ashabının muhalefetiyle karşılaştığı ve bazı savaşlarını kaybettiği bilinmektedir.³¹ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in siretiyle Hz. Ali'nin sireti bu açıdan benzeşmektedir. Bu husus, meselenin peygamberlik, vahiy ve ismetten ziyade zamansal ve mekânsal şartlarla yakından ilişkili olduğunu tekit etmektedir. Bu durumda İbn Ebû'l-Hadîd'in kendi sorusuna verdiği cevap havada kalmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'in masum kabul edilip edilmemesi, icthatta bulunup bulunmaması ya da icthadının niteliği, durumu değiştirmemekte, yönetiminde yaşanan olumsuzlukları ortadan kaldırmamaktadır.

İbn Ebû'l-Hadîd, bahsi geçen sözlerinden sonra İmâmiye Şiası'na mensup olan hocası, Basra nakibi Ebû Ca'fer b. Ebû Zeyd el-Hasanî'nin³² yukarıdaki soruya verdiği cevabı şu şekilde aktarır:

"Hz. Peygamber'in sireti ile Emîrü'l-mü'minîn'in siretini okuyan, ortada bir fark görmez. Nasıl ki Ali, ashabının muhalefeti, isyanı, düşman saflarına katılması, fitnelerin ve savaşların çokluğu nedeniyle çalkantılı bir hilafet yaşadıysa, Hz. Peygamber de münafıkların nifakı ve ezası, ashabının kendisine muhalefeti, bazı-

²⁸ Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebesi, müctehit hukukçu ve ilk kâdilkudât Ebû Yûsuf (ö. 182/798) hakkında genel bilgi için bk. Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/260-265.

²⁹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Nisâ 4/105.

³⁰ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/230.

³¹ Vâkîdî ve İbn Sa'd gibi tarihçiler farklı bir şekilde yorumlasalar da 8/629 yılında gerçekleşen Mûte Savaşı bunun örneklerinden biridir.

³² Bu âlim hakkındaki tüm bilgilerimizi İbn Ebû'l-Hadîd'e borçluyuz.

larının düşman safına geçmesi, fitne ve savaşların çokluğuyla sürekli mücadele etmek zorunda kalmıştır.”³³

Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Ca'fer, savaş ve fitnelerin çokluğunun siyasette zayıflığa işaret sayılması durumunda, Hz. Ali'ye nispet edilen zaafın Hz. Peygamber'e de sirayet edeceği endişesini taşımaktaydı. Aslında onun bu endişesi yersiz değildir. Zira dönemindeki fitne ve savaşlar nedeniyle Hz. Ali suçlanacak olursa, Hz. Peygamber'in de aynı nedenden ötürü suçlanabilmesinin önü açılmaktadır. Kanaatimizce İslâm tarihi objektif bir şekilde okunduğunda Hz. Peygamber'e ve Hz. Ali'ye böyle bir suçlama yöneltmek mümkün değildir.

İbn Ebû'l-Hadîd, sahabeden bazılarının Hz. Peygamber'e muhalefetini gösteren ayetlere ve hadis(e)lere Ebû Ca'fer'in uzunca değinmesini örneklerle ortaya koyduktan sonra³⁴ şu analizlerine yer verir:

“Bu iki büyük şahsiyetin halini inceleyen, tüm durumlarda ya da çoğu durumda benzer olduklarını görür. Şöyle ki: Resûlullah'ın müşriklerle savaşları bazen lehine bazen aleyhineydi. Bedir Günü'nde galip geldi, Uhud Günü'nde mağlup oldu. Hendek Günü'nde ise berabere kaldı, lehine ya da aleyhine bir sonuç almadı. Çünkü müşrikler Evs'in lideri Sa'd b. Muâz'ı öldürdüler. Kendilerinden de Kureyş'in cengâveri Amr b. Abdüved öldürüldü. O saatten sonra savaştan geri çekildiler. Sonra Hz. Peygamber Mekke'yi fethederek zafer kazandı. Ali'nin savaşları da buna benzerdi. Cemel Günü'nde galip geldi. Muaviye ile yaptığı savaş ortada sonuçlandı. İki taraftan da reisler öldü. İki grup da savaştan sonra kendi bölgesine çekildi. Ali, Sıffin'den sonra Nehrevan'da savaşarak zafer elde etti.... İlginç olan, Resûlullah'ın ilk savaşı olan Bedir'de, Ali'nin de ilk savaşı olan Cemel'de galip gelmesidir. Sıffin Savaşı'nda imzalanan barış ve hakemlik sayfası, Hudeybiye'deki barış ve ateşkes sayfasının benzeridir. Muaviye, Ali'nin son günlerinde insanları biate davet etmiş ve kendisini halife olarak adlandırılmıştır. Bu, Resûlullah'ın son günlerinde Müseylime ve Esved el-Ansî'nin kendi nefislerine davet etmelerini ve kendilerini nebi olarak adlandırılmalarını andırmaktadır. Resûlullah, Esved'in ve Müseylime'nin davetlerinden rahatsız olduğu gibi Ali de Muaviye'nin davetinden rahatsızdı. Allah, Hz. Peygamber vefat ettikten sonra Müseylime'nin ve Esved'in davalarını, benzer şekilde, Ali vefat ettikten sonra Muaviye'nin ve Ümeyyeoğullarının davalarını çürüttü. Huneyn Savaşı haricinde, Resûlullah'a Araplardan Kureyş dışında savaş açan olmadı. Ali'ye de Nehrevan Savaşı haricinde Araplardan Kureyş dışında hiç kimse savaş açmadı. Ali kılıçla şehit edildi. Resûlullah zehirlenerek şehit oldu. Hz. Peygamber, çocuklarının annesi Hatice hayattayken başkasıyla evlenmedi. Ali de en şerefli çocuklarının annesi olan Fâtıma hayattayken onun üstüne bir kadın almadı. Resûlullah 63 yaşın-

³³ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/230-231.

³⁴ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/231-233.

da vefat etti. Ali de onunla aynı yaşta öldü.... İkisinin ahlakına ve özelliklerine bakınız. Biri cesurdur, diğeri de cesurdur. Biri fasihtir, diğeri de fasihtir. Biri cömerttir, diğeri de cömerttir. Biri, şeriatlar ve ilâhî konularda âlimdir, diğeri de fıkihta, şeriatla ve derin ilâhî konularda âlimdir. Biri zahittir, dünyaya hevesli değildir, dünyadan fazla nasibi yoktur; diğeri de zahittir, dünyadan elini çekmiştir, dünya lezzetlerinden yüz çevirmiştir. Biri, namazda ve ibadette nefsini eritmiştir, diğeri de onun gibidir.... Biri, Abdulmuttalib b. Hâşim'in oğludur, diğeri de aynı soydan gelmektedir.... Muhammed, Ali'nin babası Ebû Tâlib'in yanında eğitilmiştir.³⁵ Onun öz çocuğu gibi muamele görmüştür. Muhammed gençliğe erişip büyüyünce Ebû Tâlib'e vefa borcunu ödemek için çocuklarından Ali'yi küçük yaşta yanına alıp eğitmiştir. Böylece ikisinin ahlakı imtizaç etmiş, seciyeleri benzeşmiştir. Dostların birbirine uydukları malum ise, uzun yıllar süren eğitim ve öğretime ne demelidir? Muhammed'in ahlakının Ebû Tâlib'in ahlakına, Ali'nin ahlakının da babası Ebû Tâlib'in ve eğitmeni Muhammed'in ahlakına benzemesi zorunlu olmuştur. Hepsinin tek bir karakter, tek bir asıl, ortak bir tıynet, bölünmez ve parçalanmaz bir benlik olması icap etmiştir. Şayet yüce Allah Hz. Muhammed'i risâlet ve vahiy için seçmeseydi, bunların (Muhammed ile Ali'nin) arasında bir fark ya da bir üstünlük görülmeyecekti. Ancak yüce Allah, insanlığın yararına gördüğü, onunla lütfun daha kâmil ve faydanın daha tam ve yaygın olacağını bildiği için Hz. Muhammed'i seçti. Böylece o, diğerine imtiyaz sağladı. Risâlet dışındaki mevzular ise Ali ile arasında müşterek kaldı. Nitekim o, Ali'ye söylediği şu sözle bu manaya işaret etmiştir: 'Seni nübüvvetle geçtim. Benden sonra nübüvvet yoktur. Sen ise insanları yedi özelliğinle geçtin.' Yine Ali'ye şöyle demiştir: 'Bana göre konumun, Harun'un Musa'ya göre konumu gibidir. Bir farkla: Benden sonra peygamber gelmeyecektir.' Böylece Muhammed, nübüvvetle Ali'nin önüne geçtiğini, bunun dışındaki tüm fazilet ve özelliklerde ortak olduklarını takrir etmiştir."³⁶

Yukarıdaki görüşler İmâmiyye'nin Hz. Ali'ye bakış açısını yansıtmaktadır. Ancak böyle olsa da İbn Ebû'l-Hadîd, hocası Ebû Ca'fer'in bu sözlerini muhtemelen makul bulmuş ve benimsemiştir. Zira bu sözleri naklettikten sonra hocasını şu cümlelerle övmüştür:

"Nakîb Ebû Ca'fer -Allah ona rahmet etsin- ilmi çok, akli sağlam, cedelde insafli biriydi. Ali soyundan gelmesine rağmen mezhebinde mutaassıp değildi. Sahabe'nin faziletlerini itiraf ediyor, iki şeyhi³⁷ övüyordu. İkisi hakkında şöyle diyordu: 'İkisi, Resûlullah döneminde şiddetli sarsıntılar yaşayan İslam devletini sağlam

³⁵ İmâmiyye'ye göre Ebû Tâlib İslam davasını savunabilmek uğruna imanını gizlemiştir. Hz. Peygamber'i canı pahasına koruması ve şiirlerinde övüp tasdik etmesi onun imanını göstermektedir. Bu hususta bk. Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, "İmânu Ebî Tâlib", *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye* (Kum: Dârü'l-Müfid, 1431/2009), 17-41.

³⁶ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/233-234.

³⁷ İki şeyhten maksat ilk iki halife Ebû Bekir b. Ebû Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb'dır.

temellere kavuşturdular. Bunu, kendi dönemlerinde Arapların elde ettiği fetihler ve ganimetler sayesinde gerçekleştirdiler.' Osman hakkında ise şöyle diyordu: 'Devlet onun döneminde en parlak ve mutlu günlerini yaşadı. Zira bu dönemde fetihler daha fazla, ganimetler daha boldu. Ne var ki o, iki şeyhin siretine uymadı, çizgilerini takip edemedi. Siyaset meydanında zayıftı, başkalarının tesiri altındaydı. Ailesine sevgisi büyüktü. Mervan gibi kötü bir veziri vardı. Mervan yüzünden kalpler ona darıldı. Öyle ki iş onun azledilip öldürülmesine kadar vardı.'"³⁸

Ebû Ca'fer el-Hasanî'nin ilk üç halife hakkındaki görüşleri, ılımlı Şiîlerin onlara olumlu baktıklarını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bu durumda tüm Şiîlerin ilk üç halifeye olumsuz baktıklarını söylemenin yanlış olduğu, bu konuda değerlendirme yaparken ılımlı Şiîlerle tutucu Şiîler arasındaki farkın gözetilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Her ekolün ılımlı ve tutucu müntesiplere sahip olduğu hatırlandığında bu husus daha kolay anlaşılabilir.

3. İNSANLARIN HZ. ALİ'Yİ YÜZÜSTÜ BIRAKMALARININ SEBEBİ

İbn Ebû'l-Hadîd, insanların Hz. Ali'yi yüzüstü bırakmalarının sebebi hakkında ünlü Mutezilî tarihçi ve ensâb âlimi Ali b. Muhammed b. Ebû Seyf el-Medâinî'nin³⁹ (ö. 228/843) Fudayl b. Ca'd'dan naklettiği şu görüşü benimser:

"Arapların Emîrû'l-mü'minîn'i yüzüstü bırakmalarının temel sebebi mal mevzu-sudur. O, soyluları sıradan insanlara ve Arapları Acemlere üstün tutmuyordu. Hükümdarların yaptığı gibi reislere ve kabile emîrlere ayrıcalık tanımıyor, onları kendine çekmeye çalışmıyordu. Muaviye ise bunun tam tersini yapıyordu. Bu nedenle insanlar Ali'yi terk edip Muaviye'ye katıldılar. Ali, ashabının çözülmesinden ve bazılarının Muaviye'ye kaçmasından Eşter'e⁴⁰ dert yandı. Eşter ona şöyle dedi: 'Ey Emîrû'l-mü'minîn! Biz Basra ehline karşı hem Basra hem Kûfe ehliyle savaştık. O zaman insanların görüşü birdi. Ancak sonra ihtilafa düştüler ve birbirlerine düşman oldular. Niyetleri bozuldu, sayı azaldı. Sen ise onları adaletle yönetiyor, aralarında hakla hükmediyorsun. Sıradan insanın hakkını soyludan alıyorsun. Senin yanında soylu, sıradan bir insandan daha üst bir mertebede de-

³⁸ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/234.

³⁹ Medâinî hakkında genel bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Medâinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/291-292.

⁴⁰ Ali b. Ebû Tâlib'in sâdık taraftarlarından Mâlik el-Eşter (ö. 37/657) hakkında genel bilgi için bk. Abdülkerim Özeydin, "Eşter", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/486-487.

ğildir. Senin safındaki bir grup, hakla kuşatılınca yaygara kopardı, adaletle yönelilmekten rahatsızlık duydu. Muaviye'nin zenginlere ve soylulara tanıdığı ayrıcalıkları görünce insanların nefisleri dünyaya meylettii. Zaten dünya sevdalısı olmayanların sayısı azdır. İnsanların çoğu haktan hoşlanmaz, bâtıla rağbet eder, dünyayı yeğler. Ey Emîrû'l-mü'minîn! Eğer mal dağıtırsan insanlar seni takip edip desteklerler ve sana muhabbetlerini sunarlar. Allah seni muzaffer kılsın ey Emîrû'l-mü'minîn! Allah düşmanlarını zayıflatsın, onların cemaatini dağıtsın, tutzaklarını boşa çıkarsın, birliklerini bozsun. Zira Allah onların yaptıklarından haberdardır.' Bunun üzerine Ali dedi ki: "Adaletle amel etmemizi zikrettin. Yüce Allah bu hususta şöyle der: '*Kim yararlı bir iş yaparsa kendi iyiliği için yapmış olur; kim de kötülük işlerse kendi aleyhine işlemiş olur. Rabbin kullarına asla haksızlık etmez.*'⁴¹ Ben zikrettiğin bu konuda taksirde bulunmaktan çekiniyorum. İnsanların hakkı ağır bulmaları nedeniyle bizi terk etmelerine gelince, Allah biliyor ki onlar bizden gördükleri bir adaletsizlikten dolayı bizi terk etmediler, bizi terk edince de adalet sahibi birine iltica etmiş olmadılar. Onlar sadece, yakında ayrılacakları bu fani dünyayı talep ettiler. Kıyamet gününde onlara, dünyayı mı diledikleri, yoksa Allah için mi amel ettikleri mutlaka sorulacaktır. Mal dağıtmaya ve bazı adamlara ayrıcalık tanımaya gelince, bir insana ganimetten düşen paydan daha fazlasını vermemize imkân yoktur. Nitekim sözü hak olan yüce Allah şöyle buyurmuştur: '*Nice az topluluk vardır ki, Allah'ın izniyle sayıca çok olan topluluğu yenmiştir. Allah sabredenlerle beraberdir.*'⁴² Allah, Muhammed'i tek başına göndermiş, azlıktan sonra adamlarını çoğaltmış, zilletten sonra grubunu aziz kılmıştır. Allah bu görevi bize tevdi etmek isterse zorluklarını kolaylaştırır, çetinliklerini hafifletir. Yüce Allah'ın rızasına uygun olan görüşlerini kabul edeceğim. İnşallah sen, en güvendiğim, bana en çok destek olan ve nefsimde en çok itimat ettiğim insanlardan birisin."⁴³

Kanaatimizce Müslümanlar arasındaki mücadelelerde mal mevzusunun önemli bir rol oynadığı, tarihî ve sosyolojik bir gerçektir. Hatta buna ilişkin ilginç bir rivayete göre Hz. Peygamber tebliğe başladığında İblis'in askerleri İblis'e gelerek yeni bir peygamberin gönderildiğini, yeni bir din ve ümmetin doğduğunu haber vermişler, o da onlara, "Halleri nasıl? Dünyayı seviyorlar mı?" diye sormuş, "evet" cevabını alınca şöyle demiştir: "Eğer dünyayı seviyorlarsa putlara tapmamalarını önemsemem. Ben onları üç şeyle mağlup ederim: Malı haksız yoldan elde etmek, haksız yolda harcamak ve hak yolunda harcamaktan kaçınmak. Zira şerrin tümü bu üç şeye bağlıdır."⁴⁴ Sıhhati tartışmalı olsa da bu rivayet Müslümanların geçmişte ve günümüzdeki halini doğru bir

⁴¹ Fussilet 41/46.

⁴² el-Bakara 2/249.

⁴³ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/246-247.

⁴⁴ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 5/370.

şekilde yansıtmaktadır. Bu noktadan hareketle Medâinî'den aktarılan yukarıdaki pasajın isabetli görüşler içerdiği söylenebilir.

İbn Ebû'l-Hadîd, Medâinî'den yaptığı yukarıdaki nakilden sonra Hz. Ali'nin zühdüne ve adaletine delâlet eden çok sayıda hâdiseye yer verir. Bu hâdiselere yer vermesinde amacının şunları açıklığa kavuşturmak olduğunu belirtir: "Emîrû'l-mü'minîn, hilafetinde hükümdarların siretine uymadı. Nitekim onlar malı saltanatlarının yararına ve şehvetlerini tatmin etmeye harcamışlardır. Hâlbuki o, dünya ehlinden değildi; Allah adamıydı ve hak sahibiydi. Allah'ı ve Resulünü hiçbir şeye değişmezdi."⁴⁵

Hz. Ali'nin davranışlarına ek olarak bazı sözleri de İbn Ebû'l-Hadîd'in yukarıdaki görüşünü destekler mahiyettedir. Bu bağlamda özellikle Hz. Ali'nin yöneticiler/imamlar hakkındaki sözleri dikkate değerdir. Ona göre ırzların, canların, malların, ahkâmın ve Müslümanların yönetiminin cimri, câhil, kaba, kayırmacı, rüşvetçi ya da sünneti rafa kaldıran birine emanet edilmesi caiz değildir. Çünkü cimri, Müslümanların mallarını aç gözlülüğüyle heder eder; câhil, cehaletiyle Müslümanları saptırır; kaba, kabalığıyla insanları kendinden uzaklaştırır; kayırmacı, bir topluluğu öne çıkarıp diğerini arka plana iter; rüşvetçi, hukukun kaybolmasına yol açar; sünneti rafa kaldıran ise ümmeti helak eder.⁴⁶ Hz. Ali, Hz. Peygamber'den sonra giriştiği savaşıardan bahsederken de siyaset anlayışına dolaylı yoldan değinir. Bu savaşlara saltanat kavgası ya da geçici dünya nimeti için değil, dinin nişanelerini ihya etmek ve Müslümanların diyarında doğruluğu hâkim kılmak için giriştiğini belirtir. Böylelikle mazlum kulların güvene kavuşmasını ve dinin iptal edilen hükümlerinin yeniden uygulanmasını hedeflediğini söyler.⁴⁷

4. HZ. ALİ'NİN SİYASETİYLE MUAVİYE'NİN SİYASETİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

İbn Ebû'l-Hadîd, Hz. Ali'ye kin güdenlerin Muaviye'nin siyasetini Hz. Ali'nin siyasetinden daha üstün gördüklerini aktardıktan sonra, bu görüşü çürütmek bânında Ebû Osman el-Câhız'ın (ö. 255/869) söylediklerinin kâfi ol-

⁴⁵ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/249.

⁴⁶ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 2/548-549.

⁴⁷ Abduh, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 2/278.

duğunu belirtir. Ardından, “şeyhimiz” dediği Câhız’ın bu konuda söylediklerini lafzen şu şekilde aktarır:⁴⁸

“Kendilerini akıllı, tahsilli, zeki ve temyiz ehlinden gören, hâlbuki sıradan insanlardan olan bazılarının, Muaviye’nin daha engin bilgili, doğru düşünceli, ince görüşlü, hedefi büyük, yöntemi sağlam olduğunu iddia ettiklerini görürsün. Fakat durum böyle değildir. Sana öyle bilgiler vereceğim ki, bu bilgiler sayesinde onların nerede ve hangi açıdan yanlış olduklarını anlayacaksın.

Ali, savaşta Kitab’a ve sünnete uygun olmayan şeylere kesinlikle başvurmazdı. Muaviye ise bazen Kitab’a ve sünnete uygun davranırsa da çoğu zaman uygun davranmıyordu. İster helal ister haram olsun, tüm hilelere başvuruyordu. Savaşta, Kistrâ ile karşılaşan Hint hükümdarı ya da Rutbîl⁴⁹ ile karşılaşan Hakan gibi mücadele ediyordu. Ali ise ashabına şöyle diyordu: ‘Düşman savaşı başlatmadan siz başlatmayın. Kaçanı kovalamayın. Yaralıyı öldürmeyin. Kapalı bir kapıyı açmayın.’ Nitekim onun Zülkilâ’, Ebû'l-A'ver es-Sülemî, Amr b. el-Âs ve Habîb b. Mesleme’ye, tüm reislere, hâşiyeye, haşve, tâbilere ve bayağı kimselere davranışı ortadadır. Savaş erbabı ise ellerinden gelse gece baskın düzenlerler, uykudaki insanları taşlarla ezerler. Bunu göz açıp kapama süresinde yapabiliyorlarsa bir saat sonrasına bile ertelemeyiz. Yakmak boğmaktan daha hızlı sonuç veriyorsa düşmanı boğmakla yetinmeyip boğulma vaktini beklemeden yakarlar. Şehri yıkmak imkân dâhilindeyse kuşatmayla uğraşmazlar. Zehirle öldürmekten, insanları yalanla birbirine düşürmekten, asılsız haberleri içeren mektupları askerler arasında yaymaktan, olayları yanlış aktarmaktan, insanları birbirinden uzaklaştırmaktan, onları her çeşit alet ve hileyle öldürmekten çekinmezler. Bu ölüm nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin, hangi halle tamamlanırsa tamamlansın, umursamazlar. Yönetimde Kitap ve sünnete riayet eden kişi ise nefsinin uzun ve geniş tedbirlerden, sayısız tuzaklardan menetmiştir. Yalan -Allah seni korusun- doğru sözden, haram da helalden sayıca fazladır. İnsan, başka bir insanı adıyla çağırdığında, şayet başka bir adı yoksa doğru yapmış olur. Lakin o şeytandır, ya da köpektir, ya da eşektir, ya da koyundur, ya da devedir, ya da akla gelen herhangi başka bir şeydir derse yalan söyler. Keza iman ve küfür, itaat ve isyan, hak ve bâtil, sağlık ve hastalık, doğru ve yanlış da böyledir. Ali, Allah’tan sakınması dolayısıyla tüm sözlerden -Allah’ın razı olduğu hâric- imtina etmişti. Allah’ın rızası dışındaki her şiddetten elini çekmişti. Rızayı yalnızca Allah’ın razı olduğu ve sevdiği ya da Kitap ve sünnetin delâlet ettiği şeylerde görüyordu. Sinsilik, kötülük, hile ve entrika erbabının yöntemlerine itibar etmiyordu. Avam, Muaviye’nin çok sayıda sinsi tuzaklarını, benzersiz kandırmacalarını ve bu sayede elde ettiği kazançları görüp Ali’de bunları müşahede edemeyince -akıllarının zayıflığı ve ilimlerinin azlığı se-

⁴⁸ İbn Ebû'l-Hadîd, bu paragrafları Câhız’ın hangi eserinden iktibas ettiğini belirtmemiştir. Bununla birlikte Ali b. Ebû Tâlib’i savunmasına bakılırsa Câhız’ın bu eseri Mütevekkil döneminden önce yazdığı ileri sürülebilir.

⁴⁹ Eski Türk hükümdarlarına verilen bir unvan.

bebiyle- bunu Muaviye'nin artısı ve Ali'nin eksikliği olarak algıladılar. Tüm bu anlattıklarından sonra bak bakalım, Muaviye'nin hileleri arasında, Mushafları mızraklara saplamasından başka kayda değer(!) bir hile sayılabilir mi? Sonra bak bakalım, o, Ali'ye isyan edip emrine karşı gelenlerden başkalarını bununla kandırabilirdi mi? Şayet Muaviye'nin bu hileyle karışıklık çıkarmayı amaçladığını ve istediğini elde ettiğini söylersen doğru söylemiş olursun. Ancak biz bu konuda ihtilaf etmedik. Ali'nin ashabından bazılarının ahmaklığını, aceleciliğini ve aralarında çekiştiklerini yadsımıyoruz. Bizim sözümüz, Ali'nin akli ve sağlam görüşü ile Muaviye'nin hile ve kötülüklerinin birbirinden ayırt edilmesiyle ilgilidir. Biz sâlih kulları düzenbazlık ve kötülükle vafsetmeyiz. Örneğin, 'Ebû Bekir b. Ebû Kuhâfe ne kadar da düzenbazdı!' ya da 'Ömer b. el-Hattâb ne kadar da düzenbazdı!' demeyiz. Benzer şekilde, hayırdan nasip almış hiç kimse, 'Resûlullah Arapların ve Acemlerin en sinsisiydi, Kureyş'in en düzenbazı, Kinâne'nin en aldatıcı adamıydı!' demez. Nitekim bu tarz kelimeler yalnızca çıkar çevrelerinin, dünya güzelliklerini ele geçirmeye çalışanların övülmesi bâbında kullanılır. Beşerî âlemin yönetimine insanların değil, insanların yaratıcısının ehil olduğunu düşünen âhiret ashabına gelince, bunlar sinsilik ve düzenbazlıkla övülmezler. Zira onlar bu vasıflardan daha üstünlerine layıktırlar. Görmez misin ki kurnazlardan biri olan Mugîre b. Şu'be, bir başka kurnaz olan Amr b. el-Âs'ın Ömer b. el-Hattâb hakkındaki sözünü reddederken şöyle demiştir: 'Sen Ömer'e bilmediği bir şeyi mi telkin edeceksin! Ne zaman Ömer ile baş başa kalan bir kişiyi görsem, her kim olursa olsun o kişiye acımışımdır. Vallahi Ömer kandırılmayacak kadar akıllı, kimseyi kandırmayacak kadar da erdemliydi.' Görüldüğü üzere Mugîre, Ömer'i sinsilik ve düzenbazlıkla zikretmemiş, üstelik insanların ona bunları nispet etmesine şaşırmıştır. O, temiz insanlara yakışmayan lafızları imamlar için kullandığında bunun kabul görmeyeceğini bildiği için bu lafızlardan kaçınmıştır. Bu, böyledir.

Muaviye'nin herkese, 'Osman'ın katillerini bize teslim ederseniz sizinle barışıyoruz.' demesinin hükmü de buna benzer. Elinden gelen tüm çabayı harcasan da, peşinden gidenlerin desteğini alsan da, o dönemde Ali'nin gözden kaçırdığı bir doğru görüş bulamazsın. Bunu fark ettiğinde, Muaviye'nin Ali'yi kandıramadığını anlamış olursun. Şayet 'Muaviye istediğini ve sevdiği şeyi elde etti.' derssen, şunu derim: Kitabımız, Ali'nin ashabıyla ve zamanıyla sınıandığını göstermek üzere yazılmıştır. Ali'den önce hiçbir imam ihtilaf, çekişme ve liderlik kavgasıyla sınınamamıştır. Zaten Ali tam da bu noktadan darbe yemiştir. Bu konuda tartışma yoktur. Biliyoruz ki üç kişi, diğer üç kişiyi öldürmek üzere uzlaşmıştı. İbn Mülcem, Ali'yi; Berk es-Sarîmî, Amr b. el-Âs'ı; Amr b. Bekr et-Temîmî ise Muaviye'yi öldürecekti. Tesadüf eseri ya da sınavın bir parçası olarak üç kurbandan yalnızca Ali öldürüldü. Sizin mezhebimizin kıyasına göre Amr ve Muaviye'nin suikasttan kurtulmaları ikisinin önlemi sayesinde gerçekleşmiştir. Ali ise tedbirsizliğinden dolayı öldürülmüştür. Fakat bunun, düşmanında müşahede ettiğinizin aksine, bir

sinama ve deneme olduğu açıklığa kavuştuğuna göre, bilin ki bunun dışındaki her şey yalnızca nefisten kaynaklanmıştır.”⁵⁰

İbn Ebû'l-Hadîd, Hz. Ali'nin takva, adalet ve dürüstlüğünü vurgulayan bu uzun nakilden sonra Câhız'a şu sözleriyle hak verir:

“Ebû Osman'ın sözlerini insafı bir şekilde inceleyip arzusuna uymayan kişi, zikrettiği her şeyin doğru olduğunu anlar. Emîrû'l-mü'minîn'in, ahabının ihtilafa düşmesi, onların kendisine çok az itaat etmesi, kendisinin şeriatın kanunlarına ve adaletin prensiplerine uyması sebebiyle başkasının yüzleşmediği zorluklarla yüzleştiğini kavrar. Hâlbuki Muaviye ve Amr b. el-Âs insanları kendilerine çekmek için bazen rüşvet bazen tehdide başvurmakla⁵¹ şeriatı muhalefet etmişlerdir. Emîrû'l-mü'minîn siyasetin inceliklerini ve devletin yönetim tarzını bilmeseydi, bunda maharetli olmasaydı, çevresinde çok az sayıda insan toplanırdı. Onlar da dünyaya meyletmeyen, sadece âhirete yönelenlerden müteşekkil olurdu. Ancak onun halife olduktan sonra yönetimi düzene soktuğunu, sayılamayacak kadar çok asker ve tâbinin kendisine katıldığını, bunlarla halleri bilinen düşmanlarına karşı savaştığını, savaşlarının çoğunda gâlip geldiğini, Muaviye ile savaşında ise net bir sonuç çıkmamasına rağmen kendisinin zafere daha yakın taraf olduğunu görüyoruz. Buradan anlıyoruz ki, o, devlet yönetiminde son derece basiretli ve yetenekliydi.”⁵²

İbn Ebû'l-Hadîd'in yukarıdaki sözlerinin dikkate değer bazı tespitler içerdiğini düşünüyoruz. Zira Hz. Ali'nin büyük fitnelerle uğraşmak zorunda kaldığı, insanları zorlamamasına ve mal-mevki ile teşvik etmemesine rağmen büyük bir ordu kurduğu, üstelik savaşlarının çoğunda başarılı olduğu tarihsel açıdan sabittir. Bu tarihsel gerçekleri, Hz. Ali'nin hikmetli siyasetinden başka bir şeyle açıklamanın imkânı bulunmamaktadır.

Kanaatimizce Hz. Ali'nin Mısır'a vali olarak atadığı Mâlik el-Eşter'e yazdığı ahitname,⁵³ hikmetli siyasetinin canlı şahidi konumundadır. Hz. Ali'nin dinî, ictimaî, idarî, iktisadî, malî, adlî ve askerî işlere dair yönetim ilkelerini içeren bu ahitname, BM Hukuk Komisyonu tarafından uluslararası hukukun temel dayanaklarından biri olarak değerlendirilmektedir. BM Kalkınma Programı (UNDP), 2002 yılında Arap İnsan Kalkınması adlı projesinde, ideal yönetime vurgu yapan bu ahitnamenin Arap ülkelerinde model olarak kullanılması

⁵⁰ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/237-238.

⁵¹ Buna ilişkin örnekler için bk. Ebû İshak İbrahim b. Hilâl es-Sekafî, *el-Gârât (el-İstinfâr ve'l-gârât)*, thk. Abduzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb (Beyrut: Dârü'l-Advâ', 1407/1987), 213-217, 288-295, 311-318, 320-325, 344-352, 404-427.

⁵² İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/238.

⁵³ Abduh, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/571-596.

için çağrıda bulunmuştur. Birçok yazarın ilgisini çeken ahitnamenin yirmiden fazla şerhi yapılmıştır. Mehmet Akif Ersoy söz konusu ahitnameyi "Hz. Ali'nin Bir Devlet Adamına Emirnâmesi" adıyla Türkçeye çevirmiştir. Bu çevirinin 3. Basımı, Diyanet İşleri tarafından Ankara'da Ayyıldız Matbaası'nda 1959'da yapılmıştır.⁵⁴

Özellikle *el-Osmâniyye* adlı eserinde Hz. Ali'ye ve Şîa'ya muhalif bir tavır sergileyen Câhız'ın Hz. Ali'yi savunması ilk bakışta şaşkıncu gözükebilir. Ancak Câhız'ın siyasî atmosfere göre davranan pragmatik bir kişiliğe sahip olduğu hatırlanırsa ortada şaşılacak bir durum bulunmadığı anlaşılır. Nitekim Câhız, Mu'tezile'nin yıldızının parladığı Memûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde (198-232/813-847) Hz. Ali'yi savunan bir çizgi izlemiştir. O, bu doğrultuda 212/827 yılında Memûn'un emriyle *el-Hâşimiyât* adlı risalelerini, 223/837 yılında ise Emevîleri açıkça hedef alan *en-Nâbite*'yi yazmıştır. Ancak 232/847 yılında Mütevekkil başa geçtiğinde devlet politikası değişip Ashâbu'l-Hadis desteklenince, Câhız çizgisini tamamen değiştirmiştir. Bu çerçevede, Hz. Ali'nin faziletlerini küçümsediği, bazen de inkâr ettiği *el-Osmâniyye*, Emevîleri övdüğü *es-Süfyâniyye* ve *el-Mervâniyye* gibi kitaplarını yazmıştır. Câhız böyle davranmakla hem maddî menfaatini gözetmiş, hem de karşı mihne sürecinde ağır darbe yiyen Mu'tezile'yi Abbasilerle tekrar barıştırmayı hedeflemiştir.⁵⁵ Ancak Mu'tezile içerisinden Câhız'a tepki gösterenler olmuş, bunlardan Bağdat Mu'tezilesi'nin reisi İskâfî *Nakdu'l-Osmâniyye*'sinde Câhız'ı ilmî bir üslupla eleştirmiştir.⁵⁶ Dinler ve mezhepler tarihi alanında otorite olan Ebû İsa el-Verrâk (ö. 247/861) ise Câhız'a reddiye yazmakla yetinmemiş, İmâniyye saflarına katılarak bu ekolü destekleyen eserler kaleme almıştır.⁵⁷

⁵⁴ Faris Çerçi, "Mâlik el-Eşter'e Verdiği Ahd-nâme'ye Göre Hz. Ali'nin Yönetim Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2007), 94.

⁵⁵ Câhız'ın siyasî tavırlarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Aydınlu, Osman, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 122-165.

⁵⁶ Bu eserin günümüze ulaşan kısımları, Câhız'ın *el-Osmâniyye*'si ile birlikte yayımlanmıştır. bk. Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Osmâniyye*, thk. Abdüsselam Harun (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411/1991), 282-343.

⁵⁷ İbnü'n-Nedîm Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1408/1988), 216.

5. İNSANLARIN HZ. ALİ'Yİ SEVMELERİNİN SEBEBİ

İbn Ebû'l-Hadîd, hocası Ebû Ca'fer el-Hasanî'ye bir gün şu soruyu sorduğunu söyler: "İnsanların Ali b. Ebû Tâlib'i sevmelerinin, ona hayran olmalarının, onun için canlarını vermelerinin sebebi nedir? Ama lütfen cevapta, yüce Allah'ın ona bahsettiği şecaat, ilim ve fesahat gibi çok sayıdaki üstün ve güzel özellikleri⁵⁸ esas alma!" İbn Ebû'l-Hadîd, bu sorusu üzerine Ebû Ca'fer'in gülererek kendisine, "Vücut azalarıyla daha ne kadar bana hücum edeceksin?" dediğini, sonra da şu cevabı verdiğini belirtir:

"Burada bilinmesi gereken bir mukaddime vardır. O da şudur: İnsanların çoğu dünyaya kinlidir. Hiç şüphesiz, liyakat sahiplerinin çoğu bu dünyada mahrumdur. Mesela âlimin dünyadan yana şansı olmadığını, cahilin ise rızkının bol ve müreffeh olduğunu çokça görürsün. Savaşta büyük başarı gösteren ve kendisinden faydalanılan bir kahramanın ihtiyaçlarını karşılayacak yeterli geliri olmadığını, buna karşılık, kendi gölgesinden bile ürken başarısız bir korkağın muazzam büyüklükte topraklara, bol miktarda mal ve rızka sahip olduğuna tanık olursun. Akli sağlam, kararları doğru olanların genelde dar gelirli olduğuna; ahmakların, basiretsizlerin ise nimet içerisinde yüzdüğüne çokça rastlarsın. Samimi dindar olup ihlaslı bir şekilde ibadet eden tevhit adamlarının mahrum, rızıktan nasipleri az olduklarını; Yahudi, Hıristiyan ya da zındıkların ise fazla mala sahip, çok iyi durumda olduklarını sıkça müşahede edersin. Öyle ki bu liyakat sahibi tabakalar çoğu zaman liyakatsiz tabakalara muhtaç olurlar, zorunluluktan dolayı önlerinde zelil bir şekilde el pençe divan dururlar. Bunu, ya bir zararı defetme ya da bir faydayı celp etme maksadıyla yaparlar. Liyakat sahibi tabakaların altında bir de yetenek sahipleri vardır. Usta bir marangoz, becerikli bir mimar, mahir bir nakkaş ya da zarif bir ressamın oldukça dar gelirli, yıldızı sönük, sözü dinlenmez olduğunu; buna karşın onlarla aynı sınıfa girmeyen ve seviyelerine ulaşmayan başkalarının rızıklarının bereketli, kazançlarının bol, hayatlarının mutlu olduğunu görürsün. Liyakat ve yetenek sahiplerinin hali böyledir. Âmmenin haşvi gibi fazilet ehlinde olmayanlara gelince, onlar da emsallerinin ve komşularının kıskançlığı nedeniyle dünyaya kin beslemekten ve onu yermekten geri durmazlar. Onlardan hiçbiri yaşamından memnun ya da halinden razı değildir. Aksine, nimetinin artmasını ve halinden daha iyi bir hale ulaşmayı istemektedir.

Bu mukaddimeyi anladıysan, bil ki, Ali liyakat sahibi mahrumlardan biriydi. Hatta o, bunların emîri, efendisi ve büyüğüdü. Zulme uğrayan ve zelil düşenlerin birbirlerini kolladıkları, dünyayı elde eden ve isteklerine kavuşan müreffehle-

⁵⁸ Ehl-i Sünnet'ten bazı âlimlerin, Hz. Ali'nin faziletleri ve menkıbeleri hususunda müstakil eserler yazdıkları bilinmektedir. Örnek olarak bk. Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Hasâisu Emîri'l-Mü'minin Ali İbn Ebî Tâlib*, thk. Ahmed el-Bellûşî (Küveyt: Mektebetü'l-Mu'allâ, 1406/1986); Muhammed b. Yusuf el-Kencî eş-Şâfiî, *Kifâyetu't-Tâlib fi Menâkıbi Ali İbn Ebî Tâlib*, thk. Muhammed Hâdî el-Emîni (Necef: el-Matba'atu'l-Haydariyye, 1390/1970).

re karşı tek bir el oldukları malumdur. Bunun sebebi, yaşadıkları sızı ve üzüntüde, ayrıca önlerine geçip kendilerinin elde edemediklerini elde edenlere karşı duydukları kin ve öfkede müşterek olmalarıdır. Bu mahrumlar, aynı mertebede, birbirlerini kolluyorlarsa, aralarında kadri büyük, kıymeti yüksek, şerefi kâmil, tüm faziletleri şahsında toplamış, tüm üstün özellikleri ve menkıbeleri ihtiva etmiş birinin bulunması durumunda, onların bu şahsı ne kadar kollayacaklarını sen düşün. Üstelik bu kişi dünyanın en büyük acılarını ve kederlerini tatmış, yıpratıcı yorgunluklarını yaşamış, seviyesinde olmayanların kendisinin önüne geçtiklerini görmüş; hükümdar olmayı daha önce akıllarından bile geçirmediği halde hiç kimsenin beklemediği bir şekilde hükümdarlığı ele geçirenlerin kendisine, ailesine ve yakın çevresine hükmettiğine tanık olmuştur. Son olarak bu değerli kişi mihrabında öldürülmüş, kendisinden sonra oğulları katledilmiş, hanımları esir alınmış; fazilet, züht, ibadet ve cömertliklerine ve insanlara fayda sağlamalarına rağmen ailesi ve amcaoğulları öldürülmüş, tehcir edilmiş ve hapse atılmıştır. Tüm insanların bu şahsa sahip çıkması garip midir? Kalplerin onu sevmemesi, sevgisinde erimemesi, aşkında yok olmaması mümkün müdür? Onu desteklemek, kollamak, çektiklerine üzülme, başından geçenlerden dolayı rahatsız olmak gayet doğal değil midir? Evet, bu, insanın doğasında vardır. Örneğin bir nehrin kıyısında, yüzme bilmeyen bir kişinin derin suya düştüğünü gören insanlar tabiatları gereği bu kişiye acırlar, hatta bazıları onu kurtarmak maksadıyla kendilerini nehre atarlar. Onlar bunu yaparken karşılık olarak ne bir mal, ne bir teşekkür ne de âhirette bir sevap beklerler. Aralarında ahirete inanmayanlar bile bulunabilir. Çünkü bu, beşerî bir acıma duygusudur. Onlar, kendilerini boğulan kişinin yerine koyuyor olabilirler. Nasıl ki biri, kendisinin boğulmaktan kurtulmasını isterse, kendisiyle aynı türden olan o kişinin de kurtarılmasını ister. Benzer şekilde, bir hükümdar bir beldeye zulmederse, o beldenin ahali bu hükümdara karşı durmak için tek vücut olurlar. Aralarından değeri büyük, mertebesi yüksek biri kendilerinden daha fazla zulme uğrarsa, mesela mallarına el konulur, çocukları ve yakınları öldürülürse, onlar bu kişi etrafında kuvvetli bir şekilde bir araya gelerek kenetlenirler. Çünkü insan doğası onları böyle davranmaya zorla sevk eder. Öyle ki insan bu şekilde davranmaktan kendini alıkoymaz.”⁵⁹

İbn Ebû'l-Hadîd, Ebû Ca'fer'in bu konuda söylediklerini kelimesi kelimesine hatırlamadığını, bu nedenle yukarıda aktardıklarının yalnızca anlamının Ebû Ca'fer'e, lafzının ise kendisine ait olduğunu belirtir. Ebû Ca'fer'in, sahabe hakkında İmâmiyye'nin çoğunun düşüncelerine katılmadığını, onlardan sahabeyi nifak ve küfre nispet edenlerin akıllarına güldüğünü, sahabe hakkında, “Onların hükmü, mümin Müslümanların hükmüdür. Bazı eylemleriyle isyan ve emre muhalefet etmişlerdir. Haklarındaki hükmü Allah verecektir. Dilerse onları cezalandıracak, dilerse affedecektir.” dediğini aktarır. Onun Hz. Ebû Bekir,

⁵⁹ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/234-236.

Hız. Ömer ve Hız. Osman'ı cennet ehlinden gördüğünü, ancak Muaviye hakkında, "O, ateş ehlindedir. Ali'ye muhalefet ettiği ve savaş açtığı için değil, akidesinin bozuk ve imanının sahte olması sebebiyle o ateştedir. O ve babası münafikların reislerindendi. O hiçbir zaman kalben Müslüman olmadı, yalnızca diliyle Müslüman oldu." dediğini söyler. Ebû Ca'fer'in bir defasında kendisine şöyle dediğini nakleder: "Haşa, Muaviye, iki değerli şeyh Ebû Bekir ve Ömer'le eş tutulamaz. Vallahi ikisi saf altın, Muaviye ise sahte dirhem gibidir!"⁶⁰

İbn Ebû'l-Hadîd daha sonra Ebû Ca'fer'in kendisine Mu'tezile'nin Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer hakkındaki görüşünü sorduğunu, kendisinin de şu cevabı verdiğini haber verir:

"Kadim Mu'tezililer arasında tafdil konusunda ve diğer konularda cereyan eden çok sayıda tartışmadan sonra Mu'tezile'nin vardığı nokta şudur: Ali, sahabenin en üstünüdür. Sahabe, gördüğü bir maslahat gereği üstün olanı terk etmiştir. Ali hakkında kimseye mazeret bırakmayacak bir nas yoktu. Yalnızca işaret ve ima vardı ki, bunlardan hiçbiri açık nas içermiyordu. Ali, hilafet için önce mücadele verdi, fakat sonra biat etti. Önce Ebû Bekir'in hilafetine karşı çıktysa da sonra icabet etti. Şayet imtina etmekte diretseydi, biz Ebû Bekir'in hilafetini sahih ve geçerli görmeyecektik. Sonradan kılıcı çektiği gibi, başlangıçta da çekseydi, ona muhalefet eden herkesin, kim olursa olsunlar, fasıklığına hükmedecektik. Fakat o, sonradan Ebû Bekir'e biat etmeye razı olmuş, onun tâati altına girmiştir. Ashabımız özetle şöyle demektedir: Hilafet Ali'nindi. Hilafeti hak eden ve üstlenmesi beklenen kişi oydu. O, dilerse hilafeti kendi üzerine almaya, dilerse bir başkasına tevdi etmeye yetkiliydi. Onun, başkasının hilafetini onayladığını gördüğümüzde biz de ona uyduk ve rıza gösterdiği şeye rıza gösterdik."⁶¹

İbn Ebû'l-Hadîd, bu sözleri üzerine Ebû Ca'fer'in, "Benimle sizin aranızda az bir mesafe kaldı. Zira ben ortada nas bulunduğunu savunuyorum, siz ise bu görüşe yanaşmıyorsunuz." dediğini, kendisinin de buna cevaben, "Nas, bizim yanımızda ilim gerektiren bir kanaldan sabit olmamıştır. Sizin açık nas olarak zikrettiğiniz, yalnızca sizin tarafınızdan nakledilmiştir. Bunun dışındaki, sizinle müşterek olarak naklettiğimiz ahbâra gelince, bunların malum tevilleri vardır." dediğini aktarır. Ebû Ca'fer'in buna karşılık olarak, sıkılmış bir edayla şöyle dediğini belirtir:

"Ey Abdulhamîd! Tevil kapısını açarsak, iş, 'Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın elçisidir.' dememize kadar varabilir. Soğuk tevilleri bir kenara bırak. Zira kalpler ve nefisler bu tevillerin murat edileni yansıtmadığını, kelâmcı-

⁶⁰ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/236.

⁶¹ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/236.

ların zorlama yorumlarıyla vücuda geldiklerini bilir. Bu binada yalnızca ben ve sen varız, üçüncü bir kişi yok. Dolayısıyla birbirimizden utanmamıza ya da çekinmemize gerek yok.”⁶²

İbn Ebû'l-Hadîd, söz buraya varınca, Ebû Ca'fer'in çekindiği bir grubun içeri girdiğini, bu nedenle konuyu kapatarak başka bir konuya daldıklarını haber verir.⁶³

Yukarıda aktardığımız pasajlar bazı dikkat çekici noktaları barındırmaktadır. Bunlara maddeler halinde değinmek yerinde olacaktır:

1. Ebû Ca'fer el-Hasanî, insanların Hz. Ali'ye beslediği sevginin sebebini açıklarken daha önce dile getirilmemiş bir sebep ileri sürmüştür. Bu, onun fikri üretkenliğine delâlet etmektedir.

2. Ebû Ca'fer ilk iki halifeyi överken ılımlı Şîî âlimlerin diliyle konuşmuştur. Onun bu hususta takiiye yaptığını düşünmek hatalı olur. Zira bu hususta takiiye yapmış olsaydı, onun Muaviye hakkında da övücü ifadeler kullanması gerekirdi. Ancak o bunu yapmamış ve Muaviye'yi sert bir dille yermiştir.

3. Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat kolları arasındaki en önemli ihtilaflardan biri olan tafdil meselesinin 7./13. asırda çözüme kavuştuğu anlaşılmaktadır. Zira Mu'tezile bu asırda Bağdat kolunun görüşü üzerinde ittifak etmiştir. Yani Hz. Ali'nin en üstün sahabî olduğu fikrini benimsemiştir.

4. Mu'tezile Hz. Ali'nin hilafete en layık kişi olduğunu kabul etse de hilafeti hakkında bir nas bulunmadığını düşünmüştür. Böylece nas konusu, Mu'tezile'yi İmâmiyye'den ayıran en önemli hususlardan biri olmaya devam etmiştir.

5. Ebû Ca'fer ile İbn Ebû'l-Hadîd arasındaki son diyalogun resmî bir dairede, yanlarında başkalarının bulunmadığı bir esnada, baş başa gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Ebû Ca'fer, Tâlibîler'in nakipliği gibi itibarlı bir göreve sahip olmasına rağmen Hz. Ali hakkında konuşurken dikkatli davranmış, herkesin önünde bu konuyu açmamaya özen göstermiştir. Nitekim o, çekindiği bir grup içeriye girdiğinde İbn Ebû'l-Hadîd ile sohbetinin mecrasını değiştirme ihtiyacını duymuştur. Onun böyle davranması, o dönemde imâmetin hâlâ ümmeti meşgul eden önemli bir dinî-siyasî mesele olduğuna, ayrıca imâmette nassı reddeden düşüncenin hâkimiyetine ve baskısına işaret etmektedir.

⁶² İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/236.

⁶³ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/236.

6. SONUÇ

İbn Ebû'l-Hadîd, Hz. Ali'nin siyasî kişiliğini Bağdat Mu'tezilesi'nin bakış açısıyla değerlendirmiştir. Ona göre Hz. Ali'nin siyasetinde Kitab'a ve sünnete bağlılık belirleyici olmuştur. Hz. Ali, İslamî adaleti tesis etmek adına kararlı adımlar atınca sert bir muhalefetle karşılaşmıştır. Bunun sonucunda hilafet dönemi siyasî karışıklıklar ve savaşlarla geçmiştir. Ancak bu durum Hz. Ali'nin siyasette başarısız olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü o, rüşvete ve tehdide başvurmamasına rağmen büyük bir ordu kurmayı ve savaşlarının çoğunda galip gelmeyi başarmıştır. Bu da onun büyük bir siyasî deha olduğunu göstermeye kâfidir.

İbn Ebû'l-Hadîd'in bu görüşleri, İmâmiyye'nin görüşleriyle benzerlik arz etmektedir. Zira İmâmiyye'ye göre de Hz. Ali dönemindeki huzursuzluklar siyasetinin zaafından değil, tamahkâr çevrelerin ihtiraslarından kaynaklanmıştır. Bu çevreler, Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) tabiriyle dünyanın kullarıydılar, din ise dillerinde dolaşan bir lokmadan (la'k) ibaretti. Din onlara menfaat sağladığı sürece onu koruyup kolluyorlardı. Bir sınavdan geçirildiklerinde ise samimî dindarlar olmadıkları açığa çıkıyordu. Hz. Ali, onların tasarruflarına göz yummanın Kitab'ı ve sünneti inkâr etmek anlamına geleceğini görünce onlarla savaşmak zorunda kaldı. Bu savaşlarda şahsî menfaatlerini düşünmedi, yalnızca ilahî kanunların uygulanması gayesini güttü.

Kanaatimizce Hz. Ali'nin siyaseti değerlendirilirken ifrat ve tefritten kaçınılmalı, mezhepler üstü tarafsız bir bakış açısı sergilenmelidir. Bu çerçevede Hz. Ali'nin ismeti gibi tartışmalı bir noktadan değil, somut tarihsel ve sosyolojik verilerden hareket edilmelidir. Bu veriler, Hz. Ali'nin ilk üç halifeye siyasî danışmanlık yaptığını, her zaman sağduyu ve basiretin adresi olduğunu göstermektedir. Kâdisiyye Savaşı'na bizzat katılmaktan son anda vazgeçirdiği Hz. Ömer'in kendisine, "Ey Ebû'l-Hasan! Allah beni, senin bulunmadığın bir müşkülâtle yüzleştirmesin!" demesi, bir anlamda bunu tekit etmektedir. Hz. Ali döneminin çalkantılı geçmesi bu gerçeği değiştirmez. Çünkü bu çalkantılar Hz. Ali'nin siyasetinden değil, muhataplarının hatalı hal ve hareketlerinden tevellüt etmiştir. Bir yöneticinin izlediği hikmetli siyasetin meyve vermesi, takdir edilir ki halkın tutumuyla yakından ilişkilidir. Eğer halk üzerine düşen görevi yerine getirmez, üstelik âdil yöneticiye isyan ederse sonuç hüsrân olur. Hz. Ali'nin başına gelen de maalesef budur. Şîa ve Mu'tezile'nin yanı sıra ılımlı Sünnî âlimler de bu kanaattedir. Dolayısıyla biz, Hz. Ali'nin siyasî kişiliği hakkında İbn Ebû'l-Hadîd'in dile getirdiği bazı görüşlerin ilmî değer taşıdığını düşünüyoruz.

Siyaset anlayışı modern dünyaya ilham veren Hz. Ali'nin bazı Müslüman çevreler tarafından siyaseti bilmemekle itham edilmesi üzüntü vericidir. Şayet bu çevreler Hz. Ali'yi doğru anlayabilselerdi, eminiz ki İslâm âlemi bugün gıpta edilen bir konumda olurdu. İşin ilginç yönü, Hz. Ali'yi kendilerine şiar edinmiş Şîî yönetimlerin de Hz. Ali'yi doğru anladıklarını söyleyebilme imkânımızın bulunmamasıdır. Ancak yine de ümidin yitirilmemesi gerekir. Zira Lübnanlı Hıristiyan ediplerden Michael Nu'ayme'nin (ö. 1988) değindiği gibi, Hz. Ali'nin savunduğu değerler, üzerlerinden ne kadar zaman geçmiş olsa da erdemli ve barış dolu bir hayat inşa etmeye her özlem duyduğumuzda başvuracağımız zengin bir kaynak oluşturuyorlar.

İbn Ebû'l-Hadîd ile Ebû Ca'fer el-Hasanî arasındaki diyalog, 7./13. asırda Mu'tezile'nin imâmet meselesinde Basra kolu yerine Bağdat kolunun görüşü üzerinde ittifak ettiğini göstermektedir. Bu ittifak Mu'tezile'yi İmâmiyye'ye yaklaştırırsa da iki ekol arasındaki sınır, İmâmiyye'ye özgü olan "nas ve tayin" prensibi sebebiyle bâki kalmıştır. Ebû Ca'fer el-Hasanî'nin İbn Ebû'l-Hadîd'e, "Benimle sizin aranızda az bir mesafe kaldı. Zira ben ortada nas bulunduğunu savunuyorum, siz ise bu görüşe yanaşmıyorsunuz." demesi, bu hususu teyit etmektedir.

Mu'tezile'nin Basra kolunun 7./13. asırda imâmet konusunda Bağdat kolunun savunduğu noktaya gelmesi şaşırtıcı değildir. Zira bunun emareleri Büveyhîler döneminde (320-454/932-1062) görülmeye başlamıştır. Bu emareler arasında Basra kolunun önde gelen âlimlerinden Ebû Abdullah el-Basrî'nin (ö. 369/979-80) tafdil konusunda Ali-Hasan-Hüseyn-Hamza-Cafer-Ebû Bekir-Ömer-Osman sıralamasını benimsemesi, Kadı Abdulcabbâr'ın (ö. 415/1025) Mu'tezile ekolünü Hz. Ali'ye dayandırmaya çalışması ve İbn Metteveyh'in (ö. 5./11. asrın ortaları) Hz. Ali'yi masum sayması gösterilebilir. Bu emarelerin zamanla güçlendiği ve sonuçta Mu'tezile'nin imâmet konusunda Bağdat kolunun görüşü üzerinde uzlaştığı anlaşılmaktadır.

7. KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *Şerhu Nehci'l-Belâga*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1422/2003.
- el-Âmilî, Muhsin Emîn. *Harbü'l-Cemel ve Harbü Sıffîn*. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1389/1969.
- Apak, Âdem. "Hz. Ali'nin İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü". *Marife* 5/1 (Bahar 2005), 121-143.
- Apak, Âdem. "Hz. Ali'nin Siyasi Kişiliği". *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu (08-10 Ekim 2004 Bursa)*. Bursa: y.y., 2005. 29-50.

- Aydınlı, Osman. *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- el-Câhız, Amr b. Bahr. *el-Osmâniyye*. thk. Abdusselâm Harun. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411/1991.
- Curdâk, George. *el-İmâm 'Ali: Savtü'l-'adâleti'l-insâniyye*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1970.
- Çerçi, Faris. "Mâlik el-Eşter'e Verdiği Ahd-nâme'ye Göre Hz. Ali'nin Yönetim Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2007), 89-125.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 9 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- ed-Dîneverî, Ahmed b. Davud. *el-Ahbâru't-tvâl*. thk. Abdulmunim Âmir. Kahire: y.y., 1379/1960.
- Ebû Mihnef, Lut b. Yahya el-Ezdî. *Ahbâru'l-Cemel*. thk. Kays Behcet el-Attâr. Kerbela: Mecma'u'l-İmâmî'l-Hüseyn, 1439/2017.
- Ferruh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1384-1403/1965-1983.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Cemel Vakası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/321-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/175-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gölcük, Şerafettin. "Hayyât, Ebû'l-Hüseyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır. *Ravdâtü'l-cennât*. thk. Esedullah İsmâiliyân. 8 Cilt. Kum: Mektebetü İsmâiliyân, 1390-1392/1970-1972.
- İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed. *el-Fütûh*. thk. Ali Şîrî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Advâ', 1411/1991.
- İbn Ebû'l-Hadîd, Abdulhamîd b. Hibetullâh el-Medâinî. "el-Felekü'd-dâir 'ala'l-Meseli's-Sâir". *el-Meseli's-sâir*. mlf. Dıyâuddîn İbnü'l-Esîr. thk. Ahmed el-Hûfî – Bedevî Tabâne. 4/15-310. Kahire: Dârü Nahdati Mısır, 1404/1984.
- İbn Ebû'l-Hadîd, Abdulhamîd b. Hibetullâh el-Medâinî. *Şerhu Nehci'l-Belâga*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1415/1995.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1398/1978.
- İbn Hilâl es-Sekafî, Ebû İshak İbrahim. *el-Gârât (el-İstinfâr ve'l-gârât)*. thk. Abduzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb. Beyrut: Dârü'l-Advâ', 1407/1987.
- İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târih*. nşr. Seyfüddîn el-Kâtib. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1400/1980.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1408/1988.

- Kallek, Cengiz. "Medâinî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/291-292. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- el-Kencî eş-Şâfiî, Muhammed b. Yusuf. *Kifâyetu't-tâlib fi menâkıbı Ali İbn Ebî Tâlib*. thk. Muhammed Hâdî el-Emînî. Necef: el-Matba'atu'l-Haydariyye, 2. Basım, 1390/1970.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- el-Mesûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Bağdâdî. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- el-Minkarî, Nasr b. Muzâhim. *Vak'atu Sıffîn*. thk. Abdusselam Harun. Kahire: Dârü'l-Cil, 1401/1981.
- Müderresî Tebrizî, Muhammed Ali. *Reyhânetü'l-edeb*. 5 Cilt. Tahran: İntişârât Hayyâm, 1328-1333/1910-1915.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Hasâisu Emîri'l-Mü'minîn Ali İbn Ebî Tâlib*. thk. Ahmed el-Bellûşî. Küveyt: Mektebetü'l-Mu'allâ, 1406/1986.
- en-Nevbahî, Hasan b. Musa. *Fıraku's-Şî'a*. Necef: el-Mektebetü'l-Murtadaviyye, 1355/1936.
- Öğüt, Salim. "Ebû Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/260-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özaydın, Abdülkerim. "Eşter". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özbalıççı, Mehmet Reşit. "İbn Ebû'l-Hadîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/463-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Rosenthal, Franz. *İlmü't-târîh inde'l-Müslimîn*. çev. Sâlih Ahmed el-Alî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî. *el-Cemel*. Necef: y.y., 1403/1983.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî. "Îmânu Ebî Tâlib". *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*. Kum: Dârü'l-Müfid, 1431/2009.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1388-1390/1968-1970.
- el-Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *el-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1409/1989.
- el-Yakûbî, Ahmed b. Ebû Yakûb b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemîr Mühennâ. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü'l-A'lamî li'l-Matbû'ât, 1431/2010.
- Yiğit, İsmail. "Sıffîn Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.



Gönderim Tarihi: 1.04.2021 | Kabul Tarihi: 25.04.2021

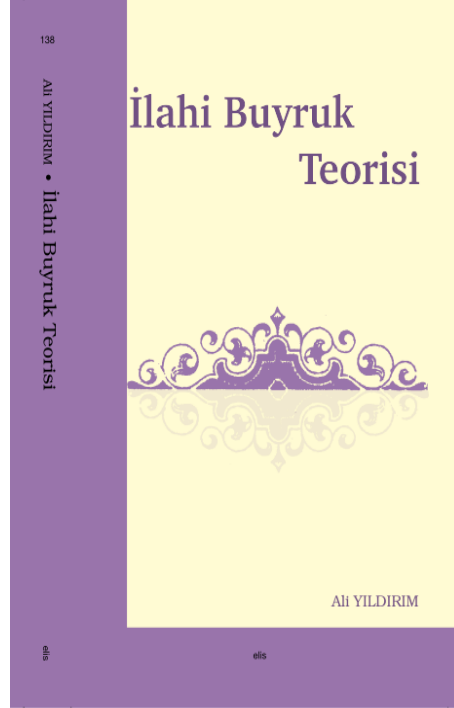
-Kitap Değerlendirmesi-

-İlahi Buyruk Teorisi, Ali Yıldırım, Elis Yayınları, Ankara, 2019, 222 sayfa-

Musa Yanık*

Atıf/Citation: Yanık Musa. "İlahi Buyruk Teorisi -Kitap Değerlendirmesi- / Divine Command Theory - Book Review-". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2021-1): 191-194.

Bir şey, Tanrı onu emrettiği için mi iyi ya da kötüdür? Sorusunu merkeze alarak oluşturulan ve Platon'dan bu yana gerek din felsefesi ve gerekse ahlak felsefesi içerisinde güncelliğini koruyan tartışmalardan birisi de "İlahi Buyruk Teorisi"dir. Bu teori kısaca, ahlaki değerlerin kaynağının Tanrı'nın buyruklarında, yani onun emir ve yasaklarında belirlendiğini açıklamaya çalışmaktadır. Eylemlerimizin iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesinin Tanrı'nın buyruklarıyla mı gerçekleştiği, yoksa bu nitelendirmelerin Tanrı'dan bağımsız, yani, eylemlerin kendi doğalarından mı kaynaklandığı tartışması, ilk olarak Platon'un "Euthyphro" diyalogunda kendisine yer bulmuştur. Bununla beraber Hristiyan teolojisi içeri-



* Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, musayanik52@gmail.com. Orcid: 0000-0003-4155-933X.

sinde Aziz Augustinus, Duns Scotus ve Thomas Aquinas gibi isimler; İslam düşüncesi içerisinde ise, “Hüsün ve Kubuh” meselesi adı altında Mu’tezile, Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye gibi ekoller söz konusu meseleye dair yaklaşımlarını ortaya koymuştur. Son olarak daha yakın dönemde din felsefesi içerisinde Philip L. Quinn, Robert M. Adams ve Janine Marie Idziak gibi birçok isim bu teoriye yönelik kapsamlı çalışmalar ve argümanlar geliştirmiştir.

Ali Yıldırım, “İlahi Buyruk Teorisi” isimli kitabında konuya dair tarihsel süreçteki yaklaşımları ele almakla beraber, eserinde ağırlıklı olarak savunma teorilerini ön plana çıkarttığını söyleyebiliriz. Ancak elbette bu çalışma, adı geçen savunmaların yanında, bu savunmalara dair itirazları da içerisinde barındırmaktadır. Nitekim problem alanı içerisinde tartışıldığı şekliyle felsefi tartışmalarda, bu savunma teorilerinden beslenmektedir.

Kitap ön söz, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Yazar kitabın giriş bölümünde konuya dair yaklaşımları dönemselsel olarak aktarmakla birlikte, yine bu bölüm içerisinde teorinin kavramsal ve problematik art alanını ifade eder. Birinci bölümde konunun kavramsal çerçevesini daha fazla açan yazar, meta-etik, ahlak ve teoloji gibi farklı disiplinler içerisinde konunun bu disiplinlerle etkileşimini açıklamaktadır. Yıldırım ikinci bölümde, Hristiyanlık¹ ve İslam²

¹ Eski ve Yeni Ahit’e bakıldığında, ilahi buyruğun doğasına ilişkin iki farklı çağrıyla karşılaşmak mümkündür. Nitekim Eski Ahit daha çok korkutarak, Yeni Ahit ise sevgi ile Tanrı’ya uymayı öğütler. Hristiyan düşünürlere baktığımızda ise, ilahi buyruğun temellendirilmesine ilişkin farklı görüşler bulunur. Keza Thomas Aquinas daha çok fayda ve adaleti ön plana çıkartırken, Duns Scotus ise iradeyi ön plana çıkartır. Aynı şekilde T. Aquinas’ta Tanrı’nın aklı, iradesinden üstün bir kuvve olarak görülürken, D. Scotus ise ahlakı, Tanrı’nın keyfi iradesine dayandırmaz. Burada D. Scotus’un keyfilikten kast ettiği şey, bir şeyi iyi yapan şeyin Tanrı’nın onu buyurması düşüncesi değildir. Bir şeyi doğru ya da zorunlu kılan şeyin, Tanrı’nın onu buyurmuş olduğu düşüncesidir. Ali Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 56-62.

² Bilindiği gibi İslam düşüncesinde ahlakın iki kaynağı Kur’an ve sünnettir. Bu minvalde İslam düşünürleri de kendi yorumlarını bu iki kaynağa referansla şekillendirmiştir. Bu doğrultuda genel olarak İslam’da ahlaki meselelerin iyi ya da güzel kavramına karşılık gelen “hüsün” ve kötü, istenmeyen şey manasına gelen “kubuh” terimleriyle ifade edildiği ve bu meselenin “hüsün ve kubuh meselesi” olarak adlandırıldığı görülür. Mu’tezile kelamcılarının, “ahlaki değerler daha çok Tanrı’nın iradesinden bağımsız olarak vardır” görüşüne baktığımızda, bir tür teistik objektivizmi savunduklarını söyleyebilmemiz mümkündür. Eş’ariyye ise bu noktada “bütün değerlerin kaynağının Tanrı’nın iradesinde” olduğunu ifade ederek, Mu’tezile’ye karşı zıt bir tutum sergiler. Doğrusu birinci yorumun daha çok akılcı, ikinci yorumun ise iradeci olduğunu söylemek daha uygun olacaktır. Son olarak Mâtürîdi ise “insan aklının güçlük çektiği durumlarda vahye başvurmasının uygun” olacağını ifade ederek, ilahi buyruğa ilişkin farklı bir duruş sergilemiştir. İlyas Çelebi,

gibi farklı teistik dinlerin bu konuya ilişkin düşüncelerini ele almaktadır. Son bölümde ise Janine M. Idziak, Edward R. Wierenga ve Robert M. Adams gibi isimler tarafından ortaya konan ilahi buyruk teorilerine dair savunmaları değerlendirilmektedir.

Yazar, Aristoteles' atıfla, kitabın birinci bölümü olan "İlk Neden Olarak Tanrı" başlığı altında, konuya dair açıklamalar yapar. Aynı bölümde ilahi buyruk teorilerinin teolojik olarak motivasyonuna dair betimlemelerde bulunur. Yine bu başlık altında "X Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemiştir?" Şeklinde bir soruyla formüle edilen Euthyphro İkilemi'ne dair tartışmalara değinir. Son olarak yazar, bu bölüm içerisinde konuyu deontolojik etik açısından mütalaa eder. Kanaatimizce meta-etik ve din felsefesi bağlamına önem vermesi açısından bu bölüm değerli gözükmektedir.

İkinci bölümde yazar, okuyucuya iki farklı perspektiften, yani, hem Hristiyan düşünce sistemi hem de İslam düşüncesi içerisinde bir yaklaşım sunmuştur. Yıldırım, ilahi buyruğun iki farklı düşünce ve din dünyası içerisinde anlaşılmasına dair okuyucuya oldukça doyurucu bir arka plan bilgisi sunmuştur. Nitekim bu bölüm içerisinde konuyu, biraz önce sözünü ettiğimiz Aziz Augustinus, Duns Scotus ve Thomas Aquinas gibi isimler ve Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi ekoller açısından incelemiştir. Bu bağlamda konuyu, teistik dinlerin tek tek kendi özel meselelerinden çok, genel bir teistik Tanrı tasavvuru açısından ele alması önemlidir. Ancak söz konusu tek tek dinler ve onların kendi teolojik meseleleri olduğunda, buradaki önerilerin geçerliliği muammadır. Çünkü ahlak söz konusu olduğunda bile, farklı dinlerin teolojik kavramları ve öğretileri arasında, hem benzerlikler hem de farklılıklar da bulunmaktadır.

Son bölümde yazar, ilahi buyruk teorisine ilişkin çağdaş dönem içerisinde ortaya çıkan görüşlere yer vermektedir. Bu minvalde yukarıda saydığımız isimlerin görüşlerini irdeleyen Yıldırım, ayrıca konuyu analitik felsefe içerisinde oldukça kullanılan bir yöntem olan deontolojik ve aksiyolojik olarak da irdelemeye çalışmaktadır. Bu bölüm dahilinde ilahi buyruk teorilerine yöneltilen itirazlara da değinen yazar, son olarak konuyu gereklilik mantığı açısından da analiz etmektedir. Yazar ulaştığı sonuçlara bakıldığında problemi, öncelikle teolojinin ve metafiziğin bir çalışma alanı olarak görmektedir. Bu alan, meta-

"Hüsün ve Kubuh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh> (Erişim: 23. 04. 2021).

etik ve meta-epistemoloji gibi spesifik alanları, içerisinde harmanlayan bir disipline karşılık gelmektedir. Ancak yazarın son tahlilde ilahi buyruk teorilerinin teolojik zeminin zayıf olduğunu söylemesi ilginçtir. Nitekim adından da anlaşılacağı üzere “İlahi Buyruk Teorileri”, teolojik kavramlar açısından oldukça zengin olması nedeniyle, aslında teolojinin içerisinde oldukça zengin bir problem alanına işaret eder. Öte yandan yazara göre burada üzerinde durulması gereken kavramlar, genel olarak etik disiplini içerisinde tartışılan kavramlardır. Bu bağlamda yazar, etiğin kavramlarının, mantık eşliğinde teorik bağlama yerleştirilmesine daha çok vurgu yapmaktadır.

Son olarak kitaba dair şunları ifade edebiliriz: Yazar, son derece detaylı, tematik arka plana sahip ve literatür açısından son derece önemli olacak şekilde kitabını şekillendirmiştir. Kitabı yazarken izlediği yöntem bize doyurucu bir arka plan ve kavramsal çerçeve bilgisi sunmuştur. Bu açıdan bakıldığında konunun problematik taslağını ortaya koymuş ve son tahlilde karşı itirazlarla birlikte problem alanını oldukça zenginleştirmiştir. Din felsefesi disiplini içinde tartışıldığı şekliyle modifiye edilmiş ilahi buyruk teorisi, üç ilahi buyruk teorisi, basit ilahi buyruk teorisi ve karmaşık ilahi buyruk teorisi gibi teoriler, literatür açısından oldukça önemlidir. Yazarın da belirttiği üzere, konuya dair sadece birkaç çalışma dışında kapsamlı bir yazılı eser olmaması kitabı değerli kılmaktadır. Yazara göre ilahi buyruk teorisi, genel olarak metafizik disiplini içerisinde; etik ve epistemoloji gibi önemli alanlarla da ilişkilidir. Kanaatimizce söz konusu teorilerin, insanın anlam arayışı içerisinde, ilahi hakikatleri açığa çıkarmaya çalışması ve bunu yaparken de birçok disiplinle etkileşim içinde olması, konuya dair altını çizmemiz gereken hususların başında gelmektedir. Ayrıca yazarın da ifade ettiği gibi bu teoriler, her ne kadar teolojik altyapısı bakımından pek sağlam olmasa da, etik açısından bakıldığında, çeşitli kavramları ve kavramlar arasındaki ilişkileri formüle etmesi bakımından önemlidir. Kanaatimizce de teoloji ile ya da din felsefesi ile yakından bağlantılı görülen bu teorilerin arka planın da genel olarak etik disiplini bulunmaktadır. Nitekim teoriler içerisinde ortaya konan “iyi” ve “kötü” gibi kavramlar, birinci dereceden etik ve ahlak disiplininin önemli kavramlarını oluşturmaktadır. Son olarak diyebiliriz ki kitap, teorilerin bu çok yönlü yapısını ve zengin kavramsal çerçevesini, karşı eleştirilerle birlikte ele almakta ve bu minvalde okuyucuya ilgi çekici bilgiler sunmaktadır.



Gönderim Tarihi: 9.01.2021 | Kabul Tarihi: 28.04.2021

-Kitap Değerlendirmesi-

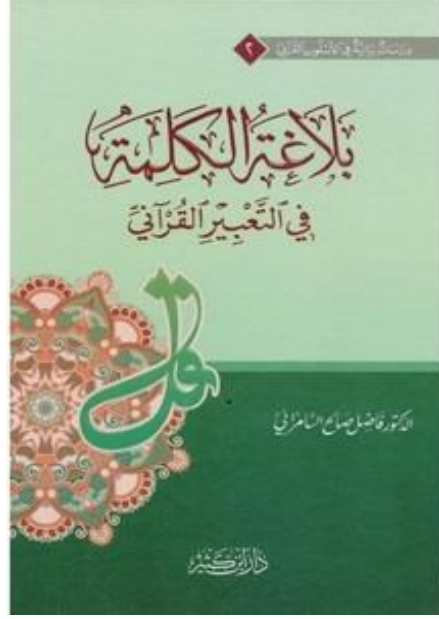
بلاغة الكلمة في التعبير القرآني

- Belâğatu'l-Kelime fi't-Ta'bîri'l-Kur'ânî, Prof. Dr. Fâzıl Sâlih es-Sâmarrâî, Dâru İbn-i Kesîr, Beyrut, 2016, II. Baskı, 150 sayfa-

Mehmet Burak Çakın*

Atıf/Citation: Çakın, Mehmet Burak. "Belâğatu'l-Kelime fi't-Ta'bîri'l-Kur'ânî - Kitap Değerlendirmesi-". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2021-1): 195-201.

Yirmi üç yıllık bir süre boyunca farklı şartları haiz dönemlerde, farklı hadiseler ile çeşitli sebeplere binaen âyetler ve sûreler halinde parça parça nâzil olan Kur'ân'ın metnindeki sağlamlık, gerek indiği dönemde gerekse günümüze kadar devam eden 14 asırlık süreçte, dost düşman herkesin itiraf etmek zorunda kaldığı bir hakikattir. Mübîn bir Arapça ile indirilen Kur'ân'ın; dili olan Arapçayı en beliğ, fasih ve edebî bir şekilde kullanmış olması, zaten indiği dönemde en fazla dikkat çeken icaz hususiyeti olmuştur. Hz. Peygamber'e verilmiş en büyük mucize olan Kur'ân-ı Kerim'in doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanabilmesi için temel şartlardan biri; Kur'ân dili olan Arapçanın gra-



* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mehmetburak44@gmail.com. Orcid: 0000-0003-0579-4850.

mer yapısı ile söz varlığının en iyi şekilde bilinmesi, benzer yapı ve kelimelerin kullanımında var olan incelik ve nüansların ayırımına varılmasıdır.

Kur'ân'da kullanılan - yahut bağlamı içerisinde kullanılmayan – her bir kelime hatta her bir harf, belli bir edebî bütünlük ve sanatsal yapı içerisindeki inceliklere matûftur. Herhangi bir konu anlatılırken kullanılan kelimelerin seçimi, hatta aynı konu farklı yerlerde anlatılırken ortak kavram alanına giren farklı kelimelerin kullanılmış olması rastgele bir durum değil, belli amaçlara dönük olan ilahî bir tercihtir. Herhangi bir edebî metinde dahi riayet edilen, metnin ifade etmek istediği anlama ilaveten, metnin edebîliği ve sanatsal yönünü de birinci dereceden etkileyen bu tür bilinçli tercihlerin, Kur'ân gibi edebî bir mucizede olmaması düşünülemez. Bu sebeple ilk dönemden itibaren Müslüman âlimler, Kur'ân'da kullanılan dilbilgisel yapılar ile kullanımı tercih edilen kelimelerin, metnin anlamına ne gibi etkileri olduğu üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu çalışmalar neticesinde *vücûh ve nezâ'ir* ile *me'âni'l-Kur'ân* gibi önemli Kur'ân ilimleri teşekkül etmiş, zamanla Kur'ân'ın dilbilimsel tefsiri olarak adlandırılabilen bir tefsir ekolü¹ vücuda gelmiştir.

Kur'ân'ın dilbilimsel tefsiri üzerine önemli tespitleri ve çalışmaları bulunan son dönem ilim adamlarından biri Prof. Dr. Fâzıl Sâlih es-Sâmarrâî'dir. 1933 yılında Irak'ın Sâmarrâ kentinde doğan Sâmarrâî, Arap dilbilgisi ve dilbilimsel tefsir üzerine önemli eserler vermiştir. Bu eserlerden biri, çalışmanın konusunu oluşturan *Belâğatu'l-Kelime fi't-Ta'bîri'l-Kur'ânî* adlı kitabıdır.

Osman Ertuğrul tarafından "*Kur'ân Kelimelerinin Sırlı Dünyası*" adıyla Türkçeye de çevrilen kitap, 2015 yılında Cantaş Yayınları'ndan çıkmıştır. Türkçe tercümesinin baş tarafında (s. 3-7) eserin orijinalinde olmayan, yazarın ilmî şahsiyetine ve eserlerine yer verilmiştir. Bu da, Türkiye'de pek bilinmeyen yazarın tanınması ve ilmî şahsiyetinin ortaya konulması açısından önemlidir. Kitabın adı, eserin içeriği ve orijinal adı ile pek uyumuna da, dili genel itibarıyla açık ve anlaşılırdır. Kitapta sarf nahiv terimleri zaman zaman dipnotlarla kısaca izah edilmeye çalışılmıştır. Âyetlerde bahse konu olan ibareler kırmızı renkle yazılmıştır. Bunlar eserin anlaşılabilirliğini arttırması açısından önemli tasarruflardır. Kitabın konusunun en temelde Arapçanın dilbilgisi olduğu göz önüne alındığında, bunu anlaşılır bir şekilde Türkçeye aktarmanın zorluğu aşîkârdır. Buna rağmen kitap, Kur'ân ve tefsir ile ilgilenen her kesimden insana

¹ Bkz. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara: 2010.

hitap edecek bir nitelikte hazırlanmıştır. Ancak eserin daha rahat anlaşılabilmesi için belli bir Arapça altyapı ile Kur'ân kültürüne sahip olmak gereklidir.

Belâğatu'l-Kelime fi't-Ta'bîri'l-Kur'ânî'nin 2006/1427 yılında Bağdat'ta yapılan ilk baskısında az olmayan imlâ ve matbaa hatalarının, 2016/1437 yılında Beyrut'ta yapılan ikinci baskısında giderildiği görülmektedir. Yine bu ikinci baskıda sûre adlarının yazımı gibi bazı durumlar için kırmızı rengin tercih edilmesi, eseri daha fazla göze hitap eder hale getirmiştir. Bu sebeplerle tanıtım bu baskı üzerinden yapılmıştır.

Kitabın mukaddime kısmında yazar, eserin içeriğine değinerek kitabı yazma sebebini ve izlediği yöntemi kısaca izah etmektedir. Yine kitapta bahsi geçen, Kur'ân'daki farklı kullanımlar ile ilgili yorumlarını, Arap dilinin kesin ve genel geçer olan kaidelerine dayandığını özellikle belirtmektedir (s. 5-10).

Kur'ân'daki kelimelerin ve dilbilgisel yapıların farklı kullanımlarını sekiz ana bölümde inceleyen kitabın ilk bölümü, *ez-Zikru ve'l-Hazf* başlığı ile kaleme alınmıştır. Yazar bu bölümde, تنزل - تنزل (tenezzelu - tetenezzelu) توفي - توفي (te-vaffâ - teteveffâ), لا تفرق - لا تفرق (lâ-teferrekû - lâ-teteferrekû), نبغي - نبغي (nebğ - nebğî), وخشون - وخشون (vehşevn - vehşevnî), لم تستطع - لم تستطع (lem-testi' - lem-testeti') gibi bazı kelimelerin, kimi zaman belli bir harfin hafzedilerek kimi zaman hafzedilmeden kullanılmasını yorumlamaktadır. Yazar, bu kelimelerdeki harflerin farklı yerlerde bazen düşürülürken bazen düşürülmemesinin geliştiği güzel bir kullanım olmadığını, bağlamın ve makamın gerektirdiği maksatlı tasarruflar olduğunu dile getirmektedir.

Birinci bölümde kelimeleri, harfleri hafzedilmiş ve hafzedilmemiş şekilleri ile geçtiği farklı âyetlerin bağlamlarında değerlendiren yazarın bu konuda yaptığı yorumlarda esas aldığı ilke, Arap dilinde "kelimenin uzunluğu yani harf sayısının fazla olması ile eylemin çokluğu" arasındaki ilişkidir. Örneğin meleklerin nüzûlünü anlatan *tenezzul* fiili, Kadir sûresinde (97/4) تنزل (tenezzelu) şeklinde zamir ta'sı hafzedilerek kullanılırken Fussilet (41/30) sûresinde تنزل (tetenezzelu) şeklinde hazifsiz kullanılmıştır. Yazar bu durumu, Kadir sûresinde bahsi geçen tenezzülün sadece bir gece ile sınırlı olduğu ancak Fussilet sûresinde geçen tenezzülde herhangi bir zaman sınırlamasının olmadığı; bu sebeple de bu sûrede eylemin çokluğuna ve müddetin uzunluğuna işarette kelimenin hazifsiz olarak geldiği şeklinde açıklamaktadır (s. 12-13). Benzer şekilde تذكرون (tezekkerûn) ifadesinin geçtiği âyetlerin (örn: En'âm, 6/80; Mümin, 40/58; Secde, 32/4) bağlamının, تذكرون (tezekkerûn) ifadesinin geçtiği âyetlerin (örn: Hud, 11/24; Câsiye, 45/23; Araf, 7/3; Yunus, 10/3) bağlamına göre çok daha fazla te-

zekkürü gerektiren konuları anlattığını ifade etmektedir. (s. 20). Yine *وخشون* (*vehşevn*) (Maide, 5/3, 44) - *وخشونى* (*vehşevnî*) (Bakara, 2/150) kelimelerinde olduğu gibi mütekellim *yâ's*ının hafzedilmesi yahut zikredilmesi konusunu yorumlayan yazara göre, zamirin kullanımında mütekellimin vurgulanması söz konusudur. Bağlam ve makam mütekellimin vurgulanmasını gerektiriyorsa mütekellim *yâ's*ı zikredilirken, mütekellimin daha geri planda kaldığı durumlarda hafzedilmektedir. Yazar, harflerin hafzedilmesi yahut zikredilmesi ile ilgili olarak bu bölümde, çok sayıda örnek üzerinden âyetleri bağlamları çerçevesinde karşılaştırarak yorumlamakta ve bu konuda tutarlı izahlar yapmaktadır.

İbdâl başlığı altında kaleme alınan ikinci bölümde yazar, ilk olarak aynı kelimelerin farklı yerlerde *يَتَذَكَّرُ* (*yetezekkeru*) (örn: Ra'd, 13/19) – *يَذَكَّرُ* (*yezzekkeru*) (örn: Enfal,8/57), *يَتَدَبَّرُ* (*yetedebberu*) (örn: Nisa, 4/82) – *يَدَّبَّرُ* (*yeddebberu*) (örn: Muminûn, 23/68), gibi fek (şeddelenmeden idğamsız bir şekilde harflerin tek tek telaffuzu) ve idğamlı (harflerin şeddelenerek iç içe girdirilmesi) kullanımlarını yorumlamaktadır. Bu bağlamda *tefa''ale* vezninin anlamındaki tedricîlik ve külfet ile şeddenin kullanımındaki mübalağa anlamına dikkat çeken yazar, idğamsız (fek'li) kullanımlardaki süreç ve idğamlı kullanımlardaki mübalağa üzerinden âyetleri yorumlamaktadır. Aynı kelimenin idğamsız kullanıldığı âyetlerde (*yetezekkeru*, *yetedebberu* vb.) eylemin belli bir süreci gerektirdiğini, idğamlı kullanımlarda ise (*yezzekkeru*, *yeddebberu*, vb.) eylemin kısa sürede ancak mübalağa ile derinlemesine gerçekleştiğini, bağlamdan yola çıkarak açıklamaktadır. Örneğin; temizlenmek ve arınmak anlamlarına gelen *tezekkâ* fiilinin Leyl süresinde *yetezekkâ* (92/18), Abese süresinde ise *yezzekkâ* (80/3) şeklinde kullanılmasını değerlendiren yazar fiilin, Leyl süresinde geçen "*Arınmak için malını hayra veren en muttaki kimse o ateşten uzak tutulacaktır.*" âyetinde ömür boyu sürecek bir infak eylemi neticesinde gerçekleşecek bir arınmayı kastettiği için *يَتَزَكَّى* (*yetezekkâ*) şeklinde idğamsız, Abese süresinin "*Ne bilirsin, belki de o armacak*" âyetinde ise Hz. Peygamber'in öğüdünün o an etki edebileceği anlatıldığı yani kısa süre içerisinde derinlemesine ve etkili bir arınmaya sebep olacak bir tesir söz konusu olduğu için *يَزَكَّى* (*yezzekkâ*) şeklinde idğamlı kullanıldığı yorumunu yapmaktadır (s. 50-51). Yine Fetih süresinde (48/24) *Mekke* adı kullanılmasına rağmen, Âl-i İmrân süresinde (3/97) *Bekke* adının kullanılmasının kalabalık ve izdiham anlamına gelen *el-bekke* kelimesini çağrıştırdığını ve bu durumun âyetin konusu olan hacdaki kalabalık ve izdihama daha uygun düştüğünü dile getiren yazar, cem'i müennes ism-i mevsullerin farklı yerlerde *ellâî* – *ellâtî* şekillerinde kullanılmasında gibi durumları benzeri bir mantıkla yorumlamaya çalışmaktadır (s. 57-59).

Üçüncü bölümde yazar farklı âyetlerde, أنجى - أنجى (*neccâ - encâ*), نبأ - نبأ (*nebbe'e - enbe'e*), أنزل - أنزل (*nezzele - enzele*), وصى - وصى (*evsâ - vessâ*) gibi aynı fiilin if'âl ve tef'îl bablarının kullanılmasını yorumlamaktadır. Yazar, bu kullanımları da tef'îl bâbında var olan mübalağa ve uzun zamanda gerçekleşme anlamı ile if'âl bâbında olan kısa sürede gerçekleşme anlamlarından yola çıkarak yorumlamaktadır. Özellikle inzâl ve tenzîl kelimeleri konusunda genel kabul olan tek seferde (inzâl) ve parça parça (tenzîl) indirilme yorumuna farklı bir bakış açısı getirerek tenzîl kelimesinin kullanıldığı âyetlerde (örn: En'âm 6/38; Arâf, 7/71;) bağlamın daha fazla teyit ve vurguyu gerektirdiğini, bunun da tenzîldeki şedde ile yapıldığını ifade etmektedir (s. 69-72).

Mechûl başlığı altındaki dördüncü bölümde, kelimelerin ينزفون (*yunzifun*) (Saffât, 37/47) - ينزفون (*yunzefun*) (Vâkıa, 56/19); طبع علي قلوبهم (*tubi'a ala kulubihim*) (Tevbe, 9/87) - طبع الله علي قلوبهم (*taba'allahu ala kulubihim*) (Tevbe, 9/93) ifadelerinde olduğu gibi malûm (etken) ve mechûl (edilgen) yapıda kullanılmaları değerlendirilmektedir. Yazar, malûm yapının daha fazla vurgu içerdiğini; bu sebeple benzer ifadelerin yer aldığı âyetlerde bağlam sebebiyle daha fazla vurgulanması gereken durumların etken çatı ile ifade edildiğini belirtmektedir (s. 87-88).

Yazar, kitabın genelinde olduğu gibi, dilbilgisel yapılar ile âyetlerin sibak ve siyakını göz önünde bulundurarak beşinci bölümde vasf başlığı altında مشتبه (*müştebih*) (En'âm, 6/99) - متشابه (*müteşabih*) (En'âm, 6/99), نخل خاوية (*nahlin hauiye*) (Hakka, 69/7) - نخل منقعر (*nahlin munkair*) (Kamer, 54/20) gibi müenneslik ve müzekkerlik gibi farklı kullanımların sebebini izah etmeye çalışmaktadır (s. 91-100).

Altıncı bölümde, Kur'ân'da aynı kelimenin aynı konu bağlamında birbirinden farklı olarak müfred, tesniye ve cem kullanımları yorumlanmaktadır. Örneğin Hz. Musa ile Firavun'un kıssasının anlatıldığı yerlerde bazen sadece Hz. Musa'ya atfen müfred (Zuhruf, 43/46), bazen de Hz. Musa'ya ilaveten Hz. Harun'u da aynı olaya dâhil ederek tesniye şekilde kullanımı (Şuarâ, 26/16); erkek evlatlar anlamına gelen بني - بني (*benî - ebnâ*) kelimelerinin farklı farklı kullanılması gibi tercihlerin sebebini yorumlamaktadır (s. 101-116).

Yazar, kitabın yedinci bölümünde أنسانيه (*'aleyhu'llâh*) (Fetih, 48/10), أنسانيه (*ensanîhu*) (Kehf, 18/63) gibi kullanımı meşhur olmayan bir irabla harekelenen kelimeleri yorumlamaktadır. Meşhur şekli *aleyhi* ve *ensanîhi* olan bu kelimelerin alışılmıştan farklı olarak mazmum (ötreli) gelmesinin sebeplerini izah etmekte

ve bu tür kullanımların bahsi geçen hadisedeki ilginçliği ve azameti anlatmayı hedeflediğini belirtmektedir (s. 117-124).

Eserin son bölümünde aynı kıssanın farklı yerlerde farklı kelimeler kullanılmak suretiyle anlatılmasının sebepleri ortaya konmaya çalışılmaktadır. Hz. Musa kıssasında taştan suyun çıkmasının Kur'ân'ın farklı yerlerde geçen فانفجرت (*fenfeceret*) (Bakara 2/60) – فانبعست (*fenbeceset*) (Arâf, 7/160); dağın kaldırılmasının طور (*tûr*) (Bakara, 2/63) – جبل (*cebel*) (Arâf, 7/160), رفعا (*refe'nâ*) (Bakara, 2/63) نتقنا (*netekna*) (Arâf, 7/160); Hz. Zekeriyya kıssasında Hz. Zekeriyya'nın konuşamadığı sürenin bir yerde üç gece *selase leyal* (Meryem, 19/10), bir yerde üç gün *selasete eyyâm* (Al-i İmrân, 3/41) olarak zikredilmesi benzeri ifadelerin farklı yerlerde değişmesi konularını incelemektedir. Yazar bu kullanımları, âyetlerin bağlamlarını ortaya koyup bunları karşılaştırarak izah etmektedir.

Yazar hacmi büyük sayılamayacak bu eserde, dilbilimsel tefsir bağlamında önceki eserlerinde değinmediği konuları ele aldığını ifade etmektedir (s. 8).

Kur'ân'a bütüncül bir gözle yaklaşarak Kur'ân'daki benzer yapıların kullanımında, daha önce üzerinde yorum yapılmamış olan nüansları (s. 7) bir araya getirip belli başlıklar altında derli toplu bir şekilde işlemesi, kitabı önemli kılan hususların başında gelmektedir.

Yazar her bölümün girişinde, o bölümde ele alınan konunun Arap dilbilgisi açısından neye karşılık geldiğini açıklamakta, o konudaki kaide ve kuralları örnekleri ile izah etmektedir. Daha sonra verdiği bu bilgileri âyetlerde geçen ibarelerin kullanımı ile karşılaştırmakta ve âyetleri bu lügat kaideleri çerçevesinde yorumlamaktadır. Bunu yaparken âyetlerin bağlamını sık sık hatırlatmakta ve gelen yapının bu bağlama en uygun yapı olduğunu izah etmektedir. Kur'ân-ı Kerim'in sanat ve belâğat açısından mucizevî yönünü göstermeyi amaç edinen eserin, bu amaca ilaveten farklı bir bakış açısı getirmesi sebebiyle Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması ve yorumlanmasına katkı sağlayacağı açıktır.

Kur'ân'da kullanılan her kelimenin, her harfin hatta her harekenin yerli yerinde olduğu, aynı konu farklı yerlerde anlatılırken kullanılan farklı kelime ve yapıların siyak ve sibak gereği belli bir amaca yönelik kastî tasarruflar olduğu düşüncesini kitabın ana düsturu olarak işleyen yazar, kitap boyunca her bölümde bu düşüncesini zengin örneklerle desteklemektedir. Verdiği tüm örnekleri ilgili bölümün başında izah ettiği dilbilgisi kurallarına uygun ve bağlamla ilintili bir şekilde yorumlaması, yazarın tutarlılığını göstermesi açısından kayda değerdir.

Sonuç olarak; yazarın bu eseri önemli bir gayretin, farklı ve kendi içinde tutarlı bakış açısının, takdire şayan bir zihnî - fikrî sürecin ürünüdür. Kur'an'daki sanatı ve mucizevî yönü ön plana çıkarmayı amaçlayan bu çalışma, özellikle dilbilimsel tefsir alanında yapılacak nitelikli çalışmalara örnek teşkil edecektir. Yine eser, tefsir alanıyla ilgilenen herkes, özellikle lisansüstü eğitimi- ne devam eden / edecek öğrenciler için farklı bir bakış açısı getirerek ufuklarını genişletecek bir mahiyettedir.



Gönderim Tarihi: 5.04.2021 | Kabul Tarihi: 17.04.2021

-Kitap Değerlendirmesi-

- *Hadislere Gerek Yok Söylemi*, Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, Ankara: TDV Yayınları, 2020, 161 sayfa-

Betül Satılmışoğlu*

Atıf/Citation: Satılmışoğlu, Betül. "Hadislere Gerek Yok Söylemi -Kitap Değerlendirmesi-/ No Need For Hadith Discourse - Book Review- ". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2021-1): 203-207.

Din, insan hayatının en temel yapı taşlarından olup, sosyal hayatı düzenlemek, barışı ve refahı temin etmekten ölüm ve sonrasına varınca-ya kadar birçok sorunun cevabının arandığı yegâne kaynaktır. İnsanoğlu bu cevapları ararken yaratılışın bir gereği olarak din hakkında düşünür, akıl ve mantık melekeleri vasıtasıyla inancı taklitten tahkike vardırma için, iman ettiği dinin getirdiklerini sorgular, idrak eder ve nihayet amel etmeye çalışır. Yüzyıllar boyunca yapılagelen sorgulama ameliyesinin sonucu olarak "İslam" hakkındaki tartışmalar gerek Batı'da gerekse İslam dünyasında her dönem katlanarak artmakta; bilhassa İslam'ın ana kaynaklarından biri olan ve malzeme açısından mümbit bir toprak niteliğindeki hadisler üzerinden devam



* Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, btls1496@gmail.com. Orcid: 0000-0003-3044-9071.

etmektedir. Ne var ki hadislere dair gerçekleştirilen tartışmaların bir kısmı iyi niyet ve bilimsellikten uzak, yapıcı değil yıkıcı olabilmektedir. İnsaftan yoksun bu mülahazalar, içinden çıktığı toplumu ve özellikle din hakkında alt yapısı sağlam olmayan genç nesli olumsuz yönde etkilemektedir. Son dönemlerde oldukça revaç bulan hadis tartışmaları, günümüzde teknolojik imkanlar ile birlikte etki alanını genişletmiş olup, yediden yetmişe herkesin rahatlıkla ulaşabileceği bir hal almıştır. Özellikle gençlerin teknolojiden uzak kalmayacağı su götürmez bir gerçektir. Dolayısıyla başta hadis olmak üzere İslami ilimlerin her alanında hem sosyal medyada hem de diğer mecralarda sıkça karşılaşılan soru(n)lardan hareketle zihinlerde oluşan şüpheler gayet tabiidir.

Enbiya Yıldırım'ın "Hadislere Gerek Yok Söylemi" adlı eseri, hadis alanında zihinlerdeki şüpheleri izale etmeye namzet bir çalışmadır. Hadislerin dindeki yerine vurgu yapılan bu eserde, okuyucuyu teferruata boğacak hadis, kelim ve fıkıh kitaplarındaki konuya yönelik tartışmalar kitaba taşınmamakla beraber; kitapta ele alınan meseleler akademik üslup ve sade bir dil kullanılarak işlenmektedir. Bunun yanında baskı kalitesinin ve sayfa düzeninin insicamı, yazım ve imla hatasının asgari düzeyde olması eserin değerini artıran hususlardandır.

Kitap, ön söz kısmı haricinde altı bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Kitabın amaç ve metodu hakkında bilgilerin verildiği ön sözde geçmişten günümüze hadis tartışmalarının ve sorunlarının nedenlerine değinilmiş, hadisleri toptan inkâr etme anlayışının on dokuzuncu asırda başladığı vurgulanmıştır. Ayrıca hadisleri inkâr eden kimselerin bazı râvî ve rivâyetleri istihza ederek saygı sınırını aştıkları dile getirilmiştir.

Yazar, "Tartışma Konusuna Genel Bakış" ismini verdiği birinci bölümde konuya giriş amacıyla temel noktaları ele almakta ve meselenin mahiyetini ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Hadisleri ve güvenilirliğini sorgulayanların daha iyi bir Müslümanlık çabası içinde olduklarını ifade eden yazar, nihayetinde bu kişi ve grupların din kardeşimiz olduğunu hatırlatarak onların söz konusu söylemlerini herhangi bir tefrikaya sebebiyet vermeksizin cevaplandırmanın uygun olacağına vurgu yapmaktadır (s.2-3). Hadisler hakkında oluşan menfi yaklaşımın müsebbibi olarak müsteşrikleri görmenin bir çözüm getirmediği gerçeğini savunan Yıldırım, başka tedbirler almanın gerekliliğine işaret eder (s.3). Bunun yanında yazar, dini bilginin sağlıklı öğretilmemesi, klasik tefsir, hadis vb. kitapların doğrudan tercüme edilmesi ve halka sunulması, ayrıca kendini Ehl-i Sünnet'in müdafii olarak addeden bazı kesimlerin her rivâyeti din haline getirerek savunmalarını tartışmanın yersiz noktalara savrulmasındaki faktörlerden saymaktadır (s.4-7). Öte yandan bir türlü sonu gelmeyen bu tartışmaların, Müslümanların günlük yaşamlarını şekillendiren konular olmadığı gerçeğine de değinen yazar, bu rivâyetler kabul edilmese dahi gündelik yaşama olumsuz tesirinin olmayacağını ifade etmektedir (s.7). Bu bölümde hadisleri tümüyle yok sayan zümrenin, tezlerini destekleyen bir rivâyet bulduklarında,

bu tür bilgileri hadislerin hücciyetine inananlara karşı kullanmalarının tutarsızlığına da işaret edilmektedir (s.11-12).

İkinci bölümde Hz. Peygamber'in İslam dini ve Müslümanlar açısından yeri ve önemi konu edilmektedir. Allah'ın kullarına niçin peygamber gönderdiği konusunu dünyanın imtihan yurdu oluşu, dini bihakkın yaşamak için bir rol-modelin gerekliliği ve ayetlerdeki murad-ı ilahiyi en iyi anlayacak ve tebliğ edecek olanın Allah'ın elçisi olması zemininde açıklayan yazar, peygamberin liderlik ve örnekliliğine işaret eder (s.15-16). "Sadece Kur'an!" diyenler ile aynı fikri paylaşmayanların arasındaki en temel noktanın hadislere bakıştaki farklılıktan kaynaklandığını tespit eden yazar, hadisleri Kur'an'ın karşısında değil yanındaki metinler olarak değerlendirir. Ona göre Kur'an yapılması gerekeni, hadisler ise bu emrin nasıl uygulanacağını açıklar mahiyettedir (s.17). Kitabın en kapsamlı bölümü olan ikinci kısımda yer verilen diğer bir mesele, "bütün problemlerin hadislerden kaynaklandığı" şeklindeki eleştiridir. Bu eleştiriyi etraflıca inceleyen yazar, Kur'an'la baş başa kalınca sorunların bitmeyeceği bilakis daha da artacağı sonucuna ulaşır (s.23-27). Bu bölümde Kur'an'ın ihtiyacımız olan her şeyi içerip içermediği de söz konusu edilmektedir. Müellif, temel ilkelerin Kur'an'da var olduğu, ancak ayrıntıların çoğunlukla Hz. Peygamber'e bırakıldığı düşüncesini savunur (s.32-33). Gayr-i metluvv hadisin mevcudiyeti, Allah'ın Hz. Peygamber'e öğrettiği hikmetin mahiyeti, hadisler bir kenara konulduğunda nefsanî yorumların ortaya çıkacağı da bu bölümde ele alınan meselelerdendir (s.38-69).

Üçüncü bölüm hadislerin güvenilirliği açısından önem arz eden sahâbeye ayrılmaktadır. Hadislerin nesiller boyu aktarılmasında ana damar olmaları hasebiyle konunun sahâbî merkezli yönüne dikkat çekilmektedir. Yazar, peygamberin hadisleri yazma yasağını içeren rivâyetleri alıp, yazmaya izin verdiği rivâyetleri görmezden gelmeleri sebebiyle hadisleri bir yana bırakma görüşünü benimseyenlerin ikilemini ortaya koyar ve hadislerin kitâbeti meselesine kısaca değinir (s.72-74). Önde gelen sahâbîlerin rivâyetlerinin azlığı eleştirisi bu bölümde izaha kavuşturulan diğer bir husustur (s.77). Bu bölümün esasını teşkil eden sahâbîlerin güvenilir olup olmadığı meselesi, hadis inkarcılarının özellikle muksirûndan olan Ebû Hureyre'ye yönelttiği haksız ithamlar üzerinden cevaplanmaktadır (s.77-83).

Kitabın dördüncü bölümünde müellif, alimleri ve çalışmalarını hadislerin delil olması meselesi üzerinden işlemektedir. Yazara göre, sahâbeden sonra hadislerin günümüze ulaşması konusunda büyük bir titizlikle gayret gösteren başta muhaddisler olmak üzere diğer İslam alimleri, yaptıkları meşakkatli ilim yolculuklarıyla tanınırlar. Bu bilginler ve onların eserleri sadece bu açıdan söz konusu edildiği zaman dahi en azından takdiri hak etmektedir. Hadisler hakkında menfi eleştiri üreten kimselerin savunduğu iddialardan bir tanesi de İslami ilimlerin Kur'an'la kulun arasını açtığıdır. Yazar, bu söylemin beraberinde getirdiği iki büyük soruna dikkat çeker ve Kur'an'ı anlamak için hem dini hem beşerî ilimlerden müstağni kalmamayacağına vurgu yapar (s.88-90). Bu bölüm-

de ele alınan önemli bir nokta ise hadisi yok sayma düşüncesinde olanların doğrudan muhaddisleri hedef alan tenkitleridir. "Hadislerin sayı bakımından fazla olması, hadisçilerin her sahîh hadisi kitaplarına almadıkları ve dolayısıyla dini eksik bıraktıkları, İmam Buhârî'nin nasıl bu kadar çok hadis toplamış olduğu ve mecmuasını nasıl oluşturduğu, hadislerin yazar nüshalarının bir tane-sinin dahi bu zamana ulaşmamış olması" gibi eleştiriler bu bölümde mantıksal bir zeminde, bilimsel verilerle cevaplanmıştır. Alimlerin ilim yolculukları ve bu meyanda çektiği sıkıntılar meseleye empatiyle yaklaşmayı sağlamasının yanı sıra, haksız eleştiri sahiplerini insafa davet etmesi açısından dikkate değerdir (s.90-111). Râvîler hakkında çelişkili değerlendirmelerin bulunması ve hadislerin mezhepleşmeye yani ayrılmaya sebep olması gibi iddialar da yine bu bölümde ele alınan mühim konulardandır (s.113-121).

Beşinci bölüm, son dönemde öne çıkan tartışmalara ayrılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak sünnetin Arap geleneği olduğu iddiasına yer veren yazar, Hz. Peygamber'in din ve âdet çerçevesindeki uygulamalarının iyi tahlil edilmesiyle sorunun ortadan kalkacağını ifade eder (s.124-126). Ele alınan diğer bir iddia hadislerin tarihsel olduğu eleştirisidir. Yazar, bu meseleyi doğrudan hadisle alakalandırmayıp, hadise bakan yönü hakkında bir önceki başlığa atıfta bulunur ve hadislerin güncellenebilir bir tarafının olduğunu ifade etmekle yetinir (s.126-127). Hadislere sadece tenkit etmek için bakanların genelde İslami ilimlerde altyapısı olmayan kimseler olduğu tespitinde bulunan müellif, izahı mümkün olan Hz. Âişe'nin evlilik yaşı, Hz. Peygamber'in rahatsız olan bir gruba deve idrarını tavsiyesi, Hz. Peygamber'e sihir yapılması gibi bazı hadislerin kolaylıkla reddedildiğini söyleyerek söz konusu hadisleri tavih eder (s.132-136). Yazarın, bundan sonraki çalışmalarda multidisipliner yaklaşıma yer verilmesi gerekliliğine değinmesi, çalışmalarda daha sağlıklı veriler elde edilmesi açısından önemlidir (s.142).

Eserin altıncı bölümünde, sünnet ve hadis hakkında yapılan tartışmaların ümmet için ne ifade ettiği ve Türkiye'ye bakan tarafı ana hatlarıyla ele alınmaktadır (s.146-153).

Sonuç kısmında ise, gelenekten gelen birikimin günümüze uyarlanarak, geleceği inşa etmenin lüzumuna temas edilmektedir. Kitap boyunca ele alınan tartışmaların çıkış sebeplerinin tarihi seyri kısaca verilmiş olup, öze dönüşün Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber (a.s.) ile olacağı ifade edilmiştir (s.156-158).

Eserin sonunda çalışmada yararlanılan kaynakları ihtiva eden "kitabiyât" bulunmaktadır. Çalışmada kullanılan eserler büyük ölçüde Türkçe kaynaklardır. Yazarın zikrettiği âyetlerin meâllerinin verilmesine özen gösterilmiştir.

Sonraki baskılara katkı olması düşüncesiyle eserde dikkat edilmesi gereken birkaç noktaya değinilmesi uygun olacaktır:

-s.101'de son dönemde yapılan çalışmalarda Buhârî'nin kendinden önceki çalışmalardan oldukça istifade ettiğinden söz edilmektedir. Bu çalışmalardan

birkaç tanesinin dipnotta zikredilmesi konuya merak duyanlar için kolaylık sağlayacaktır.

-Yazarın s.114 ve 115'te kullandığı '*konsensüs*' kelimesinin, eserin tmn-
de hissedilen sade anlatımın yanında garip kaldığı, onun yerine '*uzlaşım*' ya da
'*uzlaşma*' sözcüklerinin kullanılmasının metne daha uygun dşeeği sylenebi-
lidir.

Zikredilen hususların yanı sıra, hacmi küçük olmasına karşın istifadesi
bol olan bu eser, din hakkında sorgulamaların belki de en fazla olduğu lise ka-
demesi öğrencilerine ve zihnindeki hadis içerikli şüphe ve suallere yanıt arayan
kimselele tavsiye edilebilir. Müellifin "*Kur'n Bize Yeter Söylemi*" adlı diğer
eserinin de okunması, bu okumadan alınacak verimi artıracaktır.